4+6 Fachlal. Prof. Huth

Verlagsort Münster Westf.

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte **ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG, MÜNSTER WESTFALEN** **Halbjährlich DM 24,–**

Nummer 2 **1968** **64. Jahrgang**

Phänomenologie der Wahrnehmung. Von Friedrich Kaulbach, Münster.

Umkehr und Erneuerung (Vorgrimler)
Drijvers: Bardaiṣan of Edessa (Khoury)
Dumoulin: Östliche Meditation und christliche Mystik (Graf)
Cohen: Der natürliche und der übernatürliche Jude (Mayer)
Scharbert: Fleisch, Geist und Seele im Pentateuch (Becker)
Schreiner: Die Zehn Gebote im Leben des Gottesvolkes (Kilian)
L'Hour: La morale de l'Alliance (Rücker)
Renaud: Structure et attaches littéraires de Michée IV–V (Schreiner)
Duesberg-Fransen: Les scribes inspirés (Schilling)
Dupont: Paulus an die Seelsorger (Löning)
Kuss: Der Brief an die Hebräer (Mußner)
Méliton de Sardes: Sur la Pâque et fragments (Heggelbacher)
Cassien: Institutions cénobitiques (Heiming)
Severus: Das Glutgebet (Möllerfeld)
Leidl: Die Einheit der Kirchen auf den spätmittelalterlichen Konzilien von Konstanz bis Florenz (Hürten)
Die Kirche in ihrer Geschichte, Bd 2, Lfg H (1. Teil) (Hürten)
Schneyer: Wegweiser zu lateinischen Predigtreihen des Mittelalters (Frank)
Grisar: Maria Wards Institut vor römischen Kongregationen (1616–1630) (Wesemann)
Coenen: Die katholische Kirche am Niederrhein von der Reformation bis zum Beginn des 18. Jahrhunderts (Oediger)
Volk: Der bayerische Episkopat und der Nationalsozialismus 1930–1934 (Weber)
Castelli: Ermeneutica e tradizione – Ders.: Demitizzazione e morale (Delbeke)
Mynarek: Mensch und Sprache (Scheffczyk)
Michaud-Quantin: La psychologie de l'activité chez Albert le Grand (Hufnagel)
Kasper: Das Absolute in der Geschichte (Fuhrmans)
Berning: Das Denken Herman Schells (Hasenfuß)
Schneider: Teleologie als theologische Kategorie bei Herman Schell (Scheele)
Wrede: Die Einheit von Materie und Geist bei Teilhard de Chardin (Zickler)
Haible: Schöpfung und Heil (Peukert)
Riedlinger: Geschichtlichkeit und Vollendung des Wissens Christi (Haubst)
Schamoni: Die Zahl der Auserwählten (Winklhofer)
Dialogus de mundi contemptu vel amore, attribué á Conrad d'Hirsau (Bernards)
Wölfel: Seinsstruktur und Trinitätsproblem (Hoeres)
Neidl: Der Realitätsbegriff des Franz Suarez nach den Disputationes Metaphysicae (Hoeres)
Müller: Martin Bucers Hermeneutik (Greschat)
Parpert: Der monastische Gedanke (v. Severus)
Schulte: Der Beginn (Khoury)
Weber: Sakrament und Sittlichkeit (Seelhammer)
Teresa von Avila: Die innere Burg (Castillo interior) (Weilner)
Gloege: Die Todesstrafe als theologisches Problem (Peters)
Schmölz: Chance und Dilemma der politischen Ethik (Weber)
Benthem: Das Ethos der technischen Arbeit und der Technik (Dreier)
Alonso: De Corpore seu „Collegio Episcopali" (Bacht)
Offele: Das Verständnis der Seelsorge in der pastoraltheologischen Literatur der Gegenwart (Fleckenstein)
Benz: Seelsorge in einer pluralistischen Gesellschaft (Offele)
Knauber: Sonntagsmesse am Samstagabend? (Spital)
Hamann: Die Grundlagen der Pädagogik (Mücher)
Helmreich: Religionsunterricht in Deutschland (Dreißen)
Dienst und Zeugnis (Wesemann)
Sacramentarium Veronense (Lengeling)
Canon Missae romanae (Lengeling)
Duesberg: Die Messe biblisch betrachtet (Schilling)
Gunstone: The Liturgy of Penance (Lécuyer)
Grégoire: Les homéliaires du moyen âge (Lengeling)
Berger: Religiöses Brauchtum im Umkreis der Sterbeliturgie in Deutschland (Wagner)
Nyssen: Das Zeugnis des Bildes im frühen Byzanz (Emminghaus)
Schweinfurth: Die Fresken von Bojana (Emminghaus)
Masser: Die Bezeichnungen für das christliche Gotteshaus in der deutschen Sprache des Mittelalters (Spreckelmeyer)
Beer: Macht und Verantwortung (Grenzmann †)

Hinweise
Gerken: Christ und Kirche im Umbruch der Gegenwart (Offele)
Vögtle: Das Neue Testament und die neuere katholische Exegese (Adler)
Romaniuk: Wegweiser in das Neue Testament (Gnilka)
Strolz: Widerspruch und Hoffnung des Daseins (Zickler)

Personennachrichten

Theologische Bibliographie

Phänomenologie der Wahrnehmung[1]

Von Friedrich Kaulbach

Das Werk Merleau-Pontys: „Phénoménologie de la Perception", welches seit 1945 in mehreren Auflagen erschienen ist, liegt nun auch in deutscher Übersetzung vor. Es enthält eine Vorrede des Übersetzers, ein Vorwort des Autors, eine Einleitung und drei Hauptteile, die je den Titel tragen: 1. Der Leib, 2. Die wahrgenommene Welt und 3. Für-sich-sein und Zur-Welt-sein.

Von den ersten Zeilen des Vorwortes an bis auf die letzten Seiten des Werkes wird durch die vielen Einzelanalysen hindurch in immer neuen Abwandlungen die Devise einer Phänomenologie hörbar, die als „existentiell" bezeichnet werden kann. Maßgebend für den Begriff von Phänomenologie wird dabei diejenige Denkepoche Husserls, in welcher er sowohl seine ersten logischen Ansätze wie auch seine späteren dezidiert transzendentalidealistischen Denkwege verlassen hat, um zur Phänomenologie der primordinalen Schicht der Sachen und des „Seins zur Welt" vorzudringen, wie sie im Krisiswerk und in dem dort explizierten Begriff der Lebenswelt sichtbar wird. Von großem Gewicht für die Interpretation des Husserlschen Spätwerkes erweisen sich die im Vorwort von Merleau-Ponty gegebenen Analysen phänomenologischer Grundbegriffe wie Reduktion, Intention, Wesen u. s. f.

Was den Existenzbegriff angeht, so sind wohl die Heideggerschen Analysen in „Sein und Zeit" einflußreich, aber auch die Bedeutung von Existenz wird mehr im genuinen Bereich der Phänomenologie selbst gefunden. Grob gesagt: sie wird nicht primär als ein Modus der Innerlichkeit, als Sorge, Entschlossenheit, Einsatz begriffen, sondern zunächst auf dem Boden des „Seins zur Welt" erscheinender Gestalten und des Handelns verstanden. Dieser Ansatz dürfte sich als fruchtbarer für die philosophische Aufarbeitung der Probleme der einzelnen Wissenschaften erweisen, als die reine Philosophie der abstrakten Innerlichkeit. Das Wort Existenz gewinnt in diesen Zusammenhängen einen bedeutend nüchterneren Klang, insofern seine Bedeutung auf dem Felde ursprünglicher, allem wissenschaftlichen Ding- und Objektdenken vorausliegender Phänomenerfahrungen gründet. Ein existentieller Sinn wird in dem schlichten Geschehen des Wahrnehmens aufgesucht und gefunden: in einem Bereich also, der vom Denken der entschlossenen Existenz her uninteressant sein mußte, weil er ein Paktieren des Subjekts mit der „äußeren" Welt zu sein schien. Handelt es sich demgemäß bei Merleau-Ponty darum, das Sein inmitten wahrnehmbarer Gestalten auf seinen existentiellen Sinn hin zu untersuchen, dann wird als erster Ansatzpunkt der Leib in den Blick kommen.

[1] **Merleau-Ponty**, Maurice: **Phänomenologie der Wahrnehmung.** Aus dem Französischen übers. u. eingef. durch eine Vorrede von Rudolf Boehm. Berlin: Walter de Gruyter 1966. 535 S.

25. APR. 1968

Die Leiblichkeit charakterisiert die subjektive Existenz, die eine leibliche Existenz „zur" Welt ist. Daher gehört das Thema: Leib nicht nur zum Inhalt der philosophischen Analysen und phänomenologischen „Beschreibungen", sondern bestimmt durchaus auch die Methode. Er ist auch bei Merleau-Ponty der „Leitfaden" (Nietzsche) der philosophischen Aufarbeitung der Welt. Als Leib behaupte ich einen Standpunkt zur Welt und übernehme die ihm gemäße Perspektive und Orientierung. Wenn Phänomenologie verstanden wird als ein Zurückgehen auf die „Sachen selbst" (5), dann bedeutet das zugleich einen Rückgang auf den Subjektivitäts-Sinn des Leibes und die aller bewußten theoretischen Erkenntnis vorausliegende Welt, in der wir als Leib existieren. Die theoretische Gegenstandsauffassung bleibt notwendig abstrakt „signitiv, sekundär", so wie die Geographie gegenüber der Landschaft, „in der wir allererst lernten, was dergleichen wie Wald, Wiese und Fluß überhaupt ist".

Die methodischen Devisen des ersten Teiles fordern ein Verfahren der „Beschreibung". Es soll beschrieben werden, was durch einen Rückgang des Denkens hinter den Standpunkt in den Blick kommt, welcher derjenige der theoretischen Gegenstandsauffassung ist. Die theoretische Analyse, wie sie z. B. auch Kant vollzogen habe, ist eine Analyse des theoretischen Bewußtseins (reflexive Analyse). Auch sie müsse durch eine „radikale Reflexion" noch überboten werden, in der auch der Hervorgang des theoretischen Bewußtseins aus ursprünglicheren Weisen der Welterfahrung sichtbar wird. „Gehe ich, alle Dogmen des gemeinen Verstandes wie auch der Wissenschaft hinter mir lassend, zurück auf mich selbst, so ist, was ich finde, nicht eine Heimstätte innerer Wahrheit, sondern ein Subjekt, zugeeignet der Welt" (7).

Wie ein neuer Aspekt der Sache selbst, so wird auch eine neue Auffassung von „Subjekt" und der Subjektivität in Anspruch genommen. Subjektivität bedeutet leibliche Existenz: was damit zusammenhängt und daraus folgt, wird im Verlauf des ganzen Werkes entwickelt. Der Leib bestimmt unseren Stand der Welt gegenüber, er bedingt unser Ausgesetztsein, unsere Abhängigkeit und Unterworfenheit gegenüber ihren Gebilden.

Unter der Voraussetzung, daß der Leib selbst eine eigentümliche Sprache spricht und versteht, geht es Merleau-Ponty darum, im Bereich der Wahrnehmung und unmittelbaren Welterfahrung eine Sphäre des Verstehens zu finden und zu entdecken, die noch fundamentaler sei als diejenige, in der sich die vom „Intellektualismus", d. h. im wesentlichen der Transzendentalphilosophie Kants, untersuchten Synthesen des Verstandes ereignen. Dem transzendentalen Idealismus gelinge es auf seinem Wege der reflexiven Analyse nicht, z. B. zum Problem des Anderen der Welt zu gelangen, da er ein in allen Individuen konstantes transzendentales Subjekt in Ansatz bringe, das weder orthaft noch leibhaft sei. Dieses Subjekt sei mehr geltend als existierend gefaßt[2].

Die berechtigte Antithese Merleau-Pontys gegen die auch vom früheren Husserl behauptete abstrakte Trennung zwischen Wesen und Existenz kommt in Sätzen zur Sprache (11), in denen betont wird, daß wir auch das Wesen nur dann erkennen können, wenn wir in der Welt und dem Dasein der wirklichen Dinge engagiert sind. Das Wesen erkennen heiße nicht einen von der Existenz abgelösten Gehalt zu fassen; vielmehr komme es auf einen Rückgang zu dem an, was vor aller Thematisierung faktisch für uns schon gegeben sei. Wir müssen reflektierend dem unreflektierten, naiven Bewußtseinsleben nahe kommen. „Die Welt ist nicht, was ich denke, sondern das, was ich lebe, ich bin offen zur Welt, unzweifelhaft kommuniziere ich mich mit ihr ... sie ist unausschöpfbar" (14).

Es geht den Phänomenologen darum, ursprüngliche Weisen der Seinsauffassung zu entdecken und zu analysieren, die noch vor aller theoretischen Denkweise vorhergehen. Der Leib nehme nicht auf dem Umweg über die durch den Verstand geleistete Gegenstandssynthese wahr, sondern verfüge über sein eigenes Sinnleben. Aufgrund dieser Konzeption ergibt sich für Merleau-Ponty eine enge Verwandtschaft zu den philosophischen Grundannahmen der Gestaltspsychologie der Wertheimer, Koffka, Köhler. Gestaltpsychologische Exkurse sind in dem Buche in großer Zahl vertreten. Freilich werden die Ergebnisse dieser psychologischen Richtung nicht als Beweise oder als Argumente herangezogen, vielmehr dienen die von der Gestaltpsychologie gezeigten Phänomene dazu, um dem vom Standpunkt der sich als Leib erfahrenden, weltentzogenen Existenz des Phänomenologen aus interpretiert zu werden.

Insbesondere auf die Analyse der Sprache mag hier ein Blick geworfen werden: hat sich bisher gezeigt, daß ein unmittelbarer Weltbezug und Weltsinn als Instanz des Wahrnehmens und ursprünglichen Denkens zu gelten hat, dann ist Handeln und Weltverhalten in diesen unmittelbaren Bereich zu verlegen, in dem es nicht darauf ankommt, die Gegenstände auf dem Umweg über Vorstellungen zu erfassen. Insbesondere bei der Sprache kommt aufgrund ihres Einschlags an Leiblichkeit der unmittelbare Sinnbezug zur Welt zur Geltung, so etwa in Ausdruck, Stil und Geste. Das „Wort" verwirkliche selbst den Sinn, anstatt bloßes Zeichen für Sinn zu sein (207). Es sei nicht bloße Übersetzung schon fertiger Gedanken, sondern das, was den Gedanken erst wahrhaft vollbringt. Sprache und Denken dürfen nicht starr gegenübergestellt werden: ein Redner denke in Wahrheit nicht, ehe er spreche: sein Sprechen sei vielmehr selbst sein Denken (213). Wie Leib und Raum für mich existieren und ein mich umspannendes Feld des Handelns konstituieren (214), so bedürfe es auch keiner besonderen „Vorstellung" von einem Wort, um es zu wissen und aussprechen zu können: es genüge, daß ich sein Artikulations- und Klangwesen innehabe. Jeder geglückte Ausdruck eröffne ein neues Erfahrungsfeld. Das Denken sei nicht bloß etwas „Innerliches": da der Ausdruck nicht nur eine Übersetzung eines Inneren ins Äußere, sondern eine Realisierung der Bedeutung selbst sei. Das Ding selbst werde nur durch Sprache und Wort wahrgenommen: dadurch zeige sich, daß mein Leben unter Dingen nichts mit der Konstruktion und Konstitution der Gegenstände der Wissenschaft gemein hat. „Durch meinen Leib verstehe ich den Anderen, so wie ich auch durch meinen Leib die ‚Dinge' wahrnehme" (220). Vokale und Konsonanten seien jeweils andere Weisen des menschlichen Leibes, die Welt (gleich wie ein Fest) zu begehen und zu erleben. Da wir die konstitutiven Beiträge zur Sinnbestimmung der Sätze durch Verstandessynthesen vorauszusetzen gewohnt sind, schaffen wir den Schein, als ob der Sinn von den Sätzen selbst ablösbar wäre und einer intelligiblen Welt angehören würde. Diese Überlegungen zum Wesen der Sprache und zur Begründung des Sinnes jeglicher Art durch Sprache geben ein starkes Argument gegen die Ansätze der „Logischen Untersuchungen" Husserls ab.

Die schon in früheren Passagen angedeutete Kritik an Descartes wird auch vom Standpunkt der Sprachanalyse wieder aufgenommen: Durch Descartes sei eine Trennung zwischen dem reinen Bewußtsein, welches das ist, was es denkt, und dem Körper als einer Zusammensetzung von Teilen ohne Inneres vollzogen worden. Dagegen sei zu sagen, daß in solcher Konzeption der Leib als Bündel von Vorgängen dritter Person gedacht sei, wie Sehen, Motorik usw. Das sei falsch, zur Kenntnis des menschlichen Leibes führe nur der Weg, ihn zu erleben, d. h. das Drama, das durch ihn hindurch sich abspielt, auf sich zu nehmen und in ihm selber aufzugehen.

War das Thema des ersten Teiles der Leib als die subjektive Seite der Weltauffassung, so beschäftigt sich der zweite Teil mit der wahrgenommenen Welt selbst. Subjekt und Objekt können freilich nicht voneinander getrennt werden, weil sie sich als zwei Pole ein und desselben Prozesses herausstellen. Die Subjektivität der durch die Leibexistenz bedingten Wahrnehmungs- und Denkperspektiven ist kein Einwand gegen die Möglichkeit objektiver Erkenntnis: vielmehr ist diese nur für eine leibliche Existenz begründbar. Der Gegenstand ergibt sich mir, statt daß ich ihn aufgrund einer Gesetzgebung des Verstandes in apriorischen Synthesen konstituieren würde. Dazu gehört, daß ich mich jederzeit als „Körperschema" artikuliere, indem ich mir ein festes räumliches System meines Handelns, Eingreifens und Erkennens zwar nicht durch intellektuelle Synthesen, aber durch Erfassen des körperlichen und räumlichen Sinnes der Welt bilde. Der Leib sei kein transparenter Gegenstand, er sei uns nicht, wie dem Geometer der Kreis, in Gestalt des Gesetzes der Konstitution gegeben. Vielmehr ist er eine „Ausdruckseinheit", „die wir nur kennenzulernen vermögen, indem wir sie durch Übernahme uns zu eigen machen".

[2] Daß das nur für das Stadium des Kantischen Denkens gilt, welches durch die Kritik der reinen Vernunft bestimmt wird, habe ich in meiner Abhandlung: Leibbewußtsein und Welterfahrung beim frühen und späten Kant, Kant-Studien Bd. 54 (1963), nachgewiesen.

Diese Struktur muß sich auch der sinnlichen Welt, die uns begegnet, selbst mitteilen. Die Theorie des Körperschemas sei *implicite* schon eine Theorie der Wahrnehmung (242).

Themen dieses Teiles sind: das Empfinden und der Raum. Beide „Gegenstände" werden wiederum am Leitfaden des allgemeinen Prinzips behandelt, demzufolge die „idealistische" Theorie zu überwinden sei, weil sie den Phänomenen selbst nicht gerecht wird. Statt den Maßstab jeglicher Art des Auffassens an der Leistung des wissenschaftlichen Vorstellens und der Konstitution der Objektivität der Objekte anzusetzen, müsse man auf die Welterfahrung zurückgehen, die sich im Vollzug des Seins zur Welt ergebe: in dieser Erfahrung zeige sich die Sache selbst im Durchblick durch ihre Phänomene. Einer immer wiederkehrenden gedanklichen Figur folgend zeigt Merleau-Ponty, daß jedweder Vorgang des Denkens, dessen Herkunft die idealistische Philosophie auf ihre Weise aufzuzeigen sucht, schon immer aus ursprünglicher Erfahrung bekannt sein muß, damit sie der Idealist auf seine Sprache zu bringen vermag. „Die mannigfaltigen Aspekte, unter denen ich meine Wohnung sehe, wenn ich in ihr auf und ab gehe, können mir nur daher als Anblicke eines und desselben Dinges erscheinen". Ich muß im voraus schon wissen, „daß ein jeder dieser Aspekte die Wohnung von hier gesehen oder von da gesehen darstellt" und muß meiner „eigenen Bewegung sowie meines Leibes als eines durch die Phasen dieser Bewegung hindurch Identischen" bewußt sein. Die Einheit des Gegenstandes sei nicht synthetisch gedacht, vielmehr eine „als Korrelat derjenigen unseres Leibes erfahrene" (240). Am Leitfaden unserer leiblichen Struktur also legen wir die Welt aus: in diesem Zusammenhang spielt immer wieder der Begriff des „Körperschemas" eine Rolle. Daher sei auch Empfinden nicht etwa ein Auffinden verschiedener „Qualitäten" des Gegenstandes: vielmehr müsse Qualität selbst als Konkretion einer Weise des Existierens und Empfinden als Koexistenz aufgefaßt werden. Die Empfindungen haben ihre motorische Physiognomie und eine sie umfassende lebensmäßige Bedeutung. Sie seien nicht Erlebnisse von bloßen Zuständen oder bloßen Eigenschaften. Das Blau sei etwas, was mich zu einer bestimmten Weise des Sehens veranlaßt und welches sich „durch eine wohlbestimmte Bewegungsart meines Blickes" abtasten läßt. Die Qualität lasse sich, noch ehe sie sich als objektives Schauspiel darbietet, an einem „ihrem Wesen entsprechenden Typ des Verhaltens erkennen, und eben daher gewinne ich eine Quasi-Gegenwart von Blau, sobald mein Leib die Blau-Einstellung einnimmt" (248). Empfindung sei „buchstäblich eine Kommunion", weil sie eine Bewegung des Gegenstandes mitvollziehe. Hierbei wird ein überraschender Bezug zur Aristotelischen Wahrnehmungslehre deutlich, in der bekanntlich erklärt wird, daß im Akt des Wahrnehmungsvollzuges der wahrnehmende und der wahrgenommene Gegenstand zur Identität kommen. Gegen den Empirismus sei zu betonen, daß es apriorische Strukturen aller Sinne gebe, z. B. ihre Räumlichkeit, sofern man den richtigen Begriff von Raum habe.

Beiläufig fordert der Autor gegenüber der Reflexion des Idealismus eine sie überbietende „radikale" Reflexion, die nicht nur die Konstitution des Objekts durch subjektive Synthesisleistungen erkläre, sondern auch noch das Hervorgehen dieses Modells der Objektbildung durch das Subjekt aus ursprünglicheren Erfahrungen in den Blick fasse (257). „Diesseits der Idee des Objekts wie der Idee des Subjekts" gelte es, das Faktum meiner Subjektivität und das Objekt in *statu nascendi* wiederzufinden und „die Urschicht" so in den Blick zu bekommen, der die Ideen und die Dinge alle erst entspringen.

Jede Sinnesleistung müsse als Ausdruck einer umfassenden Welterfahrung aufgefaßt werden. Jeder der Sinne trage zwar eine nie völlig übertragbare Seinsstruktur mit sich, alle aber stimmen in einer gemeinsamen Weltkenntnis überein. Dafür gibt der Leib selbst die Bürgschaft ab, der nicht eine „Summe nebeneinander gesetzter Organe" sei, sondern ein System einzelner zusammenstimmender Bewegungsverläufe. Seine sämtlichen Funktionen seien in der umfassenden Bewegung des „Zur-Welt-seins" vereinigt: Diese Einigung sei auch die Bürgschaft für das Zusammenstimmen der einzelnen Sinnesmodalitäten jeweils in identischen Gegenständen. Worte wie Geste, Physiognomie, Verhalten spielen beim Autor in der Aufklärung nicht nur des Wahrnehmungsvorgangs eine zentrale Rolle, sondern überhaupt jeder geistigen Leistung: insbesondere der Sprache. Die Vorgänge und Gestalten in der Welt werden als „Schauspiel" angesprochen. Daher gebühre dem Wahrnehmungsvollzug auch Geschichtlichkeit und Zeitlichkeit (279).

Was den Raum angeht, so dürfe er nicht als System objektiver Bezüge aufgefaßt werden. Vielmehr sei er eine im Vollzug des Verhaltens in der Welt „erfahrene" Struktur, die ich am Leitfaden meines Leibes verstehe: dieser seinerseits schafft sich in der Welt Orientierung und Verankerung und Anhalt. Das sei der Sinn des Oben, Unten, Links und Rechts usw. Schwerkraft und Gleichgewicht spielen im Aufbau des „existentiellen Raumes" eine wesentliche Rolle [3]. Von je meiner leiblichen Perspektive aus erfahre ich die Artikulation des Raumes, wird mir z. B. auch die Tiefenerfahrung zugänglich. Meine Auffassung von Nähe und Ferne wird „motiviert" durch meine leibliche Perspektive, die wiederum die subjektiven Bedingungen für mein „Sein zur Welt" und mein Verhalten den Dingen gegenüber abgibt.

Wird der Raum vom Autor *de facto* als eine subjektive Struktur der Bewegung und des Verhaltens zur Welt interpretiert, so fragt man sich, weshalb er nicht zuerst von der Bewegung ausgeht und aus ihr den Raum und ebenso die Zeit entfaltet. Aller objektivierenden Rede der Mathematiker und Physiker liegt die Erfahrung von Bewegung zugrunde. Gäbe es nicht „der objektiven Welt zuvor eine Bewegung, aus der wir alle unsere Aussagen bezüglich der Bewegung schon schöpfen, gäbe es nicht allem Sein zuvor Phänomene, die wir erkennen, identifizieren, von denen wir sprechen können, kurz, die einen Sinn haben, wenngleich sie noch nicht thematisiert sind", könnte der Physiker keine Theorie der Bewegung aufstellen (319). Die Dinge selbst seien ihrer Grundstruktur nach Bewegung, sie grenzen sich durch ihr „Verhalten", nicht durch statische „Eigenschaften" ab [4].

Was die Dingwahrnehmung und Dingauffassung anlangt, so spielt auch hier „Orientierung" und „Anhalt" an den Dingen eine Rolle. Es komme auf die richtige, für eine Sache beste Perspektive an. Es gebe so etwas wie eine umfassende Logik des Bildes oder des Schauspiels, „eine erfahrene Kohärenz der Farben, der Raumformen und des Sinnes des Gegenstandes." Spreche man z. B. von der Konstanz der Farben, gründen diese sich auf die Konstanz der Dinge und diese hinwiederum sei auf das „primordinale Bewußtsein von der Welt als Horizont aller unserer Erfahrungen" gegründet (362). Es gebe einen „Sinn" des Dinges, der nicht hinter den Erscheinungen liege. Der Sinn z. B. des Aschbechers „beseele" diesen Gegenstand selbst und verkörpere sich in ihm mit Evidenz. Er sei nicht nur für den Verstand vorhanden, sondern unmittelbar „eine der leiblichen Prüfung zugängliche Struktur". Das „Reale" sei das Prinzip, in dem die „Aspekte" in absoluter Äquivalenz einander wechselseitig bedeuten, es sei die „unübersteigliche Fülle". An diesem Punkte mag die Bemerkung am Platze sein, daß es sich sehr lohnen würde, die phänomenologischen Beschreibungen und Analysen M.P.s in einen Zusammenhang mit der scheinbar ganz anderen Denkwelt von Leibniz zu setzen. Gemeinsame Prinzipien wie point de vue, Perspektive, unendliche gegenseitige Spiegelung der Dinge mögen aufhorchen lassen.

Die Subjektivität wird einerseits radikal zur Geltung gebracht, andererseits wird sie als Medium begriffen, in welchem eine sich ereignende Geschichte, als welche sich der Gegenstand selbst zeigt, bewußt wird.

Der Ansatz des Situiertseins und des Standpunktes führt ohne weiteres zu der Frage der Koexistenz und der Kommunikation mit dem Anderen. Das sei zu bedenken, daß ich mich vor aller willentlichen und bewußten Stellungnahme je schon in einer intersubjektiven Welt situiert finde. Zwar bleibe immer der Ausgangspunkt je meines Standes: aber in diesen Stand sei zugleich derjenige der anderen mit eingeschlossen. Es gebe einen erlebten Solipsismus, der unüberwindlich bleibe, aber die Einsamkeit sei nur eine Seite des Phänomens, deren andere die Kommunikation sei. Die Voraussetzung für Kommunikation selbst dürfte, wie der Autor zugeben wird, gerade in dem Anerkenntnis der unübersteiglichen Distanz zum anderen Standpunkt bestehen.

Auch das „Soziale" wird zur Sprache gebracht: wie alle bisher und auch im Folgenden thematisch gewordenen Kategorien und Phänomene wird es auch als existentielle Dimension, als „Atmosphäre" interpretiert. Es sei kein Gegenstand: ebensowenig wie ursprünglich Geburt und Tod für mich keine Gedanken-objekte sein können. Bei dieser Gelegenheit ergibt sich ein prinzipieller Ausblick auf den Transzendenzcharakter: ich bin schon jeweils immer über eine bewußte Gegenwart hinaus: Jede Anwesenheit sei die Kehrseite einer Gegenwart, jedes Schweigen nur die besondere Seinsweise des Sprechens. So eigne mir eine Art „prinzipieller Allgegenwart und Ewigkeit", ich fühle mich in einem „unerschöpflichen Lebensfluß" getragen. Das von mir klar und deutlich Erfaßte setzt jeweils schon immer den Hintergrund einer unklaren und undeutlichen Weltkenntnis voraus. Ich bin

[3] Über den Bezug zu Kant siehe meine Abhandlung: Die Metaphysik des Raumes bei Leibniz und Kant, Köln 1960.

[4] Siehe mein Buch: Der philosophische Begriff der Bewegung, Köln-Graz 1965.

einerseits gewiß, die Gegenwart des Andern bei sich selbst nie erleben zu können, und andererseits ist der Andere als ein „unwiderleglicher Stil, ein Milieu der Koexistenz" mit in meine Existenz eingeschlossen (417).

Daraus folgen noch weitere Bemerkungen über das cartesische *ego cogito* und Wesen und Stellung der Reflexion in unserem Bewußtsein. Wir sind jeweils situiert: seiend in einer Situation, und insofern sind wir eingekreist und unfähig, uns selbst transparent zu werden. Erst im Akt der Reflexion überschreiten wir diese Grenzen, indem wir Abstand von uns selbst nehmen und eigentlich erst in dieser Weise den Bereich des *ego cogito* betreten. Die bewußte Feststellung des Ich-denke, kann ich immer nur treffen, weil ich mich zuvor in der Wirklichkeit des Denkens befunden habe. So ist das Handeln die primäre Weise des Existierens.

Entscheidend sei das D e n k e n – T u n. Diese Bewegung macht sich selbst nicht zum klaren und deutlichen Gegenstand, aber in ihr geschieht ein wahrnehmendes Innewerden der Erscheinungen und ihrer räumlichen und zeitlichen Verhältnisse. Diese sich in die Welt erstreckende Bewegung des Subjekts gibt auch die räumlichen Grunderfahrungen ab, auf deren Fundament eine mögliche Geometrie aufgebaut werden kann (439). Auch der konstruierende Geometer handelt von seiner Perspektive im Raume aus, für ihn gibt es ursprünglich ein „Über", „Durch", ein „Verlängern" von einem Punkte in eine Richtung. Jede Figur sei eine Bewegungsformel, in der sich der Weg zeigt, den der konstruierende Leib im Vollzug des Beschreibens dieser Figur geht. Auch im Hinblick auf die Sprache sei zu bedenken, daß die im Sprechen ausdrücklich gefaßten Inhalte durch Ausdruck und Gestik des Wortes fundiert werden. Unter Ausdruck versteht der Autor den im Wort vollzogenen Stil des Verhaltens gegenüber der Welt und den angesprochenen Gegenständen. Dieser Stil kann erworben werden: dann entsteht das im Sprachgebrauch etablierte Wort.

Was ich meine Vernunft oder Idee nenne, ist in Wahrheit ein Niederschlag einer Geschichte des Denkens: aber nicht ein objektivierter Gehalt. Die Phänomenologie folge den Bewegungen des Denkens und lasse sie, ohne sie zu verdinglichen, als Bewegungen gelten. Merleau-Ponty spricht in diesem Zusammenhang von Intuition: was hier wirklich ins Spiel kommt, ist, ohne genannt zu werden, die intellektuelle Anschauung Fichtes. – Auch die Welt entfaltet sich als Raum des Existierens: sie ist das ungegenständlich Wirkliche, innerhalb „dessen das Notwendige und das Mögliche nur Provinzen bilden" (453). Jede Denkwirklichkeit, jeder wirkliche Denkvollzug sei eine unendliche Realität, die durch objektives Denken auszuschöpfen niemals gelingen wird. So ist das Subjekt ein Weltentwurf und zugleich ein sich entfaltendes Feld, sie ist Bewegung, Zeitlichkeit und zugleich Zusammenhang von Standpunkten, niemals Gegenstand. Um den Gegenpol gegen die Gegenständlichkeit in der Form einer Bewegung des Bewußtseins zu fassen, ist gelegentlich auch vom „Zusammenhang des Lebens" (s. Heidegger und Dilthey) die Rede. Wenn die erste Wahrheit nach Descartes das Ich-denke sei, dann müsse man diesen Satz interpretieren als: ich bin zu mir, d. h. zu meiner Welt. Das Subjekt sei „in Situation". Im Namen Situation begegnet beim Autor ein Charakter der Subjektivität, der zu anderen Bestimmungen wie z. B. Standpunkt, Perspektive und Bewegung des Bewußtseins gehört. In dieser Sphäre gründe auch das Phänomen der Rationalität. Wenn das klassische Denken das rationale Zusammenstimmen der Welt als Harmonie einer Welt an sich oder als Leistung des absoluten Geistes zu erklären versuchte, so müsse man dem entgegenhalten, daß solche Erklärungen alles, worin sie je zu überzeugen vermögen, dem „Phänomen" der Rationalität selbst verdanken, es also nicht erklären und nicht klarer sein können als dieses Phänomen selbst.

Auch die Z e i t l i c h k e i t wird im Sinne der radikalen Reflexion in der Sphäre des unmittelbaren Inneseins und im Bereich der Erstreckungsbewegung des existierenden Subjekts aufgesucht, wobei, von M.P. selbst unerkannt, die intellektuelle Anschauung Fichtes eine große Rolle spielt. Von hier aus gesehen dürfe die Zeit nicht als ein immanenter Bewußtseinsgegenstand, der in Wahrheit keine Zeit mehr sei, begriffen werden. Es sei der Zeit wesentlich, sich zu bilden und nicht zu sein, also nie „vollständig konstituiert zu sein" (471). Von hier aus gesehen müsse die Theorie von der Idealität der Zeit richtiggestellt werden. Zeit sei nicht Gegenstand unseres Wissens, sondern Dimension unseres Seins. In diesem Zusammenhang wird die Ekstase, von der Heidegger im Sinne des sich selbst Vorweglebens spricht, bedeutsam. Jeder Augenblick sei eine „Übergangssynthesis" (Husserl), d. i. die Bewegung des Vereinigens von Vergangenheit und Zukunft im gegenwärtigen Augenblick. Diese Synthesis müsse stets neu geleistet werden. Subjektivität sei nicht in der Zeit, sondern Zeit selbst. Es gebe ein ausgezeichnetes Bewußtsein: das Bewußtsein der Gegenwart. Diese These stimmt mit der Point-de-vue-Theorie sehr gut überein, insofern die Gegenwart der zeitliche Standpunkt ist, von dem aus die Geschichte eines Lebens von mir verstanden wird. Wir bleiben ständig in der Gegenwart „zentriert", aus der alle unsere Entschlüsse hervorgehen. Es scheint als Gegensatz zu Sartre gemeint zu sein, wenn der Autor behauptet, daß die Entschlüsse immer auch motiviert seien und in Bezug zu unserer Vergangenheit stehen. Wir seien weder gänzlich aktiv noch gänzlich passiv, da wir „selber nichts anderes sind als das Entspringen der Zeit" (486). Es sei einseitig, dasjenige, was es als Sinn in der Welt gibt, getragen und hervorgebracht vom Zusammentreffen abhängiger Tatsachen zu sehen, aber ebensowenig gehe es an, den Sinn als Ergebnis einer absoluten Vernunft anzusprechen. Diese Überlegung führt zu dem letzten der in dem Werke behandelten Themen: demjenigen der Freiheit.

Auch das Problem der F r e i h e i t versucht der Autor vom Boden des Z u r - W e l t - s e i n s aus zu behandeln. Dieser Ansatz bringt den Vorteil, Freiheit nicht im Gegensatz zur Natur begreifen zu müssen und über den Gegensatz von Determinismus und Indeterminismus hinausgehen zu können. Unsere Freiheit zeige sich darin, daß wir einerseits durch keine „äußere" Ursache bestimmt werden können, uns andererseits aber auch immer nur im Rahmen einer in Wirklichkeit etablierten Welt zu entscheiden vermögen und durch sie motiviert sind. Unsere Freiheit zeige sich im Aufnehmen jeweils einer Rolle, welche uns die Welt durch eine bestimmte Situation hindurch nahelegt. Sie dürfe nicht verstanden werden, sondern müsse zugleich auch immer als die Antwort auf eine Art von Anfrage vonseiten der Situation begriffen werden. Die philosophische Vorstellung, derzufolge die Freiheit darin besteht, sich verschiedene Möglichkeiten vorzulegen, zwischen denen man eine intellektuelle Wahl trifft, verfehle das Phänomen. Ein Motiv z. B. könne nur dann als ausschlaggebend begriffen werden und nehme dann überhaupt erst den Charakter des Motivs an, wenn die Entscheidung meinerseits schon gefallen ist. Der Arbeiter z. B. mache sich nicht bewußt selbst zum Arbeiter bzw. zum Revolutionär, sondern wird dazu auf dem Boden einer bestimmten Form der Koexistenz und der Auseinandersetzung mit dem Wirtschaftssystem. In offenbarer Auseinandersetzung mit Sartre betont der Verfasser, daß es keine absolute Initiative gibt, derzufolge man sich zum Bourgeois oder zum Arbeiter mache. Ich dürfe nicht daraufhin, daß „ich beständig mich dem, was ich bin, verweigern k ö n n t e, behaupten, ich wählte mich wirklich beständig selbst" (513). „In unentwirrbarer Konfusion" seien wir der Welt und den Anderen beigemischt. Eine absolute Freiheit im Ursprung unseres Engagements sei daher nicht möglich. Da ich immer schon außer mir und der Welt erschlossen bin, könne mich von außen her nichts Einzelnes bestimmen.

Es würde der Bedeutung dieses überragenden Werkes kaum angemessen sein, wenn man anzumeldende Bedenken im üblichen Stil der Rezension nebenbei zur Sprache brächte: das könnte nur in einer breiteren Auseinandersetzung geschehen. Für eine solche mögliche Auseinandersetzung möge hier nur ein Stichwort genannt werden: Wenn an einer Stelle bemerkt wurde, daß der Gedankengang in auffallende Nähe zu Fichtes und Schellings Überlegungen im Zeichen der „intellektuellen Anschauung" komme, so sollte dadurch zugleich das Bewußtsein davon wachgerufen werden, daß mit dieser Art von Anschauung die ganze Aporetik, die ihr angehört, mit in Kauf genommen werden muß. Die philosophischen Aussagen werden dann subjektiv in dem Sinne, daß bei demjenigen, der sie will verstehen können, ein besonderes Organ vorausgesetzt werden muß. Nicht umsonst ist des öfteren vom „Erleben" die Rede, dem die Rolle des Fundierens begrifflicher Erkenntnis zugewiesen wird. Nicht zufällig ist daher auch der Vergleich der Philosophie mit der Kunst (17), was an Schelling erinnert. Der Ansatz Merleau-Pontys ist derjenige einer Unmittelbarkeitsphilosophie, in welcher der Versuch gemacht wird, eine Sphäre unmittelbaren Einsehens aufgrund unseres Seins zur

Welt zu etablieren, von der dann die intellektuellen Synthesen in Abhängigkeit gesetzt werden. Nicht umsonst nimmt er für seinen Ansatz den Namen: „phänomenologischer Positivismus" in Anspruch. Wird aber eine Schicht unmittelbarer Phänomenerkenntnis von einer angeblich darauf aufbauenden anderen Schicht objektiver Synthesen unterschieden, dann ergibt sich trotz allem am Ende die Situation des Empirismus, über den er sonst hinauszugehen unternimmt.

Es darf als ein großes Verdienst des Verlages angesehen werden, das bedeutende Werk in deutscher Sprache eingeführt zu haben. Zu erwähnen ist, daß Rudolf Boehm eine meisterhafte Übersetzung gelungen ist. Der Übersetzer hat in einer eigenen Vorrede wichtige Bemerkungen zur Position des Autors gemacht: während freilich die Andeutungen zur Kantischen Philosophie kaum ohne Widerspruch hingenommen werden können, da sie einseitig nur (im Gegensatz zu Merleau-Ponty selbst) an der Kritik der reinen Vernunft orientiert sind, ohne die Kritik der Urteilskraft und die Ansätze des *Opus postumum* zu berücksichtigen, ist dagegen die Bemerkung ernst zu nehmen, daß der Autor in einem engen Bezug zu Leibniz' Satz des zureichenden Grundes gesehen werden müsse. Man muß sogar weiter gehen und Gemeinsamkeit auf der ganzen Linie des philosophischen Ansatzes feststellen, wofür die prinzipielle Rede vom point de vue ein Beleg ist. An diese Beobachtung wäre die Frage anzuknüpfen: wie verhält sich eine Metaphysik der konkreten Vernunft, wie sie Leibniz vertreten hat, zur Phänomenologie?

Umkehr und Erneuerung. Kirche nach dem Konzil, hrsg. von Theodor Filthaut. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1966. 407 S.; Ln DM 29,80.

Dieses Sammelwerk, zu dem 16 Autoren beigetragen haben, ist stark pastoraltheologisch orientiert. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit will es die wichtigsten Themen oder auch nur Tendenzen des Konzils aufgreifen, teils informierend, teils gedanklich vertiefend, wobei die meisten Beiträge die Form des Essays bevorzugen.

Das Werk ist in drei Partien gegliedert: Erneuerung der Kirche – Ökumenische Aufgaben – Kirche und Welt heute. Nach der Einleitung durch den Herausgeber eröffnet W. Kasper den ersten Teil mit einer Studie „Schrift – Tradition – Verkündigung". Der Verfasser skizziert zunächst die bekannte, mit dem Namen J. R. Geiselmann verbundene Kontroverse und befragt das Konzil nach dessen Stellungnahme zu dieser Kontroverse. In längeren Ausführungen beschäftigt sich der Verfasser ferner mit den beiden theologischen Problemkreisen von Tradition und Schrift. Beide Stücke schließt er mit „Folgerungen für die Verkündigung" ab. – J. Lécuyer CSSp behandelt das Thema „Die Kollegialität der Bischöfe", von der ersten Seite an im Hinblick auf die pastoralen Konsequenzen, aber nahezu ausschließlich über die Konzilstexte referierend. – H. Fleckenstein untersucht Gründe, Möglichkeiten und Wege der „Erneuerung des Diakonats". Er beschränkt sich dabei, von der Begründung abgesehen, auf ein Diakonat „für unsere Region", genauerhin Westdeutschland, und bietet dafür eine Fülle praktischer Anregungen. – Im strengen Anschluß an die konziliaren Texte und unter Berücksichtigung der nachkonziliaren Arbeit zeigt E. J. Lengeling in einem großen Beitrag „Liturgie, Dialog zwischen Gott und Mensch" die theologischen Grundlagen des Gottesdienstes der Kirche auf; die Liturgiereform gibt dabei nur den allerdings wichtigen Zugang ab zu den Ausführungen über das liturgische Tun im Gesamtbereich kirchlichen Lebens, über das Wesen und die Träger der Liturgie. – R. Padberg weist auf „neue Akzente der Glaubens-Katechese" hin. Hier geht es naturgemäß wieder um die Auswertung des Konzilsereignisses über den Buchstaben der Dokumente hinaus. Solche neueren Akzente sind für den Verfasser das Offenbarungsgeschehen, die Schrift, die Kirche, Dialog und Partnerschaft in der Kirche, die Liturgie und die „Welt".

Der zweite Hauptteil über ökumenische Aufgaben beginnt mit der Abhandlung „Auf dem Weg zu einer volleren Katholizität" von M.-J. Le Guillou OP, in der die verschiedenartigsten Aspekte des (nicht ganz glücklich so genannten) Ökumenismus dargeboten werden, bis hin zu einer „Kirche der Armen". – Th. Filthaut, der Herausgeber des Bandes, befaßt sich mit der „Verkündigung über die Einigung der Christen", wobei er den Begriff der Verkündigung nicht auf Predigt und Religionsunterricht einengt; obwohl dieses Resumé die Hervorhebung einzelner Punkte im allgemeinen nicht gestattet, sei hier doch erwähnt, daß der Verfasser (S. 210) in Mischehen gläubiger Christen einen Modellfall sieht für brüderliches Zusammenleben im Geist des gemeinsamen Herrn. – Die Mischehe selbst ist Thema des Beitrags von F. Böckle, in dem zahlreiche dogmatische, kirchenrechtliche, pastorale, psychologische und soziologische Gesichtspunkte beigebracht werden, die eine Änderung der kirchlichen Praxis auch nach der Mischeheninstruktion von 1965 nahelegen. – „Das Verhältnis der Kirche zu den Juden" vor dem Hintergrund der entsprechenden Konzilserklärung untersucht A. Exeler. Die Forderungen des Autors an katholische Predigt und Unterweisung sind ebenso konkret formuliert wie theologisch-biblisch gut unterbaut; darüber hinaus bietet er eine Fülle historischen Materials nicht nur in historischer Aufsammlung, sondern in aktueller theologischer Deutung.

Der letzte Teil des Werkes, über Kirche und Welt heute, wird eingeleitet mit grundsätzlichen Erwägungen J. Ratzingers über „Weltoffene Kirche", in denen vor allem das Dialogisieren der Kirche mit allen und ihr Ja zur Autonomie der irdischen Wirklichkeiten kritisch befragt werden. – H. R. Schlette handelt über „Die Kirche und die Religionen" und nimmt damit die Thematik vor allem zweier Konzilsdokumente auf, des Missionsdekrets und der Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, insofern hier nicht speziell das Judentum gemeint ist (vgl. den Beitrag A. Exelers in diesem Band). – Nach Elementen für einen Dialog der Kirche mit den Ungläubigen fragt J. B. Metz in seinem Beitrag „Kirche für die Ungläubigen?". Der Verfasser sieht drei Ansatzpunkte: die Selbstaussage der Kirche als Kirche der Sünder; den neubetonten universalen Sendungs- und Verantwortungshorizont der Kirche; den endzeitlich-eschatologischen Bezug im erneuerten Selbstverständnis der Kirche. – Der neue Humanismus ist das Thema des Beitrags von W. Dirks, in die Frage eingekleidet, ob der Humanismus eine dritte (oder, nimmt man die Anwesenheit von Juden unter uns ernst, eine vierte) Konfession sei. – W. Heinen beschäftigt sich mit dem „Aufbruch des Unbewußten" und ruft in seiner Studie das Unbewußte, wie es von Freud, Jung und anderen ergründet wurde, in das Bewußtsein einer Theologie zurück, die weithin „Bewußtseins-Theologie" ist. – K. Hoffmann SJ widmet seinen Beitrag dem Thema „Kirche und gesellschaftliche Kommunikationsmittel". Der Verfasser verläßt schnell die Interpretation des entsprechenden Konzilsdekretes, das sich die meisten konziliaren Nein-Stimmen zugezogen hatte, und führt in die kirchlichen Probleme der Kommunikationsmittel tiefer ein. – Der letzte Beitrag des Bandes von dem verstorbenen Oberpfarrer B. Drees spricht über „Das Konzil zur Frage des Krieges, des Friedens und der Völkergemeinschaft" in ganz enger Anlehnung an Kapitel V. des zweiten Hauptteils der Pastoralkonstitution. Sein Plädoyer für die Wehrdienstverweigerung (402) ist besonders hervorzuheben, da in diesem Zusammenhang die katholische Seelsorge in der Tat „ziemlich einfallsarm" war und ist.

Das *Genus litterarium* des Sammelbandes macht eine kritische Rezension in diesem Rahmen von vornherein unmöglich. Es gibt in den einzelnen Beiträgen Ansätze zu theologisch- (oder psychologisch-, soziologisch-) wissenschaftlichen Thesen, die sich der Diskussion der entsprechenden Fachleute stellen müssen. Anderes, und vermutlich das Meiste, wird von aufgeschlossenen Interessenten mit Gewinn durchgearbeitet werden. Eine Kritik des Sammelbandes könnte darauf hinweisen, daß hier zwar profilierteste Persönlichkeiten zu Wort kamen (vorwiegend aus dem Kreis der Theologischen Fakultät in Münster), das Prinzip *audiatur et altera pars* aber ignoriert wurde – doch dessen Beachtung hätte gewiß den Umfang eines einzigen Sammelbandes gesprengt. Auch kamen selbstverständlich nicht sämtliche Themen des Konzils und im Gefolge des Konzils zur Geltung, unter anderem weder die Priester (mit ihrer Ausbildung) noch die Laien, weder die Schulfrage noch das Ordensleben. Gleichfalls sind die vielen Details der Pastoralkonstitution nur zum geringsten Teil berücksichtigt worden. Solche möglichen Einwände mindern den Wert dieses Werkes gewiß nicht. Ein Band mit dem Untertitel „Kirche nach dem Konzil" kann unmöglich komplett sein. Fair wäre es, auf das hier Gebotene kritisch einzugehen und nicht das Fehlende zu bemängeln.

Freiburg i. Br. Herbert Vorgrimler.

Drijvers, H. J. W.: **Bardaiṣan of Edessa.** (Studia Semitica Neerlandica 6) Assen: Van Gorcum 1966. 267 S.

Bardaiṣan ist eine rätselhafte Figur des 2.–3. Jahrhunderts. Seit mehr als hundert Jahren versuchen verschiedene Autoren die Werke Bardaiṣans und die griechischen, syrischen, arabischen und armenischen Quellen zu erforschen, um das Leben des Gelehrten von Edessa und die Einzelheiten seiner Lehre aufzuklären. Aus verschiedenen geistigen Strömungen hat er die Elemente entlehnt, die

er in einem System zusammengefaßt hat, das synkretistische Züge aufweist und die Rolle einer Verbindungslehre zwischen astrologischen Vorstellungen, iranischen Traditionen und christlichem Gedankengut spielen sollte. Bardaiṣan hat einen großen Einfluß auf manche Gelehrte seiner Zeit und, nach den alten Quellen, selbst auf Mani ausgeübt.

Drijvers gibt uns hier eine Darlegung der Ergebnisse, zu denen die wissenschaftliche Forschung gekommen ist. Nach einem reichhaltigen Überblick über die vorherigen Untersuchungen, versucht er aus den Werken Bardaiṣans und den literarischen Quellen die Auskünfte zu gewinnen und die Elemente zu sammeln, die uns eine bessere Kenntnis des Mannes und seiner Lehre vermitteln können. Ein gutes Literaturverzeichnis und verschiedene Register erleichtern die Benutzung dieses Buches.

Vielleicht hätte der Autor vermeiden können, sich in zwei Ausführungen über die islamischen Quellen (121–126, 200–207) teilweise zu wiederholen. Erstaunlich ist aber, daß er zu glauben scheint, Theodor Abu-Qurra sei ein Angehöriger der syrischen Kirche gewesen (200, Anm. 1; 201), während er in Wirklichkeit Melkit war. Die Umschrift der arabischen Namen ist nicht einheitlich. Das zitierte Buch von Ibn Hazm (122, Anm. 3; 206, Anm. 2; 233) muß wie folgt geschrieben werden: Al-fiṣal fi l-milal wa l-ahwā' wa l-niḥal. Endlich muß man Ibn al-Nadīm, statt einfach an-Nadīm schreiben (oft zitiert).

Diese Bemerkungen wollen keineswegs den Wert einer Untersuchung herabsetzen, die durch eine gute Methode und eine sorgfältige Durchführung Achtung verdient.

Münster. Adel-Theodore Khoury.

Dumoulin, Heinrich, SJ: **Östliche Meditation und christliche Mystik.** München: Verlag Karl Alber 1966. 340 S.; Ln DM 38,80.

Nicht nur dem Abendländer, der nie in direkte Berührung mit dem Fernen Osten getreten ist, sondern auch dem Beobachter, der Jahre oder gar Jahrzehnte lang in China, Korea oder Japan lebte, erscheinen östliche, vor allem buddhistische Meditation und christliche Mystik als zwei total voneinander geschiedene, ja gänzlich unvereinbare und gegensätzliche Welten. Gelegentliche Lektüre über die erstere und persönliche Erfahrungen im Gedankenaustausch mit überzeugten Buddhisten verstärken ihm diese Überzeugung von der Unvereinbarkeit beider Weltanschauungen. So kann man etwa lesen, daß ein so gebildeter und friedliebender Mann wie D. T. Suzuki, durch seine vielen englisch und deutsch erschienenen Werke als Hauptapostel des Zen-Buddhismus bekannt (derselbe Suzuki übrigens, der Meister Eckehart zu den Zen-Buddhisten rechnet), dem christlichen Hauptsymbol, dem Bild des Erlösers am Kreuze, gegenüber sich zu so empörter Ablehnung hinreißen ließ, daß er schreiben konnte, der gekreuzigte Christus sei für ihn ein schrecklicher Anblick, er müsse dabei an den sadistischen Trieb eines defekten Gehirnes denken[1]. Und häufig kann man die Erfahrung machen, kommt man etwa mit buddhistischen Mönchen in ein Gespräch über religionsphilosophische Fragen, daß sie alles andere eher zu interessieren scheint als die Frage nach dem Dasein eines persönlichen Gottes und Schöpfers, für sie hundertmal weniger wichtig als die Frage etwa nach der Möglichkeit anderer Lebewesen auf fernen Planeten. Wie kann, fragt man sich da, Aussicht bestehen, eine tragbare Brücke zu schlagen zwischen zwei einander so weltfernen Ufern?

H. Dumoulin, seit 1940 Professor der Religionswissenschaft an der Sophia-Universität in Tokyo und durch viele Publikationen als ein führender Kenner des Zen-Buddhismus ausgewiesen, versucht in seinem Buch solchen Brückenschlag und zwar aus zwei Grundmotiven heraus, wie er selber im Vorwort sagt, „den Überzeugungen von der Werthaftigkeit der fernöstlichen Religionen und von der Möglichkeit des inneren Dialoges zwischen Ost und West, da alle Menschen in ihrer inneren Wesensnatur gleich sind und der gleichen letzten Bestimmung zustreben". Das Buch stellt sich dar als eine Kompilation und Synthese mehrerer früherer Arbeiten und Artikel des Verfassers zum gleichen Gegenstand, die teilweise weiter zurückliegen, was die gelegentlichen Wiederholungen und den Eindruck von etwas nicht ganz Homogenem erklärlich macht. Um den Gesamteindruck vorwegzunehmen, die so wertoffene, vornehm irenische Art, die dem Verfasser auf jeder Seite seines Werkes die Feder führt, und vor allem die unerschütterliche Überzeugung von der *Anima naturaliter christiana* und von der *Capacitas Dei* (Augustinus) des Menschen jeder Rasse, Zeit und Zone erscheinen uns die glücklich erfüllten Voraussetzungen, zusammen mit großer Sachkenntnis, jenen wahrhaftig nicht leichten Versuch mit Erfolg wagen zu dürfen.

[1] D. T. Suzuki, Crucifixion and Enlightenment (in Mysticism Christian and Buddhist, London 1957) S. 136.

Auch ohne das Vaticanum II mit seiner nicht genug zu schätzenden *Constitutio Dogmatica de Ecclesia* ist ein Buch wie das vorliegende längst fällig gewesen. In einer Zeit, wo die Kontinente so eng aufeinander rücken, ist die Kenntnis der fernöstlichen Geistigkeit, die in der buddhistischen Meditation so überaus charakteristisch aufleuchtet, kaum mehr zu entbehren, soll es zu einem wirklichen Dialog beider Welthemisphären kommen. Wäre der Zen-Buddhismus nur eine periphäre, wenngleich erstaunliche Erscheinung im Geistesleben des so weltfernen, kleinen Japan der Kamakura- und Ashikaga-zeit (12.–16. Jh.), die zufällig gerade heute wieder in Mode gekommen, da dem Westen gelehrtes Reden über Existenzdenken und Tiefenpsychologie zum Erweis der Bildung gehört, morgen aber wieder vergessen ist, – so bräuchten nur Japanologen und Religionshistoriker sich darum zu kümmern. Nun aber haben wir in ihm (im Bunde mit der Theravâda-Meditation und der freilich so andern Amida-Gläubigkeit) geradezu die Quintessenz der asiatischen Hochkulturen und Religionen zu erkennen, und dieser Osten ist nun einmal je länger je mehr d e r Partner schlechthin der abendländischen Menschheit[2].

Es wäre nun untunlich, hier das Ergebnis der Analyse beider Meditationswege, des christlichen und des mahayana-buddhistischen in dessen Zen-ausprägung, rekapitulieren zu wollen. Wir möchten nicht nur die Charakterisierung des letzteren als „monistisch-kosmotheistisch" für zutreffend finden, sondern auch jenen Weg selber für den einer tatsächlich möglichen und sicherlich auch oft genug verwirklichten natürlichen Mystik erklären. Wir werden also sein Ziel und Ergebnis, das Erlebnis der kosmischen Alleinheit, als ein genuin (natürlich-)mystisches Phänomen verstehen dürfen und darum den meist recht mühsamen und langwierigen Anstrengungen der Zen-Schüler, zu ihm zu gelangen, unsere Anerkennung nicht versagen. Eine ganz andere Sache aber scheint uns zu sein, ob mit solcher Anerkennung irgendeine Annäherung der beiden Weltsichten zu erzielen ist; anders gewendet, ob – um bei dem oben gewählten Bilde zu bleiben – auf jener Brücke eine wirkliche geistige Begegnung und ein echter Dialog unserer beiden Pilger nach dem Ewigen statthaben wird.

Es darf wohl auch hier in diesem Zusammenhang der Name Teilhard de Chardin genannt werden, da der Verfasser der Weltschau seines berühmten Mitbruders gleich vier Seiten seines Buches widmet (mit bestem Grunde übrigens, denn Teilhards Werk ist für dessen Anliegen kaum weniger relevant wie die Gestalten Plotins, Meister Eckeharts oder Richards von St. Viktor, und Teilhards Weltbild muß auf den östlichen Menschen unserer Tage geradezu zwangsläufig einen bestechenden Eindruck erwecken). Wir fürchten und besorgen indes folgendes: Solange wir nicht erst selber klar erkennen, daß zwar Teilhards Zielsetzungen (wie auch seine Religiosität, sein Christusbild etc.) bewundernswert bleiben, der Weg aber zu seinem Ziele bis heute noch theologisch sowohl, noch mehr indessen philosophisch völlig ungangbar erscheint, – solange reichen wir unsern Partnern hier im Osten nur Konfekt und Limonade statt Wein und Brot, würden wir ihnen „Der Mensch im Kosmos" hausieren. Es ist des Rezensenten Grundüberzeugung, daß es nicht zwei wissenschaftlich gleichberechtigte (weil gleichrichtige) und doch einander konträr gegenüberstehende metaphysische Systeme geben kann, so wenig wie sich auf dem einen und nämlichen Boden euklidischer Prämissen zwei völlig verschiedene Geometrien aufbauen lassen. Es ist und bleibt die Wurzelkrankheit östlicher Philosophien, der indischen wie der sungkonfuzianischen und der mahayana-buddhistischen, daß sie zur fundamentalen und absoluten Gegensätzlichkeit und daher Eigenständigkeit des Geistigen gegenüber dem Stofflichen – mag dieses so fein organisiert sein wie immer – nicht vorzudringen vermochten. Dieses Unvermögen muß mit innerer Zwangsläufigkei die Konzeption eines echten und strengen Personbegriffes vereiteln und beides zusam-

[2] Der Verfasser hat sicherlich recht, wenn er die Wurzeln der Zen-Meditation weiter in Indien sucht, auch wenn sich immer mehr erweisen dürfte, daß die Gestalt des indischen Protagonisten der Dhyāna-Schule, des Patriarchen Bodhidharma (der um das Jahr 520 n. Chr. nach China gekommen sein soll) legendär ist. Mit Liebenthal und Démiéville ist auch der führende Historiker der Geistesgeschichte Chinas, Fung Yu-lan, dieser Überzeugung (cf. A History of Chinese Philosophy Vol. II 1953, pg. 388).
Worauf noch eigens hingewiesen sei, weil Dumolins Buch sich die Beschränkung auferlegen mußte, kaum andeutungsweise davon zu sprechen: Auch die Hochblüte der rein chinesischen Geistesgeschichte, der sogen. Sungkonfuzianismus, wiewohl bald in scharfem Gegensatz zur Ch'an-Schule, ist ohne deren Wurzel nicht zu denken. Die führenden Gründer und Denker jener sogen. Hsing-li-Philosophie wie Tschou Tun-i (1017–1073), Tschang Tsai (1020–1076), Tsch'eng Hao (1032–1085), Tsch'eng I (1033–1107) und vor allem Tschu Hsi (1130–1200) waren nachweisbar sämtlich kürzere oder längere Zeit Studierende der Dhyāna in Ch'an-Klöstern, und es wird versichert, daß das große Schulhaupt Tschu Hsi (auch der Thomas Aquinas von China genannt) besonders von der philosophisch wichtigsten buddhistischen Quellenschrift beeindruckt gewesen ist, dem Sūrāngama sūtra (Lêng yen tching, „Sutra des Heldenleibes").

men wiederum ebenso konsequent den Zugang zu dem verbauen, was mit einer *Creatio ex nihilo* wirklich gemeint ist. So dürfen wir auch u. E. unsern Partnern im Gespräch nicht verschleiern, daß ihr Ansatzpunkt verfehlt ist bzw. daß sie Wesentliches im Ausgangsbefund überhaupt nicht in den geistigen Blick und Griff bekommen.

Dabei bleibt naturgemäß bestehen, daß – solange die Situation des Advents andauert – auch der hinduistische, sungchinesische und mahayana-buddhistische Monismus als legitime Religion und daher auch Heilsweg angesprochen werden können, ja müssen. Schlägt aber einmal die Stunde, so kann allein die Wahrheit frei machen. – Mit dem Verfasser weiß sich der Rezensent besonders einig auch in der Wertschätzung der Amida-Frömmigkeit von ungezählten Millionen Amida-Gläubiger im gesamten Osten. Vielleicht liegt hier und nur hier im dunklen Horizont die Stelle, wo einmal die Dämmerung und hernach der Anbruch des vollen Tageslichtes der Wahrheit erwartet werden darf. Nicht daß deswegen der Dialog mit der strengen Zen-Meditation für überflüssig und zwecklos erklärt werden soll; nur, daß wir uns bloß unter der genannten Voraussetzung einen (wenn auch nur recht bescheidenen) Erfolg versprechen.

Dem Buche Pater Dumoulins ist alle Beachtung und Verbreitung zu wünschen. Sollte es zu einer Neuauflage kommen, so sei noch folgender Wunsch hier angemerkt. Bekanntlich verweigern die Zen-Meister jedwede Auskunft über den Inhalt ihres Satori, ihrer Erleuchtung, da sie grundsätzlich ineffabel, jeder begrifflichen Fassung transzendent seien; unter der Voraussetzung, daß es sich um echte (natürlich-)mystische Phänomene handelt, ist dies hinzunehmen, vielleicht sogar zu fordern. Um so mehr aber interessieren dafür den Religionspsychologen die psychisch-physische Wegbereitung, die Vorstufen solcher Erlebnisse. Hierzu nun erfahren wir aus Dumoulins Buch und anderen Werken über Zen über das Physiologisch-technische an der Seite genug (za zen, Hocksitz, Atemkontrolle, Yoga-praktiken etc.); es ist mehr die andere Seite, die psychische Wegbereitung, nämlich die allmähliche Geistesentleerung durch höchstgesteigerte Konzentration, die interessieren würde. Seit alters pflegen da die Zen-Schulen die sogen. Kóans, das sind originell formulierte Denkaufgaben, Rätselworte, zumeist paradox oder bizarr und von vornherein unlösbar. Von den ca. 1700 solcher Sprüche, in der klassischen Zeit des chinesischen Ch'an entstanden, bringt unser Buch nur ein einziges [3], etwas mehr erfährt man darüber bei B. Rosenkranz, Der Weg des Buddha (Basel 1960) pg. 235–262, doch immer noch erscheint die Auskunft ungenügend. Die Klassifizierung dieser Unsumme von Aufgaben und ihre Psychologie oder Methodik wäre erforschenswert, denn uns Unkundigen erscheint in den wenigen zugänglichen Beispielen (zumal in ihrer Unsinnigkeit, verbunden mit der gelegentlichen Brutalität der Behandlung der Schüler durch den Zen-Meister wie etwa Huan-chung, Lo-schan, Yün-men, Lin-chi, Huang-pro etc., alle 9. Jh. n. Chr.) der Weg und das Ziel desselben (Erzielung oder Erzwingung natürlich mystischer Erkenntnisse) einander so inkongruent als nur möglich.

Waegwan (Südkorea). Olaf Graf OSB.

[3] Zur Illustration dieses einzige Beispiel, übrigens nicht in China entstanden, sondern dem japan. Zen-Meister Hakuin aus dem 18. Jahrhundert entstammend), pag. 203: „Wenn jemand beide Hände zusammenschlägt, entsteht ein Ton. Horch auf den Ton der einen Hand!"

Cohen, Arthur A.: **Der natürliche und der übernatürliche Jude.** Das Selbstverständnis des Judentums in der Neuzeit. Aus dem Englischen übertragen von Hans Schmidthüs. Freiburg/München: Karl Alber 1966. 312 S.; Ln DM 37,–.

Sie sei die Kunstlehre des Verstehens schriftlich fixierter Lebensäußerungen, definiert Wilhelm Dilthey die Hermeneutik. Auch wer Cohens bis zum letzten Satz fesselndes Buch „Der natürliche und der übernatürliche Jude" recht verstehen und würdigen will, kann es nur, wenn er sich vor Augen führt, daß er es hier nicht mit einer Studie zu tun hat, entstanden *sine ira et studio* im stillen Kämmerlein, sondern mit „schriftlich fixierter Lebensäußerung". Das Problem, das der Autor darstellt und das er zu lösen versucht, ist das Problem, von dem seine Existenz umgetrieben wird. Es geht um nicht mehr oder weniger als um die Bestimmung des Selbstverständnisses des nicht in Israel lebenden Juden, der nicht willens ist, sich zu assimilieren, der sich aber auch nicht gleichgültig treiben lassen mag. Die Existenz des Staates Israel bedeutet für einen solchen Juden die dauernde, unausweichliche Frage nach dem Woher und Wohin.

Angesichts der immer heftiger werdenden Angriffe aus dem Lager der Zionisten ist die Bestimmung des Selbstverständnisses gleichzeitig eine Selbstrechtfertigung. Angesichts der christlichen Kirche und ihrer Lehre ist sie ein Entwurf jüdischer Theologie. Daher ist es kein Zufall, daß Cohen, die Geschichte der Theologie schreibend, „auf die eine neue Theologie sich gründet" (S. 275), in der Hauptsache deutsche und amerikanische Juden nennt – eine Ausnahme machen nur der in Sevilla geborene und in Portugal zwangsgetaufte Salomon ibn Verga (um 1500) und die osteuropäische Gruppe Ahad Ha-Am, Simon Dubnow, Chaim Nachman Bialik, Männer, die von der Verfolgungssituation geprägt waren. Wenn Leo Baeck 1905 „Das Wesen des Judentums" schreibt, so geschieht es als Antwort auf die von Adolf v. Harnack unter dem Titel „Das Wesen des Christentums" veröffentlichten Vorlesungen. Wenn Will Herberg „Judaism and Modern Man" schreibt, so ist das die Adaptation der von Paul Tillich in seiner Systematischen Theologie entwickelten „Methode der Korrelation".

An dieser Stelle sei dem Rezensenten ein Wort zur Übersetzung gestattet. Sie ist weder dem Autor noch seinem Werk adäquat. Die „Methode der Korrelation" erscheint verfremdet und, wie mit leichter Mühe aus dem 1. Band der Systematischen Theologie, S. 73 ff. zu entnehmen ist, falsch als „Methode der Wechselbeziehung" (S. 266). Das könnte man freilich noch, ebenso wie „das Jeshivot" (S. 47), der mangelnden Sachkenntnis des Übersetzers zugute halten. Indessen läßt auch seine sprachgestalterische Kraft manches zu wünschen übrig. Ein Beispiel stehe für viele: „Steinbergs Verständnis für die römisch-katholische Theologie und seine Vertrautheit und Geduld mit ihr waren beklagenswert gering. Da es, wie Steinberg feststellt, bei den Juden keine Neuscholastik gibt, braucht, was er als bloße Neuscholastik bei den Katholiken ansieht, nicht beachtet zu werden. Das ist ein richtiges Urteil über eine Menge katholischer Philosophie im zwanzigsten Jahrhundert, aber es stimmt keineswegs bei der Einschätzung des Werks von Jacques Maritain, Jean Daniélou, Josef Pieper, Urs von Balthasar, Romano Guardini und mehreren anderen erfindungsreichen und vorstellungskräftigen katholischen Theologen" (S. 228 Anm. 13). Da mir diese Qualitätsdiskrepanz zwischen Werk und Übersetzung nicht zum ersten Mal auffällt, kommt mir der Verdacht, als melde sich hier die kaufmännische Abteilung des Verlages zu Wort, die von dem Buch keinen großen Absatz erwartet.

Seit Raschi, ja vielleicht schon seit tannaitischer Zeit, wenn Origenes recht unterrichtet ist, bezieht die jüdische Exegese Jesaja 53 auf das jüdische Volk: Israel ist der leidende Gottesknecht. Zwar erwähnt Cohen diese Auslegung mit keinem Wort; er denkt jedoch den darin angelegten Anspruch konsequent zu Ende: Das Volk Israel ist gleichzeitig eine weltliche („der natürliche Jude") und eine geistliche Größe („der übernatürliche Jude"). „Der Jude" meint sowohl das Individuum als auch das Volk, denn es ist „wie Gott eine heilige Person" (S. 123), in der sich das Natürliche und Übernatürliche durchdringen und gegenseitig bestimmen (S. 173). Der so verstandene Jude ist Ewigkeit, die in die Zeit eingegangen ist (S. 145), er ist das Leben selbst (ebd.). Er beugt sich gehorsam dem göttlichen Ratschluß (S. 150). Dem Juden eignen aber nicht nur die messianischen Attribute, sondern Gott hat ihn auch mit den Ämtern des Messias begabt: 1. Er bestimmte ihn zum Propheten (S. 251. 303). 2. Er wird ihn zum König einsetzen (S. 305 Anm. 1: „... wenn das geistige Königreich der Welt wieder errichtet wird, wird dieses Königreich das Königreich des jüdischen Geistes sein"). 3. Er hat ihn zum Erlöser auserwählt (S. 59. 77. 139 f.). Ich glaube nicht fehlzugehen, wenn ich Cohens Buch als den Entwurf einer auf Jesaja 53 zurückgreifenden „Christologie" verstehe, lassen sich doch sogar die Begriffe der altkirchlichen Dogmatik, wenn auch nicht wörtlich, bei ihm nachweisen (Zwei-Naturen-Lehre, Ämter Christi). Diese Darstellung des jüdischen Selbstverständnisses als Entwurf einer „Christologie" ist notwendig. Sie begründet nämlich das Überleben, nicht nur das Überleben des von Hitler in Gang gesetzten Mordens, sondern das Überleben seit 3000 Jahren. Sie schenkt dem jüdischen Volk Zukunft; denn der Staat Israel bietet zwar den Juden aller Welt eine Heimstatt, mit ihm hat die Diaspora ein Ende gefunden (freilich nicht das Exil), aber wenn der Jude sich nur als ein (beliebiges) Volk unter Völkern sieht, hat er keine Hoffnung. Auch die Nur-Existenz als Staat ist Anpassung. Und von ihr schreibt Cohen (S. 215): „Die Anpassung des Juden an die natürlichen Bedingungen seiner Umwelt beraubt ihn der einzigen Waffe, seiner übernatürlichen Berufung, die ihm zu überleben erlaubt, was er immer überleben muß: die irdische Geschichte".

Münster. Günter Mayer.

Scharbert, Josef: **Fleisch, Geist und Seele im Pentateuch.** Ein Beitrag zur Anthropologie der Pentateuchquellen. (Stuttgarter Bibelstudien 19) Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1966. 87 S.; kart. DM 5,80.

Ein klar umschriebenes Thema wird lückenlos und übersichtlich behandelt. Der Verfasser untersucht streng exegetisch den Ge-

brauch einiger anthropologisch bedeutsamer Termini (vor allem רוח „Geist", נפש „Seele" und בשר „Fleisch") in den verschiedenen Pentateuchquellen, wobei er mit Recht die klassische Quellenscheidung zugrunde legt.

Die Studie ist vor allem ein wertvoller Beitrag zur Pentateuchforschung, und insofern hat auch die Einschränkung des Themas auf den Pentateuch ihre Berechtigung. Es zeigt sich erneut, daß die Möglichkeiten der klassischen Pentateuchforschung noch nicht ausgeschöpft sind; Einleitungswerke, Theologien und Kommentare können sprachliche und theologische Eigenart der Quellen anhand der Ergebnisse Scharberts vervollständigen und präzisieren. Gelegentlich ergeben sich auch Hinweise für die Quellenscheidung. Vor allem sei auf die Behandlung von Gn 6, 1–4 (S. 35 f) (vgl. auch: Scharbert, J.: Traditions- und Redaktionsgeschichte von Gn 6, 1–4. BZ NF 11, 1967, 66–78) und von Gn 9, 12–16 (S. 53 f. 70) aufmerksam gemacht.

Für die Anthropologie des Alten Testaments sind, was die Grundlinien betrifft, natürlich keine überraschenden Ergebnisse zu erwarten. Auch die semasiologische Aufgliederung der Termini ist durchweg nicht neu. Wohl bietet der Verfasser Neues, insofern er unterschiedliche Verwendung anthropologischer Begriffe und damit verbundene unterschiedliche theologische Vorstellungen in den Pentateuchquellen nachweist. Da die relative Chronologie der Quellen gesichert sein dürfte, vermag er zugleich eine gewisse historische Entwicklung von J bis P aufzuzeigen. Es wäre eine lohnende Aufgabe, das übrige Alte Testament, wo sich bisweilen nicht weniger ausgeprägte literarische und theologische Verschiedenheiten und noch greifbarere Datierungsmöglichkeiten finden, einer so eindringenden Untersuchung zu unterwerfen.

Auch wer sich ganz allgemein über Fragen der biblischen Anthropologie informieren will, kann auf diese – jedem interessierten Leser zugängliche – Schrift zurückgreifen, denn der Pentateuch ist gewiß einigermaßen repräsentativ für das hebräische Alte Testament. Vielleicht kann er sich nirgendwo einen so unmittelbaren Eindruck davon verschaffen, was Begriffe wie „Seele" oder „Geist" im alttestamentlichen Kontext nun eigentlich bedeuten. Der Neutestamentler findet übersichtliches und im Rahmen des Themas vollständiges Material für die alttestamentlichen Voraussetzungen der Begriffe πνεῦμα, ψυχή und σάρξ. Vor allem für den σάρξ-Begriff wird er sich nicht mit TWNT VII, 105 ff, begnügen dürfen, sondern die Darlegungen Scharberts über die priesterliche בשר -Theologie (S. 55 f) heranziehen müssen.

Man spürt auf Schritt und Tritt, daß die Studie aus der Arbeit an einer Übersetzung – der neuen deutschen Einheitsübersetzung – erwachsen ist. Daher der enge Kontakt mit den Texten und das Ringen um die Bedeutungsnuancen. Gerade die Zusammenschau der terminologischen und theologischen Eigenart der einzelnen Quellenschriften ermöglicht es dem Verfasser, manche Stellen richtiger zu erfassen.

Den Ergebnissen der Arbeit, die der Verfasser immer wieder in guten Zusammenfassungen bietet, kann im einzelnen nicht nachgegangen werden, da sie ihrer Natur nach zu komplex sind. – Vielleicht hätte der Verfasser S. 10 f klar zu verstehen geben sollen, daß die zeitliche Ansetzung der Quellen Ermessenssache ist. Der Jahwist kann ebenso gut im 8. wie im 10. Jahrhundert geschrieben haben. Auch die Datierung von D und P ist in keiner Weise sicher, von E ganz zu schweigen. – Die Erklärung der klassischen Stelle Gn 2, 7 (J) (S. 22 f) ist nicht recht überzeugend. Daß der Mensch das Tier überragt, wird im Kontext einzigartig zum Ausdruck gebracht, ist aber nicht in die Wendung נפש חיה hineinzulegen, die auch beim Jahwisten auf Mensch und Tier anwendbar ist. נפש חיה in Gn 2, 19 (J) als Glosse zu betrachten, scheint mir angesichts der Sonderbarkeiten des appositionellen Gebrauchs im Hebräischen (vgl. Gesenius-Kautzsch, 1896[26], § 131 n) nicht berechtigt zu sein. Auch die fehlende Kongruenz zwischen לוֹ und חיה נפש bedeutet nicht viel. Man wird also übersetzen: „... und wie immer der Mensch ein Lebewesen benennen würde, so sollte sein Name sein."

Einige kleine Versehen: S. 15, Z. 4, lies statt „etymologisch" wohl richtiger „semasiologisch"; S. 19, Z. 8, lies 10, 13. 19 statt 10, 3. 19; S. 24, Z. 10, lies wohl Gn 12, 13 (fehlt im Stellenverzeichnis) statt Gn 19, 17; נפש ist in Gn 19, 17 nicht, wie S. 25, Z. 12, bemerkt wird, mit dem Personalpronomen wiederzugeben; S. 61, Anm. 91, lies Nm 9,13 statt 9, 3 (im Stellenverzeichnis zu ändern); S. 63, Anm. 101, lies Nm 6, 11 statt 6, 1 (im Stellenverzeichnis zu ändern); S. 64, Anm. 103, lies Erklärungsversuche; S. 68, Z. 11, lies Lv 26, 43 statt 26, 44 (im Stellenverzeichnis zu ändern); S. 70, Anm. 121, lies J. H. Becker statt J. Becker; S. 71, Z. 14, ist zu V. 10 und V. 15 noch V. 12 hinzuzufügen.

Simpelveld (Niederlande). Joachim Becker SSCC.

Schreiner, Josef: **Die Zehn Gebote im Leben des Gottesvolkes.** Dekalogforschung und Verkündigung. (Biblische Handbibliothek III) München: Kösel-Verlag 1966. 122 S.; Ln DM 15,80.

In den ersten Kapiteln behandelt der Verf. die anstehenden form- und überlieferungsgeschichtlichen Fragen, ohne deren Klärung man keinen Zugang zur Eigenart und Zielsetzung des Dekalogs finden kann. In kritischer Sichtung der wichtigsten (deutschsprachigen) Literatur gibt er Einblick in den gegenwärtigen Stand der Forschung und erörtert dabei u. a. auch die Frage des mosaischen Ursprungs („Der Dekalog geht in seiner Grundstruktur, nicht aber notwendigerweise in der Gestalt, in der er uns überliefert ist, auf Moses zurück" [S. 21]). Von entscheidender Bedeutung für das rechte Verständnis ist die Erkenntnis, daß der Dekalog „mit dem Gottesbund in Bundesschluß und Bundesfeier eng verflochten ist" (S. 22) und die älteste Bundesurkunde Israels darstellt. Somit sind die Zehn Gebote nicht nur göttliche Forderungen, sondern zugleich Teil und Folge der göttlichen Gnadenzuwendung.

Von hier aus interpretiert dann der Verf. auch die einzelnen Gebote, wobei er sich bemüht, den ursprünglichen Sitz im Leben und den jeweiligen Lebensbezug aufzuzeigen. Zu Recht legt er im Kapitel „Das erste und große Gebot" den Hauptakzent auf die ersten Gebotsforderungen, in denen sich das Besondere der Religion Israels zeigt. Im Kapitel „Dekalog und Predigt" versteht er es, die Erweiterungen des ursprünglichen Textes nicht einfach als Zusätze erscheinen zu lassen, sondern als legitime Interpretationen und Entfaltungen der göttlichen Willensoffenbarung. Er erblickt darin einen wichtigen Bestandteil des „Dialogs zwischen Gott und Volk über die Bedeutung, Notwendigkeit und Zielsetzung der göttlichen Forderungen" (S. 88). Das Schlußkapitel behandelt die Offenheit der Gebote auf eine größere Zukunft hin, nämlich auf das Wort und die Tat Jesu.

Der Fachexeget erfährt zwar nicht viel Neues, aber das lag wohl auch nicht in der Absicht des Verf., der hier eine verständliche Untersuchung für ein breiteres Publikum vorgelegt hat, die aus Vorträgen vor Geistlichen hervorgegangen ist.

Paderborn. Rudolf Kilian.

L'Hour, Jean: **La morale de l'Alliance.** (Cahiers de la Revue Biblique, 5) Paris: Gabalda 1966. 125 S.

In dieser Arbeit* verwendet der Verfasser die jüngsten Erkenntnisse über das Bundesformular, um einige wesentliche Züge der alttestamentlichen Moral klarer herauszuarbeiten.

Zunächst wird deutlich, daß Überlegungen über die Moral Israels nicht mit einer Aufzählung von Vorschriften beginnen können. Wie in den altorientalischen Vasallenverträgen den einzelnen Forderungen eine Liste der Wohltaten des Großkönigs vorangeht, blickt auch Israel zuerst auf die Wohltaten Jahwes; die Gehorsamspflicht gegen die Gebote folgt aus der Einsicht in das Handeln Jahwes. Im ersten Kapitel stellt der Verfasser dieses Moment ausführlich dar und hebt dessen Bedeutung hervor. Für Israel gründet die Moral nicht auf einer Analyse der menschlichen Natur. Sie ruht vielmehr ganz auf dem Glauben an die Beziehungen zwischen Gott und seinem Volk, ausgedrückt in dem Begriff „Bund". Diese Beziehungen hat nicht das Volk angeknüpft, sondern Jahwe (Jos 24, 2–13; Ex 20, 2; Am 2, 10) „Die Bundesethik ist eine Ethik der Antwort" (S. 28) auf die Wohltaten Jahwes. Wie die altorientalischen Vasallenverträge ein Abhängigkeitsverhältnis des Vasallen zum Großkönig ausdrücken, sieht auch Israel im Glauben seine Abhängigkeit von Jahwe. Durch sein Heilshandeln in der Geschichte hat sich Jahwe einen Rechtsanspruch auf Israel erworben. Die grundlegende sittliche Tat besteht für Israel darin, seine Abhängigkeit von Jahwe anzuerkennen. Wenn man das berücksichtigt, kann man die alttestamentliche Moral der neutestamentlichen nicht wie „Gesetz" und „Geist" oder „Furcht" und „Liebe" einander gegenüberstellen, wie das bisweilen geschah. Mit dieser Feststellung beginnt die Einleitung des Werkes.

Im zweiten Kapitel verwendet der Verfasser das Bundesformular als ein Hilfsmittel, um die große Zahl der Einzelbestimmungen nicht auf einer Ebene sehen zu müssen, sondern gleichsam eine Tiefenschärfe zu erhalten. Er weist auf die „Grundsatzerklärung" hin, die K. Baltzer als ein wesentliches Element des Bundesformulars bezeichnet, und hebt solche Grundsatzerklärungen oder „Hauptgebote", wie er mit N. Lohfink lieber sagen möchte, aus den übrigen Geboten und Gesetzen heraus. Das Hauptgebot kann man als den „Geist" des Gesetzes bezeichnen, die Einzelbestimmungen demgegenüber als den „Buchstaben" des Gesetzes. Der Gehorsam gegen die Einzelbestimmungen erhält Sinn und Wert vom Hauptgebot her. Zwar fällt die Unterscheidung nicht immer leicht, was als Hauptgebot und was als Einzelbestimmung anzusprechen ist. Aber die größere Zahl der Texte, in denen der Verfasser im Anschluß an Baltzer das Bundesformular er-

* Deutsche Ausgabe: Die Ethik der Bundestradition im Alten Testament. (Stuttgarter Bibelstudien 14) Stuttgart: Verlag Kath. Bibelwerk (1967). 156 S.; kart. DM 7,80.

kennt, hat eine solche allgemeine und grundsätzliche Bestimmung, ähnlich den Grundsatzerklärungen in den Vasallenverträgen. Für das Verständnis der gesetzlichen Teile können die Erkenntnisse über das Hauptgebot viel helfen.

In einem weiteren Kapitel müht sich der Verfasser um die schwierige Frage, wie die Ankündigung von Segen und Fluch in das Gesamtverständnis einzubeziehen ist. Glaubt Israel, durch seinen Gehorsam sich ein Recht auf die Wohltaten Jahwes zu erwirken? Zunächst ist der Einfluß der außerisraelitischen Parallelen zu berücksichtigen. Aber auch gerade vom Bundesdenken her ist eine Antwort möglich. Israel befindet sich in Abhängigkeit von Jahwe auf Grund der Heilsgeschichte. Es hat die Pflicht zum Gehorsam gegenüber den Bundessatzungen; wenn es diese beobachtet, löst es sich nun nicht aus der Abhängigkeit, sondern die Abhängigkeit dauert weiter. In den Segnungen setzt sich Jahwes Heilshandeln in der Zukunft fort; dabei bleibt die Abhängigkeit Israels von Jahwe bestehen, sie wird durch das gehorsame Handeln des Volkes nicht aufgehoben. Jahwe wird also nicht abhängig von den Menschen, sondern Israel bleibt im Bundesverhältnis abhängig von Jahwe. Die tatsächliche Abhängigkeit auf Grund der Heilsgeschichte wird durch den Gehorsam zu einer angenommenen und gewollten Abhängigkeit; und in den Segnungen setzt sich die Abhängigkeit fort. Auch bei diesen Texten trägt das Bundesformular zum Verständnis viel bei.

In einem letzten Kapitel geht der Verfasser auf das Verhältnis des einzelnen zur Gemeinschaft ein. Beim alttestamentlichen Bund steht die Gemeinschaft im Vordergrund. Zwar richten sich viele Bestimmungen in den Bundesgesetzgebungen an einzelne; doch die grundlegende Realität ist die Gemeinschaft. „Der Bund ist geschlossen zwischen Jahwe und dem Volk. Israel muß also Jahwe eine Antwort des Volkes geben" (S. 113).

Hier ist aber darauf hinzuweisen, daß man im Heiligkeitsgesetz und in der Priesterschrift eine stärkere Betonung des einzelnen feststellen kann. Dt 8, 19 f. und Lv 18, 24–29 lauten zunächst ähnlich, unterscheiden sich aber darin, daß Lv 18, 29 nicht eine Strafe für das ganze Volk, sondern für die einzelnen Übertreter der Forderungen Jahwes angekündigt wird. Lv 18, 5 erregt unsere Aufmerksamkeit, weil dem einzelnen, der die Gebote befolgt, Leben verheißen wird. Statt der deuteronomischen Wendung „ganz Israel wird es hören und sich fürchten" (Dt 13, 12; 21, 21; ganz ähnlich 17, 13; 19, 20) heißt es Lv 19, 14. 32; 25, 17. 36. 43 „fürchte dich vor deinem Gott". In der Priesterschrift geht es oft um die Sühne für einen einzelnen (Lv 1, 4; 5, 6. 10. 13. 16. 18. 26; 12, 7. 8; 14, 18. 19. 20. 29. 31; 15, 15. 30; Nm 6, 11 15, 28). Das Bestreben, den einzelnen stärker in den Vordergrund treten zu lassen, ist nicht zu übersehen.

Folgende Druckfehler fielen auf: S. 34 Zeile 10 muß suprême statt surpême stehen; S. 35 Z. 1 formulaire statt formu-; S. 67 Z. 40 fehlt ein Komma nach crainte; S. 77 Überschrift in der Mitte Décalogue statt Dialogue; S. 93 3. Überschrift apodose statt aposode.

Abschließend kann man wohl sicher feststellen, daß der Verfasser einen wertvollen Beitrag zur alttestamentlichen Moral und damit auch zu unserer Moral leistet.

Erfurt. Heribert Rücker.

Renaud, B.: **Structure et attaches littéraires de Michée IV–V.** (Cahiers de la Revue Biblique 2) Paris: Gabalda 1964. 125 S.

Die vielfach, unter gegensätzlichen Meinungen und mit recht unterschiedlichen Stellungnahmen behandelten Kapitel Mich 4; 5, die das bekannte Stück eschatologischer Sionstheologie (4, 1–4 par. Is 2, 1–4) und die messianische Weissagung über Bethlehem und den aus ihm stammenden Fürsten (5, 1 ff.) enthalten, geben hinsichtlich der Entstehungszeit und Zusammensetzung schwierige Probleme auf. Die angebotenen Lösungsversuche betreffen natürlich sofort die Auslegung, in der folglich ebensowenig ein Konsens erreicht werden konnte. Denn im Munde Michas gewinnen z. B. die beiden genannten Perikopen einen anderen Sinn oder Klang, als sie ihn bei einem späteren Autor hätten. Wieder anders stellt sich ihre Aussage dar, wenn verschiedene prophetische Sprecher in Mich 4 f. zu Wort kommen.

Eine Exegese, die die beiden Kapitel in einzelne Prophetensprüche aufschneidet, wird nach Ansicht des Verfassers der vorliegenden Studie wohl abendländischer Logik, nicht aber dem Text gerecht (S. 5). Nachdem Lindblom und Nielsen die Einheit des Komplexes verteidigt haben, versucht R. sie zum Kriterium der Datierung und damit auch der Bestimmung des geistigen Milieus zu machen, in dem die Kapitel gewachsen sind und stehen (S. 6).

Der Autor greift Nielsens These über die Parallelität verschiedener Stücke in Mich 4 f. auf und stellt folgende Einheiten nebeneinander: 4, 1–4 (A) und 5, 8–14 (A'); 4, 6–7 (B) und 5, 6–7 (B'); 4, 8–14 (C) und 5, 1–5 (C'). Die erste behandle antithetisch das Thema „das Geschick der Nationen in den eschatologischen Zeiten". Die zweite spreche in gleicher Weise über den „Rest" in den messianischen Zeiten. Die dritte beschreibe das Erscheinen der Endzeit auf einem stark kontrastierenden Hintergrund. Jeweils und für das Ganze wird auf einen einzigen Autor geschlossen, der Mich 4 f. mit vollem Bedacht, kunstvoll und nach einem Plan verfaßt hat.

Sicherlich darf man sagen, daß der Aufbau des Komplexes gut herausgearbeitet ist. Was aber die Themen anbelangt, so handeln in 5, 8–14 doch nur Vers 8 und 14 von den anderen Völkern. 5, 8 wird gegen die Auffassung vieler Kommentatoren zum folgenden gezogen. Könnte der Vers nicht aber auch ein Zusatz zu 5, 6 f., ein Gebet für den Rest, sein? Durch die beiden Verse 8 und 14 seien 5, 9–13, die sich ursprünglich gegen Jerusalem richten, nun gegen die Völker gewendet. Weist dieser behauptete Sachverhalt nicht eher auf einen Redaktor als einen Verfasser? Selbst wenn eine Komposition vollkommen geglückt ist, kann sie ein redaktionelles Werk sein (vgl. S. 27). Daß der Großteil der Worte von Mich 4 f. für und im Blick auf diese Kapitel geschrieben sind (S. 27), legt doch den Verdacht nahe, daß redigiert worden ist. 4, 14 sei gegen Assur gerichtet (S. 19); dies ist dem Text wohl nicht zu entnehmen. Sicherlich sind 2, 12 f. und Kap. 4 f. als Gegengewicht zu Mich 3 den michaschen Prophetenworten beigefügt worden. Interessant ist die Vermutung, daß diese Texte ein Werk aus der priesterlichen Schule von Jerusalem, der Herausgeberin des *corpus propheticum* sind (S. 21; 99 f).

Im zweiten Hauptteil der Studie ist R. bestrebt, zunächst den Standort von Mich 4 f. innerhalb der Entwicklung der jüdischen Literatur zu bestimmen (S. 37–86). Vom Wortfeld der beiden Kapitel aus werden Verbindungslinien zu den atl. Schriften gezogen. Ein Abhängigkeitsverhältnis wird vor allem gegenüber Ez 34–38 und Is 40–66 festgestellt. Deutero-Michäas (S. 53. 57) habe die Rolle der Völker und Sions nach den vorgefundenen Ideen zu einer Synthese gebracht (S. 80). Seine Originalität zeige sich zunächst in der Art und Weise, wie er seine Themen gruppiere (S. 81). Er sei der erste, der eine so enge Synthese der beiden divergierenden Linien, des individuellen Messianismus und der kollektiven Eschatologie hergestellt habe (S. 82). Von seiner, durch literarische Abhängigkeiten gekennzeichneten Arbeitsweise her könne das *genus literarium* folgendermaßen beschrieben werden: Mich 4 f. weisen wesentliche Elemente des Midrasch auf, nämlich Überarbeitungen (relectures) und Aktualisierung, um Glauben, geistliche Haltung und die Hoffnung zu nähren. Auch eine Entwicklung in Richtung der Apokalyptik zeichnet sich ab: Es finden sich die *prophetia ex eventu*, Gruppierungen von Bildern, ohne sich um ihren Zusammenhang zu kümmern, Reflexionen über die Zeit, endzeitlicher Aufstand der Völker u. a. Somit steht das Stück zwischen Midrasch und Apokalypse, eine recht ansprechende These, die allerdings mit der Einheit von Mich 4 f. und der Verfaßtheit der Perikope von einem einzigen Autor steht und fällt.

Sehr sorgsam und eindringend arbeitet R. die Beziehungen zu anderen atl. Texten heraus. Ob aber immer der Ausdruck Quellen (sources) für jene Stücke, auf die die Spuren weisen, die vom Wortfeld her gezogen werden können, angebracht ist, erscheint zweifelhaft. Ideenverbindungen bestehen. Man wird jedoch mit dem Urteil, daß textliche Abhängigkeit oder gar Übernahme nach Art einer „Blütenlese" vorliege, vorsichtig sein müssen. Denn in vielen, wenn nicht in den meisten Fällen bietet die Tatsache, daß die Kultsprache mit ihren geprägten Formulierungen und Vorstellungen den Priestern und Propheten vertraut war, eine hinreichende Erklärung. Vielleicht aber soll der Ausdruck „anthologischer Charakter" (S. 70) besagen, daß sich der Autor von bestimmten Texten inspirieren ließ. In den Einzelheiten gelingen R. eine Reihe guter Beobachtungen. Beachtlich ist u. a. seine Vermutung, daß der Autor von Mich 4 f. auch Is 1–5; 10, 5–27 retouchiert habe (S. 43. 46).

Nach der Untersuchung literarischer Abhängigkeiten wird noch einmal abschließend und endgültig über die Entstehungszeit und den Sitz im Leben von Mich 4 f. gesprochen (S. 86–119). Was in den vorhergehenden Ausführungen verschiedentlich angeklungen ist, wird hier auf dem Hintergrund der zeitlichen Bezeugung des Wortschatzes, der Themen und der von Mich 4 f. abhängigen Texte überprüft. R. kommt zu dem Schluß, daß das Stück am Beginn des 5. Jh. verfaßt wurde (S. 107). Am Ende werden (S. 117 ff.) die Ergebnisse gebucht, wobei auch auf den Beitrag verwiesen wird, den die Studie für die Erklärung der Kindheitsgeschichte des Lukas und Matthäus leiste (vgl. S. 79).

Wenn nicht nur Mich 2, 12 f.; 4 f., sondern auch 7, 8–20 späteren Datums (aus persischer und wohl aus der gleichen priesterlichen Schule, so S. 103) sind, bleiben dem Michabuch keine Heilsweissagungen. Es ist nicht notwendig, wie S. 119 richtig gesagt wird, daß ein Prophetenbuch sie unbedingt enthält. Gewiß mögen Deutero-Sacharja, Zeph 3, Joel und verschiedene Zusätze prophetischer Schriften von „Deutero-Micha" abhängig sein. Aber daß auch eine Abhängigkeit der Psalmen

2; 46–48; 18; 72 vorliege, ist ein Irrtum. Die Vorstellungen der Sionslieder sind sehr viel älter als ihre späte Interpretation in der Perserzeit. Und die Königslieder (2; 18; 72) sind nicht ursprünglich messianische Psalmen, sondern Kultlieder der königlichen Epoche. Schließlich sei noch vermerkt, daß eine Reihe von Druckfehlern in hebräischen Wörtern stehengeblieben ist.

Das Werk von Renaud enthält eine Menge von Anregungen für das Studium von Mich 4 f., der prophetischen Bücher und insbesondere auch des Problems einer nachexilischen Ausgabe des *corpus propheticum*. Es bietet in der Tat eine neue Sicht für die Interpretation der beiden Kapitel (S. 117), die es behandelt.

Münster. Josef Schreiner.

Duesberg, H. - **Fransen**, I.: **Les scribes inspirés.** Édition remaniée. Introduction aux livres sapientiaux de la Bible. Maredsous: Éditions de Maredsous 1966. 936 S.; Ln FB 500,–.

Das vorliegende Buch ist die zweite Auflage des 1938 f. erschienenen und in der Theologischen Revue 37 (1938) 383–386, bzw. 38 (1939) 373 f. erstmals besprochenen Werks. Wie das Vorwort sagt, ist die zweite Auflage zwar unter Mitarbeit von I. Fransen erfolgt, jedoch „trop fidèle à la première" (5), weil neu erarbeitetes Material durch Kriegseinwirkung vernichtet worden ist.

Dementsprechend sind Aufbau und wesentlicher Inhalt unverändert geblieben. Die 936 Seiten des jetzigen einbändigen Werkes gliedern sich in sechs große Abschnitte: Die Weisheit Ägyptens und die der Söhne des Ostens – Salomo, das Musterbild der Schreiber – Der Beamtenspiegel für Leute im Staatsdienst – Der inspirierte Pessimismus – Das Buch der Klugheit eines Bürgers von Jerusalem – Die Heilsgeheimnisse der Weisheit.

Das Buch will einführen in die „Weisheit" und die „Weisheitsbücher" der Bibel. Unter dem originellen Aspekt der „inspirierten Schreiber" (nicht: Schriftsteller) wird aufgewiesen, daß es auch in Israel spätestens seit Salomo den Beamtenstand der Schreiber gab, der sich wie in der Umwelt um Bildung, Erziehung und Weisheit bemüht hat, wenn auch zunächst als Dienst am Nachwuchs für die Beamtenschaft und in deren Lebensraum. Die inspirierten Schreiber Israels haben die Anregungen von außen zu einer eigenen Weisheitslehre ausgebaut. Ein Charakteristikum für Israels Weisheitslehre ist die schließlich eingeschlagene Wegrichtung von den „scribes du roi" zu den „scribes de la loi".

Spiegelt sich diese Wegrichtung schon in den vielschichtigen Teilen des Buches der Sprüche ab, so wird sie geradezu ein Unterscheidungsmerkmal zwischen dem Buch der Sprüche und Jesus Sirach.

Zum Aufweis der Entfaltung der biblischen Weisheitslehre bringt der Verfasser zunächst eine Übersicht über die Stellung der beamteten Schreiber in Israels Umwelt – vor allem in Ägypten –, ihren charakteristischen Bildungsbeitrag und die Übertragung auf israelitische Verhältnisse. Unter dem Gesichtspunkt, daß die beamteten Schreiber auch in Israel zu Trägern der Weisheitslehre wurden, erfolgt dann eine Einführung in das Buch der Sprüche. Dabei werden mehr als 50 hebräische Termini besprochen, die teils in Parallele stehen zu der hebräischen ḥokmah, teils als Gegensatz oder als Sitz, als Träger, als Konsequenz, als Frucht usw. Von den VIII Abschnitten des Buches, die der Verf. voraussetzt, wird I (1–9) als spezifisch israelitisch und jung bewertet, II und V werden in ihrem Ursprung auf die Zeit Salomos zurückgeführt (10,1–22,16 und 25–29), VI und VII mit den Sprüchen Agurs und Lemuels (30, 1–14 und 31, 1–9) werden als außerisraelitisch erwiesen. Die Abschnitte III und IV – die „Worte von Weisen" (22, 17–24, 22 und 24, 23–34) – werden auf ihre Verwandtschaft mit der ägyptischen Weisheit des Amen-em-ope hin untersucht, eine direkte Übernahme aber abgelehnt. Verworfen wird auch gegen Drioton (vgl. Sacra Pagina, Gembloux 1959, S. 229–241) eine Abhängigkeit der Ägypter von einer vorausgesetzten israelitischen Urform. Hier stimmt Duesberg u. a. mit Gemser (HAT XVI, 85) überein. W. Richter hat neuestens mit der Unterscheidung eines „Übersetzers" und „Auswählers" eine direkte Übernahme aus Amen-em-ope unwahrscheinlich gemacht (Recht und Ethos. Versuch einer Ortung des weisheitlichen Mahnspruches, München 1966, Studien zum Alten und Neuen Testament XV, 40).

Bei der Charakterisierung der Bücher Job und Kohelet geht Verfasser von der bekannten Tatsache aus, daß sich ein Optimismus durch das ganze Alte Testament zieht, der auch im Namen der Weisheit verkündet wird und auch im Buch der Sprüche seinen Niederschlag gefunden hat. Job und Kohelet haben das Ziel, diesen Optimismus als kurzschlüssig zu erweisen und gerade das Wissen um mangelnde Lösungen in der Tradition als Weisheit zu verkünden. Ohne Zweifel ist das Buch Job nicht nur mit seinem 28. Kapitel ein Element der Weisheitsliteratur, sondern mit seiner ganzen didaktischen Zielsetzung zur Überwindung traditioneller Lösungen von Lebensproblemen. Weniger eindeutig bezeugt das Buch Job die Meinung Duesbergs, daß auch sein Verfasser der Schreibergilde angehört hat.

Leichter läßt sich Kohelet als „Prinzenerzieher" deuten, der seine Schüler anspricht und ihnen eine neue Weisheit vermitteln will, wenn auch mit der Einschränkung, daß die typische Anrede „mein Sohn" vermieden wird (vgl. 11, 9 u. 12, 12). Gut begründet wird durch diese Einordnung des Kohelet in die Reihe der Schreiber, daß das Buch weder eine verflachende Aufklärung noch einen weltanschaulichen Skeptizismus und Pessimismus vertritt. Die Haltung seines Pessimismus ist pädagogisch ausgerichtet und hat die Überwindung des kurzschlüssigen Optimismus, den die Weisheitslehrer im Rahmen des bürgerlichen Lebens erwarteten, zum Ziel. Dabei trifft Kohelet auch das Buch der Sprüche, wenn auch nicht so ausschließlich wie Duesberg dies voraussetzt. Duesberg sieht im Buche Kohelet auch eine Alternative zur traditionellen Weisheit, denn er meint: „Il représente le besoin platonique ... d'éternité" (592). So stark Kohelet die Fragwürdigkeit alles Irdischen herausstellt, das Ewige erkennt er Gott allein zu. Sein Fragezeichen hinter die Erwartung eines Aufwärtssteigens der menschlichen ruaḥ (3, 21) dürfte sogar eine Kritik an hellenistischen Einflüssen sein. Die Behauptung, Kohelet „ne songe pas à contester la survivance de la nèfès" (576), setzt griechische Anthropologie voraus, die in der Bibel nicht vorliegt (vgl. dazu auch die abzulehnenden Deutungen auf S. 239. 449. 848).

Jesus Sirach gibt sich „als letzter inspirierter Autor" in traditioneller Weise mit einer verhangenen Eschatologie zufrieden (678). Das ist richtig gesagt, wie im übrigen Jesus Sirach mit Recht als „auteur biblisant (701) gekennzeichnet wird. Trotz seiner Reisen geht es diesem Buch nicht um ägyptische und östliche Sentenzen, sondern um die Väterlehre, die nun nicht mehr als Beamtentradition, sondern als Torahweisheit verkündet wird.

Das Buch der Weisheit Salomos wird wegen der salomonischen Fiktion und dem „Fürstenspiegel" (1, 1–15) wieder mit Recht unter die Werke der inspirierten Schreiber eingereiht. Es führt die salomonische Fiktion konsequenter durch als etwa das Buch der Sprüche, insofern auch auf die Naturweisheit Salomos (1 Kg 5, 13 f.) angespielt wird (7, 17–21). Zutreffend wird die Weisheit dieses Buches eine „sagesse universelle" bzw. „encyclopédique" (785) genannt.

Als besonderen Fortschritt der biblischen Weisheitslehre über das Traditionelle hinaus betont Duesberg mit Recht, daß nun als höchste Frucht der Weisheit die Unsterblichkeit des Menschen klar ausgesprochen ist (6, 12–19). Doch dürfte Duesberg in seiner Darstellung die Mitte etwas überschritten haben, die er selbst einhalten wollte. Zutreffend rechnet er den Verfasser des Buches der Weisheit Salomos unter die „scribes de la loi" (811), weil dieser ein Interpret der Bücher Exodus und Deuteronomium, also der Väterlehre sein will. Anderseits ist zuzugestehn: „la psychologie de la psychè rend service à la religion de Salomon" (859). Jedoch sind die „Seelen" in „Gottes Hand" (3, 1) nicht aus Natur, sondern aus Gnade, aus der Gnade des Gottesbundes, die denen zuteil wird, die den Gottesbund und seine Gerechtigkeit als „die" Weisheit erfaßt haben. Trotz griechischer Begrifflichkeit lehrt das Buch der Weisheit keinen Platonismus und argumentiert nicht mit der philosophischen Zerfallsunfähigkeit der Seele. Anfechtbar ist darum Duesbergs Meinung, diese Seelenlehre gebe dem Gerechten die Möglichkeit „de réaliser ses espérances sans attendre la résurrection lointaine" (859 f.). Das Buch der Weisheit spricht im 5. Kapitel eindeutig vom eschatologischen Gericht und nicht vom sog. „Zwischenzustand". Biblischer, weil ganzheitlicher drückt Duesberg die Lehre des Buches der Weisheit aus mit dem Satz: „Le moi de l'homme est donc impérissable" (864).

Aufs Ganze gesehen ist das Werk von den „scribes inspirés" ein großer Wurf. Ein einheitlicher Aspekt verbindet die Vielfalt der biblischen Weisheitsbücher, und eine umfassende Schau orientiert über Werden und Wesen dieses biblischen Phänomens. Darum rechtfertigt sich auch die fast unveränderte Zweitauflage, die man zunächst mit etwas Skepsis in die Hand nimmt, weil der Abstand zur Erstauflage fast 30 Jahre beträgt. Dem Werk kommt zugute, daß schon vor 1938 die wichtigsten archäologischen Funde gemacht und ihre literarischen Interpretationen erfolgt waren. Freilich ist die Forschung weitergegangen; dem versucht der Verfasser durch Ergänzung der Literatur gerecht zu werden. In diesem Zusammenhang vermißt man auf Seite 149 u. a. eine Einbeziehung etwa des ugaritischen Befundes. Drucktechnisch ist diese Auflage besser als die erste. H. Wiesmann hatte bei der ersten Besprechung auf ca. 60 Zeilen eine Liste von Beanstandungen der Transkription biblischer Termini zusammengestellt. Leider herrscht aber auch jetzt noch eine gewisse Diskrepanz zwischen dem Inhaltsverzeichnis und dem Text. In den Biblica 22 (1941) 67 hatte Vaccari darauf hingewiesen, daß Duesberg zwar zutreffend IX Teile im Buche der Sprüche unterscheide, da auch er 30, 16–33 von den Sprüchen Agurs abhebe, dennoch nur von einer Gliederung in VIII Teile spreche.

Auch die zweite Auflage enthält dieselbe Inkonsequenz (178). Der besondere Wunsch der Kritiker damals und heute wäre eine Straffung des Werkes. Für die zweite Auflage hätte sich eine Straffung schon deshalb empfohlen, weil mittlerweile die geschichtlich-politischen Zusammenhänge hätten vorausgesetzt werden können.

Begrüßenswert sind die beigegebenen Register der Bibelstellen, der zitierten antiken und modernen Autoren und der sapientiellen Termini. So bleibt das Werk trotz kleiner Schönheitsfehler und der Möglichkeit einer unterschiedlichen Interpretierung in den Details eine großangelegte Einführung in die biblische Weisheitsliteratur und bietet reiche Anregung.

Bochum. Othmar Schilling.

Dupont, Jacques, OSB: **Paulus an die Seelsorger.** Das Vermächtnis von Milet (Apg 20, 18–36). (Ins Deutsche übertr. von Franz Josef Schierse) (Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament) Düsseldorf: Patmos-Verlag (1966). 282 S.; Ln DM 32,–.

Unter dem Titel „Paulus an die Seelsorger" hat der Patmos-Verlag eine umfangreiche Arbeit des bekannten belgischen Exegeten in deutscher Übersetzung zugänglich gemacht (Originalausgabe Paris: Les Editions du Cerf 1962). Sie bezeichnet sich selbst als „Kommentar"; doch versichert der Autor, er habe „nicht die Absicht, irgendeine These zu beweisen" (S. 23). Diese seltsame Bemerkung bedarf einer Erläuterung. Das Buch will nicht als exegetischer Forschungsbeitrag gelesen oder als Handbuch benutzt werden, sondern es will ein Tugendspiegel für alle sein, die im Dienst der Kirche Jesu Christi stehen. Ein im guten Sinn erbauliches Buch also, das am Leitfaden des Wortlauts der Abschiedsrede Pauli in Milet eine aus dem Reichtum biblischer Quellen begründete Standesethik des kirchlichen Amtsträgers entwirft. Bei der Entfaltung der einzelnen Wendungen und Ausdrücke der Rede als biblischer Bedeutungsträger greift der Verfasser zuerst auf den lukanischen Kontext zurück, dann aber auch auf die Sprache der paulinischen Briefe und darüber hinaus auf die gesamte griechische Bibelsprache. Jeder wichtige Terminus wird durch breite Assoziationen gefüllt, vertieft, nuanciert. Freilich kann und soll dieses Verfahren nicht als Methode wissenschaftlicher Textauslegung angesehen werden: das Buch ist von einem Exegeten geschrieben, doch nicht für seine Fachgenossen, sondern für seine Brüder in der Diakonie.

Von fachlichem Interesse für den Neutestamentler ist allein die kurze „Einführung" (S. 9–23). Der Verfasser nimmt darin Stellung zur Frage der Gattung, der Komposition und der Verfasserschaft. Gattungsmuster aus dem Alten Testament, der spätjüdischen Literatur und dem Neuen Testament werden in großer Zahl vorgeführt, allerdings ohne den Versuch, sie zu einer formkritischen Analyse der Paulusrede auszuwerten; der Verfasser begnügt sich mit der Feststellung, die Rede gehöre der literarischen Gattung der „Testamente" an und sei als „pastorales Testament" des Apostels konzipiert. Die Frage der Redekomposition behandelt der Autor mit größter Vorsicht; er versucht nachzuweisen, daß der Rede ein Zeitschema (Vergangenheit – Gegenwart – Zukunft) zugrunde liege, warnt aber vor einer Schematisierung. Man wundert sich, daß der Verfasser nicht die naheliegende Möglichkeit wahrnimmt, die Lösung der Kompositionsfrage mit der voraufgegangenen Gattungsanalyse zu verbinden und zu stützen. Zum Problem der Verfasserschaft stellt Dupont zunächst unumwunden fest, daß die Abschiedsrede des Paulus als ein „Werk des Schriftstellers Lukas" (S. 22) und als Bestandteil der lukanischen Apostelgeschichte zu lesen sei. Dann jedoch möchte er einen „gewissen paulinischen Einfluß" (ebd.) nicht ausgeschlossen wissen. Daher entschließt er sich zu einer Auslegung der Rede „nach zwei Seiten" (ebd.), nämlich im Kontext des lukanischen Doppelwerkes und auf dem Hintergrund des *Corpus Paulinum*. Dagegen erheben sich Bedenken: Wenn der Verfasser der Rede Lukas ist, muß sie auch „lukanisch" gelesen werden; die Frage nach dem „gewissen paulinischen Einfluß" stellt sich dann als Frage nach der Funktion von Paulinismen in den Paulusreden der Apostelgeschichte und im theologischen Denken des Lukas überhaupt. Ein ungeklärtes „Sowohl – als auch" kann nur Verwirrung hervorrufen.

Dem Exegeten, der das Buch zitieren möchte, empfiehlt es sich, die Originalausgabe zu benutzen, da die deutsche Übersetzung nicht autorisiert ist. (Von der Absicht des Patmos-Verlages, das Buch in deutscher Übertragung herauszubringen, hat sein Verfasser erst durch die vollendete Tatsache erfahren!)

Münster. Karl Löning.

Kuss, Otto: **Der Brief an die Hebräer.** Zweite, durchgesehene und erweiterte Auflage. (Regensburger Neues Testament Band 8/1) Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 1966. 260 S.; Ln DM 22,–.

In der 1. Auflage dieses Bandes des RNT war Kuss' Auslegung des Hebräerbriefs mit Michls Auslegung der Katholischen Briefe in einem Band vereinigt. In der Neuauflage erscheint Band 8 als zwei Teilbände. Das hängt einmal mit dem größeren Satzspiegel der Neuauflage zusammen, zum andern aber auch mit einer Erweiterung. An der fortlaufenden Textauslegung hat allerdings Kuss sehr wenig geändert, aber statt der bisherigen fünf Exkurse bietet er in der Neuauflage siebzehn von durchgehend bedeutender Thematik und teilweise großem Umfang.

In den Einleitungsnummern findet sich neu unter Nr. 2 (Absicht, Inhalt und Aufbau) eine knappe Auseinandersetzung mit Gliederungsvorschlägen des Briefes, die in letzter Zeit gemacht worden sind; Kuss hält von ihnen nicht allzu viel („der jeweilige Aufweis einer durchsystematisierten Gliederung aber gibt eher von der Entschlossenheit und dem konstruierenden Scharfsinn der betreffenden Ausleger Zeugnis als von der wirklich einleuchtenden Planmäßigkeit einer bis in die Einzelheiten berechneten und gar an strenge Regeln gebundenen artifiziellen Komposition des unbekannten Autors"); unter Nr. 3 (Die schriftstellerische und theologische Eigenart) findet sich neu der Hinweis auf Qumran, wo „eine gewisse Milieuverwandtschaft erkennbar wird", aber „eine unmittelbare Beziehung des Hebräerbriefes zu Qumran oder zu spezifischen Qumranleuten ... nicht behauptet werden" kann. Neu im RNT ist auch der beigefügte Anhang mit einem ausführlichen biblischen Stellenregister – es umfaßt achtzehn Seiten! –, einem Sachregister, mit Nachträgen zu den Literaturhinweisen (die in der Einleitung ausführlicher als bisher geboten werden) und einem Versuch einer Gliederung.

Daß der Exkurs „Der Glaube" (S. 166–168) völlig unverändert aus der 1. Auflage übernommen wurde, erstaunt etwas angesichts des 1965 erschienenen, umfangreichen und interessanten Werkes von E. Grässer, Der Glaube im Hebräerbrief. Aber Kuss kündigt im Vorwort an, daß zugleich mit der Neuauflage seines Kommentars „gesondert eine umfangreichere Ausgabe" erscheinen wird. „Sie berücksichtigt das Griechische stärker und erweitert den Auslegungstext und die Exkurse an zahlreichen Stellen". Darüber freut sich jeder, der Kuss' solide und tiefschürfende Auslegungskunst zu schätzen weiß.

Regensburg. Franz Mußner.

Méliton de Sardes: Sur la Pâque et fragments. Introd., texte critique, trad. et notes par O. Perler. (Sources Chrétiennes 123) Paris: Les Éditions du Cerf 1966. 288 p.; F 27,–.

O. Perler, der verdiente Herausgeber der inzwischen auf zwanzig Bände angewachsenen Reihe „Paradosis", legt nach mannigfacher Vorbereitung in Edition und Spezialuntersuchungen mit der Nummer 123 der Sources Chrétiennes das Ergebnis intensivster Arbeit vor.

Dem Hauptteil vorausgeschickt ist, neben einer dankenswerten Melito-Bibliographie, eine die wesentlichen Fragen der Melito-Forschung zusammenfassende Einleitung.

Melito, von dem Spuren u. a. bei Apollinaris von Hierapolis, Tertullian, Irenäus, Hippolyt, Klemens von Alexandrien, Methodius, Alexander von Alexandrien sich finden (S. 9), wird von Polykrates von Ephesus in einem bei Eusebius erhaltenen Briefe zu den verstorbenen Zeugen des Brauches der Quartodezimaner gerechnet (S. 10). Sein literarisches Werk ist jedoch kaum besser bekannt als sein Leben.

Aus der Kirchengeschichte des Eusebius kannte man zwar seit langem eine Reihe von Titeln. Seit 1940 sind uns einige neue Texte bekannt. Aus dem Zeugnis der griechischen Papyri wie von der georgischen Übersetzung nimmt nun Perler das gewichtigste Argument für die Authentizität des Hauptwerkes *Peri Pascha* (S. 22).

Diese These wird gestützt durch den Vergleich mit den Melito zugeschriebenen Fragmenten, durch den Wortschatz, den Stil wie auch die Theologie, die alle dem asiatischen Milieu des 2. Jahrhunderts konform sind (S. 22; vgl. auch S. 257/274).

Die Datierung auf die Zeit zwischen 160 und 170 ist jedenfalls wohl begründet (S. 24) und man kann auch durchaus zustimmen, wenn die Frage nach dem literarischen Charakter mit der Feststellung beantwortet wird, daß *Peri Pascha* Homilie und Praeconium in einem ist (S. 29). Hinsichtlich der Typologie ist mit gewichtigen Argumenten auf die enge Verknüpfung mit Pseudo-Barnabas, Justin (Dialog mit Tryphon) und zumal Irenäus hingewiesen, dessen Art sich so sehr Melito nähert, daß literarische Beziehungen obzuwalten scheinen (S. 32; vgl. S. 152; 153/154; 155; 156; 158; 208). Was die Christologie Melitos angeht, bedeutet sie einen bemerkenswerten Fortschritt gegenüber jener der griechischen

Apologeten des 2. Jahrhunderts. Irenäus wieder geht nicht über sie hinaus und Tertullian ist u. a. sehr stark von ihr beeinflußt (S. 42). Man kann also durchaus urteilen, daß sie von einem vorwärts drängenden Geist geprägt ist. Nicht zu verwundern also, daß Polykrates ihn zu den „großen Sternen Kleinasiens" zählt! Es will zudem wohl bedacht sein, daß Melito als erster in seiner Schrift an den Kaiser von dem Zusammenwirken von Staat und Kirche gesprochen hat. Über das Fragment aus dem Papyrus Bodmer XII. wurde in dieser Zeitschrift schon früher gehandelt (57 [1961] 271/272). Dort wurde auf die Beziehungen zu den Kapiteln 4–8 des pseudocyprianischen Traktates *Adversus Iudaeos* hingewiesen, die bereits H. Jordan und E. Peterson vermerkt hatten. Dort wurde auch angeführt, daß die Passahomilie Taufe, Firmung und Eucharistie als Teil der Osterliturgie durchblicken läßt, auf welche eben das Fragment Bezug nimmt.

Auf den Seiten 60 bis 213 ist im vorliegenden der griechische Text mit kritischem Apparat und französischer Übersetzung dargeboten, begleitet von einem Corpus von 105 Anmerkungen. Diese befassen sich in äußerster Genauigkeit mit den 826 Zeilen des dargebotenen Textes.

Der Text gründet auf zwei ins 4. Jahrhundert hinaufgehenden Papyri, dem Papyrus Chester Beatty Michigan, der durch Campell Bonner 1940 publiziert worden ist, und dem Papyrus Bodmer XIII, den Michel Testuz 1960 veröffentlicht hat.

Papyrus Oxyrhynchus 1600 hat daneben für die Zeilen 57–63 Fragmente geboten. Schließlich werden die lateinischen, syrischen und georgischen Übersetzungen beigezogen. Da die Ausgabe in der Intention des Editors nicht als endgültig gedacht war, kann es nicht als gravierend angesehen werden, wenn ihm der koptische Text in seinem Idiom nicht zu Gebote stand und infolgedessen die Varianten nicht verwertet worden sind. Eine künftige endgültige Edition wird dies berücksichtigen können. Der Mangel, daß in der französischen Übersetzung die Zeile 96, 735 (S. 117) aus Versehen weggefallen ist, wird dadurch gemindert, daß sie ohnehin sowohl auf Seite 36 wie vor allem im Kommentar, und zwar hier ausführlich, behandelt ist. Es dürfte überflüssig sein, aus dem reichen Kommentar Auszüge zu geben. Es sei lediglich vermerkt, wie oft der Themenkreis Taufe-Firmung anklingt. Das zeigt der Kommentar auf den Seiten 134, 144, 145, 146, 147, 151, 172/173, 204–207. Es sei auch herausgehoben, daß alle zur Klärung dienenden Belege theologischer, philologischer und archäologischer Art beigezogen sind.

Alle nur erreichbaren Beiträge bis in die neueste Zeit wurden benützt, seien sie etwa auf Apokryphen oder auf die altkirchlichen Kirchenordnungen abgestellt.

Angefügt werden in einer Art Anhang weitere Fragmente aus Melito, die bisher gefunden werden konnten, und eines aus Apollinaris, ein Index der Schriftstellen, der griechischen Worte und ein solcher der in der lateinischen Übersetzung der syrischen Fragmente gebrauchten Termini.

Das Werk, das an Akribie kaum noch zu überbieten ist, verdient seitens der Kritik Anerkennung und Dank.

Bamberg. Othmar Heggelbacher.

Cassien, Jean: **Institutions cénobitiques.** Texte latin revue, introduction, traduction et notes par J. Cl. Guy SJ. (Sources chrétiennes 109) Paris: Les Éditions du Cerf 1965. 530 S.

Unter den vielen wertvollen Beiträgen, welche die Sources chrétiennes zur Heiligen Überlieferung beigetragen haben, gebührt den neuesten Heften der monastischen Reihe sicher ein Ehrenplatz. Die vorliegende Edition, Übersetzung und Kommentierung der Institutionen des Johannes Kassianus haben einen Gelehrten zum Verfasser, der sich schon früher als Kenner des Lebens und Denkens des Vaters der Mönchsschriftsteller ausgewiesen hat. Die Ausgabe ruht weithin auf der Edition, die M. Petschenig 1888 im Wiener CSEL Bd XVII geliefert hat. Aber Guy konnte zwei neue gewichtige Zeugen benutzen und auswerten. Es sind das der Sessorianus 66 (jetzt Biblioteca Vittorio Emmanuele II Nr. 2098) aus dem 9. Jh. und das aus Bobbio stammende Palimpsest Turin, Bibl. Naz. F-IV-1, n. 16. Der Sessorianus ist den besten Zeugen Petschenigs durchaus ebenbürtig und bestätigt diese in Zweifelsfällen. Das Palimpsest beweist, daß die *capitulationes* nicht von Kassian selbst stammen können. – Der lateinische Text ist mit einem kleinen kritischen Apparat und dem Nachweis der Bibelzitate versehen. Der französische Text legt Wert darauf, dem Urtext möglichst nahe zu bleiben. An zahlreichen Stellen sind sachliche Anmerkungen mit dem Apparat verbunden.

Statt der *capitula* ist in der Übersetzung jeweils ein Inhaltsverzeichnis der einzelnen Bücher angebracht. – Die Einleitung orientiert kurz über die Person Kassians und über die Probleme, die damit verknüpft sind, über den Plan seines Werkes, den Zusammenhang mit den *Collationes*, die Datierung, die Ausgaben und Übersetzungen. – Die *Institutiones* gehen sachlich und zeitlich den *Collationes* voraus. Vf. entscheidet sich für die Jahre 420–424 als Abfassungszeit der *Institutiones*, denen 425–426 die *Collationes* folgten. Diese wollen ein Bild der monastischen Geistigkeit geben, jene mehr die Formen, die dieser dienen sollen. Das hindert aber nicht, daß Kassianus in seinem frühen Werk immer wieder schon auf das spätere vorgreift. Ein Schriftindex und ein Verzeichnis der wichtigsten Worte des Vokabulars der „Institution" beschließen die Ausgabe.

Diese dürfte neben der „klassischen" Edition Petschenigs, deren Beiziehung Vf. empfiehlt, einen ganz erheblichen Eigenwert haben. Das liegt nicht nur an der Zuziehung der beiden neuen Handschriften, sondern auch an der Berücksichtigung der neuesten Forschung und an der Übersetzung, die in sich schon einen Kommentar darstellt. Wir können den Sources chrétiennes zu diesem Bd 109 nur gratulieren.

Maria Laach. Odilo Heiming OSB.

Severus, Emmanuel von, OSB: **Das Glutgebet.** Zwei Unterredungen aus der sketischen Wüste. Aus dem Lateinischen des Johannes Kassianus ausgewählt, übertragen und kurz erläutert. Düsseldorf: Patmos-Verlag 1966. 115 S.; Ln DM 12,–.

Nicht von ungefähr kommt die erneute Beschäftigung mit Kassian (etwa 360–435). Er gehört zu den großen Brückenschlägern zwischen der Frömmigkeit des christlichen Ostens und dem Abendland, indem er die geistlichen Erfahrungen der ägyptischen Wüstenmönche sammelte und sie in seinem Leben und seinen Schriften dem Westen weitergab. Hier bedeutet der Schritt vom hl. Martin von Tours (316/7–397) hin zu Kassian den Schritt von einem primitiven zu einem klassischen Stil: Verinnerlichung, Maß, Psychologie, Methodik; so Jacques Fontaine, DictSpirAscMyst V, 1963, 799 s. v. France. Seine Schriften sind jahrhundertelang immer wieder gelesen und von den geistlichen Schriftstellern ausgebeutet worden; sie gewannen formende Kraft nicht nur für das Mönchtum. Das gilt besonders von seinen Darlegungen über das Gebet, wo er von den einfachen Stufen besinnlicher Schriftlesung und immer wiederholten Stoßgebetes zu jenem Erlebnis der Gottesnähe führt, in dessen Feuer alles zunichte wird, der *oratio ignita*.

Diese Gebetsanleitung legt uns Severus (= S.) deutsch in ihrem Hauptstück vor, nämlich aus den *Collationes* die neunte und die zehnte „Unterredung". Die letzte deutsche Übersetzung der *Collationes*, durch K. Kohlhund, stammt von 1875; die beiden *Collationes* über das Gebet sind zum größten Teil übersetzt durch Alfons Kemmer OSB (= K.) in seinem Auswahlband Johannes Cassianus, Weisheit der Wüste, Einsiedeln-Köln: Benziger-Verlag, 1948, 199 S.: 129–199. S. fügt eine „Einführung" (11–19) sowie „Anmerkungen" (95–114) hinzu, die moderne Literatur angeben und manche Hilfe zum terminologischen Verständnis und geistliche Anregung bieten.

Kassian zu übersetzen ist nicht leicht. Nicht umsonst hat um 1450 Dionysius der Kartäuser auf Bitte von Mitbrüdern Kassian vom Lateinischen ins Lateinische umgeformt, nämlich *„ab obscuro stilo" „ad stilum facillimum"* (Dion. Cart., op. omn. 27; s. bes. S. 13 und 131). Der Text bei S. liest sich gut, ohne daß die antike Sprachfärbung verloren geht. Wer freilich engere Worttreue sucht, ist oft bei K. besser bedient.

Druckfehler sind selten. S. 27 fehlt die Abschnittsnummer „4". S. 37 verbessere man εὐξὴ in εὔξη εὐχὴν; S. 46, nr. 21, Z. 4 „Vorzüglichkeit alles Wesens" in „seines Wesens"; 49, letzte Zeile „1 Kor 10, 12" in „. . . 10, 13"; 70, Z. 1 „den Vorstehern" in „von den Vorstehern"; 89, Z. 5 „Geist" in „Christ". In der Übersetzung wird man manchmal anderer Meinung sein können. 27 (Coll. IX, 3) *de adytis nostri pectoris* übersetzt S. „von den Zugängen unseres Herzens", K. wohl besser „aus dem inneren Heiligtum unseres Herzens"; Kassian entlehnt auch sonst Wörter aus dem Griechischen; IX, 9 hat er *adyta*; VII, 20 nennt er Christus den *agonotheta*. 34 (IX, 8) übersetzt S.: „daß niemand stets gleichwertige Gebete hervorbringen kann"; *uniformis* meint aber „gleichartig, gleichgestaltig". 38 (IX, 15) ist *orationis status* nicht „Zustand der Anbetung", sondern gemäß der von Kassian vorher gegebenen Definition „Zustand des Gelöbnisgebetes" (K.). 63, im Schlußsatz von IX, 34, übersetzt S. wohl zu Recht, wie andre Kassianstellen, z. B. XXI, 20, nahelegen, *curvatio* mit „Kniebeugung" (dagegen Pichery: „inclination"); er wählt die Lesart *non orat* statt *orat*; es ist schwer zu sagen, ob nach Kassian Mangel an Andacht oder übergroße Andacht den Beter am Vollzug dieser Gemeinschaftsübung hindert.

Wichtig sind die Anmerkungen, die S. zur Begriffswelt des Kassian gibt; auf einiges sei hier eingegangen, bes. zu 100[6]. Kassian

übernimmt, wohl von Evagrius Pontikus (346–399), den Begriff, wenn auch nicht das Wort, der ἀπάθεια. Die *immobilis tranquillitas mentis* ist nach ihm notwendige Voraussetzung der Beschauung. Freilich ist Kassian hierin im Westen ziemlich einsam geblieben; so G. Bardy, *Apatheia*, DictSpirAscMyst I, 1937, 727–746, und E. Hendrikx, *Apatheia*, Theologisch Woordenboek I, 1952, 173–175. Ähnlich ist es wohl bei dem Begriff *mens*. S. übersetzt „Gemüt", will freilich dies Wort im mittelalterlichen Sinn als tiefsten Wesenskern der Person genommen sehen, nicht in der heutigen starken Gefühlsbetonung. *Mens*, im Mittelalter nie mit „Geist" übersetzt, entspreche dem neutestamentlichen πνεῦμα. Auch hier hat Kassian wohl eine Sonderstellung. Bei ihm legt schon der geschichtliche Zusammenhang nahe, *mens* nicht in der Nachbarschaft von πνεῦμα, sondern von νοῦς zu suchen, dem bei Evagrius so wichtigen Begriff. Gebet ist *ascensus mentis ad Deum*; dieser noch heute gebrauchte Satz ist Evagrius Pontikus nachgesprochen, dem Vater der christlichen Spruchliteratur. Kap. 35 seines Werkes *De oratione* lautet: προσευχή ἐστιν ἀνάβασις νοῦ πρὸς Θεόν. (PG 79, 1173 C). Bei Evagrius ist diese Formel aus seinem anthropologischen Trichotomismus Körper-Seele-Geist zu verstehen, nicht so bei den mittelalterlichen Autoren; dazu A. Munsters, Gebed, Theologisch Woordenboek I, 1952, 1593–1620: 1593–1594. Kassian selber sagt einmal: „*mens, id est* νοῦς *sive ratio*"; Inst. VIII, 10. πνεῦμα und πνευματικός übersetzt er mit *spiritus, spiritalis*. Wie weit folgt also Kassian evagrianischem Denken? Ist auch bei ihm das Gebetsideal zu intellektualistisch und wertet es damit das Leibliche und auch die Phantasie, weil „psychisch", zu sehr ab? Ist es also das Ideal einer rein abstrakten, dem Irdischen abgewandten Mystik? Diese Frage, die nicht nur Kassian, sondern auch viele von ihm abhängige Autoren betrifft, sei hier gestellt, nicht beantwortet. Sicher hat Kassian in seinem realistischen, auf Erfahrungen gründenden Sinn das evagrianische Denken gemildert. Dafür spricht auch die bei ihm deutlicher auf Christus hin ausgerichtete Sicht, die jüngstens hervorgehoben worden ist durch Victor Codina SJ; El aspecto cristologico en la espiritualidad de Juan Casiano; Pont. Inst. Orient. (Orient. christ. anal. 175), Rom 1966, 202 S. Hat Kassian den Evagrius ganz überwunden? Man lese 74 (X, 6): Jesus wird „auch von solchen gesehen, die in Städten, Flecken und Dörfern leben, die also im werktätigen Leben stehen; aber nicht in jener Klarheit, wie sie denen erscheint", die sich mit ihm „auf den erhabenen Berg der Einsamkeit" zurückgezogen haben. Wird das, was christliche Vollkommenheit ausmacht, die Liebe, nicht zu einseitig in die θεωρία gelegt, für uns im Pilgerstande zu einseitig, und zu wenig die andere Möglichkeit gewertet, die doch der Herr selber uns vorgelebt hat, das Bauen des Gottesreiches mitten unter den Massen? Diese Frage zu stellen, erheischt sowohl die Notwendigkeit, den geschichtlichen Ort Kassians schärfer zu umreißen, wie auch die heutige Situation.

Noch zwei kleine Bemerkungen: Zu dem „Äthiopier" (= Dämon) 30 (IX, 6) wäre eine Anmerkung dienlich, wie sie C. M. I. van Beek in seiner kleinen Ausgabe der *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*, Bonn 1938, 34[9] bringt (zu Kap. 10, 6); dort Hinweis auf F. J. Dölger, Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze, Münster 1918, 49–57. – Zu IX, 27, betont S. 106[26] den mystischen Charakter der Tränengabe, mit Recht; doch wäre, schon um Wesen und Erscheinungsform leichter zu scheiden, ergänzend eine kulturhistorische Betrachtung wertvoll; vgl. Hans Heinrich Muchow, Jugend und Zeitgeist, Morphologie der Kulturpubertät (rowohlts deutsche enzyklopädie 147/148, 1962), wo u. a. die Wertung der Tränen um 1800 und heute verglichen wird (s. Reg. s. v. Tränenseligkeit).

Wir sehen, wie sehr die Erläuterungen durch S. zum Weiterdenken anregen; und es durfte an dieser Stelle ausführlicher darauf eingegangen werden. Darüber sei das eigentliche Anliegen der Veröffentlichung nicht vergessen: Gebetshilfe zu sein. „Die ‚Wende zum Mysterium', der die Erneuerer des liturgischen Lebens in der Gegenwart dienen wollten, würde gänzlich mißverstanden, wenn sie zur Geringschätzung des persönlichen Gebetes führen würde" (17–18). Dies Buch tut seinen Dienst, wenn es die Erfahrungen der Väter in uns fruchtbar werden läßt, uns zu neuem Beten führt, zu neuer Besinnung auch auf die Wege des Gebetes; es könnte in aufgeschlossenen Kreisen Grundlage zu neuen „*Collationes*" sein, zu geistlichen Gesprächen gegenseitiger Hilfe. Die geschmackvolle Aufmachung empfiehlt das Buch auch als Geschenk.

Frankfurt/M. Johannes Möllerfeld SJ.

Leidl, August: **Die Einheit der Kirchen auf den spätmittelalterlichen Konzilien von Konstanz bis Florenz.** (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, hrsg. vom Johann-Adam-Möhler-Institut, Bd XVII). Paderborn: Verlag Bonifacius-Druckerei o. J. (1966). 233 S.; Ln DM 16,80.

Die vorliegende Untersuchung geht auf eine Preisarbeit der Münchener Theologischen Fakultät zurück, die in veränderter Form als Dissertation angenommen wurde. In klarer und übersichtlicher Weise werden die einschlägigen Vorgänge auf den Konzilien von Konstanz, Basel und Ferrara-Florenz behandelt, wobei kurze Zusammenfassungen am Ende eines jeden Abschnitts dem um eine rasche Orientierung bemühten Leser hilfreich sind. Die Darstellung ist lebendig, streckenweise, etwa in dem Bericht über manche Debatten in Florenz, sogar fesselnd. Sie ruht auf einer breiten Quellenbasis; nicht nur die Akten und Berichte über die betreffenden Konzilien (bis hin zur Chronik des Konstanzer Konzils von Ulrich von Richenthal) werden herangezogen, auch das Oeuvre des Cusanus und die Deutschen Reichstagsakten sind durchgesehen worden.

Wenn trotzdem manche Wünsche offen bleiben, so liegt das wohl an der Beschränktheit von Zeit und Umfang, die dem Verfasser für seine Preisarbeit bzw. Dissertation zur Verfügung standen. So läßt sich erklären, daß die Arbeit Leidls im wesentlichen am Ablauf des äußeren Geschehens haften bleibt und die von ihr gewonnenen Einsichten – unter denen besonders der Abschnitt über den „historischen Hintergrund der Kontroversgefahr konnten in diesem Rahmen allenfalls angedeutet werden, Auch die Vorgeschichte der mit dem Konstanzer Konzil wieder anhebenden Unionsgespräche, die auf beiden Seiten zu überwindenden emotionalen Hemmnisse, die theologische Beurteilung des Gesprächspartners und schließlich der Stimulus der Türkengefahr konnten in diesem Rahmen allenfalls angedeutet werden, wenngleich ihre Bearbeitung für das Verständnis des Weges beider Kirchen zur Union – und zu deren Scheitern – wohl den einen oder anderen Aufschluß versprochen hätte. Die Sekundärliteratur ist nicht in gleicher Breite herangezogen wie die Quellen; auch hier zwang wohl der eng gezogene äußere Rahmen zur Bescheidung. Einzelne Tatsachenirrtümer mögen sich hieraus erklären lassen.

Ungeachtet dieser Ausstellungen verdient die Arbeit Leidls Dank dafür, daß sie in unserer auf Wiedervereinigung der getrennten Kirchen bemühten Gegenwart über den bisher letzten Versuch, die Spaltung von Ost und West zu überwinden, eine aus der Fülle der Quellen gespeiste Information liefert.

München. Heinz Hürten.

Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch, hrsg. von Kurt Dietrich Schmidt und Ernst Wolf. Bd 2, Lieferung H (1. Teil): **Moeller, Bernd: Spätmittelalter.** Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1966. 44 S.; DM 6,80.

Diese Lieferung überrascht durch ihre Kürze. Eine Notiz des Verlages weist allerdings darauf hin, daß hier nur die „spätmittelalterliche Kirchengeschichte im engeren Sinne" behandelt werde und die Theologie- wie die Ketzergeschichte des Spätmittelalters ebenso wie Renaissance und Humanismus noch gesondert dargestellt werden sollen. Aber im Vergleich zu den Lieferungen, die der mittelalterlichen Ketzergeschichte und der katholischen Kirchengeschichte von 1648 bis 1870 gewidmet sind und 66 bzw. 195 Seiten umfassen, bleibt der Eindruck, daß hier in der Ökonomie des Gesamtwerkes ein Fehler unterlaufen ist.

Der dadurch entstandene Zwang zu einer fast lexikographisch anmutenden Konzentration ist wohl die Ursache dafür, daß auch sachlich einige Verkürzungen nicht unterblieben sind. So ist z. B. für den mit der Materie nicht vertrauten Leser, mit dem ein Handbuch ja rechnen muß, die Angabe, daß beim Abschluß des Konstanzer Konzils „den Regierungen ... ihre dringendsten Wünsche in gesonderten Konkordaten vorläufig erfüllt" worden seien (S. 27), mindestens mißverständlich; denn Partner des Hl. Stuhles in diesen Konkordaten waren nicht Herrscher oder Staaten, sondern die hinsichtlich der staatlichen Zugehörigkeit ihrer Mitglieder ja keineswegs homogenen Konzilsnationen (womit nicht in Abrede gestellt sein soll, daß diese Abmachungen durchaus im Interesse einiger „Regierungen" lagen). Die Abwanderung der Konzilsminorität aus Basel 1437 (S. 29) erscheint unmotiviert, da die vorhergegangenen Auseinandersetzungen um die mit den Griechen vereinbarte Verlegung des Konzils an einen für diese bequemen Ort und die entsprechenden, widersprüchlichen und in ihrer Rechtskraft zweifelhaften Beschlüsse der 25. Sitzung einem augenscheinlichen Raummangel zum Opfer gefallen sind. Eine Folge allzu gedrängter Darstellung ist es auch, wenn S. 31 die Neutralitätspolitik der deutschen Kurfürsten wie eine Reaktion auf die Wahl des Basler Gegenpapstes erscheint, obwohl sie über ein Jahr vorher einsetzte.

In der Behandlung des religiösen Lebens greift M. über die sonst eingehaltene Zeitgrenze der Mitte des 15. Jahrhunderts hinaus und führt seine Arbeit hier bis zum Beginn der Reformation weiter. Die anderen Ereignisse der Kirchengeschichte in diesem Zeitraum sollen anscheinend in die für „Humanismus" (H. Liebing) und „Katholische Reformation und Gegenreformation" (K. D. Schmidt) vorgesehenen Lieferungen eingearbeitet werden. Es wird einer guten Koordination dieser beiden mit dem vorliegenden Beitrag bedürfen, um die nicht allein unter dem Gesichtspunkt der kommenden Reformation inhaltsreiche spätmittelalterliche Epoche der Kirchengeschichte befriedigend darzustellen.

Trotz der im wesentlichen durch die Knappheit des zur Verfügung stehenden Raumes bedingten Mängel in der Darstellung behält auch diese Lieferung ihren Wert durch die sehr sorgfältige und kritische Verarbeitung auch entlegener Literatur, die das besondere Kennzeichen dieses Handbuches ist.

München. Heinz Hürten.

Schneyer, Johann Baptist: **Wegweiser zu lateinischen Predigtreihen des Mittelalters.** (Bayerische Akademie der Wissenschaften; Veröffentlichungen der Kommission für die Herausgabe ungedruckter Texte aus der mittelalterlichen Geisteswelt, Bd 1) München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (in Kommission bei C. H. Beck) 1965. XV, 587 S.; br. DM 76,–.

Die mit Schwung und Ergiebigkeit betriebene Mediävistik hat uns in der Vergangenheit eine Reihe wichtiger Hilfsmittel zur Erfassung der handschriftlichen Überlieferung des lateinischen und scholastischen Mittelalters zur Verfügung gestellt. Hinzuweisen ist da vor allem auf das *Repertorium Sententiarum* und das *Repertorium Biblicum*, beide bearbeitet von Friedrich Stegmüller. Die Hauptmasse des in den Bibliotheken noch gespeicherten handschriftlichen Überlieferungsgutes besteht aber aus Predigten. Schon lange hat man deren Bedeutung für die Kultur- und Sittengeschichte, für alle Auffächerungen der Frömmigkeitsgeschichte erkannt und auch ihre Wichtigkeit für die Verbreitung philosophischer und theologischer Anschauungen betont. Diese mittelalterlichen Predigten haben überhaupt als ein wichtiger Spiegel der Weltanschauung jener Zeit zu gelten. Ein *Repertorium* zur Erschließung dieser wichtigen Quellen aber gibt es noch nicht. Zwar wurden dafür seit längerer Zeit zahlreiche Vorarbeiten geleistet. Das Institut de Recherche et d'Histoire des Textes, Paris, führt diese wichtigen Erschließungsarbeiten weiter. Einen Einblick in seine Arbeiten vermittelt das jährlich erscheinende Bulletin d'information des Instituts. Bei dem riesigen Umfang der gesamten Sermonesliteratur kommt natürlich die Aufarbeitung der Überlieferung in Richtung auf ein *Repertorium Sermonum medii aevi* nur langsam voran.

Die hier anzuzeigende Arbeit von J. B. Schneyer, der sich seit längerer Zeit schon durch Einzelpublikationen als Fachmann auf dem Gebiet der mittelalterlichen Sermonesliteratur ausgewiesen hat, ist natürlich noch nicht dieses *Repertorium Sermonum*. Es ist nur ein Wegweiser dazu; dies aber in einem doppelten Sinn. Zunächst muß man in dieser Arbeit eine wichtige Vorarbeit zu einem solchen sehen. Durch seine Beschränkung auf einen Teil der Sermonesliteratur aber ist es zur Zeit zu einem unentbehrlichen Hilfsmittel und Wegweiser geworden; vor allem für die Bibliothekare und jene, die sich bemühen, das literarische Werk eines mittelalterlichen Schriftstellers zu erfassen.

Schneyer legt einen Wegweiser durch die lateinischen Sermonesreihen des Mittelalters vor. Der Stoff ist also beschränkt. Berücksichtigt ist nur die lateinische, genauer, die scholastische Predigt vom 12. bis zum 16. Jh. Zu der zeitlichen Beschränkung kommt die inhaltliche. Nicht jede Predigt oder kleinere Predigtreihe ist erfaßt worden, sondern nur die wichtigste Gattung der Predigtüberlieferung, die Sermonesreihen, die allerdings den größten Teil der mittelalterlichen Predigtliteratur darstellen. Unter Sermonesreihen versteht man Predigten, die in fortlaufender Folge gehalten und zu einer Einheit zusammengefaßt wurden. Die wichtigsten Reihen sind folgende vier Gruppen: Die Sonntagspredigten (*de tempore*), die Predigten zu bestimmten Heiligenfesten (*de sanctis*), die Sermones zu allgemeinen Heiligen (*de commune*) und zu besonderen Gelegenheiten, vor allem zur Fastenzeit (*de quadragesima*). Diese vier wichtigsten Predigtreihen sind in dem Wegweiser von Schneyer erstmals gesammelt und systematisch geordnet worden. Erfaßt werden die einzelnen Reihen dadurch, daß jeweils die erste Predigt zu einer Reihe mit Thema und Initium angegeben wird; also die erste Adventspredigt als Wegweiser durch die *De tempore* Gruppe, die Andreaspredigt als Schlüssel für die *De sanctis* Gruppe, die Apostel- und Evangelistenpredigt für die *De commune* und die Aschermittwochpredigt für das *Quadragesimale*. Angeordnet ist das Initienverzeichnis nach der alphabetischen Reihenfolge der Schriftworte, die als Themen für die Predigten gewählt wurden. Im Text ist dieses Schriftwort im Fettdruck herausgehoben. In eckiger Klammer werden die für die Ein- und Zuordnung der Predigt sehr wichtigen Zeit- oder Festangaben gebracht. Denn nach dem allegorischen Schriftverständnis des Mittelalters kam dem einzelnen Schriftwort ja eine oft erstaunlich große Anwendungsbreite zu.

Alle unter einem solchen Schriftzitat gehaltenen Predigtreihen werden dann mit dem Initium der jeweils ersten Predigt angeführt. Einige Schriftstellen werden mit mehr als hundert Reihenpredigten dazu belegt. Schneyer führt für jede Predigtreihe dann eine handschriftliche Überlieferung an. Er notiert also nicht sämtliche Handschriften, in denen die entsprechende Reihe zu finden ist. Eine solche Arbeit würde auch den beschränkten Charakter eines Wegweisers überschreiten. Zudem gibt es für viele mittelalterlichen Prediger schon solche Untersuchungen. Auf diese Initienverzeichnisse macht Schneyer jeweils an gegebener Stelle aufmerksam. Dazu hat er S. 547–55 eine Liste aller bisher erschienenen Initienverzeichnisse zusammengestellt.

Aufgenommen wurden in den Wegweiser auch alle Predigtreihen, die man bisher noch keinem bestimmten Autor zuschreiben konnte. Schneyers Wegweiser selber aber dürfte der wichtigste Arbeitsbehelf geworden sein, daß nun die Einzelforschung, leichter als bisher, anonym überlieferte Predigtreihen einem bestimmten Autor bzw. einer Autorengruppe zuzuschreiben in der Lage sein wird. Für diese wichtige Aufgabe hat Schneyer noch ein weiteres Arbeitsmittel zur Verfügung gestellt. S. 558–76 hat er eine Liste zusammengestellt mit Einleitungs-, Übergangs-, Fortsetzungs- und Schlußformeln, die für einen Autor bzw. eine Sermonesgruppe charakteristisch sind.

Schneyer hat mit diesem Wegweiser eine hervorragende Pionierarbeit geleistet, für die ihm großer Dank gebührt. Der Rezensent kann aus eigener Erfahrung die Brauchbarkeit dieses Hilfsmittels unterstreichen. Wenn man in vielen Fällen auch darin nicht die Auskunft erfährt, die man erwartet hatte, so liegt ein solcher Mangel in der Schwierigkeit der Sermonesüberlieferung oder den vorhandenen unzureichenden Vorarbeiten begründet. Mit dem neuen klaren „Wegweiser" in der Hand kann die Sermonesforschung aber nun ein gutes Stück weiterkommen.

Wien. Isnard Frank OP.

Grisar, Josef, SJ: **Maria Wards Institut vor römischen Kongregationen (1616–1630).** (Miscellanea Historiae Pontificae, vol. XXVII) Roma: Pont. Università Gregoriana 1966. XXXII, 813 S.; Lire 8000.

Im Bemühen, die Geschichte des Instituts der „Englischen Fräulein" und insbesondere ihrer Gründerin, der Engländerin Maria Ward, aufzuhellen, hat P. Josef Grisar (gest. am 7. August 1967) unter wissenschaftlicher Mitarbeit zweier Institutsmitglieder, der Matres M. Edelburga Eibl und M. Immolata Wetter und mit finanzieller Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft einen weiteren, diesmal besonders umfangreichen Band von Forschungsergebnissen vorgelegt. Das vorliegende Material betrifft die Jahre 1616–1630, die Zeit, in der Maria Ward um die Anerkennung ihrer in der damaligen Zeit so neuartigen Konzeption eines klausurfreien, zentralistisch regierten und von den Bischöfen anerkannten Frauenordens, dessen erste Aufgabe nicht das herkömmliche beschauliche Leben, sondern die Erziehung der weiblichen Jugend sein sollte, mit Papst, Kardinälen und römischen Kongregationen kämpfte.

Nimmt man den vorliegenden Band zusammen mit dem vorhergehenden, im Jahre 1959 in der gleichen Reihe erschienenen Vol. XXII: „Die ersten Anklagen in Rom gegen das Institut Maria Wards (1622)" (vgl. die Besprechung in dieser Zeitschrift 58 (1962) Sp. 389/392; um Wiederholungen zu vermeiden, sei auf diese Rezension ausdrücklich hingewiesen), so gewinnt man einen umfassenden Einblick in die damaligen Vorgänge.

Eine Inhaltsübersicht verdeutlicht das:
Einleitend wird von den ersten Verhandlungen bei der Konzilskongregation (1616) berichtet (9–26).

Teil A schildert die Bemühungen Maria Wards in der Zeit von 1621–1626 bei der Kongregation der Bischöfe und Regularen (27–226);

in diesen Abschnitt (etwa bei Seite 60 des vorl. Bandes) wäre der vorhergehende Band: „Die ersten Anklagen ..." zeitlich und sachlich einzuordnen.

Teil B bringt den Übergang der Verhandlungen in die Zuständigkeit der damals neugegründeten Propaganda-Kongregation (1624), sowie das entscheidende Verfahren gegen das Institut Maria Wards bei dieser Kongregation in den Jahren 1628–1630 (227–744).

Am Höhepunkt der Entwicklung bricht die Darstellung ab: in der Sitzung der Propagandakongregation vom 22. November 1630, der Papst Urban VIII. selbst beiwohnte, wurde eine Reihe von schriftlichen Äußerungen einer führenden Gefährtin Maria Wards als *„temerarie"* und *„sospette d'eresia"* beurteilt und daraufhin beschlossen, alle Dokumente der ganzen Angelegenheit dem Hl. Offizium zur weiteren Bearbeitung zu übergeben (732). „Die Verhandlungen, die sich im Hl. Officium daran knüpften, werden erst in einem späteren Band zu besprechen sein" (609 u. 691). Sie endeten, wie bekannt, mit der Konstitution Urbans VIII. *„Pastoralis Romani Pontificis"* vom 21. Mai 1631, in der die Aufhebung des Instituts Maria Wards verfügt wurde.

Zwei nützliche Anhänge sind dem Bande beigegeben: ein ausführlich und zuverlässig gearbeitetes Personen- und Sachregister (791–813), das die Benutzung des Bandes als Nachschlagewerk für die kirchliche Zeitgeschichte der ersten Hälfte des 17. Jh. ermöglicht und ein Dokumentenanhang bisher unveröffentlichter Schriftstücke, der 12 Nummern enthält (745–790). So dankenswert diese Editionen sind, bringen sie doch nur einen ganz kleinen Ausschnitt aus dem im vorliegenden Band verarbeiteten Quellenmaterial. Es sei darum erlaubt, mit aller Deutlichkeit hier den Wunsch zu wiederholen, den Rez. schon in der Besprechung des vorigen Bandes in dieser Zeitschrift geäußert hat, nämlich, daß die seit 10 Jahren mehrfach angekündigte – und im Material fertig zusammengestellte – Dokumentensammlung bald ediert werde (vgl. S. 33, Anm. 7, wo wieder auf die „spätere Dokumentensammlung" verwiesen wird). Ohne Zweifel werden diese, vom Verfasser und seinen Mitarbeiterinnen mit großem Fleiß und Sachkenntnis gesammelten Dokumente nicht nur wesentliche Unterlagen für die Erhellung von Persönlichkeit und Leben Maria Wards, sondern auch für die damalige kirchliche Zeitgeschichte bringen. Es ist sicher eine unbegründete Furcht, die jetzige Bekanntgabe aller Dokumente und ihre Prüfung durch die Kirchenrechts- und Geschichtswissenschaft könnte eine Gefahr für den Seligsprechungsprozeß Maria Wards – das Lebenswerk des Verf. – bedeuten. Ganz im Gegenteil! Die Öffnung dieser Quellen bis zur hoffentlich baldigen Veröffentlichung wird das große Verdienst des Verf. bleiben.

Die Aufgabe des Rezensenten kann es nicht sein, ein Urteil über die Tatsachen-Darstellungen im vorl. Buche abzugeben; er zweifelt aber nicht daran, daß G. seine Quellen für den Ablauf des Geschehens vollständig, zuverlässig und einwandfrei ausgewertet hat. Wo die Quellenlage kein eindeutiges Urteil über den Sachverhalt oder den Verlauf der Ereignisse zuläßt, wird das deutlich vermerkt. Durchgängig wird klar unterschieden, was durch die Quellen gedeckt ist und was Konklusionen des Verf. sind.

Diesen Konklusionen wird man nicht in jedem Falle zuzustimmen brauchen, im Zweifelsfalle deuten sie die Lage immer zugunsten Maria Wards und zuungunsten ihrer „Gegner" und „Feinde" (das Wort „Feinde" findet sich leider an einigen Stellen, obwohl es sich nicht um persönliche Feindschaft, sondern um subjektiv überzeugte Gegnerschaft in der Sache handelte). Von vielen Beispielen hierfür sei nur das zeitlich erste genannt, nämlich das Problem, ob M. Wards Institutsplan *„Ratio Instituti"* in der uns heute vorliegenden Form Papst Paul V. vorgelegt worden ist, so daß seine Befürwortung des Instituts gegenüber dem Bischof von St. Omer eine Zustimmung zu alldem bedeutete, was in der Ratio Instituti entworfen war. Oder haben die Vertreter der Engl. Fräulein in Rom – an Hand der *Ratio* – ein neues Gesuch entworfen, das ihrer Erfahrung nach dem *„stylus Curiae"* entsprach und auch inhaltlich „unverfänglich" war? Der Sachlage nach ist kein Zweifel möglich, daß der zweite Weg gewählt worden ist, und der Papst von der eigentlichen *„Ratio Instituti"* damals keine Kenntnis erhalten hat. So kommt es, daß Rom 1616 in Wirklichkeit etwas ganz anderes belobigt hat, als was in der Konzeption M. Wards in der *„Ratio Instituti"* enthalten war. Ganz sicher hat der Papst nach dem ihm vorgelegten Gesuch nicht an eine Ordensgründung im Sinne der *„Ratio Instituti"* denken können. Die gegenteilige, aber nur in einer Anm. 143 S. 523 geäußerte Meinung des Verf. steht im Widerspruch zu den zeitgen. kirchenrechtlichen Quellen (vgl. Wesemann, Die Anfänge des Amtes der Generaloberin, Münster 1954 S. 97 ff.). Aus den umfangreichen Darlegungen zu dieser Frage (19–26) wird dann aber der überraschende Schluß gezogen: „Wenn ihnen (sc. Engl. Fräulein) später immer wieder von amtlichen römischen Stellen vorgehalten wurde, daß sie ihre Ordensgründung eigenmächtig und ohne kirchliche Bewilligung begonnen hatten, so ist dieser Vorwurf sicher nicht berechtigt" (25); subjektiv mögen die „Dame Inglesi" in gutem Glauben gehandelt haben; sie hatten wirklich kein inneres Verständnis für ordensrechtliche Definitionen; objektiv aber hat Rom das, was von den „Dame Inglesi" gewollt und geschaffen wurde, niemals genehmigt, vielleicht auch – wie erfahrene Leute damals sagten – nicht genehmigen können.

Vor dem Auge des Lesers zieht eine Fülle zeitgenössischer Persönlichkeiten vorbei; ihre Namen ergeben sich leicht aus dem Personenverzeichnis. Ihre Wertung hängt davon ab, wie sie sich zu dem Anliegen der „Englischen Fräulein" verhielten; haben sie sie zuerst gefördert und sich nachher zurückgezogen, kann auch leicht ihr Charakterbild in der Geschichte „schwanken" (Beispiele: Vives 38 Anm. 16 u. 237, 18; Bentivoglio 181 Anm. 28; P. Dominicus a Jesu Maria 237; Urban VIII 156 Anm. 93, 162).

Dankenswerter Weise bringt der Verf. auch Forschungsergebnisse, die zwar keinen direkten Bezug zum Thema des Buches haben, aber doch nicht verloren gehen sollten; die Breite der Darstellung, die dadurch an manchen Stellen entstanden ist, ist in diesem Falle kein Mangel (Beispiel: S. 465–514: Die „Jesuitinnen" in den Niederlanden und Belgien; G. handelt hierüber gleichzeitig in: Reformata Reformanda. Festgabe für Hubert Jedin, hrsg. von E. Iserloh und K. Repgen, 2 Bde, Münster 1965, Band II, S. 70–113).

Bei einem Werk dieses Umfanges werden sich kleine Unstimmigkeiten innerhalb des Textes nicht vermeiden lassen; vielleicht sind sie auch durch eine Zusammenfassung der Arbeitsergebnisse des Mitarbeiterteams (XVI) entstanden. So heißt es z. B. über Joyce Vaux, eine Mitarbeiterin Maria Wards: „Joyce Vaux, die in Perugia war, wahrscheinlich dem Haus sogar vorgestanden hatte" (218, Anm. 95 „wahrscheinlich"!), an anderer Stelle aber: „Fragen für ein Verhör mit der ehemaligen Oberin des Hauses in Perugia, der Engländerin Joyce Vaux"; hiernach muß man also annehmen, daß sie tatsächlich Oberin in Perugia war. In Wirklichkeit gibt es aber dafür keinen Beweis, sondern nur Vermutungen: „Damals (sc. 23. 7. 1624) war die Stifterin noch im Zweifel, ob sie Joyce zur Oberin des neuen Hauses in Perugia ernennen werde" (605 Anm. 114).

Die mangelnde Verklammerung der einzelnen Teile untereinander stellt man bei vielen Verweisen fest. Die Anmerkungen sind nicht durch das ganze Buch durchnummeriert; das ist auch bei der Gesamtzahl von ca. 1350 Anmerkungen sinnvoll. Bei der Verweisung müßte dann aber nicht nur die Ziffer der Anmerkung, sondern auch der Abschnitt, oder besser noch die Seite zusätzlich angegeben werden. Sonst ist es schwierig, die genannte Stelle aufzufinden, in einigen Fällen sogar unmöglich, z. B. auf S. 236 Anm. 17 „Anm. 43"; S. 363 Anm. 22 „Anm. 88"; S. 363, Anm. 24 „Anm. 125"; S. 131, Anm. 42 „vgl. oben Anm. 103", statt: „unten Anm. 103 S. 224. Es kann dem Leser auch passieren, daß nicht auf zurückliegende, sondern auf später kommende Anmerkungen verwiesen wird! So ist auf S. 396 Anm. 89 verwiesen: „Vgl. Anm. 106 und 127".; es ist aber nicht die Anm. 106 auf S. 323 und Anm. 127 S. 330 gemeint, sondern die erst später kommenden Anmerkungen 106 auf S. 402 und 127 auf S. 410!

In unterschiedlichem Maße begegnet man auch Verweisen auf andere Kapitel des Buches; dabei muß der Leser nachschlagen, ob dieses Kapitel zu Teil A oder B des Buches gehört; vom Abschnitt IV des Teil B an (S. 449 ff.) wird diese Form des Verweises regelmäßig angewandt; ob man daraus auf einen anderen Bearbeiter dieses Teils schließen kann?

Kaum jemals sind bei Verweisen Seitenangaben gemacht (Ausnahme z. B. S. 237 Anm. 18); es wäre keine große Arbeit gewesen, sie nach dem Satz und Umbruch des Buches beizufügen; ihr Fehlen bedeutet für den Leser unnötige Mühe.

Ein besonderes Wort der Anerkennung muß aber der bewährten Druckerei der Päpstlichen Universität Gregoriana dafür gezollt werden, daß sie den schwierigen mehrsprachlichen Satz mit verschwindend wenigen Druckfehlern geschafft hat.

Zusammenfassend und thesenhaft könnte man sagen:

1. Das Werk gründet auf vorbildlichem Quellenstudium, es ist klar gegliedert in den geschichtlichen Abläufen und in der Darstellung der kirchengeschichtlichen Probleme.
2. In der Beurteilung des Handelns der Personen spürt man, daß der Verfasser Maria Ward mit mehr Wohlwollen gegenüber steht, als ihren „Gegnern" und „Feinden".
3. „Es spielt sich in dem Schicksal, das in diesem Band zur Darstellung kommt, ein Drama ab: der Untergang eines groß angelegten, für die Kirche nicht bloß tragbaren, sondern notwendigen Werkes und dessen Vernichtung durch die Kirche" (3). Ob dieses Urteil des Verf. zutrifft, wird die theologische Wissenschaft erst dann beantworten können,

wenn ihr zu selbständigem Studium die vorhandenen Quellen zugänglich gemacht werden.

4. Das Buch verdient viele Leser; jedem wird es nützlich sein, weil es viele Fragen berührt: Kirchengeschichte, Kirchenpolitik, Kirchenrecht, kirchliche Verwaltung, Ordensleben; Bild der Frau in der Kirche; Apostolat in der Erziehung u. a. mehr.

Münster. Paul Wesemann.

Coenen, Dorothea: **Die katholische Kirche am Niederrhein von der Reformation bis zum Beginn des 18. Jahrhunderts.** (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte. Begr. von Josef Greving, hrsg. von Hubert Jedin. Heft 93) Münster: Aschendorff 1967. XIV, 309 S.; kart. DM 50,–.

Die Reformation hat in den vereinigten Herzogtümern Jülich, Kleve, Berg ihre eigene Geschichte, weil hier, da der Landesherr sein Recht, das Bekenntnis zu bestimmen, nicht durchsetzte, die Entscheidung den unteren Gewalten überlassen war. Das gilt aber nicht von der Gegenreformation (1609–66), weil seit der Auflösung der alten Verbindung (1609) sich die Katholiken im Herzogtum Kleve einem reformierten Landesherrn, die evangelischen Gemeinden in Jülich und Berg einem katholischen gegenübergestellt sahen. Diese waren beide bestrebt, dem Gegenpart nur ein Mindestmaß des ihm anfangs zugesicherten Daseins zuzugestehen, waren beide aber auch bemüht, die eigenen Glaubensgenossen im Gebiet des andern nach Kräften zu schützen. So ist in jedem der fünf Länder die Auseinandersetzung anders verlaufen, für die alte Kirche noch am günstigsten im Herzogtum Kleve, wo sie, gestützt auf die archidiakonale Verwaltung in Xanten, die Stiftskapitel zu Xanten, Rees, Emmerich und Kleve und das Gymnasium zu Emmerich, etwa 70 % ihres Bestandes bewahren konnte; doch hatten sich die beiden wichtigsten Städte, Wesel und Duisburg, dem neuen Bekenntnis zugewandt.

Daß die Kirchengeschichte, auch nur dieses Herzogtums, über 200 Jahre hin nicht in einer Doktorarbeit zu bewältigen war, ist von der Verfasserin gesehen und nicht gesehen worden. Sie will die Geschichte der katholischen Kirche von der Reformation bis zu Beginn des 18. Jhs. geben, Untersuchungen, wie der Untertitel einschränkend sagt, zur Geschichte der Konfessionsbildung im Bereich des Archidiakonates Xanten und sie hat an bisher unbenutztem Material fast nur die Akten der archidiakonalen Verwaltung und die *gravamina* aus dem Stiftsarchiv herangezogen. Sich auf die Orte des Archidiakonates Xanten zu beschränken, die im Herzogtum Kleve lagen, heißt aber, Emmerich und sein Gymnasium ausklammern, die wichtigste Bildungsstätte für die klevischen Geistlichen (da Emmerich und die Liemers zum Bistum Utrecht gehörten), desgl. die Stiftskirchen zu Xanten, Rees, Kleve, Kranenburg und Wissel mit ihren großen Pfarrsprengeln. Diese unterstanden nämlich dem Archidiakon so wenig wie die Abtei Hamborn, die Minoriten in Duisburg, die Dominikaner und Fraterherren in Wesel, an die sich die katholischen Minderheiten an diesen Plätzen hielten und für die in den archidiakonalen Akten deshalb nicht allzuviel Material ist. Aber die Geschehnisse sind so ineinander verflochten, daß die Verfasserin fast gezwungen ist, eine Gesamtgeschichte zu schreiben. Nur mußte diese Arbeit – auch unter Berücksichtigung ihrer Einschränkungen – ein Gewebe mit manchen, leider auch empfindlichen Lücken werden, und man fragt sich, ob sie nicht klüger getan hätte, für einen kleineren Abschnitt etwas Abgeschlossenes darzustellen, zumal die einschneidenden Ereignisse der Jahre 1609 und 1666 eine solche Begrenzung fast anbieten. Daß eine Arbeit über das Herzogtum Kleve das Archiv dieses Landes nicht benutzt mit seinen Präsentationsregistern, den Massen seiner Religionsverhandlungen und den Erkundigungen nach dem Religionsstand von 1609/24, mit den unentbehrlichen Arbeiten des Archivars Wüsthaus, seiner Chronik für 1609–82 (Hs. C III 5) und seiner Beschreibung des Herzogtums (Hs. E III 12), ferner so wesentliche Arbeiten nicht zitiert wie Teschenmachers *Annales ecclesiastici* (die immerhin seit 1962 im Druck vorliegen) oder A. Rosenkranz, Das evangelische Rheinland, 2 Bde 1956/58, verrät eine Methode des Auswählens, die mir nicht klar geworden ist[1].

So wichtig Wesel als Vorort der evangelischen Bewegung ist, so sehr die Weseler Reformationsgeschichte eine neue Arbeit verdiente, nicht bloß einen Überblick nach den alten Arbeiten von Wolters (1868) und Hillmann (1896), eine Arbeit über die Konfessionsbildung müßte den Auseinandersetzungen in jedem Ort – soweit es noch möglich ist – nachgehen, was bereits Teschenmacher (*Annales eccl.* 80 ff.) versucht hat. Die Rechnungen der Xanter Propstei dürften noch manche Einzelheit bieten. Aus ihnen allein erfahren wir von der Revolte der Pfarrgeistlichkeit 1534–37, ausgelöst durch die herzogliche Visitation von 1533, durch die die archidiakonale Verwaltung vier Jahre lang fast lahmgelegt wurde[2]. Entscheidend dürften die Auseinandersetzungen der zweiten Generation (ca. 1565–1609) gewesen sein: der Verzicht des Herzogs auf die Verkündigung der eigenen, bereits ausgearbeiteten Kirchenordnung 1567, damit auch das Ende des humanistischen Traums, die Einheit durch Läuterung der alten Kirche zurückzugewinnen, der Verfall, besonders der Klöster, im altkirchlichen Bereich[3], die Übernahme des schärferen reformierten Bekenntnisses in Wesel und Duisburg, die Eingriffe der spanischen und staatischen Kriegsvölker[4] usw. 1609 war die Konfessionsbildung abgeschlossen.

Die Auseinandersetzungen der brandenburgischen Kurfürsten, ihrer Räte und Untergewalten mit der katholischen Klerisei und den Gemeinden werden mit vielen neuen Einzelheiten geschildert. Die Aufgliederung nach einzelnen Streitobjekten hat allerdings den Nachteil, daß der Leser *actio* und *reactio,* kompliziert durch die Eingriffe der auswärtigen Gewalten, nicht in ihrer erregenden Aufeinanderfolge erfaßt, ihm auch nicht die Höhepunkte und Abschnitte deutlich werden, wenn etwa der Versuch des Pfalzgrafen, das kaiserliche Restitutionsedikt von 1629 in den von den Spaniern besetzten Städten Wesel, Duisburg, Orsoy durchzuführen und damit die Rekatholisierung einzuleiten, nur in zwei Zeilen einer Anmerkung (S. 111 Anm. 57), der Nebenrezess zum Erbvergleich von 1666 (Moerner, Staatsverträge nr. 165 a) und die durch ihn veranlaßten Erkundungen nach dem Religionsstand von 1609/27 überhaupt nicht erwähnt werden, obwohl durch ihn ein fester Besitzstand garantiert, das Schutzrecht des Pfalzgrafen anerkannt und so ein, wenn auch eingeschränkter, geschützter Bereich geschaffen wurde.

Der Wert der Arbeit besteht in der Fülle der Auszüge aus dem Xantener Archiv (meist des 17. Jhs.), dargeboten mit der Freude am „farbigen Leben".

Allerdings bleibt es oft dem Leser überlassen, sie richtig zu bewerten, ob das berichtete Geschehen vor 1609, vor oder nach 1666, ob es ein Einzel- oder typischer Fall ist, eine Maßnahme rechtens oder Willkür; etwa wenn (S. 145 Anm. 31) als Beispiel für die Belastung des Klerus wohl eine Matrikel von 1634, also aus der schlimmsten Kriegszeit, aber kein Vergleichsmaterial aus normalen Zeiten mitgeteilt wird. Im letzten Teil, in dem das kirchliche Leben anhand der Berichte von 1682–1722 ausführlich geschildert wird, fehlt die Grundlage, die statistische Beschreibung des Archidiakonates. Statistische Zahlen mögen langweilig sein, aber man muß doch wissen, wie viele Pfarrer (39 von 57, die um 1520 dem Archidiakon unterstanden, davon nur

[1] Vgl. „Das Staatsarchiv Düsseldorf u. seine Bestände" 1, 1957, 234 ff.; von den Akten des Hauptstaatsarchivs sind nur 6 Aktenstücke des Jül. Berg. Archivs zitiert, auch nicht die des Kölner Erzbischofs (Kurk. II 4411–4429 u. VIII 112–119). Vermutlich hätte die systematische Durchsicht der größeren Stadt- und Pfarrarchive noch einiges ergeben. Das Ev. Pfarramt St. Willibrordi in Wesel, dessen Archiv nach S. 29 Anm. 6 nicht benutzt werden konnte, „da es nur für Protestanten zugänglich war", hat mir über das Archiv der Ev. Kirche im Rheinland mitteilen lassen, daß es seinen Benutzern keinen Taufschein abverlange. – Ob die Auszüge Paul Lehmanns (Preußen u. die kathol. Kirche 1 = Publ. aus den Kgl. Preuß. Staatsarchiven 1, 1878) aus dem Geh. Staatsarchiv Berlin ausreichen, kann ich nicht beurteilen. Nicht angeführte Einzelliteratur trage ich hier nicht nach.

[2] Vgl. Düsseldorfer Jb. 41, 1939, 236 f.; in einem Auszug aus einem Kölner „*Liber delatorum*" von 1548 (Jb. Ver. ev. KG Westf. 9, 1907, 211 ff.) werden als der Häresie verdächtig genannt: der Magistrat zu Duisburg u. der *sacellanus* Joh. Werdensis ebd., der Pfarrer zu Haffen, einige Vikare zu Goch u. der Pfarrer zu Ruhrort.

[3] In der Zeit zwischen 1535 und 1603 sind im Bereich des Herzogtums Kleve 9 Klöster eingegangen; das Minoritenkloster zu Duisburg und das Fraterhaus zu Wesel, die ebenfalls vor der Auflösung standen, konnten durchgerettet werden (vgl. Das Hauptstaatsarchiv Düsseldorf 4, 1964, XVII Anm. 13).

[4] Leider fehlt eine Arbeit über die Auswirkungen des Spanisch-Niederländischen Kriegs, damit auch eine Zusammenstellung der kirchlichen Schäden. Ich habe den Eindruck, daß sie schlimmer waren als die des folgenden Dreißigjährigen Kriegs.

4 städtische) die Fragebogen ausgefüllt haben, auch wie die anderen Angaben belegt sind.

Es sei aber gerne vermerkt, daß die lebendige und kluge, von alten Ressentiments freie Darstellung auch den kritischen Leser fesselt.

Düsseldorf. Friedrich Wilhelm Oediger.

Volk, Ludwig: **Der bayerische Episkopat und der Nationalsozialismus 1930–1934.** (Veröffentlichung der Kommission für Zeitgeschichte bei der Katholischen Akademie in Bayern. Hrsg. von K. Repgen. Reihe B: Forschungen, Bd I) Mainz: M. Grünewald-Verlag 1965 (2. Aufl. 1966). XXII, 216 S.; Ln DM 29,50.

Mit der Untersuchung von Volk eröffnet die Kommission für Zeitgeschichte die Reihe ihrer Forschungen zur Zeitgeschichte. Da die bayerischen Bischöfe – ungefähr ein Drittel des deutschen Gesamtepiskopats – durch eigene Konferenzen zu Freising bis 1934 eine recht selbstbewußte Eigenständigkeit bewahrten, ist die Abgrenzung des Themas vom sachlichen Standpunkt durchaus möglich, wenn nicht sogar wünschenswert.

Der Verfasser behandelt die Jahre 1930–1934, also den wohl entscheidenden Zeitraum, in dem sich die Schwenkung des bayerischen Episkopats vollzog von der kompromißlosen Ablehnung des Nationalsozialismus zur wohlwollenden Tolerierung bis zur emphatischen Beglückwünschung des „Führers" nach Abschluß des Reichskonkordats durch Kardinal Faulhaber, um gegen Ende des Jahres 1933 einer weitgehenden Ernüchterung und Zurückhaltung zu weichen. Volk zeigt die Skepsis und Animosität, mit der ein großer Teil des bayerischen Episkopats, vor allem Kardinal Faulhaber, der demokratischen Staatsform im allgemeinen („Könige von Volkes Gnaden, sind keine Gnade für das Volk" S. 5) und der von der Sozialdemokratie mitgetragenen Weimarer Republik im besonderen gegenüberstand. Der Münchener Erzbischof verhielt sich so ablehnend, daß er dem verstorbenen Reichspräsidenten Ebert aus äußerst fadenscheinigen Gründen das Trauergeläut verweigerte (S. 7). Die Untersuchung weist hin auf die Unsicherheit und Unentschlossenheit der einzelnen Bischöfe wie auch auf die Uneinigkeit im bayerischen Episkopat, von dem ein Teil den Nationalsozialismus wegen dessen politischer Konzeption wie auch dessen Gegnerschaft zur Sozialdemokratie nicht ungern bejaht hätte; letzter Grund für seine Ablehnung blieb die Diskrepanz zur katholischen Auffassung im kulturpolitischen Bereich. Diese Haltung spiegelt sich auch in den pastoralen Anweisungen an den Klerus wieder; sie waren schlecht begründet, wenig präzise und somit nur „bedingt wirksam" (S. 35). Einige Priester und Laien bewiesen eine bessere Einsicht in das Wesen des Nationalsozialismus als die Hierarchie (S. 6 + 41). Der Mangel einer einheitlichen Konzeption kommt vor allem in der Beurteilung und noch mehr in der Behandlung der sog. „gutgläubigen Mitläufer" der NSDAP zum Ausdruck. Was z. B. die „Verweigerung des kirchlichen Begräbnisses angeht, so ergab eine Umfrage der Ordinariate von 1933, daß in ganz Bayern nicht einem einzigen Verstorbenen wegen Zugehörigkeit zur NSDAP das Trauergeleit versagt worden war" (S. 35). Volk, der den bayerischen Katholizismus „in der Befolgung weltanschaulich-politischer Imperative" als „ausgesprochen störrisch" (S. 45) bezeichnet, kommt zu dem Ergebnis: „Viel Konfusion wäre vermieden ... worden, hätte der Episkopat seine Alleinzuständigkeit in Glaubensfragen beizeiten abgetrennt vom Mitspracherecht im Politischen. Das hätte die Einsicht erleichtert, daß die weltanschauliche Ablehnung einer Partei durch die Hierarchie wesentlich verschieden war von der kirchenpolitisch vielleicht sehr verständlichen Empfehlung einer anderen ..." (S. 35).

Der Wert der Untersuchung liegt vor allem in der Auswertung bisher ungenutzter bzw. unzugänglicher kirchlicher Archive, vor allem der amtlichen und privaten Schriftstücke des Münchener Kardinals Faulhaber (Erzb. Archiv München: Nachlaß Faulhaber), der Zentralfigur des bayerischen Episkopats. Die große Anzahl treffender Zitate belebt die Darstellung, vermittelt dem Leser einen guten Einblick in den internen Meinungsaustausch des bayerischen Episkopats und läßt ihn teilnehmen an der Unruhe und dem Erschrecken, den Illusionen und dem meist kurzen, hoffnungsvollen Aufatmen der einzelnen Bischöfe. Interessant ist die wohl erstmals in dieser Deutlichkeit dargelegte Diskrepanz zwischen den optimistisch klingenden öffentlichen Bekenntnissen einzelner Bischöfe zur „neuen Ordnung" und der verschiedentlich sorgenvollen, bisweilen mutlosen privaten Korrespondenz. Daraus erhellt, daß die Bischöfe die Lage zwar nicht immer so falsch einschätzten, wie bisweilen angenommen, daß sie aber dem in totalitären Systemen üblichen Zwang zu Lippenbekenntnissen sich nicht immer zu entziehen vermochten.

Für eine solch sachliche Untersuchung ist die Sprache, vor allem wenn von der Monarchie die Rede ist, mitunter zu pathetisch. Wendungen wie „Verlust des königlichen Landesvaters", „verwaiste(n) Landeskinder", die „zum Urbild naturgewachsener Autorität fasziniert emporschauten", und „bischöfliche Vasallentreue gegenüber dem Könighaus" hätte man wenn schon nicht vermeiden, so doch wenigstens gern in Anführungszeichen gesehen.

Bonn. Klaus Weber.

Castelli, Enrico: **Ermeneutica e tradizione.** Atti del convegno indetto dal Centro Internazionale di studi umanistici e dall'istituto di studi filosofici, Roma 10–16 gennaio 1963. Roma: Istituto di studi filosofici 1963. XVI, 450 S.

Castelli, Enrico: **Demitizzazione e morale.** Atti del convegno indetto dal Centro Internazionale di studi umanistici e dall'istituto di studi filosofici, Roma 7–12 gennaio 1965. 440 S.

Die vom unermüdlichen Professor Enrico Castelli seit 1961 jährlich organisierten geschlossenen Tagungen über hermeneutische Fragen[1] haben sich allmählich eine festen Platz erobert im Turnus der philosophischen Kongresse, nicht zuletzt durch die jeder Tagung folgende Veröffentlichung der Referate und Diskussionen[2]. Die Tagungen haben einen ausgeprägten Charakter. Hier treffen sich fast nur Philosophen und Theologen aus dem christlichen Denkraum – was auf die Breite und Radikalität der hermeneutischen Fragestellung zeitweise einschränkend einwirken kann; es sind auch jedes Jahr ziemlich dieselben Teilnehmer, die in Rom das Wort ergreifen – was für die Vertiefung des Gesprächs und die Ausrichtung der Arbeit seine Vorteile haben mag.

Die Vorträge und Diskussionen über „Hermeneutik und Tradition" vermitteln einen guten Eindruck von der Vielfalt der Probleme, die heute im christlichen Denkraum mit dem Namen Hermeneutik angedeutet werden. Zunächst gibt es eine ganze Reihe von historischen Detailuntersuchungen: de Lubac über den geistesgeschichtlichen Ort der exegetischen Arbeit der Humanisten Erasmus und Lefèvre d'Etaples; Grant über die Interpretation der Schriften von Ignatius von Antiochien; Bartsch über Tauf- und Eucharistieverständnis bei Paulus; Daniélou über die jüdisch-christliche Bibelexegese (allerdings mit einer Anwendungspointe ...); Klein über Ikonographie u. s.w. Eine zweite Reihe von Beiträgen versucht die hermeneutische Problematik konkreter zu erfassen. So untersucht Gouhier ausführlich einige der Schlüsselbegriffe in der hermeneutischen Diskussion um den Modernismus, nl. Evolution und Entwicklung (développement)[3]; hier situiert sich auch Otts Beitrag über Hermeneutik und Eschatologie, sowie Fessards Versuch, eine Hermeneutik der Vermittlung zwischen Offenbarung und Geschichte zu entwickeln ausgehend von einem Text der ignatianischen Geistlichen Exerzitien. Eine dritte und letzte, die umfangreichste Reihe von Beiträgen fragt abstrakt nach der Bestimmung dessen, was Hermeneutik ist. Besonders hier wird die, übrigens im ganzen Band vorherrschende Spannung sichtbar zwischen Hermeneutik als Technik der Textauslegung und Hermeneutik als Philosophie. (Einige Titel: de Waelhens, Quelques Problèmes ontologiques de l'herméneutique; Kerenyi, Origine e senso dell'ermeneutica; Theunis, Hermeneutik, Verstehen und Tradition; Lotz, Geschichtlichkeit und Tradition u. s. w.)

Den hier vorgetragenen Versuchen, die hermeneutische Technik abstrakt und allgemein zu erfassen, fehlt das Leben, das erst in der Auseinandersetzung mit konkreten Problemen entsteht. Versucht man darüber hinaus die philosophischen und die oben erwähnten Einzeluntersuchungen zusammen in den Blick zu bekommen, dann taucht in diesem sonst so streng umrissenen Kolloquium das Grundübel aller

[1] Il Problema della Demitizzazione (1961), Demitizzazione e Imagine (1962), Ermeneutica e Tradizione (1963), Tecnica e Casistica (1964), Demitizzazione e Morale (1965), Mito e fide (1966). Die Themen der beiden letzten Tagungen sind uns nur in der französischen Fassung bekannt: Le Mythe de la Peine (1967), l'Herméneutique de la liberté religieuse (1968).

[2] Die Vorträge der Tagungen werden vom Institut für Philosophie in Rom in der jeweiligen Originalsprache der Beiträge veröffentlicht. Die Berichte von 1961 und 1962 erschienen unter den Titeln „Entmythologisierung und existentiale Interpretation" und „Entmythologisierung und Bild" auch auf deutsch: „Kerygma und Mythos VI, 1 und 2". Von den Tagungen in 1963 und ab 1965 ff. erschien eine französische Ausgabe, 1963 bei Vrin, Paris, und seit 1965 bei Aubier, Paris.

[3] Gouhier kritisiert den in dieser Diskussion immer angewandten biologischen Evolutionsbegriff, der nach Gouhier von Newman herstammen soll, so daß Gouhiers Kritik auf eine Newmankritik hinausläuft. G. hat hier aber nicht unterschieden zwischen der Newman-Rezeption bei Loisy u. A. und Newman selbst, für den das Gesagte gar nicht zutrifft. Vgl. das schon 1957 französisch erschienene Buch von J. H. Walgrave über die Dogmenentwicklung bei Newman: „Newman. Le développement du dogme. Tournai-Paris, bes. S. 305–321.

hermeneutischer Diskussion auf: einerseits kommen die Beiträge der historischen Einzeldisziplinen nicht zur eigentlichen hermeneutischen Fragestellung, andererseits münden die ausführlichen theoretischen und philosophischen Betrachtungen allzuschnell aus in umfassende und abschließende Systemversuche, denen aber jede Konkretion und damit Bewährung sowohl textinterpretatorischer wie philosophisch-reflexiver Art fehlt.

Wie man erwarten konnte, bewegt sich das philosophische und theologische Denken hier ganz im Raum der „deutschen idealistischen" hermeneutischen Tradition. Das Buch von Gadamer, „Wahrheit und Methode", wird auch öfters mit grundsätzlicher Zustimmung erwähnt. Von der Herkunft der einzelnen Mitarbeiter her gesehen, ist diese Einseitigkeit verständlich, aber angesichts der heutigen Denklage doch bedauerlich. Nur drei Autoren haben versucht, auf sehr verschiedene Weise, doch einigermaßen kritischen Abstand zu gewinnen gegenüber der im christlichen Denkraum scheinbaren Selbstverständlichkeit des Gesamtthemas „Hermeneutik und Tradition". Einmal ist da die verfremdende Wirkung des Beitrags von R. Panikkar, der das Thema des Kolloquiums zum Ausgangspunkt nimmt, zu einer Konfrontation zwischen Hinduismus und christlichem Denken. Weiter fragt R. Boehm in seinem Aufsatz „Progrès, arrêt et recul dans l'histoire" ausdrücklich nach der Bedeutung für die Geschichte des im cartesischen Wissenschaftsideal implizierten „Haltmachen". Diese Frage wird schließlich auf noch radikalere Weise aufgegriffen von Paul Ricoeur in „Symbolique et Temporalité". Ricoeur ist der einzige Autor in diesem Band, der sein eigenes Philosophieren und somit das Thema der Tagung in Frage stellen läßt, und zwar von den neueren „sciences humaines" her, besonders von der Seite des Strukturalismus in seinen verschiedenen Gestalten in der Linguistik, Ethnologie und schließlich in dem, was man die „strukturalistische Philosophie" nennt. Der Strukturalismus, in Ricoeurs Beitrag vertreten von Claude Lévi-Strauß, leugnet zwar nicht die Existenz der Tradition noch den Wert der dieser Tradition angemessenen Geisteswissenschaften. Aber durch seinen Anspruch ein konkret ausführbares und teilweise schon realisiertes Programm der Menschenwissenschaften und eine für dieses Programm theoretisch begründete und praktisch bewährte Methodologie darzubieten, stellt der Strukturalismus für jede Philosophie, die über den heute derart wissenschaftlich erfaßten Menschen – und nicht über den von dieser Philosophie projektierten Menschen – reflektieren will, eine unausweichliche Herausforderung dar. Einen Aspekt dieser Herausforderung greift Ricoeur auf: den synchronischen (man könnte umschreiben: Antitraditions-) Charakter der strukturalen Methode. Interessant vor allem ist, daß Ricoeur die Herausforderung nicht abtut mit der in der philosophischen Diskussion mit anderen Wissenschaften geläufigen aprioristischen Scheidung der Jurisdiktionsbereiche, sondern die Ergebnisse des Strukturalismus als kritische Frage und als positiven Beitrag zu integrieren versucht in eine Hermeneutik, die den heutigen wissenschaftlichen Fragen standhält.

Im Tagungsbericht von 1965, auf den wir hier nur kurz eingehen, wird das hermeneutische Problem auf glückliche Weise konkreter und radikaler gestellt. Konkreter, weil eben ein bestimmtes sachliches Thema gestellt ist, und dazu ein Thema, das am wenigsten zuläßt, an der konkreten Geschichte und Wirklichkeit vorbei zu philosophieren. Aber vor allem radikaler. Ein paar Titel mögen dies illustrieren. Paul Ricoeur versucht in „Démythiser l'accusation" die kantianische Frage nach dem Bösen neu zu stellen, und zwar nach eingehender Konfrontation mit der Problematik von „Totem und Tabu" und dem ganzen Freudschen Problemkreis. A. Vergote bezieht mit seinem Beitrag „La loi morale et le péché originel à la lumière de la psychoanalyse" einen ähnlichen hermeneutischen Standort, der, nach Ricoeurs Wort, die „Hermeneutik des Verdachts" ebenso ernst nehmen möchte wie die „sinnstiftende Hermeneutik". Es wird dem Leser klar, daß hier, nicht nur für die Moraltheologie, ein theologisches Arbeitsprogramm formuliert wird.

Münster. Geert Delbeke OP.

Mynarek, Hubertus: **Mensch und Sprache.** Über Ursprung und Wesen der Sprache in ihrer anthropologischen Valenz. Freiburg-Basel-Wien: Herder 1967. 159 S.; DM 15,–.

Die katholische Theologie der Gegenwart nimmt sich mit anhaltendem Interesse der philosoph-theologischen Erhellung des menschlichen Wortes und der Sprache an. Dies geschieht nicht ohne Berücksichtigung der Tatsache, daß auf diesem Feld gegenüber der evangelischen Theologie manches aufzuholen ist. Mynarek fügt diesen Überlegungen einen in mancher Hinsicht originellen Versuch bei.

Dieser Versuch zeichnet sich zunächst dadurch aus, daß er das philosophisch-theologische Interesse an der Fragestellung mit dem biologisch-entwicklungsgeschichtlichen Aspekt eng verbindet und damit in durchaus überzeugender Weise das Gespräch zwischen Theologie und Naturwissenschaft führt. Ein zweites Charakteristikum dieser Arbeit liegt in dem Umstand, daß Mynarek seine Untersuchung in Anlehnung an die philosophisch-theologischen Gedankengänge H. Schells (1850–1906) über die Sprache entwickelt. Wer die Berufung auf H. Schell als gesucht und die Parallele zunächst als zu weit hergeholt empfindet, wird im Verlauf der Untersuchung bald eines Besseren belehrt; denn Mynarek vermag aus Schells Gesamtwerk, vor allem aus den Arbeiten über „Gott und Geist" wie aus den „Kleineren Schriften", eine reiche Fracht an sprachphilosophischen Gedanken zu erheben. Dabei behält er sich aber durchaus ein kritisches Urteil gegenüber Schells Aussagen vor, in denen nicht einfach die Ergebnisse der heutigen Sprachwissenschaft vorweggenommen erscheinen. Diese werden vielmehr aus der weitverzweigten und vom Verfasser verständnisvoll ausgewerteten modernen Literatur zur Sprachtheorie und zur Sprachgenese erhoben.

Hier kommt dem Verfasser auch seine naturwissenschaftliche Ausbildung zugute, die ihn instand setzt, die biologischen Daten und Fakten zur Entwicklung der Sprache aufzunehmen und kritisch zu bewerten. Wie unvoreingenommen der Verfasser dabei zu Werke geht, zeigt der Umstand, daß er, scheinbar ganz evolutionistisch denkend, von der Hypothese einer sog. „Tiersprache" ausgeht und dabei die zu ausschließliche Abwehrstellung Schells gegen den Darwinismus kritisiert, die ihn dazu führte, die spontan-emotionalen Lautäußerungen der Tiere als hinreichend anzusehen, um den Tieren ein entsprechendes Gemeinschaftsleben und den Vollzug gewisser gemeinschaftlicher Vitalreaktionen zu ermöglichen. Durch die Betonung dieses Genügens einer instinktiven Gefühlssprache im tierischen Bereich, die für den Kampf ums Dasein völlig ausreichte, wollte Schell gegen den Darwinismus demonstrieren, daß die menschliche Wortsprache nicht aus der Selektion im Kampf ums Dasein entstanden sein könne. Demgegenüber weist Mynarek unter Aufnahme der Ergebnisse der modernen Verhaltensforschung nach, daß man etwa bei der motorischen Zeichensprache der Bienen mit großer Wahrscheinlichkeit von einer echten Kontakt-, Aufforderungs- und Mitteilungsabsicht sprechen kann, die das weit hinter sich läßt, was Schell den spontanen Reaktionen gewisser Tiere im Kampf ums Dasein zubilligte.

Indem der Verfasser so unvoreingenommen gewissen Tieren „eine Sprache im methodologisch-objektivistischen Sinne zubilligt" (S. 41), wächst natürlich das Problem des Wesensunterschiedes zur menschlichen Sprache erst zu seiner vollen Größe auf. Aber auch dieses Problem wird mit den Mitteln der heutigen Sprachpsychologie einer Lösung zugeführt, die auf die überbiologische Funktion des Erfassens von Wahrheit und der Vollendung der Ideenbildung hinweist. In diesem Zusammenhang berücksichtigt der Verfasser auch das Phänomen, dem als Korrelat zum menschlichen Sprechen für dessen geistige Leistung eine wesentliche Bedeutung zukommt, nämlich das schon in der Welt des Kindes verwurzelte Fragen-Können. In ihm ist die Sprache nicht mehr nur Signal und Ausdruck einer bestimmten Situation, sondern wird geradezu ein Konstitutivum der Situation und eine im weiteren Sinne schöpferische Leistung. Der Wesensunterschied zwischen tierischer Laut- und menschlicher Wortsprache wird aber noch weiter unterbaut durch den Hinweis auf die Fähigkeit des Menschen zur ästhetischen Einstellung auf die Sachwelt vermittels des Wortes. Dieser Gedanke wird weiter angereichert durch den Hinweis auf die „kosmologische" Funktion der Sprache, in der die Schönheit und Harmonie der Gesamtheit der Dinge ihre Abbildung findet, und durch die Einbeziehung der „religiös-theologischen" Funktion, die die menschliche Sprache nach H. Schell zu „einem Psalterium menschlicher Ergriffenheit" (S. 59) im Angesicht des Schöpfers macht.

Von solchen Wesensunterschieden zur hypothetischen „Tiersprache" her wirkt die im dritten Kapitel gezogene Schlußfolgerung überzeugend, daß die menschliche Wortsprache nicht der Entwicklungshöhepunkt tierischer Kommunikationsformen sein kann, sondern das Ergebnis einer spontanen schöpferischen Tätigkeit und einer sprunghaften Bewegung ist, bei deren Deutung man nicht ohne die schöpferische Tätigkeit des Menschen auskommt. Der Verfasser gibt allerdings zu, daß sich damit die Problematik nur nach rückwärts verlagert und zur Frage nach der Entstehung des Geistes des Menschen wird, der zu jedem Zeitpunkt seiner Existenz, also auch schon als Urmensch, sprachbegabt war, wobei nichts hindert, auf der Stufe der Hominisation eine weitreichende Entwicklung von der primitiven „Imperativsprache" bis hin zur schulmäßig ausgebildeten Sprache des Kulturmenschen anzunehmen.

Eine Lösung des Problems der Entstehung des menschlichen Geistes liegt nicht im Aufgabenbereich dieses Buches. Der knappe

Hinweis auf die durch Gottes Kraft ermöglichte Selbstüberbietung der geschöpflichen Ursachen bedürfte wohl noch einer weiteren Klärung. Wenn im Anschluß an H. Schell von Anfang an das Argument vom Geist als dem Wurzelgrund der Sprache hervorgehoben wird, so wäre heute bei der Einheitsauffassung von Geist und Leib die Ausdehnung der Problematik des Ursprungs der Sprache auf die Frage nach dem Verhältnis von sprachlichem und leiblichem Sein des Menschen gerechtfertigt. Es soll aber nicht verkannt werden, daß sich auch dafür Ansätze in dem Buche finden, das im Ganzen eine respektable Leistung darstellt und die Einsicht in das „Wunder der Sprache" um vieles vertieft und bereichert.

München. Leo Scheffczyk.

Michaud-Quantin, Pierre: **La psychologie de l'activité chez Albert le Grand.** (Bibliothéque thomiste XXXVI) Paris: Librairie Philosophique J. Vrin 1966. 267 p.

Der Verfasser unternimmt in vorliegendem Werk die interessante und gewiß lohnende Arbeit, all den psychologischen Aussagen des *Doctor universalis* nachzugehen, die sich auf das menschliche Tun („Aktivität") beziehen und diese in klarer Systematik darzustellen. Damit will er eine Ergänzung und manchesmal eine Korrektur zu den Untersuchungen von Schneider, Gilson, Pegis, Ethier, De Solages u. a. bringen, die z. T. auch nur psychologische Teilfragen behandelten, z. T. die Gesamtpsychologie Alberts darzustellen versuchten. Zugleich will er zeigen, daß im 13. Jh. nicht bloß die Probleme der Erkenntnis, des Intellektes u. ä., sondern auch die des Willens und des Tuns eine große Rolle spielten.

In sehr übersichtlicher Weise gliedert er den großen Stoff also auf: er beginnt mit den Aussagen über die allgemeinen Bedingungen der (psychischen) Aktivität (Organe der Bewegung, Aktivität der vegetativen Kräfte, die Lebensbewegung überhaupt usw.), fährt fort mit der Darlegung der Äußerungen Alberts über die sensible Aktivität; an diese schließt sich die Beschreibung der eigentlichen menschlichen Aktivität an (praktischer Intellekt, Wille, voluntarium, virtutes), um das Ganze zu beschließen mit den Albertschen Aussagen über die überrationalen, dem begnadeten Menschen geschenkten besonderen aktiven Fähigkeiten. Letztes Ziel aller (natürlichen und übernatürlichen) Aktivität ist das *bonum*, das im letzten Kapitel kurz und treffend beschrieben wird. – In jedem der 21 Kapitel wird zunächst möglichst kurz die Anschauung Alberts wiedergegeben; darauf folgt jeweils der Nachweis, aus welchen Quellen Alberts Lehre gespeist worden ist.

Die Schriften Alberts, denen der Verfasser seine Darlegungen entnimmt, glaubt er, von logischen Gesichtspunkten aus gesehen, in vier Gruppen einteilen zu dürfen:

1. *Summa de creaturis* und der *tractatus de natura boni*;
2. der Kommentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus und die *Summa theologiae*;
3. die aristotelischen Kommentare und
4. der Kommentar zu Pseudo-Dionys De divinis nominibus.

Bei der chronologischen Einteilung der Albert'schen Werke stellt er den *Tractatus de natura boni* an die Spitze und die *Summa theologiae* an den Schluß; dabei weiß er natürlich auch um die Problematik der chronologischen Bestimmungen hinsichtlich einzelner Werke. – Daß es oft sehr schwierig ist, für einzelne Aussagen die Quellen zu bestimmen, ist vom Verfasser selbstverständlich gesehen worden. Denn Albert verarbeitete das gesamte ihm aus seiner Zeit und der Tradition zuströmende Material, die neu entdeckten, aus dem Arabischen bzw. Griechischen übersetzten Werke des Aristoteles, die abendländisch-christliche Tradition und den ‚Naturalismus', der wiederum aus dem Stoizismus und Epikuräismus sich entwickelt hatte. Auch in der Quellenbenützung erweise sich Albert, so meint der Verfasser, durchaus als *Doctor universalis*, da er nichts Wichtiges aus dem seiner Zeit zugänglichen philosophischen und theologischen Material unbeachtet lasse.

Eine Überschau über all die verschiedenen Äußerungen Alberts in dessen Werken zeigt nach Meinung des Verfassers, daß diese zunächst immer wieder anders lautenden Zitate nicht einen Torso ergeben, sondern Glieder eines klaren großen Systems sind: Die Aktivität im rein animalischen, im sinnlichen, im rationalen und überrationalen Bereich besagt wohl eine je verschiedene, auch in verschiedener Weise faßbare Aktivität. Diese aktiven Kräfte stehen aber im Menschen nicht einfach zusammenhanglos nebeneinander, sondern die niederen sind jeweils in den höheren integriert („aufgehoben"), so daß die menschliche Aktivität bei allem Reichtum der Verschiedenheit doch eine einzige großartige Einheit darstellt: Die *anima* ist im Gesamtbereich der *motor*. Wie ferner bei aller menschlichen Erkenntnis doch ein Strahl des übernatürlichen göttlichen Lichtes durchscheint, so läßt sich die Explikation menschlicher Aktivität letztlich nicht ganz vollziehen, ohne daß auf den göttlichen *motor* als den grundlegendsten im natürlichen wie übernatürlichen Bereich hingewiesen wird. Dies wird exemplarisch im letzten Kapitel über das *bonum* noch einmal ganz deutlich: Albert geht bei der Beschreibung des *bonum* aus von aristotelischen Formulierungen; dabei aber bleiben ihm St. Augustin, Pseudodionys und der Platonismus stets präsent. Diese historischen Gegebenheiten aber finden alle ihren letzten Sinn und ihre letzte Erklärung im rein theologisch bestimmten *bonum*. – Diesem großen Systemgedanken liegt die große Frage der damaligen Zeit zugrunde: wie läßt sich eine einheitliche Lehre erreichen aus den Gegebenheiten des griechisch-orientalischen Gedankengutes und der christlichen Offenbarung? Albert hat, so sagt der Verfasser, diese Frage gesehen und auf sie die oben skizzierte Antwort gegeben, eine Antwort, die allerdings erst durch Thomas ihre voll befriedigende Gestalt gefunden habe. – Den Abschluß des Buches bildet eine wertvolle Bibliographie (mit kleineren Fehlern z. B. fehlt bei Schneider die Angabe des Erscheinungsjahres), ein Namen-, ein kurzer Sach-Index und eine Inhaltsangabe.

Eine Stellungnahme zu vorliegendem Werk wird in erster Linie beachten müssen, daß wir heute noch keine kritische Gesamtausgabe der Werke Alberts besitzen (die Kölner Ausgabe umfaßt erst 5 Bände), daß die Frage nach der Echtheit verschiedener Werke Alberts noch nicht beantwortet ist u. a. m. Der Verfasser hat sich darum die Mühe gemacht, nicht bloß die (an sich schlechteste) Ausgabe von Borgnet zu benützen, sondern auch die Kölner Ausgabe, soweit sie ihm schon zugänglich war; außerdem hat er für manche Zitate eigens Hss. eingesehen. Um so mehr fällt mir auf, daß er trotz mehrfachen Hinweises auf die Verschiedenheiten zwischen der *S. th.* Alberts und seinen anderen Werken (z. B. S. 191 f., 198, 201, 215, 221, 236 ff.) nie sich die Frage gestellt hat, ob die *S. th.* wirklich ein Werk Alberts ist. Mir scheint, daß diese heute neu aufgeworfene Frage nach der Echtheit der *S. th.* Alberts gerade von seiner Psychologie her noch weiter einer Lösung zugeführt werden könnte (vergl. Tübinger Theol. Quartalschrift 1966 S. 8 f.). – Sachlich am auffallendsten ist wohl die weithin bemerkbare Harmonisierungstendenz: Gewiß ist es ein anerkannter Grundsatz: „Thomas durch Thomas", d. h. hier Albert durch Albert zu erklären. Sollte man sich aber nicht immer auch fragen, ob Albert in seinen Anschauungen eine Entwicklung durchgemacht hat, ob bei der geistigen Größe Alberts auch „Dunkelheiten" hingenommen werden müssen, die uns heute kaum mehr verständlich sind u. ä.? Darum scheint mir die sogen. ‚logische' Einteilung der Werke Alberts nicht glücklich zu sein. Es ist ferner zu beachten, daß Albert in seinen verschiedenen Kommentaren nicht nur die Ansicht des von ihm kommentierten Autors wiedergibt, wie er dies für einzelne Partien eigens betont; in seinen Kommentaren verleiht er durchaus auch seiner persönlichen Meinung Ausdruck, die freilich nicht immer leicht festzustellen ist (vgl. z. B. neuestens Alberts Kommentar zur aristotelischen Metaphysik p. 473, 496 u. a.). – Aufs Ganze gesehen aber darf von diesem Werk Michaud-Quantins gesagt werden, was er selber über das ein halbes Jahrhundert vorher erschienene Werk Schneiders erklärt hat, nämlich daß es Pionierarbeit leistet. Es ist nur zu wünschen, daß dieses so viel Wertvolles für die Geschichte Alberts und der Psychologie bietende Werk durch weitere Einzeluntersuchungen eine echte Fortführung erfährt.

Rottenburg. Alfons Hufnagel.

Kasper, Walter: **Das Absolute in der Geschichte.** Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings. Mainz: Grünewald-Verlag 1965. 493 S.; kart. DM 45,–.

Die Arbeit, die als Habilitationsschrift in Tübingen gearbeitet worden ist, drängt im letzten auf ein Systematisches hin: aus Tübinger Tradition kommend, aber auch beeinflußt von Gedanken Karl Rahners drängt sie auf eine neue „Theologie der Geschichte", deren Quell und Mitte der lebendige, aus souveräner Freiheit handelnde Gott ist (vgl. auch den Aufsatz von W. Kasper: Grundlinien einer Theologie der Geschichte [1]). Dabei scheint es dem Verfasser, als sei dies nicht zuletzt in Schellings Spätwerk entscheidend versucht worden. So ist die Arbeit eine eindringliche Darstellung des Schellingschen Alterswerkes geworden. Die Arbeit hat darum ursprünglich den Titel gehabt „Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings". Der Rezensent hätte es begrüßt, wenn dieser ursprüngliche Haupttitel geblieben wäre, geht es doch in ihr zunächst ganz und gar um Schelling und nur um ihn. Daß aber nun Schellings Spätwerk endlich in das Blickfeld der Theologen kommt, kann nur begrüßt werden, ist doch

[1] ThQu 144, 1964, 129–169.

die Auseinandersetzung des christlichen Denkens mit dem Denken des deutschen Idealismus kein Ruhmestitel der Theologie.

Wenn die „Tübinger" mit solchen Denken früh im Gespräch waren, so ist Ähnliches sonst kaum zu sagen. Wenn das katholische Denken unserer Tage seit längerem die Begegnung mit Hegels Philosophie begonnen hat (von Steinbüchel bis Lakebrink, Siewerth u. a.), so sind Fichte und Schelling kaum in den Raum dieses Gesprächs eingerückt. Hier nun geschieht es endlich mit jener Offenheit, die seit dem Konzil zu einer wesentlichen Haltung katholischen Denkens geworden ist. Ist Schelling immer wieder „verketzert" worden, wie es in der Spätzeit schon mit Görres und Baader begann, und hat man ihn immer neu pantheisierender Denkgesinnung beschuldigt, die nie wirklich zur Personalität des Absoluten durchgedrungen sei, so wischt W. Kasper solches von vornherein weg. Die Personalität des Schellingschen Absoluten steht ihm nicht zur Debatte. Daß vielmehr Schelling Gott als den absolut freien und souveränen will, macht überhaupt das Gespräch und die Frage an ihn nach einer echten Philosophie und Theologie der Geschichte möglich.

Die Arbeit hat darum nach historischen Aufweisen von Schellings Weg ihr eigentliches Gewicht in der nachvollziehenden Darstellung der positiven Philosophie Schellings. Sie beginnt darum mit der Darstellung des göttlichen Seins, die in der Darlegung der Schellingschen Sicht des dreifaltigen Gottes kulminiert, – wobei W. Kasper (wie mir scheint, mit Recht) Bedenken anmeldet. Schellings Denken ist auch in seiner Spätzeit immer wieder von der höchst idealistischen Idee der „Verwirklichung" der „Entwicklung" Gottes fasziniert worden[2], und es will scheinen, daß er sie in seiner Spätzeit dahin gewendet hat, daß sie (wie bei Hegel?) kein „Werden" Gottes im unmittelbarsten Sinne meint, als käme Gott erst in der Geschichte „als Person" zu sich, wohl aber ein Werden des dreifaltigen Gottes, wonach der Sohn allererst im Weitergang der Geschichte „zu sich kommt", d. h. aus dem ursprünglichen Sein als demiurgische, weltschaffende Potenz zur Person wird.

W. Kasper lehnt solches mit guten Gründen ab: es gehe darin nicht um eine „Entwicklung" zum Sohn, vielmehr nur um dessen „Offenbarung". Es soll hier nicht gefragt werden, ob solche Interpretation Schelling gegenüber zu „wohlwollend" ist. Sie hat jedenfalls ihre guten Gründe. So „wohlwollend" wird von W. Kasper dann auch die viel angegriffene Schöpfungslehre Schellings interpretiert. Schelling hat eine *creatio ex nihilo* immer abgelehnt. Ist Welt auch aus dem „Fast nichts", d. h. aus innergöttlichen Kräften, die einer Erhebung zu schaffenden Mächten bedürfen, wenn aus ihnen Welt werden soll, so kommt Welt doch letzthin nach Schelling „aus Gott". Solches ist früheren Interpreten immer Anlaß gewesen, auch den späten Schelling des „Pantheisierens" zu beschuldigen, ja manche haben nicht gezögert, davon zu sprechen, Welt komme dann hier aus einer Art „Teilung" Gottes. Es ist gut, zu sehen, daß W. Kasper solche massive Logik abtut, überzeugt, daß es besser ist, auf die Intentionen eines Denkers zu hören, als ihn mit einer Logik, die ihm nicht eigen war, zu „verketzern".

Aus dem Nachvollzug des Schellingschen Denkens interpretiert W. Kasper dann weiterhin Schellings seltsame Christologie, seine Lehre vom Sündenfall, sein Denken über die Welt der Mythologie und über die Offenbarung, die großen Themen des späten Schellingschen Denkens. Es überrascht freilich, daß W. Kasper kaum auf Schellings Eschatologie eingeht, deren Ansätze bei Schelling gering sind, aber es gab solche Sichten, in denen Schelling wiederholte, was er in seinen „Weltalter"-Entwürfen konzipiert hatte[3]. Aber jenseits dessen ist Kaspers Darstellung eindringlich und gut fundiert, wobei immer neue Blicke auf das Denken der gegenwärtigen Theologie – nicht zuletzt auch im evangelischen Raum – dem Ganzen bedeutsame Kontur geben.

In einem letzten Kapitel, das freilich ein wenig summarisch ausgefallen ist, versucht W. Kasper dann eine letzte Würdigung. Bestimmt von der Überzeugung, daß die Erhellung des Offenbarungsgeschehens sich nicht von einer einzigen Philosophie her (evtl. der scholastischen) vollziehen kann, ist er der Meinung, daß die theologische Denkarbeit ihr Werk aus immer neuen philosophischen Begegnungen vollziehen muß, und darum oft ein System preisgegeben werden muß, weil ein anderes neue Chancen zu eröffnen vermag. In solchem Geschehen scheint ihm darum ein Gespräch mit einem Denken nicht nutzlos, das wie Schelling so wesenhaft um das Geheimnis des Absoluten gerungen hat, und das schließlich darin konvergiert, daß wir als endliche Wesen nicht über das Absolute zu verfügen vermögen, daß wir vielmehr hinzunehmen haben, was dem Absoluten im Weg der Geschichte offenbar zu machen gefällt. Theologie ist dann nur als Theologie aus Offenbarung möglich, als nachvollziehendes und sich vor dem Absoluten beugendes Denken.

Stimme ich so dem Denken und der Arbeit von W. Kasper sehr zu, so kann ich auf der anderen Seite ein Bedenken nicht unterdrücken. Die Erforschung und Erhellung der Schellingschen Spätphilosophie steht unter einer nicht geringen Problematik. Als Schellings Sohn kurz nach dem Tod des Vaters die Herausgabe der „Sämmtlichen Werke" begann, gab er nur Letztvollendetes heraus, aus der Zeit des Münchner „Neubeginns" (von 1827) wurden nur geringe Stücke mitgeteilt (S. W. X, 3 ff.), was zur Folge hatte, daß Schellings Weg von 1827 ab weitgehend unübersehbar geblieben ist. Alle Versuche, Schellings wirklichen Weg und die innersten Intentionen seines späten Wollens wiederzugeben, mußten darum problematisch bleiben. Sie sind es, wie ich glaube, geblieben bis zu dem zuletzt unternommenen Versuch von Walter Schulz. Ich habe darum von 1939 an versucht, neuer Schellingiana habhaft zu werden, damit Schellings wirklicher Weg sichtbar würde. Die Suche nach solchen Dingen war nicht ohne Erfolg. So fanden sich bei der Durchsicht des an sich nicht unbekannten Schellingnachlasses bei der Universitätsbibliothek München unverhofft die Korrekturbogen von Schellings „Weltalter"-Entwürfen von 1811 und 1813, die dann 1946 Manfred Schröter, dem ich davon Nachricht gegeben hatte, herausgeben konnte[4]. Ich bin der Meinung, daß erst von den Urfassungen her echtes Wissen um Schellings Weg von 1810 ab möglich geworden ist und habe meine Deutung von daher 1954 in meinem Buch über „Schellings Philosophie der Weltalter" vorgelegt. – Bei dem Münchener Nachlaß fanden sich aber auch Originalentwürfe von Schellings Hand für viele Vorlesungen der Jahre 1827 ff, vor allem ein Entwurf seines so wichtigen Kollegs vom W. S. 1827/28, jenes Kollegs, mit dem sein Philosophieren nach langem Schweigen wieder begann und zu Neuem vorzustoßen versuchte. So schien endlich die Möglichkeit eröffnet, eine wirkliche Erforschung der Schellingschen Spätphilosophie beginnen zu können. Diese Hoffnung wurde dann aber durch den Untergang des Nachlasses im Jahre 1944 zerstört. So mußte von Neuem begonnen werden. Schienen die Originale unwiederbringlich verloren, so mußte versucht werden, wenigstens Nachschriften der Vorlesungen zu erlangen. Das gelang in unerwartetem Maße. Schon 1948 konnte ich eine Nachschrift von Schellings „wichtigstem" Kolleg erwerben, dem seines Neubeginns im W. S. 1827/28[5].

Darüber hinaus gelang es in den folgenden Jahren, Nachschriften weiterer Kollegs zu erwerben oder auf solche aufmerksam zu werden, so daß heute für alle Kollegs von Schelling für die Jahre 1827/28 bis zum W. S. 1835/36 Nachschriften vorliegen. Ein wichtiger Teil des späten Schellingschen Weges ist uns also offen. (Im übrigen ergaben neue Recherchen nach Schellingiana noch höchst überraschend, daß das Original von Schellings Kollegentwurf vom W. S. 1827/28 nicht untergegangen ist. Es hat als einziges den Untergang des Nachlasses 1944 überstanden!)

Ich bin der Meinung, daß vor allem der Schellingsche Entwurf seines Kollegs von 1827/28 für die Erforschung des Schellingschen Spätwerks von höchster Bedeutsamkeit ist. Alle bisherigen Versuche, den späten Schelling zu erhellen, waren unzulänglich. Da man keine Urkunden des Schellingschen Beginns besaß, sondern nur Urkunden späterer Sichten, versuchte man zunächst, von Schellings späten Äußerungen über „Wesen und Existenz" her in sein Spätwerk einzudringen. Dann aber schien die aufbrechende Existenzphilosophie einen neuen Weg zu zeigen. Schließlich versuchte Walter Schulz 1954 einen völlig neuen Ansatz von Fichte und der transzendentalen Fragestellung her, um von da aus Schellings Altersphilosophie als „Vollendung des deutschen Idealismus" aufzuzeigen. Alle diese Deutungen haben ein Gemeinsames: Sie wußten nicht um Schellings wirklichen Ansatz, da ihnen seine früheren Versuche im W. S. 1827/28, aber auch im S. S. 1832 und W. S. 1832/33 unbekannt waren. Ich glaube, daß erst jetzt, nachdem uns Authentisches zugänglich ist, eine gültige Deutung möglich ist. Ich habe darum schon bald[6] auf

[2] In meinem Buch „Schellings Philosophie der Weltalter", Düsseldorf 1954, habe ich zu zeigen versucht, daß solches nicht pantheisierend gemeint war.

[3] Vgl. mein Buch, 408 ff.

[4] Manfred Schröter: Schelling, Die Weltalter, Urfassungen. München 1946.

[5] Vgl. H. Fuhrmans, Zu Schellings Spätphilosophie (Schellings Einleitung in die positive Philosophie): Blätter für Deutsche Philosophie 14, 1940/41, 265–276.

[6] Vgl. H. Fuhrmans, Dokumente zur Schellingforschung. I. Die Stuttgarter Privatvorlesungen: Kant-Studien 47, 1955/56, 182–191. II. Zu Schellings Spätphilosophie: Schellings Vorlesung vom W. S. 1827/28: ebd. 273–287. 378–396. – Ders., Der Ausgangspunkt der Schellingschen Spätphilosophie: Kant-Studien 48, 1956/57, 302–323. – Ders., Der Gottesbegriff der Schellingschen positiven Philosophie:

diese neuen Texte hingewiesen und aufzuzeigen versucht, wie von da aus eine wirkliche Deutung gefordert sei.

Das Entscheidende schien mir dabei dies, daß Schellings Spätwerk im letzten um das Phänomen der Geschichte kreist. Wenn Schelling bei seinem Neubeginn immer wieder davon gesprochen hat, alle bis dahin vorgelegte Philosophie sei „negative" Philosophie gewesen, die dringend einer Neufassung bedürfe, ja, die durch eine „positive" Philosophie entscheidend ergänzt werden müsse, so ist nach Schellings Meinung alle zuvorige Philosophie „logische" Philosophie gewesen, die fundamental durch eine „geschichtliche" überwunden werden müsse. Alle bisherige Philosophie (auch seine eigene frühere, und zumal die Hegels) habe Geschichte aus der „Logik" der Idee ableiten wollen, aus ihrer weitertreibenden Dialektik. Aller früheren Philosophie sei darum Geschichte – „Entwicklung" gewesen, kontinuierlicher „Prozeß", worin Phase um Phase mit „logischer" Notwendigkeit entspringe.

Gegen solche „Systeme der Notwendigkeit gelte es, endlich eine geschichtliche Philosophie zu entwerfen als „System der Freiheit", als ein System, das Geschichte nicht ableitet aus der Dialektik der Idee, sondern aus dem souverän freien Handeln des lebendigen Gottes und zugleich aus der Freiheit der Menschen. Von den Menschen her sei Geschichte wesentlich nicht stetiger Prozeß, sondern Geschehen aus Freiheit, darin nichts dialektisch und mit „Notwendigkeit" entspringt, sondern aus souveräner Freiheit, die sich einer laufenden Entwicklung versagen, die Geschehendes weiterführen, aber auch verweigern, ja sich zu Taten aufraffen kann. Diese Taten sind dann nicht einfach von der „Entwicklung" gefordert oder in ihrem Vollzug naheliegend, übersteigen vielmehr alles Erwartete „unerwartet" und führen in Anderes und völlig Neues. Geschichte ist dann von Grund auf bestimmt durch Tat-sachen, die nicht voraussehbar sind oder gar a priori entwerfbar, die vielmehr hingenommen werden müssen und erst ergründet werden können, wenn sie gesetzt sind. Ich habe weiter zu zeigen versucht, daß Schellings Spätphilosophie von daher zugleich zur Verkündigung einer „empirischen" Philosophie geworden ist, zur Verkündigung eines neuen metaphysischen Empirismus, einer „Philosophie der Offenbarung" im weitesten Sinne, einer Philosophie, die sich entschlägt, Gottes Wege im voraus wissen zu wollen. Sie ist vielmehr bereit, Gottes Entschlüsse „hinzunehmen" und sich ihnen zu beugen, wissend, daß nur Gottes „Sichoffenbaren" d. h. sein Sichzeigen Weg zu echtem Wissen ist.

Das Problem der Geschichte, hier ganz vom „Theologischen" her gefaßt, stand hier also entscheidend zur Debatte, und geradezu vom Christlichen her versuchte Schelling eine Überwindung des Hegelschen Denkens und damit der „idealistischen" Position und ihrer Geschichtssicht. Ich habe freilich auch zu zeigen versucht, daß Schelling in Wahrheit diese Überwindung kaum gelungen ist. Jedem tiefer in Schellings Spätwerk Eindringenden zeigt sich immer neu, daß hier zwar pathetisch ein „System der Freiheit" verkündet worden ist, daß aber die idealistische Idee der „Entwicklung" und der Geschichte als „Prozeß" doch immer wieder alles übermächtigt und daß Schelling sich von der Idee des kontinuierlichen Prozesses nicht zu lösen vermocht hat. Hinter all seinen Entwürfen steht doch letztlich, daß Geschichte die „Entfaltung" (ja die Werdung?) des dreifaltigen Gottes ist, daß Geschichte darin endet und darin Anfang und Ende hat. Zwar gab es in Schellings Geschichtsentwurf ein Faktum radikaler Diskontinuität: den Sündenfall des Menschen, der als kosmische Katastrophe den Logos des Seins verwirrt hat; aber für Schelling ist aus der Größe und Macht des lebendigen Gottes Geschichte doch wieder Prozeß geworden: Prozeß der Heilung des Seins und seiner stetigen und kontinuierlichen Rückführung zu Gott.

Wenn W. Kasper sich als Thematik seiner Untersuchung das Geschichtsdenken des späten Schelling gewählt hat, überzeugt, daß hier der Theologie in der Suche nach einer wahrhaft „geschichtlichen" Theologie Hilfe kommen könne, so überrascht es, daß er auf all das, was in den letzten Jahren durch die Auffindung neuer Schelling-Texte sichtbar geworden ist, kaum einging. Ich glaube, daß im Eingehen darauf seine Überlegungen hätten ungemein vertieft und erweitert werden können. W. Kasper ist statt dessen weithin der Schellingdeutung von W. Schulz gefolgt, einer Deutung, die mir nicht haltbar erscheint, und einer Interpretation, die geschah, bevor das erwähnte Material bekannt war. Sicher aber sollten nach W. Schulz versuchte Deutungen das neue Material berücksichtigen, um zu Gültigerem zu finden ...

In solchem Zusammenhang soll nicht eingehender Stellung genommen werden zu W. Kaspers Forderung einer wahrhaft „geschichtlichen" Theologie des lebendigen Gottes. Der Rezensent ist mit W. Kasper (und mit dem späten Schelling!) von ihrer ungemein großen Bedeutung überzeugt. Er sieht freilich dazu allenthalben nur geringe Ansätze und ist der Meinung, daß auch Schelling über einen Ansatz nicht hinausgekommen ist. Dieses Spätwerk war nicht der große Wurf; es war nur Beginn eines Weges, den Schelling selbst nicht mehr vollenden konnte. Wer lange mit Schellings Spätwerk umgegangen ist, wer an seine erschütternd unfruchtbaren Jahre zwischen 1813–1827 denkt, an all die klagenden Briefe – vor allem an Cotta, der wird vorsichtig sein.

Ich würde darum auch weiterhin nicht zögern, den späten Schelling zu den „Spätidealisten" zu rechnen und ihn nicht – wie W. K. will – als einen der großen „Nachidealisten" bezeichnen. Dafür ist mir dieser letzte philosophische Vorstoß Schellings nicht schöpferisch genug.

Und wenn die „Feinde" Schellings sein Spätwerk allzu leichtfertig abtun, so sollten seine „Freunde", scheint mir, nüchtern sein.

Wenn aber die Theologie nun – ob mit oder ohne den späten Schelling – zu einer neuen geschichtlichen Theologie aufbrechen will und zu einer Theologie der Geschichte zumal, so wird sie begreifen müssen, daß gerade sie es gewesen ist, die jenes Denken heraufgeführt hat, das Geschichte als „Entwicklung", als „kontinuierlichen Prozeß", ja als „Fortschrittsgeschehen" entworfen hat. Die allzu harmonisierende Art, wie man von früh an den Weg und das Geschehen des Alten Testaments zum Neuen hin entworfen hat, ist maßgebend geworden für die Entwürfe des Geschichtsgeschehens überhaupt. Aber die Problematik aller Geschichte, ob es in ihr echte Kontinuität gibt oder nicht, ist damit früh verdeckt worden.

So bleiben hier große Fragen. Im Theologischen allen zuvor diese, inwiefern der Weg des jüdischen Volkes Weg zu Christus hin war, wie es zu Christi Tod kam (war er ein im voraus Festgelegtes, von Gott Verhängtes oder ein Nichtseinsollendes, der große „Südenfall", wie R. Guardini ihn faßt, und wie ihn – wohl in einer Nachfolge zu Guardini – neuerdings vor allem P. Schoonenberg vertritt). Eine echte Theologie der Geschichte wird hier ihre Bewährung bestehen müssen ... Es bleibt die Hoffnung, daß W. Kasper, der in seiner Arbeit über den späten Schelling, aber auch in anderen Veröffentlichungen, zu solchen Fragen unterwegs ist, den Fragen treu bleibt und Vorstoß zu Neuem versuchen wird. Wir bedürfen dessen!

Am Rande: Schellings „Sämmtliche Werke" sind nicht (gegen W. K. S. 374) von Schellings Bruder Karl Eberhard herausgegeben worden (der starb vielmehr kurz vor Schelling im Jahre 1854), sondern von seinem Sohn Fritz (der sich in den Vorworten K. F. A. Schelling = Karl Friedrich August Schelling genannt hat – nach seinem Vater Fritz (so wurde Schelling zu Hause genannt) und Schellings Brüdern Karl und August).

Dann aber: Schelling hat (gegen W. K. S. 404) seine Unsterblichkeitslehre nicht „erstmalig" in einem Brief an Georgii vorgetragen, sondern schon 1810 in den „Stuttgarter Privatvorlesungen", und zwar in einer Form, die bis zu seinem Tode gültig geblieben ist. Im übrigen dürfte auch „Klara" schon 1810 begonnen worden sein.

Ferner: (gegen W. K. S. 404) Das Buch von H. E. Paulus kam nicht erst 1845, sondern schon 1843 heraus.

Köln. Horst Fuhrmans.

Schelling-Studien. Festgabe für Manfred Schröter zum 85. Geburtstag. Hrsg. von A. M. Koktanek, München/Wien 1965, 9–47. – Ders., Das Gott-Welt-Verhältnis in Schellings positiver Philosophie: Kritik und Metaphysik. Studien. H. Heimsoeth zum 80. Geburtstag. (Hrsg. von Fr. Kaulbach u. J. Ritter) Berlin 1966, 196–211.

Vgl. A. M. Koktanek, Schellings erste Münchner Vorlesung 1827/28 „System der Weltalter", Münchner Dissertation 1959.

Berning, Vincent: **Das Denken Herman Schells.** Die philosophische Systematik seiner Theologie genetisch entfaltet. (Beiträge zur neueren Geschichte der katholischen Theologie, Bd 8) Essen: Ludgerus-Verlag Hubert Wingen KG 1964. XXIV, 246 S.; br. DM 28,–.

Nachdem Schells Werk in seiner Wirksamkeit zunächst durch die Indizierung eines Teiles seiner Bücher sehr gehemmt war, ist es nun Anlaß gründlicher Erörterungen in den heutigen geistigen Auseinandersetzungen. Das ist ein Zeichen, daß es mit seinem Gedankengut auch den Menschen der Gegenwart viel bedeutet und vor allem Orientierung gibt in der heute gestellten vordringlichen Aufgabe einer wahrhaft katholischen Synthese des überkommenen Glaubens- und Lebensgutes mit dem modernen wissenschaftlichen Bewußtsein und für die Wiederbegegnung mit anderen christlichen Denominationen. Das in dieser Situation gesteigerte Interesse an Schells Werk zeigt sich schon symptomatisch in der Tatsache, daß, seitdem wir zu seinem 50. Todestag

1956 mehrere Abhandlungen und Aufsätze über seine Persönlichkeit und sein Werk vorlegten, sich allenthalben ihm gewidmete Publikationen und insbesondere Doktordissertationen mehren. Besonders freut es mich, daß mein lieber Kollege A. Dempf, der mir einmal gestand, daß er selbst Schell viel verdanke, nun in V. Berning einen befähigten Schüler zu einer Schellarbeit angeregt hat.

Näherhin beschäftigt sich diese Schrift mit der genetischen Entfaltung der philosophischen Systematik der Schellschen Theologie. Als Ergebnis seiner Forschungen über Schell, so wie er nun einmal dessen wesentliche Anliegen auffaßt, glaubt er (im vermeintlichen Gegensatz zu mir und meinen Schülern) feststellen zu müssen, Schell gehöre zum Spätidealismus oder zum spekulativen Theismus. Seine geistigen und systematischen Voraussetzungen seien die des 19. Jahrhunderts; aber doch seien sie es gewesen, die ihn an die Schwelle zum 20. Jahrhundert stellten als den ersten, der es proklamierte, einen neuen Katholizismus forderte und ihn initiierte. Wenn auch die These, die Schell zum Spätidealisten oder spekulativen Theisten stempelt, nur zum Teil richtig ist und der universalen Schellschen Einstellung nicht gerecht wird, die im Sinne Augustins das katholische Geistesleben als ein *communicari* mit allen positiven Ideen und Werten verschiedenster Denker und Denksysteme auffaßt, so ist doch die weitere Charakteristik Schells als des Initiators eines neuen Katholizismus fast zu viel der Anerkennung für seine Person und sein Werk.

Freilich wird dieses Lob wieder sehr eingeschränkt durch die weitere Feststellung: Gebracht habe er diesen neuen Katholizismus allerdings nicht; „gebracht haben den neuen deutschen Katholizismus außer dem Kreis um Abele und Platz und den Kreisen um Carl Muth, Jakob Hegner und Persönlichkeiten wie Romano Guardini, Max Scheler, Theodor Haecker, Peter Wust, Erich Przywara, Robert Grosche, Edith Stein, um nur einige zu nennen" (S. 244). Abgesehen davon, daß die letztere Feststellung wie so viele andere ähnliche in dem Buch, nicht nur hinsichtlich der genannten Personen an sich sehr problematisch sind, so sind sie auch hinsichtlich Schells nicht zutreffend, da verschiedene der als Bringer des neuen Katholizismus genannten Persönlichkeiten mir ausdrücklich erklärten, wie sehr sie Schell verpflichtet seien. Wir sind überzeugt, daß auch der Verfasser des vorliegenden Buches wohl selbst noch nicht sein letztes Urteil über Schell gesprochen haben dürfte. Immerhin ist anzuerkennen seine hohe spekulative Begabung, sein außerordentlicher Fleiß, womit er sich an das sprachlich wie gedanklich so schwer zu bewältigende Schellsche Gedankengut gewagt hat.

Würzburg. Josef Hasenfuß.

Schneider, Theodor: **Teleologie als theologische Kategorie bei Herman Schell.** Essen: Ludgerus-Verlag Hubert Wingen 1966. XIV, 165 S.; br. DM 30,–.

Wenige Gedanken haben die letzten hundert Jahre so geprägt wie jener der Entwicklung. Unschwer könnte man Ernst Haeckels Buchtitel aus dem Jahre 1905 zum Thema einer Geistesgeschichte dieses Zeitraumes machen: „Der Kampf um den Entwicklungs-Gedanken". Dabei hätte man gewiß einige Mühe damit, der Entwicklung des Entwicklungsgedankens in allen Schritten und Sprüngen zu folgen. Gleichwohl würde man in den unterschiedlichsten Variationen immer wieder auf das eine Grund- und Leitmotiv stoßen. Für den Theologen hielte eine solche Geistesgeschichte einige unerfreuliche Kapitel bereit. Jahrzehnte hindurch schien es, als habe die Kirche hier nur ein entschiedenes Nein anzumelden und auf Biegen und Brechen zu verteidigen. Allzu schnell und allzu lange hat sie sich durch bestimmte Ausprägungen des Entwicklungsgedankens in die Opposition drängen lassen und so versäumt, das in allem Suchen und Forschen und auch in vielem Behaupteten sich artikulierende Fragen der Zeitgenossen recht zu verstehen und umfassend zu beantworten.

Um so mehr überrascht es, im Lebenswerk Herman Schells wichtige, bislang wenig beachtete Ansätze einer gültigen christlichen Stellungnahme entdecken zu können. Schell war noch ein Kind, als Darwins „Entstehung der Arten im Tier- und Pflanzenreich" erschien. Er starb ein Jahr nach dem Erscheinen des eingangs erwähnten Buches von Haeckel. Zur Spanne seines Lebens gehören somit die heftigsten Streitigkeiten um das Entwicklungsprinzip. Schell selber hat dabei vielfach leidenschaftlich Partei ergriffen. Trotz allem, genauer gesagt: in allem Auseinandersetzen war er hellwach für die Impulse, die sich im Entwicklungsgedanken zeigten, und suchte ihnen gerecht zu werden. Er erkannte bald die Gefährlichkeit des hüben und drüben gebrauchten Schlagwortes „Schöpfung oder Entwicklung" und setzte ihm entgegen: „Entwicklung auf Grund der Schöpfung". Das war eine Formulierung, die ihn persönlich in die Schußlinie beider Fronten brachte, während sie sachlich die Anliegen beider Seiten aufzugreifen und in ihrer Verbundenheit deutlich zu machen suchte. Daß es dabei nicht um ein billiges „Sowohl als auch" ging, sondern um ein ernstes Ringen um die ganze Wahrheit, macht das Werk von Theodor Schneider deutlich. Der Titel dieser Studie läßt bereits erkennen, daß es dem Autor nicht so sehr darauf ankam, einige mehr oder weniger zutreffende Stellungnahmen Schells zu Fragen der Entwicklung, des Zieles und Zweckes herauszuarbeiten, als vielmehr zu fragen, ob, inwieweit und wie der Gedanke der Teleologie das gesamte Werk Schells bestimmt. Der Verfasser geht dieser Aufgabe mit großer Akribie nach, ohne den Blick aufs Ganze zu verlieren.

In einem ersten Kapitel behandelt er den Begriff der Teleologie bei Schell wie bei seinen Zeitgenossen bis hin zur Gegenwart. Wer die Schwierigkeiten der Diktion Schells und etliche daraus resultierende Probleme kennt, wird die gründliche Analyse Schneiders zu schätzen wissen. Das zweite Kapitel ist m. E. das für den theologischen Rang der Studie entscheidende. Es zeigt durch die Skizzierung von Schells Trinitätslehre auf, daß der dreieinige Gott letzter Grund aller Teleologie ist. Dabei kann Schneider manches ungute, zum Teil auch heute noch nicht ausgestorbene Mißverständnis der *causa-sui*-Formulierung beheben. In einer Zeit, welche die Kausalität weithin einseitig und ausschließlich als Wirkursächlichkeit versteht, erkennt Schell deren weite Dimensionen und sieht sie in einzigartiger Weise im göttlichen Leben grundgelegt und realisiert. Im Vollzug des göttlichen Lebens sind somit auch Urform, Urgrund und Ursache aller Teleologie gegeben. Der Glaubende weiß demnach alle Entwicklung im letzten Geheimnis aller Wirklichkeit beheimatet und geborgen. Er vermag von daher die Faszination des Entwicklungsgedankens zu verstehen, wie er sich verpflichtet wissen muß, ihm tunlichst gerecht zu werden.

Wie Schell sich im einzelnen dieser Aufgabe unterzogen hat, entfaltet Schneider des weiteren in einem dreifachen Ansatz, indem er sich zunächst der Teleologie der Schöpfung zuwendet, sodann jener der Bezogenheit von Natur und Gnade und schließlich der des Heilshandelns Gottes. Da Schneider dabei der Methode behutsamer Quellenanalyse treu bleibt, entgeht er den Gefahren einer abstrakten Deduktion aus einmal gewonnenen Prinzipien und kann so deutlich machen, daß wir Schell nicht nur den entscheidenden Hinweis auf den letzten theologischen Ort der Teleologie verdanken, sondern etliche hilfreiche Einzelbeobachtungen und -gedanken. Von besonderer Bedeutung sind seine Ansätze zu einer dynamischen Anthropologie sowie zu einer Kosmologie zwischen A und Ω, die etliche Intentionen Teilhard de Chardins antizipiert und integriert.

So ist es Schneider zu danken, daß er nicht nur einen wichtigen Zugang zum Lebenswerk eines lange verkannten großen Theologen eröffnet, sondern im überzeugenden Verweis auf die erste und letzte Wirklichkeit mithilft, die gegenwärtigen Wirklichkeiten und Möglichkeiten vertieft zu erfassen und verantwortlich mitzugestalten.

Bochum. Paul-Werner Scheele.

Wrede, Michael: **Die Einheit von Materie und Geist bei Teilhard de Chardin.** (Glaube, Wissen, Wirken Bd III) Limburg: Lahn-Verlag 1964. 76 S.; kart. DM 6,80.

Eine ernsthaftere Auseinandersetzung mit Teilhard de Chardin und seinem Werk beschränkte sich bislang mehr oder weniger auf den französischen und angelsächsischen Raum. Einen der wenigen deutschen Beiträge stellt die Untersuchung Wredes dar. Sie beabsichtigt, „zum Kern des philosophischen Systems Teilhards, dem Verhältnis von Materie und Geist, vorzustoßen und seine diesbezüglichen Lehren möglichst klar aus seinen Schriften herauszuarbeiten, um die philosophische Tragweite seiner Meinung offenbar zu machen" (10). Spezifisch theologische Probleme sollen dabei unberücksichtigt bleiben.

Die ursprünglich für eine Zeitschrift gedachte Untersuchung ist übersichtlich gegliedert. Den größten Teil beansprucht die Wiedergabe der thematischen Gedanken Teilhards, wobei Wr. reichlich zitiert (die wichtigeren Texte auch im franz. Original). Es folgen 5 Seiten über die Grundlagen der „Identitätslehre" Teilhards. Den Schluß bildet eine kritische Würdigung seiner Thesen.

T. strebt nach einer radikalen Vereinheitlichung der Wissenschaften zu einer „Ultraphysik". Denn in seiner Sicht bilden die Phänomene der Materie, des Lebens und des Geistes letztlich eine Einheit. Nach Wr. vertritt T. einen „spiritualistischen Monismus". Materie und Geist stehen in keinem unüberbrückbaren Gegensatz zueinander. Vielmehr ist die Materie, verstanden als konkrete Materie, von Anfang an bewußtseinsbegabt und erfährt in ihrer Evolution einen Prozeß der Vergeistigung. Nach T. ist „die Materie der Mutterschoß des Geistes" und „der Geist der höhere Zustand der Materie" (vgl. S. 19). Mit der wachsenden Komplexität der Materie nimmt auch das Bewußtsein in ihr zu bis zum Selbstbewußtsein im Menschen. In T.s dynamischem Weltverständnis wird der traditionelle abendländische Dualismus von Geist und Materie aufgehoben. Im Blick auf den totalen Weltprozeß lassen sich beide miteinander identifizieren. Sie sind zu Momenten des Werdens geworden, welche zwei Richtungen im Prozeß andeuten: Materie läßt sich als die Vergangenheit des Geistes, Geist als die Zukunft der Materie deuten. Da T. von der Irreversibilität der Evolution überzeugt ist, sind Sein und Geist in ihrer Tiefe und am Ende des Prozesses identisch und unvergänglich. Er spricht von einer „Métaphysique de l'Union". Der höhere Bewußtseinsgrad entsteht je durch eine höhere Stufe der Synthese, der Vereinigung des Materiellen. Die Frage taucht auf, ob die totale Evolution die Schöpfung i. e. S. ersetze. Sie wird verneint mit der Begründung, die eigene Kraft der Materie reiche nicht aus, um Geist und Bewußtsein aus sich hervorzutreiben; die Einwirkung Gottes sei notwendig. Demgegenüber heißt es, der Geist sei in der Materie angelegt und der Prozeß werde von ihr selbst geleistet. Nur in der Endphase der Entwicklung werde der „transzendente Eingriff" notwendig. Gott wird somit für den an der Evolution aktiv beteiligten Menschen zur sinngebenden Kraft des Gesamtgeschehens. Gott ist der Gott der Zukunft und des Endes, an dem das Ganze offenbar wird. (Wr. stößt in den zitierten Texten zwar auf diese Spekulation T.s, treibt aber seine sofort einsetzende Kritik auf die Frage nach der Vereinbarkeit von Schöpfung und Evolution zu.)

Wie kommt T. zu der monistischen Deutung von Materie und Geist? Wr. erklärt sie aus der starken Begabung T.s zur Synthese gegenüber einer schwächeren analytischen Veranlagung (vgl. S. 57). Die Entdeckung der Evolution, die T. für unumkehrbar hält, sowie seine Neigung zur Mystik bestärken ihn in der Richtung eines „spiritualistischen Monismus". T. wurde nach eigenem Zeugnis in seiner Studienzeit zudem durch die Lektüre der Werke Bergsons beeinflußt, dessen spiritualistisches Verständnis der Evolution er teilt. Er versucht, Religion und Wissenschaft, Spiritualismus und Materialismus, jene einander feindlichen Tendenzen des Geisteslebens seiner Zeit, die er in sich selber vorfand, miteinander zu versöhnen. „Um dem Denken in der Welt einen Platz zu geben, mußte ich die Materie verinnerlichen", (Der Mensch im Kosmos, S. 286).

In seiner Würdigung anerkennt Wr., daß eine „rein deduktive und apriorische Metaphysik" überholt sei, und bejaht den „Versuch einer induktiven Philosophie", die sich ihrer Grenzen bewußt bleibt. T.s Verdienst sei es, die philosophische Bedeutung der Evolution erkannt zu haben. Sein Monismus beruhe auf einer naturwissenschaftlich illegitimen Ausdehnung dieser Theorie auf das menschliche Bewußtsein. Ebenso unwissenschaftlich sei die Behauptung des direkten Zusammenhangs von Komplexität der Materie und Bewußtsein. T. verwechsele hier Vorbedingung und Ursache. Überhaupt sei eine Diskrepanz zwischen der Empirie und ihrer philosophischen Auswertung zu bemerken. Das Entscheidende, die Geistigkeit der Evolution, werde unbesehen vorausgesetzt. Ferner habe in T.s System eine eigentliche Schöpfung keinen Platz.

Das Hauptverdienst Wr.s besteht im zusammenfassenden Bericht der Gedanken T.s und in der Bemühung, die Voraussetzungen, die Terminologie und die Methode dieses Denkens (z. B. in bezug auf die spekulativen Momente, die Erweiterung des Phänomenbegriffs, des Wissenschaftsverständnisses) zu klären. Um T.s Entwurf kritisch zu würdigen und zu vermitteln, müßte man jedoch die Philosophie berücksichtigen, die die Entfaltung der neuzeitlichen Wissenschaft reflektierend begleitete. (Kant und Hegel werden ganz am Rande, Leibniz überhaupt nicht erwähnt.) Wr.s Forderung nach Kontrolle der jeweiligen Voraussetzungen eines Denkens ist durchaus berechtigt, wendet sich aber an ihn selbst zurück, sofern er allzu selbstverständlich auf neuthomistischen Pfaden wandelt. (Der Dialektik einer Philosophie des Werdens kann man schwerlich ohne „Dogmatismus" unmittelbar mit dem Widerspruchsprinzip begegnen!) Weiter muß der Theologe sich fragen, ob er denn heute noch von seinen biblischen Grundlagen her ohne weiteres auf den Geist-Materie-Dualismus bauen kann. Die grundsätzliche Notwendigkeit naturphilosophisch-anthropologischer Arbeiten auch für die Theologie dürfte wohl feststehen, da zur Existenz des Menschen nicht nur seine Geschichte, sondern auch deren zeitbestimmte naturhafte Bedingungen gehören. T.s Sicht der Einheit alles Geschaffenen sollte weiterhin dazu anregen.

Münster. Christian Zickler.

Haible, Eberhard: **Schöpfung und Heil.** Ein Vergleich zwischen Bultmann, Barth und Thomas. Mainz: Grünewald-Verlag 1964. 296 S.; Ln DM 24,80.

Die Theologie der Schöpfung steht nicht oft im Mittelpunkt ökumenisch-theologischer Bemühungen, einmal, weil das Terrain schwer zugänglich ist, zum anderen, weil die Grundentscheidungen auf anderem Gebiet fallen. Aber weil Grundentscheidungen in ihrer Tragweite vielfach erst anderswo sichtbar werden und eine Verständigung das Gesamtfeld im Blick halten sollte, verdient eine Untersuchung verschiedener Theologien der Schöpfung besonderes Interesse.

Methodisch versucht der Vf. bei diesem Vorhaben einen Ansatz zu finden, der verschiedene Forderungen erfüllt. Er soll einmal vermitteln zwischen den Positionen von drei konfessionell verschiedenen Theologen, zwischen Bultmann als Lutheraner, Barth als reformiertem Theologen und Thomas von Aquin als Vertreter der katholischen Tradition. Er soll aus der Schrift erhoben werden und sich hermeneutisch am Dogma der Kirche bewähren in der Weise, daß kerygmatisch fruchtbare Aussagen für die gegenwärtige Situation möglich werden. Diese Situation gilt als beherrscht von den extremen Positionen des Existentialismus, der eine abstrakt weltlose Freiheit propagiere, und des Marxismus als einer Philosophie der Arbeit.

Dieser Ansatz wird im vierten Kapitel bibeltheologisch begründet. Ausgangspunkt bildet der Schöpfungsbericht des Jahwisten: der Mensch wird geschaffen, den Boden zu bestellen; er ist als Geschöpf Gehilfe (Gunkel) und Mitarbeiter des Schöpfers. Seine Grenzen sind die Grenzen der Verfügung über die Schöpfung, sein Los bleibt das der Arbeit, die seine ursprüngliche Berufung ist (die Schlange gilt dabei als Zeichen des Naturkultes, der entmythologisierend zurückgewiesen wird. Nach dem priesterschriftlichen Schöpfungshymnus, der als Kommentar zum Jahwisten angesehen wird, geht Gott in der Arbeitswoche des Menschen ans Werk. Der menschliche Umgang mit der Natur wird auf Gottes einmaliges Werk in der Schöpfung zurückgeführt. Von daher ergibt sich das Kriterium der Ebenbildlichkeit des Geschöpfes mit dem Schöpfer: der Mensch darf in seinem herrscherlichen Tun, in seiner Arbeit, Gott abbilden. Nicht ein abstrakter griechischer Geistbegriff, sondern der praktische Sinn des Orientalen bestimmt den Grundansatz (198): das Tun des Schöpfers und das Handeln des Geschöpfes einen sich im Analogiepunkt der „Arbeit".

Dieser Ansatz soll auch im Neuen Testament verifiziert werden, vor allem an den „Schöpfungsliedern" (203) Kol 1, 12–20, Joh 1, 1–18 und Hebr 1, 3, und zwar in Auseinandersetzung mit den Auslegungen von Käsemann, Bornkamm und Schlier. An die Stelle des Menschen in der Gen. trete vor allem im Kol. Jesus als Ebenbild und Mitschöpfer (221, 224). Darin sei er „Mitarbeiter Gottes bei der Schöpfung" (220), die den Menschen zur Mitarbeit in Christus aufruft: eine Auslegung, bei der man wird fragen müssen, ob sie der Aussageebene gerade dieser Texte entspricht und ob das Mitarbeiter-Schema in einer richtig verstandenen Trinitätslehre zu halten ist. Der Vf. sieht jedenfalls darin eine Bestätigung seines Ansatzes, „sowohl Schöpfung überhaupt wie auch Schöpfung in Christus als Ermächtigung zu einem Tun zu verstehen" (226).

Auf diesen Ansatz hin werden in den ersten drei Kapiteln die Positionen der drei Theologen kritisch dargestellt, und zwar in einer vielfach verschlungenen Reihe von Argumentationsfolgen. Dabei bleiben viele Begriffe allerdings bedenklich vage. Bultmanns Theologie der Schöpfung wird entwickelt im Horizont der Selbstauslegung des Glaubens. Der Glaubende ist durch das Wort vom Kreuz der Eigenmächtigkeit einer Interpretation von Vorhandenem her entzogen; er gründet im Ereignis dieses Wortes und wird sich darin in seiner Geschöpflichkeit geschenkt. Der Vf. meint, in der Theologie der existentialen Interpretation werde der Mensch zur Norm der Theologie (45, 87); damit werde Schöpfung selbst unverständlich (59), der Umgang mit den Dingen verliere seinen Heilswert (40), und er fragt kritisch, warum die bei Bultmann durchgängige Struktur der paradoxen Identität nicht auch für das Handeln gelte (58).

Bei Barth gilt die Schöpfung als der äußere Grund des Bundes, der Bund als innerer Grund der Schöpfung, wobei die Christologie den zentralen Organisationspunkt dieser Theologie bildet (89): nur in Christus wird das Geschöpf in seinem Wesen offenbar, weil es für den Bund geschaffen ist, der sich in Christus vollendet (92). Diese Christozentrik gilt als das Moment, das in eine Schöpfungstheologie unbedingt

einzubringen ist. Da für Barth aber die Sünde die Natur verdeckt, kann bei ihm der Schöpfer nicht aus seinen Werken erkannt werden (114).

Demgegenüber wird Thomas das Erkennen zum eigentlichen Vergleichspunkt zwischen Gott und Mensch (117), während die Schöpfung in Christus nicht zu Wort kommt (122). Innerhalb der Gesamtkonzeption von *egressus* und *regressus* als Grundgeschehen der Geschichte ist der Mensch durch Christus zwar „der Mitarbeiter Gottes, der in der Rückkehr zum Schöpfer den Sinn der Schöpfung erfüllt" (140); trotzdem wird die Geschöpflichkeit des Menschen nicht vom Tun her, sondern „intellektualistisch" (148, 169) konzipiert.

Gegenüber den drei Theologen soll der Ansatz beim Tun eine „anthropologische Theologie" ermöglichen, „die zur theologischen Schöpfungslehre hinführt und bei der christologischen endet" (276). Sie soll sich im fünften Kapitel an der gegenwärtigen kerygmatischen Situation bei einzelnen Punkten des kirchlichen Dogmas bewähren (Natur und Gnade, Vorsehung usw.). Dabei tauchen allerdings Formulierungen auf, die nicht nur sprachlich sehr seltsam klingen, sondern auch fragen lassen, ob der so verwendete Begriff der Arbeit überhaupt erhellende Kraft hat (250: „Aus dem unbewegten Beweger des Aristoteles müßte der Arbeiter werden..."; 255: der Schöpfer als „Vorarbeiter"; 263: Gott als „Werkmann der Schöpfung").

An dem Grundansatz ist zunächst einmal sicher richtig, daß das schöpferische Handeln des Menschen in das Grundverhältnis zum Schöpfer eingetragen werden muß und nicht erst nachträglich angefügt werden darf. Aber gerade dann dürfte der Begriff der Arbeit nicht zu unreflektiert angesetzt werden, wenn man ihn überhaupt als theologischen Zentralbegriff verwenden will. Arbeit ist nicht nur „Veränderung von Vorhandenem" (250). Schon im marxistischen Arbeitsbegriff, zu dem der Vf. einen kritischen Gegenbegriff entwickeln will, geht es ja um das von Wissenschaft bestimmte Produzieren einer gesellschaftlich-geschichtlichen „Welt", die auf die Situation des Menschen zurückwirkt. Das dürfte mindestens angemessener sein. Eine Theologie der Arbeit müßte dann differenziert die innere Struktur geschöpflichen Heilshandelns auch in Bezug auf den Entwurf- und Handlungscharakter der modernen Wissenschaften bestimmen. Sonst bleibt dieser Begriff einfach zu allgemein und dürfte kaum den tatsächlichen brutalen Arbeitserfahrungen einer Produktionsgesellschaft mit ihren Absurditäten und ebenso kaum der Reflexionsebene der gegenwärtigen evangelischen Theologie entsprechen. Das zeigt sich gerade Bultmann gegenüber, denn das hermeneutische Programm der existentialen Interpretation ist ja schon aus einer radikalen Erfahrung der wissenschaftlich orientierten Arbeitswelt entstanden, es will durch Aufdecken des Freiheit provozierenden Handelns Gottes über sie hinaus die Frage nach Sinn und Unsinn klären.

Wenn Bultmanns tief reformatorische Diastase von Glaubensvollzug und Existenz in der Arbeitswelt überwunden werden soll, dann müßte in einer genauen Analyse gezeigt werden, wie „Arbeit" mit dem fundamentalen, transzendierenden Akt des Glaubens zusammenhängt. Dann müßte aber auch die gerade bei aller Analogie auch radikal andere Struktur des Handelns Gottes bestimmt werden, in dessen Horizont Geschöpflichkeit als Handeln erfahren und realisiert wird. Dafür wären Ansätze wohl vor allem bei Blondel zu finden.

Die Grundaussagen der Genesis über das Verhältnis von Schöpfer und Geschöpf sind gegenüber vorderasiatischen Schöpfungsmythen und Naturreligionen erstaunlich rational und entmythologisierend formuliert. Sie im Lichte des Neuen Testamentes gegenüber einer wissenschaftlich orientierten Produktionsgesellschaft und gegenüber einer hermeneutisch hoch differenzierten Theologie neu zu interpretieren, dürfte gerade nach den Versuchen des Konzils in diese Richtung eine wichtige Aufgabe sein. Darin liegt die Bedeutung des Buches von Haible. Die Aussagen der Schrift müßten dann freilich vorsichtig in einen neuen Verständnishorizont übersetzt werden, eine Aufgabe für eine theologische „Transformationsgrammatik", deren Regeln kaum erstellt sind.

Münster. Helmut Peukert.

Riedlinger, Helmut: **Geschichtlichkeit und Vollendung des Wissens Christi.** (Quaestiones disputatae 32) Freiburg-Basel-Wien: (Herder) 1966. 160 S.; br. DM 14,80.

Selten trifft man auf ein theologisches Werk, das als Ganzes von einer solchen Radikalität und Antithetik des Fragens und Infragestellens, von einer derartigen Aporetik durchzogen ist. Schon das Vorwort spricht von der „allgemeinen Unsicherheit" „in dieser Zeit des Umbruchs", in der man „auch in einem eng begrenzten Fragefeld" nicht alles „zu Ende fragen" könne. Das Stichwort „geschichtliche Gottesschau", das die Überschrift zu einer positiven Darstellung sein könnte, fällt erst zwei Seiten vor dem Schlußsatz. Und daß es überhaupt noch fällt, überrascht. Denn bis dahin schien die Gegensätzlichkeit von Geschichtlichkeit und Gottesschau unüberbrückbar zu sein.

Der „Kern der Frage": Entwickelte sich das Wissen und Bewußtsein Jesu „im Wechsel verschiedener Phasen wie bei allen Menschen?... Gab es Versagen, Ignoranz und Irrtum? Mit einem Wort: Gab es in seinem geistigen Dasein echte Geschichtlichkeit?" (19). Und schließen sich Geschichtlichkeit und Vollendung (*viator* und *comprehensor*) nicht gegenseitig aus? (21). Eine umfassende dogmatische Antwort darauf „muß primär vom Gesamtzeugnis der neutestamentlichen Christologie ausgehen und erst danach von dem bei aller Bedeutung doch sekundären Begriff der Hypostatischen Union" (151). Das betont R. mit Recht. Denn der Grad, in dem Gott die Seele Jesu begnadete oder schon auf Erden verherrlichte, entsprang Seiner Freiheit und keinerlei metaphysischem oder physischem Zwang auf Grund der *unio*. Darum ist (oder wäre) dieser nicht a priori erkennbar. Die neutestamentliche Verkündigung geschah indes „nicht einförmig, nicht in ständiger Wiederholung desgleichen, sondern machte schon in frühester Zeit erstaunliche Wandlungen durch" (10). Im Hinblick darauf spricht R. auch von einer „tiefgreifenden Geschichtlichkeit der biblischen Bezeugung" des Wissens Jesu und bei den Schriften des Neuen Testamentes von einer „Interpretationsgeschichte, in der verschiedene Darstellungen des Wissens Jesu aufeinanderfolgen, sich überlagern und überbieten und doch nicht verdrängen" (24). In deren systematischer Aufhellung (24–71) liegt das Neue und der Schwerpunkt seiner Untersuchung.

Er geht von der Phil 2, 7 ausgesagten *Kenosis* aus, nach der der Präexistente „während seiner irdischen Existenzphase auf die überirdische Herrlichkeit eines gottförmigen Daseins verzichtete, um ganz auf geschichtliche Weise in der Welt zu sein" (27). Dem entspricht es, daß Jesus sich nach Markus „durchaus nicht wie einer verhält, der geistig außerhalb seiner Zeit und Umwelt steht und bereits die höchste Vollendung des Wissens erreicht hat" (29). Jesus erscheint Mk 10, 32 und auch noch Mt 24, 36 „als Nichtwissender" (genauer wäre: als einer, dessen [menschliches] Wissen begrenzt ist). „Aber als Irrender wird er niemals vorgestellt" (36). Auch „die mit Terminangaben versehenen Parusieverheißungen" bei Markus (32 ff) und Matthäus (42 f) beweisen nicht, daß Jesus selbst sich geirrt habe. Schon von Markus wird vielmehr unterstrichen, daß „das Wissen des Gottessohnes hoch in himmlische Sphären hineinreicht". Er sieht Jesus schon oft den gewöhnlichen Bedingungen des irdischen Daseins entrückt (37). Bei Matthäus und Lukas bleibt diese Spannung zwischen Geschichtlichkeit und Vollendung des Erkenntnislebens; Mt 11, 27 und Lukas heben jedoch die einzigartige Weisheit Jesu deutlicher hervor (41–54). Der stark von der Präexistenzidee bestimmte Hebräerbrief tritt zugleich gegen gnostische Tendenzen entschieden für die echte Geschichtlichkeit Jesu „in den Tagen seines Fleisches" (5, 7) ein (55–58). Johannes „geht es stets darum, das Wissen des irdischen Jesus, das ... mit dem Wissen des Präexistenten und Erhöhten in einem gesehen wird, im hellsten Licht erscheinen zu lassen" (63). Jedes Nichtwissen scheint seine „pneumatische Christuserkenntnis" (66) nach R. bei Jesus auszuschließen (64).

Zum Abschluß dieses Durchblicks erklärt R. es als „eine theologisch unverantwortliche Simplifikation, die ‚pneumatische Darstellung' des Johannes der ‚historischen' Darstellung entgegenzustellen und dem Johannesevangelium hinsichtlich des Wissens Jesu jeglichen Zeugniswert abzusprechen"; denn Johannes wolle die synoptische Darstellung „nicht außer Kraft setzen" (71). Das scheint ganz im Rahmen einer theologischen Vertiefung und inhaltlichen Explikation oder Integration des Synoptikerzeugnises zu bleiben. S. 10 spricht R. dagegen im Hinblick auf „die schon in der Schrift wirksame Tendenz, das Wissen des irdischen Jesus immer heller und vollkommener leuchten zu lassen", von „auf redliche Weise kaum harmonisierbaren Darstellungen". S. 109 ist von „unharmonisierbaren perspektivischen Differenzen" die Rede. In der „Schlußüberlegung" (S. 156) steht sogar, „daß bei Johannes die göttliche Lichtfülle des Logos dem irdischen Jesus eine Allwissenheit zu gewähren schien, die zu dem von Markus und Matthäus bezeugten Nichtwissen in Gegensatz stand".

Wie vereinbaren sich diese „Gegensätze"? Mit den Konsequenzen, die Alfred Loisy aus den ihm unüberbrückbar erscheinenden Gegensätzen zwischen der markinischen und der johanneischen Christusdarstellung zog, indem er sich „nüchtern, aber zu allem entschlossen auf den historischen Standpunkt stellte" (115), hat sich R. ausführlich (110–120) befaßt. Nur die Synoptiker haben nach Loisy das historische Christusbild bewahrt (112). Die historisch-kritische Methode führte ihn aber auch zu der Annahme, Jesus habe überhaupt kein außerordentliches Wissen über seine Person gehabt (112 f). Welche Stellung nimmt R. dazu sowie zu

den heutigen „kritischen" Lösungen der Frage nach dem historischen Jesus ein? Formell erklärt er lediglich seinen „Verzicht auf das Jesusbild der neuzeitlich autonomen Historie" (10). Anderseits lehnt er es aber ab, sich „mit dem einfachen Glauben zu begnügen" (12). Sein deutlichstes Argument gegen die besagte historische Kritik besteht in dem Satz: „Der Versuch, die geistige Existenz Jesu als historisches Faktum, losgelöst vom Medium der ältesten Verkündigung und des eigenen Glaubens darzustellen, stößt auf Erkenntnisgrenzen, die Loisy in seinem Vertrauen zur historischen Wissenschaft nicht mehr wahrnahm" (116). R. weist auch auf die Spruchquelle Q, aus der Matthäus und Lukas schöpften (45, 48), hin und nimmt auch andere von Lukas benutzte Quellen (51) an, um die Herkunft von über Markus hinausgehenden Aussagen über die Einzigartigkeit des Erkennens Jesu literargeschichtlich zu erklären. Eine gründlichere Antwort müßte sich letztlich gegen die Fiktion wenden, als ob das Neue Testament seine Entstehung bloßen Literaten verdankte, die sich legitimerweise immer nur auf schon vorgebene Textstücke stützen konnten und nichts hinzufügen durften. Die tiefere und eigentlichere Quelle ist dabei nämlich übersehen oder ignoriert: das Glaubensbewußtsein der Urkirche sowie dessen lebendige Tradition und Entfaltung. Da dessen mündliche und schriftliche Fixierung immer nur inadäquat vor sich ging, konnten und mußten geradezu die späteren Hagiographen jeweils die früheren ergänzen und deren Aussagen je nachdem an Deutlichkeit überbieten.

Auf einem Gang durch die nachbiblische Dogmen- und Theologiegeschichte (72–123) wertet R. sorgfältig die Literatur aus und fügt eigene Forschung hinzu. Er kennzeichnet vor allem, was im Neuen Testament kein Fundament hat. Das betrifft im Vergleich zu den Synoptikern in erster Linie die Annahme eines von vornherein unbegrenzten Wissens (in der Seele) Jesu sowie die durch Thomas von Aquin bis in die Enzyklika *Mystici corporis* Pius' XII. hinein maßgeblich gewordene Unterscheidung eines dreifachen Wissens Christi: kraft der *visio beata*, kraft eingegossener *Species* von allem und kraft natürlicher Erfahrung. R.s Untersuchung der lehramtlichen Verlautbarungen seit dem Dekret *Lamentabili* vom 2. Juli 1907 führt zu dem Ergebnis, daß nach dem II. Vatikanum „eine gründliche Überprüfung der traditionellen Lehrverkündigung" (137) sehr an der Zeit sei. Zu bedauern ist, wie schon angedeutet, daß R. sein Stichwort „geschichtliche Gottesschau" nicht mehr zum Kristallisationspunkt seiner eigenen Darstellung macht.

Den Rezensenten wundert es besonders, daß R. dessen Darlegungen in „Die Gottanschauung und das natürliche Erkenntniswachstum Christi" (ThQ 137, 1957, 385–412) „schwerlich überzeugend" findet, weil sich „der überlieferte Begriff der Gottesschau als der höchsten, unüberholbaren und endgültigen Erkenntnis gegen die vorgeschlagene Temporalisierung und Aktualisierung sperre" (142), dann aber selbst dasselbe Wort „Gottesschau" mit dem Zusatz „geschichtlich" zur Bezeichnung seiner eigenen, so betont neuen Konzeption aufgreift. Was die Geschichtlichkeit und menschliche Begrenztheit des erworbenen Wissens Jesu angeht, so kann beides wohl kaum bündiger ausgesprochen werden als unter dem Leitwort des „natürlichen Erkenntniswachstums". R. subsumiert dagegen abschließend (159) „das Ganze des Wissens Jesu" unter den Begriff der Gottesschau, weil Jesus auch in seinem ganzen Weltwissen „über Welt und Zeit hinaus bei Gott" gewesen sei. Geht nach ihm also schließlich auch alles Erfahrungswissen in einer überzeitlichen Gottesschau auf? Der Rezensent hat auch den geschichtlichen Charakter der Gottesschau Jesu als solcher in mehrfacher Hinsicht schärfer präzisiert und intensiver als R. begründet. Der zitierte Beitrag weist nämlich 1. auch bei Johannes, der eine fortschreitende Manifestation des Vaterwillens (wo dieser unvorhersehbar war) an Jesus in seinem geschichtlichen Wirken lehrt, besonders aus Joh 5, 19 f., die Überzeugung von einem zunehmenden Erkennen Jesu nach (408–410) (Das „alles Wissen" Christi war also entsprechend begrenzt und ist von der aktuellen Allwissenheit Gottes, aus der Jesus als Mensch schöpfte, sauber zu unterscheiden); 2. räumt er mit einer ausführlicheren theologiegeschichtlichen und systematischeren Begründung (392–400) die jeden Erkenntnisfortschritt bei Jesus blockierende Konstruktion einer alles umfassenden *scientia infusa* zwischen dem Schauen und dem natürlichen Erfahrungswissen aus. Auf Bonaventura stützt er sich nur für die Erhellung der „Möglichkeit eines sich in der *Visio* des irdischen Christus selbst vollziehenden Erkenntnisfortschrittes" (405), um 3. das einzigartige dialogische Ich-Du-Verhältnis Jesu zum Vater mit dem Korrespondieren von Erfahrungswissen und dem, was der Vater ihm jeweils „zeigt", zu erklären (400–412). Über die Dimensionen einer extensiven und intensiven Steigerung im Erkenntnisleben Jesu siehe auch Geist und Leben 33 (1960) 412 f.

Mainz. Rudolf Haubst.

Schamoni, Wilhelm: **Die Zahl der Auserwählten.** Paderborn: Ferdinand Schöningh 1965. 79 S.; kart. DM 4,80.

In seiner seinerzeitigen Veröffentlichung „Glaubensbewußtsein und Kirchenentfremdung" (1958), die geradezu erregend empfunden wurde, hat Verf. schon u. a. die Frage nach der Zahl der Auserwählten behandelt (25–46). Er widmet ihr nun eine eigene Schrift, die sich wiederum gegen einen gewissen Heilsoptimismus wendet. Es ist unverkennbar, daß er auch in dieser neuen Veröffentlichung einem gewissen Heilspessimismus das Wort redet, obwohl er streng daran festhält, daß man über die Zahl der Auserwählten und Geretteten nichts sagen könne. Dieser besagt für ihn freilich nicht die Behauptung, die meisten Menschen würden verworfen, aber doch, der Grundtenor der Lehre und Verkündigung gehe dahin, daß ein großer, wenn nicht der größte Teil der Menschen verloren gehe.

Vf. stützt sich dabei auf die Auffassung der Kirche in der Vergangenheit und insbesondere auf eine Entscheidung der Index-Kongregation vom Jahre 1772, wonach nicht behauptet werden dürfe, daß die Zahl der Auserwählten bei weitem größer sei als die Zahl der Verdammten. Nach A. Michel (DThC IV 2239–2242), den Vf. zitiert, ließe sich das theologisch nicht beweisen. Das ist richtig, und es darf nicht als sicher verkündet werden. Aber es scheint doch, daß sich gegenüber einem vom Neuen Testament bis ins 18. Jahrhundert heraufreichenden Trend zu einem Heilspessimismus heute ein Heilsoptimismus mit besseren Gründen theologisch vertreten lasse als früher, der zumindest besagt, daß der größte Teil der Menschen nicht verloren gehe.

Vf., der sicher eine haltbare Auffassung vertritt, geht freilich in ihrer Begründung und Darlegung einen methodisch nicht ganz einwandfreien Weg, etwa in der Auslegung in Betracht kommender Schriftstellen oder bei der theologisch-dogmatischen Wertung der Überlieferung, die er zwar nicht als eine dogmatisch verbindliche versteht, aber ihr dann doch theologisches Gewicht zuschreibt. Es scheint eine interessante Frage zu sein, was das Ergebnis einer streng wissenschaftlichen Untersuchung wäre, die nach der modernen exegetischen Methode und der durchaus legitimen heutigen Interpretation der Überlieferung vorginge. Vermutlich nichts anderes, als daß eine feste theologische Aussage über die Zahl der Auserwählten weder nach der einen oder anderen Seite gemacht werden könne, daß aber jeder Mensch, auch der Gläubige und Getaufte, unter einer wirklichen mehr oder minder akuten Heilsgefahr stehe. Gott wolle zwar, daß alle Menschen selig werden, *unde non sequitur, omnes salvari* (DS 623, 630, 1362). Die Zeit- und Umweltbedingtheit der Aussagen zur Zahl der Auserwählten im NT und in der Überlieferung müßte dabei viel mehr berücksichtigt werden, als Schamoni es tut.

Passau. Alois Winklhofer.

Dialogus de mundi contemptu vel amore, attribué à Conrad d'Hirsau. Extraits de l'Allocutio ad Deum et du De veritatis inquisitione. Textes inédits introduits par R. Bultot (Analecta Mediaevalia Namurcensia 19), Louvain/Lille: 1966. 92 S., br. FB 180,–.

Immer stärker zieht jene Gruppe von Schriften das Interesse der Forschung auf sich, die der bekannte humanistische Literaturhistoriker Johannes Trithemius einem sonst nirgends erwähnten Hirsauer Mönch namens Konrad aus der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts zuschreibt.

Nachdem R. B. C. Huyghens 1955 den *Dialogus super auctores* neu herausgegeben hat, legt nunmehr Robert Bultot, ein junger Löwener Gelehrter, eine Ausgabe des bisher unedierten *Dialogus de mundi contemptu vel amore* vor. Der Herausgeber, der sich schon früher mit zwei anderen Werken aus demselben Kreis beschäftigt hat (L'auteur et la fonction littéraire du *„De fructibus carnis et spiritus"* bzw. L'auteur de l'*„Altercatio Synagogae et Ecclesiae"* Conrad d'Hirsau? Recherches de Théologie ancienne et médiévale 30, 1963, 148–154; 32, 1965, 263–276), gibt der Edition eine abgewogene Einleitung mit auf den Weg, die nicht bloß über die beiden allein erhaltenen Handschriften aus Oxford und Köln und deren Textverschiedenheiten (30–39), sondern auch über den Inhalt (4–7) und die Leitgedanken (18–30) des Zwiegespräches zwischen dem Mönch *S* und dem Stiftskleriker (*Matricularius*) *R* unterrichtet. Außerdem kommen die Verfasserfrage (2–4) und die wörtlichen und gedanklichen Übereinstimmungen mit einigen anderen Werken derselben Gruppe (7–18 bzw. 30) zur Sprache. Dabei ist zu beachten, daß die Hinweise 36–37 offenbar den Kern für den später verfaßten, aber früher erschienenen Artikel von 1965 bilden. Für das Hauptwerk des Kreises, den erst fragmentarisch publizierten Jungfrauenspiegel, beschränkt sich Bultot methodisch richtig auf jene Abschnitte, die bisher im Druck vorliegen; greift man auf die ungedruckten Partien des *Speculum virginum* zurück, so ergeben sich weitere Parallelen; auch die Zeilen 432, 659–696, 701–724, 1077–1084 sowie 1103–1107 der Ausgabe von Bultot begegnen

im Spiegel wieder. Insgesamt teilt der *Dialogus* also von seinen 1108 Zeilen 126, d. h. mehr als ein Zehntel seines Umfangs, mit dem *Speculum virginum*. Besondere Aufmerksamkeit widmet Bultot sodann zu Recht zwei verwandten Texten, die in denselben Handschriften wie der edierte *Dialogus* auftreten und vom Editor die Titel *Allocutio ad Deum* bzw. *De veritatis inquisitione* erhalten.

Fast ebensoviel Raum wie die Einleitung beansprucht die Edition des Textes (41–78). Beigegeben ist ein zweifacher Apparat für die Zitate und Parallelen bzw. für die Lesarten. Am Rand sind die Seitenangaben der beiden Handschriften und eine Zeilenzählung ausgeworfen – eine drucktechnische Hilfe, die angesichts des Sträubens deutscher Verlage und Druckereien besondere Anerkennung verdient. Als Anhang läßt Bultot einige Auszüge von unterschiedlicher Länge aus der *Allocutio ad Deum* (79–81) und *De veritatis inquisitione* (81–90) folgen. Weil für diesen Appendix allein die Oxforder Handschrift benutzt worden ist, erübrigt sich ein Variantenapparat; wohl um der Konsequenz willen ist dann hier auf eine Zeilenzählung und im allgemeinen auch auf einen Zitatennachweis verzichtet worden. Daß ein Vergleich mit dem Kölner Zeugen (Histor. Archiv der Stadt Köln, GB 4° 206) Nutzen bringt, zeigt sich S. 79, II, l. 1, und S. 80, V, l. 1; hier ist die Oxforder Lesart verderbt und die Kölner Variante *requisisti* (f. 28r) bzw. *solent* (f. 31r) durch den Kontext als richtig ausgewiesen. Erwähnt sei, daß Bultots Artikel über die *Altercatio* einen weiteren Abschnitt aus *De veritatis inquisitione* bringt (Recherches 32, 270).

Der ganze Band ist eine dankenswerte wissenschaftliche Leistung. Die Edition ist korrekt gearbeitet und liefert einen zuverlässigen Text; der Apparat zeugt von Sorgfalt und kenntnisreicher Bemühung. Die vorsichtigen Ausführungen in der Einleitung verdienen Zustimmung und bedeuten eine gute Grundlage für die weitere Beschäftigung mit dem immer noch reichlich undurchsichtigen Problem des ganzen Schriftenkreises. Der Rezensent wird demnächst in einem Aufsatz in den Recherches versuchen, Bultots Forschungen weiterzuführen.

Der neuen Ausgabe ist die Beobachtung zu verdanken, daß im *Dialogus* längere Darlegungen, die durch kurze Zwischenfragen miteinander verbunden sind, und Partien wechseln, die durch ein lebhaftes Spiel von kurzen Fragen und Antworten gekennzeichnet sind. Ruht der Grund für diesen auffälligen Mangel an stilistischer Einheit, der gelegentlich durch offenkundige Häufung seltener Vokabeln noch unterstrichen wird, vielleicht in der Benutzung verschiedener Vorlagen? Manche Stücke, etwa S. 42 l. 39–54; 51–54 l. 291–383; 56 l. 436–451; 59–60 l. 532–571; 67–68 l. 790–809 (813?); 76 l. 1038–1041, erwecken ganz den Eindruck fremder Herkunft. Es scheint nicht ausgeschlossen, daß das Schrifttum der Kirchenväter den einen oder anderen Absatz beigesteuert hat; bei *De veritatis inquisitione* haben sich jedenfalls zwei Stellen entdecken lassen (zu S. 84, X vgl. Isidor, *Differentiae* 2, 27 PL 83, 83 C; zu S. 88, XXXIV l. 5–8 vgl. Augustin, ep. 166, 4 PL 33, 722 CSEL 44, 551, 10–12 Goldbacher). Dagegen bleibt der Ursprung eines Sprichwortes aus dem *Dialogus* (69 l. 828) bislang unbekannt; auch Jakob Werner, Lateinische Sprichwörter und Sinnsprüche des Mittelalters, 2. überarbeitete Auflage von P. Flury, Darmstadt 1966, führt nicht weiter. Interessanterweise kündigt der Kontext den Spruch als *vulgare proverbium* an und bedient sich so der gleichen Wendung, mit der das *Speculum virginum* ein anderes Sprichwort einführt (Teil 9, erstes Drittel, *La* f. 98r, *A* f. 83v, *T* f. 77ra/b, *K* f. 107va).

Den Schluß mögen einige Anregungen und Ergänzungen bilden, die bloß Nebenfragen betreffen und dem positiven Gesamturteil keinen Eintrag tun. Offen bleibt der (etwa aus Raumgründen nicht erfüllte?) Wunsch nach einem Verzeichnis häufiger gebrauchter oder auch der verwendeten seltenen Wörter und Ausdrücke, das die Suche nach Parallelen erheblich erleichtern würde. Ferner darf man den Herausgeber vielleicht bitten, mit Rücksicht auf den Zahlenwert der beiden Buchstaben und auf die Zählung der verschiedenen Auszüge im Anhang mit lateinischen Ziffern die Abkürzung *VI* für *De veritatis inquisitione* zu überprüfen (der Rezensent hat sich in seinem angekündigten Artikel an die Überschrift des Traktates in der Kölner Handschrift gehalten, die sich an den Sprachgebrauch des *Dialogus* S. 41 l. 6; 76 l. 1038 anlehnt, und spricht daher von *Sententiae morales* [*SM*]).

Eine Rückfrage bei Herrn Dr. Bultot (dem für seine liebenswürdige Antwort hier noch einmal gedankt sei) hat bestätigt, daß sich einige Druckfehler eingeschlichen haben. S. 64 l. 699 ist das Wort *antithesis* durch *antithetis* zu ersetzen. S. 71 l. 897 muß es richtig *cubili* heißen. S. 76 l. 1049 ist mit Recherches 30, 153 *humilitas* (statt *humilitatis*) zu lesen. Nachgetragen seien zwei Bibelzitate S. 43 l. 61–63 Prov 21, 21; S. 56 l. 433 Koheleth (Ecclesiastes) 10, 19. Für den Anhang können folgende Bibelstellen genannt werden, die Bultot bei früherer Gelegenheit teilweise selbst angibt: S. 81, V l. 5–6 Joh 2, 25; l. 7–8 Röm 1, 20; S. 87, XXIX l. 2 Röm 12, 3; XXXI l. 3–4 Röm 8, 5; l. 4 2 Kor 3, 17; l. 6–7 Gen 49, 26; l. 8–9 Röm 8, 20.

Man legt die schöne und bedeutsame Ausgabe nicht aus der Hand ohne die Hoffnung, daß der Editor, dessen große Vertrautheit mit der geistlichen Literatur des 12. Jahrhunderts immer mehr zu Tage tritt, weitere, ähnlich wertvolle Studien zur Lösung der interessanten Probleme um das *Speculum virginum* auch in Zukunft beisteuert.

Köln. Matthäus Bernards.

Wölfel, Eberhard: **Seinsstruktur und Trinitätsproblem.** Untersuchungen zur Grundlegung der natürlichen Theologie bei Johannes Duns Scotus. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Bd XL, Heft 5) Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung 1965. VII, 275 S.; kart. DM 45,–.

Dieses Buch ist zweifellos eine der schönsten Gaben, die uns zum 700. Geburtstag von Duns Scotus (1965) geschenkt wurden, denn Verf. zeigt den tiefen Zusammenhang der Seinslehre des *Doctor subtilis* mit seiner Trinitätskonzeption und spannt so den Bogen seiner stets sorgfältigen, oft minuziösen Untersuchungen vom Kernstück der Philosophie bis zu dem der Theologie. Der Verf., evangelischer Theologe, der hier seine Habilitationsschrift vorlegt, ist von seinem Gegenstand tief angetan: im *Pro et Contra* der Meinungen ist seine Sympathie für die des Scotus unverkennbar, den er für den größten Systematiker des MA hält (252). Dabei ist er sich darüber im klaren, daß „nicht Repristination", sondern „klare Erfassung und künftige Fruktifizierung der gewonnenen Einsichten auf der Basis gegenwärtiger theologischer und philosophischer Erkenntnis ... die Devise der Scotus-Forschung sein" muß (V).

In drei Kapiteln behandelt W. I. den formalen Aufbau des Seins, II. Wege zum Sein Gottes und III. den Aufbau des trinitarischen Seins. Ein interessantes Schlußwort, für das wir heute, da es Mode geworden ist, „die Scholastik" als überholt abzutun, besonders dankbar sein müssen, wirft nochmal die Frage nach Zeitgebundenheit und Zeitüberlegenheit des scotischen Denkens auf.

Die Reihenfolge der Kapitel ist in der Sache begründet. Die formale Distinktion, also „der Realitätscharakter des formalen Seins" (vgl. Wölfel 31 ff.) ist nach Scotus Voraussetzung der Möglichkeit der Trinität und so beginnt Verf. im ersten Kap. mit der berühmten Frage nach der *distinctio media*. Wir haben selten eine so klare und historisch gründliche Darstellung dieser Lehre gefunden. „Die letzte Problematik der Frage nach der Berechtigung einer Formaldistinktion liegt in Gott selbst" (81). Sind seine Eigenschaften und Bestimmungen in ihm in keiner Weise unterschieden? Wenn ja, wie ist dieser Unterschied mit der absoluten Einfachheit des göttlichen Seins vereinbar? Treffend gibt W. das Dilemma der Anhänger der *distinctio virtualis* wieder, die der Schwierigkeit von vornherein entgehen wollen: „Es ist ja gar nicht nötig, so argumentiert man, daß in Gott eine Unterscheidung actualiter vorhanden sei; es genügt, daß sie auf irgendeine Weise dort vorhanden ist, damit man sie dann im Intellekt getrennt erfassen kann" (5). Schon diese Formulierung zeigt in ihrer ganzen Naivität und ihrem offensichtlichen Ungenügen die ganze Schwere des Problems, wie es denn überhaupt Gabe des Verf. ist, verwickelte philosophische Fragen schon durch die Art seiner Formulierung in ihrem ganzen Problemgehalt aufscheinen zu lassen, ohne sie zu vereinfachen.

Sehr schön sieht W. auch, daß die Annahme distinkter Formalgründe in der Sache auf einer bestimmten Erkenntnistheorie und Erkenntnisweise beruht. Ersteres, weil die These, daß gesonderten, in sich unterschiedenen Begriffsgehalten ein jeweiliger Unterschied in der Sache entspreche, einen „Erkenntnisoptimismus" verrät, den „man schwerlich weiter treiben" kann (36); das Zweite, weil Scotus selbst auf dem Hintergrund solchen Optimismus jenes blickhafte, einfache, geistige Schauen für den Königsweg der Erkenntnis hält, das erst bei letzten in sich und aus sich unterschiedenen Wesenheiten haltmacht (vgl. was W. S. 40 über das Korrespondenzverhältnis von *cognitio* und *cognitum* sagt).

Es ist aber nicht ganz verständlich, warum Verf. die Behauptung von Scotus, die *distinctio formalis* sei *„immanifesta"* so interpretiert,

als liege sie „nicht gleich vor Augen" (34). Nach der betr. Stelle Ord. I d. 2 p. 2 q. 4 n. 397 ed. Vat. ist die *differentia formalis* nur deshalb *„immanifesta"*, weil sie *„minima in suo ordine, id est inter omnes quae praecedunt intellectionem ..."* ist. Sie liegt also sehr wohl gleich vor Augen, denn sie wird sogar in wohlzuverstehendem Sinne „intuitiv" erkannt (Ord. I d. 8 p. 1 q. 4 a. 2 n. 191), und der Intellekt findet die formal unterschiedenen Gehalte vor: *„invenit"* (a. a. O. n. 193). Gerade das ist das Entscheidende der ganzen scotischen Lehre von der *distinctio formalis*. Auch können wir uns nicht ganz Wölfels Interpretation von Ord. I d. 2 p. 2 q. 4 n. 404 ff. anschließen. Scotus sagt hier, der formale Unterschied von Sachgehalten werde besser durch die negative Formulierung: *„hoc non est formaliter idem"* als durch die positive: *„hoc est sic et sic distinctum"* ausgedrückt. Aber warum, worin liegt der Unterschied oder handelt es sich um eine ins Verbale abgleitende Spitzfindigkeit? Verf. ist nicht der erste, der sich an dieser dunklen Stelle versucht hat, die schon M. Schmaus, H. Mühlen, B. Roth gedeutet haben. Nach Wölfel sind in der ersten negativen Fassung nur die formalen Unterschiede als solche in ihrem Verhältnis gegenseitigen Ausschlusses gemeint, in der zweiten: *„hoc est sic et sic distinctum"* sei „der Gegensatz von Real- und Formalunterscheidung als solcher mit inbegriffen" (30). Es ist uns nicht ganz klar geworden, was Verf. damit meint. Man müßte hier zumindest ergänzen, daß der Unterschied der Formalitäten der Einheit der realen Sache vorausliegt und man kein anderes Denkmodell hat, ihn zu begreifen als das von unterschiedenen *res*, wobei das *tertium comparationis* zwischen beiden Unterschieden eben ist, daß beide unmittelbar vorfindlich sind.

Besondere Bedeutung verdient das zweite Kapitel wegen der vorzüglichen Darstellung des Aufbaus des transzendentalen Seins nach Scotus, der kritischen bis zu den Griechen zurückgehenden Sichtung der Möglichkeiten, die Analogie und Univokation des Seins zu denken und der Analyse der Struktur des Unendlichen. Hier sind wirklich alle wichtigen Themen der scotischen Metaphysik gut behandelt worden und Verf. hebt mit Recht wieder den tiefen Entsprechungszusammenhang zwischen Erkenntnisbegriff und Ontologie von Scotus hervor, wenn er vom „auf Univokheit angelegten Erkenntnisvermögen" spricht (111). Großes Augenmerk schenkt er der schwierigen, für die Gotteserkenntnis aber entscheidenden Frage nach dem Unterschied der quidditativen und qualitativen Univokation bei Scotus. Während nämlich das reine Sein „stest ‚in quid', d. h. quidditativ-washeitlich, essentiell, ausgesagt" wird von allem (114), gilt das nicht von den Transzendentalien als qualifizierenden Bestimmungen des reinen Seins. Zu ihnen aber gehören auch die reinen Vollkommenheiten wie „intelligent", „gerecht" und „weise", die sich als solche qualifizierenden Bestimmungen des Seins nicht wie dieses selbst *univoce* von allen Dingen aussagen lassen. Aber wird damit nicht jede inhaltliche bestimmte Gotteserkenntnis unmöglich, da sie nach Scotus doch Univokation voraussetzt? Wölfel zeigt und löst die Schwierigkeit im Sinne von Scotus, und damit haben wir auch für den deutschen Sprachraum eine Darstellung der Aussagemöglichkeiten der transzendentalen Seinsbestimmungen von Gott und Geschöpfen in Buchform, nachdem Allan Wolter eine solche bereits für den englischen vorgelegt hat (The transcendentals and their function in the metaphysics of J. Duns Scotus, St. Bonaventure N. Y. 1946). Die von Wolter scheint klarer, weil sie kürzer und prägnanter ist, anderseits ist zuzugeben, daß Verf. gewaltige und erfolgreiche Anstrengungen macht, die komplizierte Begrifflichkeit des *Doctor subtilis* in einer auch dem heutigen Philosophen verständlichen Weise wiederzugeben.

Diese Anstrengung mißglückt nur dort, wo er den Bereich der formal unterschiedenen Seinsgründe als eine „ontische Schicht" gegenüber der „Schicht" der Dinge bezeichnet und sogar von einer „ontischen Schichtung des Seins in Gott" spricht (20). Es handelt sich bei den formal unterschiedenen Gründen gerade um keine andere Schicht gegenüber der realen, denn die Formalitäten sind ja realidentisch. Diese innere, reale Einheit bei bleibender Unterschiedenheit ist etwas ganz anderes als jener Aufbau der Realitätsschichten etwa in der Philosophie N. Hartmanns, die hier im Grunde nichts löst, weil sie beim Bilde bleibt, das Scotus gerade durch die „Anstrengung des Begriffs" überwinden will. W. sieht freilich das nur in geistiger Einsicht zu erfassende Wesen der *distinctio formalis*. Er verwendet ja seine ganze Kraft darauf, diese Einsicht begreiflich zu machen. Aber gerade deshalb wirkt das Bild von der Schichtung des Seins so störend.

Diese Ausstellungen bleiben jedoch angesichts der hervorragenden Gesamtleistung geringfügig. Dem Verf. ist es wirklich gelungen, die große spekulative Synthese von Duns Scotus gültig nachzuzeichnen und verständlich darzustellen.

Salzburg-Freiburg i. Br. Walter Hoeres.

Neidl, Walter M.: **Der Realitätsbegriff des Franz Suarez nach den Disputationes Metaphysicae.** (Münchener Theolog. Studien. II. Systematische Abteilung, 33) München: Max Hueber Verlag 1966. XXII, 297 S.; br. DM 34,–.

Die heute weithin übliche, einseitige Sicht der Geschichte der scholastischen Metaphysik, die am deutlichsten bei E. Gilson und G. Siewerth hervortritt, ist dafür verantwortlich, daß die Erforschung der Theologie und Philosophie von Franz Suarez, den Schopenhauer als „ein wahres Kompendio der Scholastik" bezeichnet hat, jedenfalls in Deutschland nur noch vereinzelt ernsthaft betrieben wird. Der *Doctor eximius* gilt als Vorläufer des Rationalismus, der ohne unmittelbare Erfahrung des Seins dieses „konzeptualisiert" habe. Metaphysik sei für ihn nicht mehr Wissenschaft vom wirklich Seienden, sondern im Bereich abstrakter Wesenheiten angesiedelt und oszilliere zweideutig zwischen bloßen Possibilien und dem wirklich waltenden Sein. Liest man Gilsons „Being and some philosophers" oder Siewerths „Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger", dann kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß Realitätsbegriff und -gehalt der Philosophie des Suarez an ihm gänzlich fremden Seinsentwürfen gemessen werden. Jedenfalls handelt es sich hier nicht um immanente Kritik im Sinne Hegels, die Suarez' Versicherung, das *ens reale* sei der Gegenstand der Metaphysik, von seinen eigenen Prämissen her ernst nimmt. Vielmehr hat man den Eindruck, daß eine vorgefaßte Sicht der philosophiegeschichtlichen Stellung von Suarez durch passende Belegstellen bestätigt wird. Gerade Gilsons Suarez-Interpretation ist denn auch in jüngster Zeit heftig attackiert worden (vgl. Marius Schneider OFM, Der angebliche philosophische Essentialismus des Suarez, Wissenschaft und Weisheit 24 [1961] 40–68).

Nunmehr haben wir in dem Werk von Neidl, das als Dissertation unter der Leitung von Max Müller, München, entstanden ist, aber den Rahmen einer solchen Arbeit weit überschreitet, eine großangelegte, umfassende, auf gründlichen Textstudien beruhende Auseinandersetzung mit dem Seinsbegriff von Suarez, so daß die Ankündigung des Verf., „einen bescheidenen Beitrag zur Aufarbeitung dieses Problems zu leisten" (S. 2), zu bescheiden ist.

Verf. sucht das Grundproblem zu entscheiden, wie Metaphysik nach Suarez überhaupt noch möglich sei. Die Frage ist berechtigt, weil „Sein" für Suarez Ergebnis eines Abstraktionsprozesses ist, der zwar ein Fundament in der Sache hat, aber nicht unmittelbar jene Realität des allen Dingen gemeinsamen *esse commune* reflektiert, an dem diese nach Thomas partizipieren. Zudem besteht zwischen den Konstitutionsgründen des Seienden: Wesenheit und Individuation ein bloß gedanklicher, also nicht *ante opus intellectus* vorfindlicher Unterschied, weshalb gegen Suarez immer wieder der Vorwurf des metaphysikfeindlichen Nominalismus erhoben wurde. Demgegenüber sucht Verf. zu zeigen, daß es die Dimension des allumspannenden *ens ut ens* für Suarez durchaus noch gibt und daß er der Aufgabe einer wissenschaftlichen Metaphysik gerecht werde, nämlich „die Erfassung des transzendentalen Wesens der Fundamentalrealität, d. h. des *ens ut ens*, zum Thema der metaphysischen Untersuchungen" zu machen (5). Vor allem sieht Neidl klarer als andere heutige Suarez-Interpreten, daß es Suarez' Ziel war, anstelle der traditionellen, einfachhin objektgerichteten Metaphysik eine kritisch begründete zu setzen und den genauen Anteil des erkennenden Subjektes an den metaphysischen Begriffen herauszuheben. So erst kann nach Suarez gezeigt werden, „daß metaphysisches Denken trotz der Angriffe seitens des Nominalismus möglich ist" (Neidl 283). Hier liegt in der Tat der entscheidende Angelpunkt zu einem gerechten Verständnis der suarezianischen Metaphysik, die immer zugleich erkenntniskritische Reflexion ihrer Resultate ist und daher mit der Überschwänglichkeit heutiger Seinsphilosophie, die den Subjekt-Objekt-Gegensatz von vorneherein als irrelevant erscheinen läßt, nichts gemeinsam hat.

Dementsprechend sucht Neidl in vier großen Kapiteln: 1. Der transzendentalphilosophische Ansatz des Suarez hebt sich eindeutig gegenüber dem Nominalismus ab (6–63), 2. Der Ansatz zum neuen Seinskonzept (64–109), 3. Die Historisierung der Wesenheit (110–227), 4. Der Hervortritt der Materie gegenüber der Form (228–297) seine These zu entfalten: Das Sein als solches kommt nach Suarez nur im Subjekt-Objekt-Bezug zu seinem eigenen Wesen, zur vollen Ausdrücklichkeit

seiner selbst. Die Einheit des Seins im Sinne dessen, was Suarez *„entitas praecisiva"* nennt, also die *ratio entis*, bringt sich erst im Intellekt voll in ihr eigentliches Wesen, wobei „der Verstand eigentlich selbst nur werkzeuglich tätig werden darf" (79). „Sein" als solches ist also mehr als eine nur logische Bildung, die irgendwie auf die Wirklichkeit zurückgeführt werden könnte. Sondern aufgrund des apriorisch transzendentalen Vermögens, das sich im Grund der *mens* findet und von Suarez als *conceptus formalis entis* bezeichnet wird, wird der Grndbestand des *ens ut ens*, der sich im singulären Objekt nur unausdrücklich in einer Art „Quasipotentialität" findet, „in sein formales Wesen freigegeben" (284). Die hier gegebene und durch die apriorische Grunddisposition des Geistes ermöglichte, auf das Sein gerichtete *abstractio praecisiva* ist etwas ganz anderes als Abstraktion im üblichen Verstande. Diese entfernt etwas, die *abstractio praecisiva* aber bringt „das in der Trennung von konkretem Subjekt und konkretem Objekt ‚schlummernde' transzendentale Wesen des *ens ut ens* zur Sprache und geleitet es in sein formales Wesen" (285). Bei Suarez sind aber zwei Seinsentwürfe vorhanden, die trotz großer spekulativer Anstrengungen nicht voll harmonisiert sind, ja sogar seine Gesamtkonzeption des Seins in die ständige Gefahr der Äquivokation bringen. Der eine Entwurf geht vom *ens numerale*, also vom konkreten, singulären *ens* aus und der andere hat das transzendentale Sein im Blick, das mit der Realität der konkreten Dinge nicht in volle Deckungsgleichheit zu bringen ist. Das zeigt sich vor allem an den widersprechenden Bestimmungen des doppelten Seinsbegriffes, den Suarez unterscheidet: des *„ens in vi nominis sumptum"* und des *„ens in vi participii sumptum"*. Einerseits bezeichnet sie Suarez als verschiedenen Ausdruck desselben, andererseits sind es nach ihm zwei verschiedene Seinsbegriffe, die allenfalls in Analogie zueinanderstehen.

Wir können hier auf die scharfsinnigen Erörterungen, die Verf. über die Spannung von singulärer Einheit und transzendentalem Sein im konkreten Seienden vorlegt, nur hinweisen. Wesentlicher ist die Frage, ob seine Art der Interpretation geeignet ist, Suarez' systematische Intentionen zu treffen. Wie immer man zur Frage der hermeneutischen Grundsituation des Interpreten stehen mag, soviel dürfte feststehen: die sowohl an Hegel wie vor allem an Heidegger orientierte Blickweise des Verf. ist in frappanter Weise den Intentionen von Suarez entgegengesetzt. Zwar ist es, wie schon erwähnt, unbedingt richtig, daß dieser den Anteil des Subjektes an den ontologischen Begriffen untersuchen und demgemäß ihre Reichweite kritisch festlegen will. Aber das ist etwas ganz anderes als jener „vor- oder übergegenständliche Seinsentwurf" (288), der im transzendentalen Subjekt-Objektbezug sozusagen zu sich selbst kommt. Selbst ein oberflächlicher Kenner der Philosophiegeschichte wird hier nicht den Seinsbegriff des Suarez, wohl aber den Heideggers wiederentdecken, nach dem sich das Sein im Menschen lichtet und ereignet, was gewiß nicht im Sinne eines Gegenüber von Subjekt und Objekt zu verstehen ist, das aber für Suarez geradezu der Angelpunkt seiner erkenntniskritischen Untersuchungen bleibt. Wenn also Suarez auch erkenntniskritische Besinnung auf die Subjektivität verlangt, so interpretiert doch Neidl diese Forderung sogleich in einer nicht nur an Heidegger, sondern auch an Hegel gemahnenden Weise. Die metaphysischen Begriffe sind nicht länger, wie es bei Suarez wirklich ist, Hilfsmittel, mit denen das Denken eine niemals auslotbare Wirklichkeit in inadäquater Form fassen kann. Sie werden vielmehr von Neidl nach Hegels Vorbild von ihrem intentionalen Akt des Meinens abgelöst, der ihnen einen ganz bestimmten und begrenzten Sinn gibt. Wie bei Hegel die Dialektik von Sein und Nichts notwendig anhebt, weil er davon absieht, daß ich mit „Sein" etwas ganz anderes meine als mit dem Nichts, und er so dazu kommen muß, das leere, inhaltlose „Sein" mit dem inhaltsleeren „Nichts" zu identifizieren, so ergibt sich die Dialektik der beiden Seinsentwürfe, die Neidl bei Suarez zu finden glaubt, auch nur, weil er die Begriffe von ihrer Intention abschneidet und zu selbständigen Wesenheiten macht. So wird vom *conceptus formalis entis* gesagt, er könne sich erst „in einem dialektischen Prozeß seines formalen Wesens selbst gewiß werden" (67) und: nur „in dem sich seine vor- oder übergegenständliche Innerlichkeit ... gleichsam selbstentäußert, um auf diese Weise in ein konkret Seiendes eingehen zu können ... vermag dieser Konzept in der gegenständlichen Aussageweise der Konzepte der *mens* selbst zu erscheinen ..." (69) usw. Von der *abstractio praecisiva* des Seinsbegriffs, die doch nur als unterscheidendes Hervorheben des Subjektes verstanden werden kann, wird gesagt: „Eigentlich ist es die *ratio entis* selbst, die sich so ins Wesen bringt" (79). Das ist für Neidl konsequent, weil beide Teile des Seinskonzeptes, sein subjektiver und objektiver, „erst im dialektischen Vollzug seine Einheit aufscheinen lassen" (81).

Das Subjekt oder der subjektive Anteil des Begriffs wird hier zu einem Moment in der Bewegung der Vermittlung mit dem objektiv Gegenständlichen (Hegel) und andererseits zum Ort, in dem sich das Sein als Ergebnis dieses Vermittlungsprozesses lichtet (Heidegger).

Mit wenigen Sätzen wollen wir diesen methodischen Unterschied seines „Seinsentwurfes" (passim) oder „Seins-Vorgriffes" (286) von dem Neidls deutlich machen. Wir können nach dem *Doctor eximius* einen Begriff bilden, in dem alle Dinge übereinstimmen. Damit ist keine Übereinstimmung im realen Sein der Dinge gemeint, sondern indem der Geist die Dinge in seiner abstrahierenden und vergleichenden Weise auffaßt, kann er in ihnen größere oder geringere Ähnlichkeit und Übereinkunft feststellen und diese in einem Begriff festhalten (Disp. Met. 2, 1 n. 1). Die Übereinkunft in der *ratio entis* ist nicht so groß wie zwischen gattungs- und artgleichen Dingen, aber doch vorhanden und ermöglicht daher die Hervorhebung (*praecisio*) des einen Seinsbegriffs (DM 2, 2 n. 18). Die reale Konvenienz der Dinge, die der Seinsbegriff voraussetzt, bezieht sich also nur darauf, daß sie alle als reale Wesen dem Nichts entgegengesetzt sind und so ist für Suarez ähnlich wie für Scotus der Seinsbegriff unvollkommen, sofern er auf einer höchst unvollkommenen Übereinkunft der Dinge beruht (DM, 2, 3 n. 16). Natürlich bleibt hier noch die Frage nach der näheren Natur dieser Übereinkunft, des *fundamentum in re*, auf das sich der abstrahierende Verstand stützt. Daß man aber diese Frage im Sinne des Suarez nur weiterverfolgen kann, wenn man mit ihm bei der abstrahierenden Tätigkeit des Verstandes als solcher stehen bleibt, zeigt seine Lehre von der Kontraktion des Seinsbegriffes (die Neidl gewiß als „Vermittlung" bezeichnen würde). Hier findet sich keinerlei „Dialektik" – soll das Wort noch einen greifbaren Sinn behalten, sondern diese Kontraktion geschieht *per modum expressioris conceptionis alicuius concepti contenti sub ente* und die beiden Begriffe *solumque differunt, quia unus est magis determinatus quam alius* (DM 2, 6 n. 7).

Daß man so alles vom Abstraktionsprozeß her deuten muß statt seine Resultate zur „ontologischen Differenz" hochzuspielen, wenn man Suarez' Ontologie treffen will, zeigt auch die wahre Bedeutung des oben erwähnten Unterschiedes des *„ens in vi participii sumptum"* vom *„ens in vi nominis sumptum"*. Ersteres bezeichnet *„aliquid actu existens, seu habens realem actum essendi"* (DM 2, 4 n. 4), das zweite ist *„habens essentiam realem, id est non fictam nec chymericam, sed veram et aptam ad realiter existendum"* (a. a. O. n. 5). Hier handelt es sich beidesmal um den gleichen Seinsbegriff, der einmal weniger und das andere Mal mehr bestimmt erscheint: *„ens secundum illam duplicem acceptionem non significare duplicem rationem entis dividentem aliquam communem rationem ... sed significare conceptum entis magis vel minus praecisum ..."* (DM 2, 4 n. 9). Seine Unterscheidung beruht also ebensowenig auf der Unterteilung eines Begriffes wie im Fall des Begriffes „Tier", wenn ich von der Gattung „Tier" selbst und von einem bestimmten *„brutum"* diesen Begriff aussage. Auch hier wird ja dieselbe *ratio animalis* einmal *ut praecisa* und einmal *ut contracta* angewandt (a. a. O!). Daher handelt es sich beim *ens vi nominis* und *in vi participii* um verschiedene Bedeutung von „Sein", die eben deshalb, weil sie nicht wie Artbegriffe die gemeinsame Gattung voraussetzen, auch nur analog oder sogar äquivok zueinander sind. Ich „meine" eben beidesmal mit „Sein" nicht dasselbe, aber auch nichts verschiedenes. Was ich jeweils genau mit den beiden Bedeutungen von „Sein" meine, sagt Suarez ja.

Aus diesem Sachverhalt macht nun Neidl den von ihm behaupteten „inneren Zwiespalt des Seinskonzeptes" (84 f.) und findet Suarez' Auskunft „bezeichnend für die ganze innere Gespaltenheit seines Seinskonzepts" (286).

Während die hervorragend eindringende spanische Suarez-Literatur unserer Tage mit Recht betont, daß bei Suarez die Intentionalität des Erkenntnisaktes gegenüber seiner mehr seinsmäßigen Betrachtung in den Vordergrund trete (cf. J. M. Alejandro, La gnoseologia del Doctor Eximio y la accusacion nominalista, Comillas 1948, S. 215: „Lo intencional es lo esencial en el conocer"), erweckt Neidls ontologische Überinterpretation des *conceptus formalis* genau den gegenteiligen Eindruck. Der *conceptus formalis* ist nach Suarez nicht mehr und nicht weniger als der *„actus ipse, seu ... verbum quo intellectus rem aliquam seu communem rationem concipit ..."* (DM 2, 1 n. 1). Natürlich ist er als intentionaler Erkenntnisakt, der im Geist die Sache zur Darstellung bringt, auch *„qualitas menti inhaerens"* (a.a.O.), d. h. er ist reale Bestimmung des erkennenden Geistes. Das dürfte für jeden scholastischen Philosophen selbstverständlich sein, aber Neidl läßt daraus den „innerlichen Wirklichkeitsgrund" werden, „auf dem die Begrifflichkeit der

mens aufruht und der in sie hineinreicht" (12). Obwohl Neidl die hervorragende Rolle, die der Begriff des intentionalen Meinens bei Suarez spielt, auch kennt und streift (vgl. S. 17 f.), nimmt er den Begriff des *conceptus formalis entis* zum Anlaß, Suarez auch transzendentalphilosophisch zu interpretieren, so daß dies die dritte moderne philosophische Richtung ist, die neben Hegel und Heidegger bei der Deutung Pate stand. Der formale Seinskonzept „west" in den Konzepten der *mens* (65) und entfaltet hier seine „grundgebende Kraft" (a.a.O.). Als seine besondere Wesenseigenschaft bezeichnet es Neidl, daß er von den anderen Konzepten der *mens* trotz seiner Angewiesenheit auf sie getrennt sei. Aber auch hierin können wir nur Überinterpretation sehen, denn der Seinskonzept ist doch nach Suarez „für sich" und getrennt, weil er eben einen von anderen Begriffsinhalten abgrenzbaren Gehalt hat; gleiches gilt auch von diesen untereinander. Die Begründung, die Suarez in DM 2, 1 n. 9 für diese Präzision des *conceptus formalis entis* gibt, ist übrigens einerseits intentional phänomenologisch (und nicht fundamentalontologisch oder transzendentalphilosophisch): *„audito enim nomine entis experimur ..."* usw. und kommt andererseits, wie Suarez' Seinslehre überhaupt, von Duns Scotus her: *„conceptus entis ... simplicissimus ..."*. Das ist kein Gegensatz: wer Scotus kennt, weiß, wie stark bei ihm schon phänomenologische Elemente vorgebildet sind. Wir brauchen kaum zu sagen, wie begrüßenswert es gewesen wäre, hätte Verf. die Ontologie des Suarez eingehend mit der von Scotus verglichen und sich von ihr statt von Fundamentalontologie und Transzendentalphilosophie bei seiner Interpretation leiten lassen. Denn die Abhängigkeit von Scotus ist in der Ontologie gar nicht zu überschätzen. Im Grunde vertritt Suarez auch die *univocatio entis*, was Verf. zwar stellenweise sieht, ohne es aber aus den Texten von Scotus zu Suarez hin zu entwickeln.

Daß Neidls Interpretation sich einer den Texten von Suarez nicht immer gemäßen Blickrichtung bedient, erhellt auch aus dem Gegensatz der Sprache des Interpreten zur *sobrietas* des *Doctor eximius*. Die Sprache des Verf. ist spekulativ oft so überfrachtet, daß erst häufig wiederholte Lektüre zum Verständnis führt. Sätze des Verf. lauten: „Erst dadurch, daß sich die subjektive Komponente dieses ‚Begriffs', die im Menschen west, in einem angestrengten *transcensus* mit seiner objektiven Komponente im je verschiedenen *singulare* vereinigt und in diesem stehend, sich ausdrücklich an sich selbst hält, d. h. ontologisch differenziert, vermag dieser transzendentale Konzept in sein eigentliches Wesen aufzusteigen und seine Entfremdung zu überwinden." (108).

Diese Ausführungen dürfen nicht dahin verstanden werden, als würden wir eine Interpretation ablehnen, die sich von den großen philosophischen Fragen der Gegenwart inspirieren läßt, oder als würden wir fordern, daß eine Interpretation sich nur in der Wiederholung der systemimmanenten Kategorien erschöpfen dürfe. Aber wir erleben es heute zunehmend, daß die großen Systeme der Vorzeit so lange interpretiert werden, bis sie als Belegstellen zur eigenen Sicht der Seinsgeschichte passen. Man darf jedoch die große spekulative Kraft und Konsequenz nicht verkennen, mit der der Verf. seine Konzeption durchgeführt hat und die das Werk in vieler Hinsicht zur anregenden Lektüre macht. Auch wenn man mit seiner Sicht nicht einverstanden ist, wird man aus dieser umfassenden Interpretation der Disp. Met. reichen Gewinn ziehen können.

Salzburg-Freiburg i. Br. Walter Hoeres.

Müller, Johannes: **Martin Bucers Hermeneutik.** (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, Bd 32) Gütersloh: Verlag Gerd Mohn 1965. 278 S.; DM 45.–.

Die vorliegende Dissertation des zu früh verstorbenen Münsteraner Kirchenhistorikers unternimmt es, aufgrund des Schriftverständnisses von Martin Bucer die Grundzüge seiner Theologie zu entwickeln. Aus einer ungewöhnlich umfassenden Kenntnis nicht nur der großen Kommentare des Straßburger Reformators, sondern ebenso seiner sonstigen Werke, bis hin zu noch ungedruckten Quellen, entsteht eine geschlossene theologische Konzeption, die als die Grundlage von Bucers biblischer Hermeneutik dargestellt ist. Ausgehend von der Anthropologie, deren Intellektualisierung und Bestimmtheit durch psychologische wie rationale Momente scharf herausgearbeitet ist, wird die Konsequenz dieses Ansatzes beim Glaubensbegriff – der mithin primär auf feste Überzeugung zielt – und ebenso beim Sündenbegriff – der nun als falsche oder mangelhafte Erkenntnis erscheint – überzeugend entfaltet. Alle diese Voraussetzungen aber verlangen dann konsequent eine Offenbarung, die jenem ‚Vorverständnis' korrespondiert, indem sie klare und sichere Erkenntnis Gottes vermittelt. Nach Bucer ist es allein die Heilige Schrift, die diese Forderung zu erfüllen vermag.

Mit dieser knappen Grundlegung (16 ff) ist bereits Entscheidendes über die Hermeneutik des Straßburgers gesagt, das, wenn auch nicht im einzelnen ausgeführt, tatsächlich nun doch die weitere Darstellung entscheidend bestimmt: innerhalb eines durch systematische Vorüberlegungen geschaffenen Rahmens hat die Hl. Schrift – und damit dann auch ihre Auslegung – einen ganz bestimmten Platz. Diese Ortsbestimmung aber wirkt folgerichtig auf die Offenbarungslehre zurück (41 ff); sichere Erkenntnis vermag kein Buchstabe zu vermitteln, auch nicht der der Bibel, weshalb aller Nachdruck auf die Bedeutung des Hl. Geistes gelegt ist – bis hin zur betonten Entgegensetzung beider. Zugleich aber muß umgekehrt alle menschliche Erkenntnis in irgendeiner Weise es mit der Offenbarung Gottes zu tun haben, wodurch neben die zuerst so nachdrücklich erarbeitete zentrale Bedeutung der Bibel nun doch noch andere Offenbarungsquellen treten.

Das führt zum Hauptteil der Arbeit, zur Entfaltung von „Bucers biblischer Hermeneutik" (72 ff). Ausführlich ist dargestellt, wie Bucer der konsequenten Verbalinspiration entgeht; wohl enthält die Hl. Schrift alle christlichen Wahrheiten in ebenso klarer wie umfassender Weise. Allein, drängt diese Tatsache auch auf die Erhebung des ursprünglichen Sinnes, des „sensus historicus" eines Textes, so kann doch der derart erarbeitete buchstäbliche Sinn niemals genügen. Denn alle Sprache, vorab jedoch die religiöse, ‚besitzt' – so betont Bucer – ihren ‚Gegenstand' nicht. Ein „Metaphorisches" liegt in allen biblischen Aussagen, das der Geistbegabte erfaßt und in die gegenwärtige Anrede hinein auflöst. Das bedeutet keineswegs Allegorie, wovon Bucer sich durchweg als von einer ebenso zufälligen wie unsicheren Redeweise entschieden abkehrt. Das Ziel ist vielmehr eine „tropologische Exegese" (132 ff), die auf eine soziale Praxis drängt, in einem Maße, daß die gesamte Theologie des Straßburgers als eine „umfassende theologische Ethik" erscheinen kann. Darin wird zugleich die Spannung von Buchstabe und Geist, zwischen historischer und tropologischer Exegese aufgelöst (169 ff), vermag der Exeget so doch das „Innere" vom „Äußeren" zu trennen, das gegenwärtig Verbindliche damit aus der historischen „Schale" zu lösen. Die „prädestinatianische Bezogenheit der Exegese" (184 ff) wird sodann als Sicherung dieses Schriftverständnisses gegen schwärmerischen Subjektivismus erläutert. Es versteht sich endlich, daß AT und NT im Rahmen dieser Konzeption grundsätzlich auf der gleichen Ebene stehen (200 ff). Alle diese Momente werden zuletzt zusammengefaßt in einem Abriß über die Eigenart und die historische Stellung der biblischen Hermeneutik Martin Bucers (235 ff).

Hier vor allem tritt nun freilich auch die Grenze der Arbeit hervor: so überzeugend sie die großen Linien der Theologie des Straßburger Reformators auf der Grundlage seines Schriftverständnisses zur Darstellung zu bringen vermag, so auffallend knapp sind die historischen und theologischen Voraussetzungen, die zu dieser bucerschen Konzeption geführt haben, durchleuchtet. Trotz dem mehrfachen Hinweis auf den „eklektischen Zug" dieser Theologie (so z. B. 235) wird die Eigenart jener Eklektik nicht näher untersucht, vielmehr sehr unbefangen auf ‚Scholastik', ‚Humanismus', ‚Neuplatonismus' oder auch ‚Reformation' verwiesen. Alle hiermit zusammenhängenden Fragen werden offenbar bewußt ausgeklammert, so daß z. B. Berührungen mit Thomas von Aquin wohl mehrfach vermerkt, aber nirgends näher charakterisiert sind, Erasmus nur gleichsam im Vorübergehen genannt wird, Faber Stapulensis nicht einmal das – obwohl die Abhängigkeit Bucers gerade hier mit Händen zu greifen ist. Der Grund dafür liegt in der sehr selbstverständlichen Übernahme der bucerschen Sicht vom Wesen und von der Aufgabe der Hermeneutik: wie können historische Einzelaussagen gegenwärtig als allgemein verbindliche verkündigt werden? Dementsprechend wird der ‚hermeneutische Zirkel' zwischen dem Vorverständnis des Exegeten und der biblischen Textaussage hier radikal uminterpretiert: dieser ‚Zirkel' bezeichnet nun die „Wechselbeziehung zwischen biblischen Einzelaussagen zum Gesamten der biblischen Botschaft" (115 A. 160). Weil diese Konzeption die Arbeit trägt, wird sie konsequent zu einer systematischen Zusammenfassung des theologischen Denkens Bucers aufgrund bestimmter hermeneutischer Erwägungen und verzichtet ebenso konsequent auf die Erhellung des traditionsgebundenen Vorverständnisses des Exegeten. Charakteristisch dafür ist schließlich, daß Bucers Aussagen immer wieder mit einer systematisch-theologischen Konzeption Luthers verglichen werden.

Gleichwohl bildet diese Arbeit, eben durch ihre strenge Konzentration auf die Erläuterung der Gedanken Bucers über die

Hl. Schrift und die daraus resultierenden Konsequenzen für seine Theologie, einen wesentlichen Beitrag zur Erforschung des so lange zu Unrecht vergessenen Straßburger Reformators, auf den niemand, der sich weiterhin mit dem Werk und der Bedeutung dieses Mannes beschäftigt, ohne erheblichen eigenen Schaden verzichten wird.

Münster. Martin Greschat.

Parpert, Friedrich: **Der monastische Gedanke.** München-Basel: E. Reinhardt 1966. 143 S.; kart. DM 11,–; Lux DM 13,–.

Vor fast vier Jahrzehnten hat Verf. uns seine ersten Arbeiten über das Mönchtum vorgelegt (Das Mönchtum und die evangelische Kirche, München 1930; Das Wiederaufleben des Mönchtums im gegenwärtigen Protestantismus, München 1931), in denen er vor allem zeigen wollte, daß Mönchtum und evangelisches Christentum nicht unbedingte Gegensätze darstellen. Nicht nur die heute blühenden Gemeinschaften von Taizé und Darmstadt-Eberstadt, sondern auch der Stand der Forschung nach K. Heussi, W. Nigg und anderen verlangten ein Neubedenken des Problems.

Verf. wählt dafür wiederum die Form historischer Untersuchung in drei Kapiteln: 1. Von der Frühzeit christlicher Frömmigkeit bis zum Ausgang des Mittelalters (24–47); 2. Von der Reformation bis zu den ersten Anfängen des industriellen Zeitalters (48–81); 3. Von der letzten Jahrhundertwende bis in die Gegenwart (82–120). Prolegomena leiten diesen Hauptteil ein (7–23), Folgerungen und Forderungen beschließen ihn (121–143).

Mit noch größerer Sympathie als in den früheren Arbeiten spricht Verf. nun in diesem neuen Werk vom Mönchtum als einem „großen Gedanken Gottes" (8 ff) und einer legitimen Ausdrucksgestalt des christlichen Lebens. Gerade deshalb ist es sehr zu bedauern, daß seine Darstellung so sehr in Aphorismen verläuft, daß man von Untersuchungen in historischem Sinne kaum sprechen kann, noch weniger freilich von einer theologischen Ortsbestimmung im biblischen Sinne. So allgemein formulierte Thesen wie die von der „Neigung der außerordentlichen Gemeinschaften zum Sektentypus" (24), müssen notwendig die Zusammenhänge in ein falsches Licht rücken, wenn sie nicht in jedem Einzelfactum geschichtlich erhärtet werden können. So spricht Verf. schließlich vom Montanismus und Mönchtum bedenkenlos als von den „beiden Lebensformen", die zum „gleichen Typus, dem Sektentypus" (29) gehören und er sagt von den Donatisten, sie hätten „noch eine Zeit lang zäh ihre monastische Sonderwelt gegenüber der Großkirche" (33) behauptet. Der Satz „es war von der Großkirche klug gehandelt, daß sie sich diese monastische Gemeinschaft eingliederte" (34) verzeichnet die tatsächliche Entwicklung und der andere, „es wurde zu einem Verhängnis, als um das 6. Jahrhundert, in der Blütezeit und Machtfülle der Kirche, der damalige Papst Gregor der Große, Mönch und Kirchenfürst in einer Person, den Orden (nämlich Benedikts) in seine weitgespannten Pläne und in seinen kirchenpolitischen Dienst einbezog" (37), hat mit objektiver Geschichtsschreibung weder für Kirche und Papsttum noch für den „Orden" auch nur das geringste zu tun. Es ist für das benediktinische Mönchtum eine sehr unklare Ausdrucksweise von einer Linie „Nursia, Cluny, Assisi" zu sprechen, denn Benedikt, der zwar aus der Umgebung Nursias stammte, hat dort nie ein Kloster gegründet und seine Regel für Monte Cassino geschrieben, von wo aus sein Mönchtum seine Bedeutung erlangte. Monte Cassino erwähnt der Verf. jedoch kein einziges Mal, ebensowenig wie Subiaco. Bei all seiner deutlich spürbaren Sympathie kann es deshalb nicht wunder nehmen, wenn Verf. auf einer so verkürzten und verzerrten historischen Sicht aufbauend, in seinen „Folgerungen und Forderungen" primär gesellschaftskritische Gedanken äußert und in diesen so schwierige Probleme wie den Spannungsbereich Sakral-Saekular anrührt, ohne zu gültigen Ergebnissen und Erkenntnissen zu kommen (122–127). Erst recht gilt das, wo Verf. sich den modernen evangelischen Gemeinschaften zuwendet wie Taizé, Pomeyrol, Darmstadt-Eberstadt und sie als Reaktionen gegen die Massenbewegungen der Moderne zeichnet (130–133). Die Versuche, der Technik und dem Industriezeitalter gerecht zu werden und von ihnen her Askese und Mönchtum zu rechtfertigen und mit neuem Sinn zu erfüllen, grenzen daher ans Dilettantische (138–143). Niemand wird den Imperativen des Verf. Ernst und ehrliche subjektive Überzeugung absprechen, aber sie werden kaum die Kraft haben, „die werdende Zukunft zu gestalten" (143), da „der monastische Gedanke" sich nicht zu „freudiger Nachfolge und zu einem frommen Geschehen" aus dem Wirken Christi in der Masse entfaltet, sondern Teil seiner Heilsverkündigung ist.

Maria Laach. Emmanuel v. Severus OSB.

Schulte, Heinrich, SAC: **Der Beginn.** Eine Hilfsaktion für den christlichen Orient. (Das Werk des Katholischen Apostolats, Bd 1) Limburg: Lahn-Verlag 1966. 240 S.; DM 12,80.

Vinzenz Pallotti hatte 1835 in Rom die erste Verbindung zu der Chaldäisch Katholischen Kirche und erfuhr von ihren geistigen und materiellen Nöten. Er leitete in der Folge eine Aktion ein, die ihn später zur Gründung des Werkes des „Katholischen Apostolats" führte. Der Verfasser, selbst ein eifriger Schüler des Gründers, nimmt das zum Anlaß, eine Geschichte der Unionsbewegung inmitten der Chaldäischen (nestorianischen) Kirche vom XVI. bis zum Ende des XIX. Jahrhunderts zu schreiben. Im Verlauf dieser bewegten Geschichte vergißt der Verfasser nicht einmal die zwischen Pallotti und den Vertretern der unierten Chaldäischen Kirche bestehende Verbindung, so gering auch immer deren Ergebnisse gewesen sein mögen.

In Wirklichkeit liegt die Bedeutung des Buches in der Wiedergabe der tragischen Ereignisse, die die Entstehung und die Festigung der Unionsbewegung in der Chaldäischen Kirche mit sich brachten. Es ist erstaunlich feststellen zu müssen, durch welche inneren und äußeren Prüfungen die chaldäischen Christen ihren Glauben und ihre Treue zur Kirche haben aufrechterhalten müssen. Der äußere Friede und die religiöse Eintracht der Chaldäer wurde nicht nur von der Eigenwilligkeit der türkischen Gouverneure und den Intrigen gewissenloser Christen bedroht, sondern auch von der verheerenden Kirchenpolitik manches apostolischen Delegaten. In dieser leidvollen Geschichte einer unierten orientalischen Kirche rührt man an die Schwierigkeiten und Gefahren der damaligen Verwaltungspolitik der Kongregation der Propaganda, in der das mehr oder weniger begründete Mißtrauen gegen die orientalischen Bischöfe und die Bestrebungen zur Vereinheitlichung des Kirchenrechts im Sinn der Latinisierung auf eklatante Art zum Vorschein kommen.

Gewiß findet der Leser hier nicht eine vollständige Geschichte der Chaldäischen Kirche, ja nicht einmal des unierten Teiles dieser Kirche. Aber die aufgezeigten Tatsachen genügen, um klarzumachen, welcher Weg bis zum Vatikanum II hin durchlaufen wurde und was noch alles zu geschehen hat, damit alle Christen, welchem Ritus sie auch immer anhängen mögen, sich im Geiste der Universalität und in der Treue zu ihrer lebendigen Tradition innerhalb der einen wirklich katholischen Kirche zusammenfinden, und daß sie so, in ihrer Gesamtheit und Verschiedenheit, das eine Volk Gottes bilden.

Münster. Adel-Theodore Khoury.

Weber, Helmut: **Sakrament und Sittlichkeit.** Eine moraltheologische Untersuchung zur Bedeutung der Sakramente in der deutschen Moraltheologie des 19. Jahrhunderts. (Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie, Bd 13. Hrsg. von Michael Müller) Regensburg: Pustet 1966. 439 S.; kart. DM 58,–.

Die in der Würzburger Habilitationsschrift vorgelegte Untersuchung steht unter dem Gesichtspunkt, welche Rolle die Lehre von den Sakramenten bei den deutschen Moraltheologen des 19. Jh. spielt. Auch in unseren Tagen hat man von einer „Sakramentenmoral" gesprochen. So handelte bei Noldin und anderen lateinischen Autoren der 3. Bd. der „Summa Theologiae moralis" *de sacramentis*. Man kann nicht sagen, die Sakramente seien vernachlässigt worden; allerdings wurden sie nicht so sehr moraltheologisch als mehr pastoraltheologisch und dazu noch stark kirchenrechtlich behandelt. Das geschah nicht aus Freude an einer bis ins letzte gehenden Regulierung des sittlichen und kirchlichen Lebens. Auch für das KR gilt der Grundsatz: *salus animarum suprema lex*! Die Sakramente wurden in erster Linie, wenn auch nicht ausschließlich als „Gnadenmittel" der Kirche gesehen. Dem entsprach die katechetische Behandlung bis zum deutschen Einheitskatechismus von 1925, dessen 3. Lehrstück die „Gnaden-

mittel" (Gebet und Sakramente) waren. Das hatte gewiß sein Gutes; aber die Lebensbedeutung der Sakramente kam so nicht ganz zur Geltung und zum Bewußtsein der Gläubigen. Gewiß sind die Sakramente Gnadenmittel, aber primär Äußerungen des Glaubenslebens, gottesdienstliche Handlungen, die auch das sittliche Leben formen sollen. Diese heute wieder deutlicher gewordene Sicht ist wohl geeignet, die Moraltheologie zu befruchten, wie es z. B. von B. Häring in seiner Moraltheologie „Gesetz Christi" geschehen ist. Härings Darstellung nimmt Weber zum Ausgangspunkt seiner Untersuchung, und durch sie wird das Urteil über die Moraltheologie der befragten Autoren mitbestimmt.

In der Einführung (31–49) skizziert W. die Sakramentenlehre Härings. Dieser sieht die erste Bedeutung der Sakramente in der Verherrlichung Gottes durch die Kirche, in die auch der einzelne Gläubige hineingenommen ist durch die in der Taufe empfangene Befähigung zum Kult Gottes. Spendung und Empfang der Sakramente bringt ihn in personale Beziehung zu Christus, der als Haupt der Kirche mit der Verherrlichung Gottes zugleich das Heil der Menschen wirkt. Sollen die Sakramente nach Christi Willen das religiöse und sittliche Leben formen, so erfordern sie bestimmte seelische Dispositionen und vermitteln die Heilsgnade. Häring beleuchtet das sittliche Leben in allen Bereichen von den Sakramenten her, und so nimmt er in allen Traktaten darauf Bezug. Dabei bleibt es bemerkenswert, daß H. den Dekalog als Leitschema beibehalten hat; er begründet es I. 42 und III. 97–104.

Den Hauptteil der Arbeit W.s bildet die geschichtliche Untersuchung (53–409). Sie erstreckt sich auf Sailer (53–120), Riegler (123–135), Ruef (136–141), H. Schreiber (145–152), die Hermesianer G. Braun und Vogelsang (153–170), Hirscher (171–218), Stapf (219–239), Waibel (240–244), Klee und Lomp (245–256), Probst (257–271), Diekhoff, Martin, Eger (272–299), Fuchs (301–317), Werner (318–346), Jocham (347–408). In einer Schlußbetrachtung (423–435) macht W. eine „theologische Reflexion über zwei Voraussetzungen einer sakramentalen Moraltheologie".

Zur Beantwortung der Frage, welche Bedeutung die angeführten Moraltheologen den Sakramenten in ihrem System zugemessen haben, untersucht W. sowohl den Inhalt der Sakramentenlehre als auch die Stellung innerhalb ihrer Gesamtdarstellung. Er würdigt sie aus der jeweiligen Grundkonzeption, die er wieder aus der geistesgeschichtlichen Situation zu verstehen sucht. Unter den behandelten Autoren erfahren drei eine besondere Würdigung: Sailer, Hirscher, M. Jocham.

Sailer betont gegenüber der Aufklärung die übernatürliche Offenbarung und die Notwendigkeit der Gnade für das christliche Leben und verteidigt den Primat des Religiösen vor dem Sittlichen. Die Sakramente sind von Christus den Menschen geschenkte Hilfen für das Leben in der Gnade; aber sie haben einen von der Gnadenvermittlung unabhängigen religiösen Sinn. Aus seiner pastoralen Einstellung galt sein Interesse vornehmlich dem Bußsakrament. Weber sieht den Grund dafür, daß „das eigentlich Sakramentale in der Moraltheologie Sailers keine Rolle spielt", in seiner Neigung zur individuellen Frömmigkeit, in seinem Bemühen, ein mechanistisches Verständnis der Sakramente abzuwehren, und darin, daß S. die Anpassung der Sakramente an die leib-seelische Natur des Menschen durch ihre Zeichenhaftigkeit nicht erkannte. – Riegler und Ruef haben nach W. mit den Sakramenten in der Moraltheologie nichts rechtes anzufangen gewußt (135 u. 140). Die Beeinflussung G. Brauns und Vogelsangs durch Hermes in Bonn sieht W. in der „anthropologischen" (oder sollte man sagen „anthropozentischen"?) Darstellung der Sittenlehre. Nach Br. ist die Moraltheologie die Lehre von den sittlichen Handlungen, insofern sie Erfüllung von Pflichten sind, die sich zunächst an die menschlichen Kräfte richten, wobei die Sakramente als Gnadenmittel dienen, um die Gottähnlichkeit zu erreichen.

Hirscher war als erster darauf bedacht, die Lehre von den Sakramenten für die Moraltheologie fruchtbar zu machen. Mit seiner Idee vom Reich Gottes hat er die Moraltheologie theozentrisch ausgerichtet und sie von der subjektiven Sorge um das Heil auf die Gemeinschaft hingeordnet. Aber auch im subjektiv-individuellen Leben muß das Reich Gottes verwirklicht werden; die Sakramente führen dazu. Sie sind nicht so sehr Mittel zum sittlichen Leben als Ausdruck religiösen Lebens. W. stellt fest, daß bei H. unklare Aussagen über die Übernatürlichkeit der Gnade auch zu Unklarheit über die Wirkung der Sakramente im sittlichen Leben führen. Verwundern muß es, daß H. trotz seines Eindrucks auf viele Zeitgenossen doch „aufs ganze gesehen keinen nachhaltigen Einfluß auszuüben vermochte" (218). Den Grund dafür sieht W. – wohl mit Recht – in der neuscholastischen Theologie, die um diese Zeit an Bedeutung gewann, „zu deren Struktur das bewahrende und wiederaufnehmende Verhältnis zur Überlieferung gehört" (LThK III 924). Eine Tendenz „zurück zur Theologie der Vorzeit" war fortschrittlichen Versuchen der Moraltheologie natürlich nicht günstig. – Erstaunlich ist auch, daß der Dogmatiker H. Klee nicht wesentlich über die Auffassung von den Sakramenten als Gnadenmittel hinausgekommen ist. – Auf die ältere Tradition griff K. Martin noch einmal zurück in dem Bestreben, die christliche Moral aus der Bevormundung eines philosophischen Rationalismus zu befreien; seine Aussagen gelten hauptsächlich der pastoralen Sorge um Spendung und Empfang der Sakramente. Christologisch hat K. Werner seine Moraltheologie gestaltet und die Sakramente als Eingliederung in Christus und das christliche Leben als „Christusverähnlichung" gesehen. Die Unklarheit mancher theologischer Begriffe meint Weber auf die Beeinflussung durch A. Günther und den Idealismus zurückführen zu können.

Bei Magnus Jocham findet W. die Sakramentenlehre am besten in die Moraltheologie eingebaut. Die Sakramente haben im Opfer Christi ihren Grund und gehören zum Leben der Kirche. Es besteht ein innerer Zusammenhang zwischen Sakramenten und sittlichem Leben; sie vermitteln das Gnadenleben mit Christus, aber sie sind nicht nur „Tugendmittel". Alle sittlichen Verpflichtungen gründen in den Sakramenten. Doch können die jeweils konkreten Pflichten aus den Sakramenten allein nicht erkannt werden. Dieser Erkenntnis dienen der Wille Christi, Forderungen der Kirche und auch natürliche Verhältnisse. Im Gewissen regt die sakramentale Gnade den Willen an und bewegt ihn. Weber gesteht Jocham zu, daß er eine christozentrische Moral geschrieben und die Sakramentenlehre am besten in sein System eingebaut hat. Doch meint er, auch hier seien die Sakramente noch „sehr nachdrücklich auf den Menschen bezogen" (402).

Abschließend kommt Weber zu dem Ergebnis, daß die Sakramente in der moraltheologischen Lehre dieser Zeit eine untergeordnete Rolle gespielt haben. Das bewertet er als einen Mangel – nicht zu unrecht! In der Schlußbetrachtung (424–435) trägt er noch einmal das Anliegen vor, das seiner Untersuchung vorschwebte: „könnte – sollte – nicht die Sakramentenlehre so in die Moraltheologie eingefügt werden, daß von ihr Inhalt und Form des christlichen Lebens bestimmt würde"? Die Sakramente sind Kulthandlungen, Dienst der Kirche zur Verherrlichung Gottes und bewirken zugleich die Heiligung und Heilung des Menschen. In Spendung und Empfang der Sakramente wirkt der Mensch mit Christus, der den Anfang und das Fortbestehen in der Gnadengemeinschaft mit ihm gibt. Die Sakramente sind wirkliche Hilfen für das christliche Leben. Wenn W. mehrfach bemerkt, die Sakramente seien „bloß als Gnadenmittel" genannt worden, so wehrt er sich dagegen, sie „als geistliche Gebrauchsgegenstände" für das Heil zu verstehen (vgl 428 A. 17). Aber man kann nicht sagen, die Sakramente sollten nicht „auf den Menschen bezogen" werden. Zu ihrem rechten Verständnis gehört auch, daß sie *propter homines* sind – wie ja auch die Inkarnation *propter nostram salutem* geschehen ist. Es ist gewiß richtig, daß die Sakramentenlehre als Anhängsel in der Moraltheologie ihre Bedeutung für das christliche Leben nicht genügend erscheinen ließ, daß sie im Traktat über die Gottesverehrung ihren besonderen Platz hat, und daß die sittlichen Forderungen – allgemein und bei Spendung und Empfang der Sakramente – nicht losgelöst vom Religiösen verstanden werden dürfen (vgl 35 A. 26 und 428 A. 16).

S. 431 sagt W., die Moraltheologie müsse mit Notwendigkeit den Charakter einer sakramentalen Moraltheologie haben. Das braucht u. E. nicht zu bedeuten, die Sakramente müßten auch zum Aufbauprinzip der Moral gemacht werden (wie Häring es auch nicht tut). W. spürt die Schwierigkeit auch selbst (vgl 433 A. 24 u. 434). Wir möchten hier K. Rahner zustimmen, der warnt, „die Sakramente nicht einfach zum ersten und adäquaten Leitfaden der Darstellung des ganzen christlichen Lebens zu machen; weder ist die Kirche bloß eine Kirche der Sakramente, noch deckt das sakramentale Leben des Christen sein ganzes Leben, noch hat Gott seine ganze Gnade an die Sakramente gebunden" (LThK IX 242). Wenn hier vielleicht nicht alle Moraltheologen Weber zustimmen, so gibt er doch Anregung für eine theologische Weiterentwicklung. Mit Recht meint W., daß in der Moraltheologie der „Entwicklung des sittlichen Lebens" (einer genetischen Darstellung) mehr Beachtung geschenkt werden sollte.

Weber hat mit dieser Arbeit einen guten Start wissenschaftlicher Forschungsarbeit gemacht. Die sorgfältige Untersuchung verrät eine gute Methode und ein gesundes kritisches Urteil. Sie bietet mit dem speziellen Thema ein gutes Bild von der Moraltheologie – und indirekt von der ganzen Theologie – in Deutschland im 19. Jh., die Anerkennung verdient. Mit Recht hat sie einen Platz in der verdienstvollen Reihe der „Studien zur Geschichte der Moraltheologie" von Michael Müller!

Trier. Nikolaus Seelhammer.

Teresa von Avila: Die innere Burg (Castillo interior). Hrsg. u. übers. v. Fritz Vogelsang. Stuttgart: Henry Goverts-Verlag 1966. 224 S.; DM 18,–.

Wer nicht den umfänglichen Band 5 der verdienstvollen deutschen Gesamtausgabe der Werke Teresas, hrsg. v. P. Aloysius Alkofer OCD (München ^{3}1960), mit sich herumtragen will, wird gerne zu der handlichen Neuausgabe der „Seelenburg"

greifen, die der Goverts-Verlag mit vollem Recht als der Weltliteratur zugehörig bezeichnet. Fritz Vogelsang schickt seiner Übersetzung aus dem spanischen Original eine Einführung voraus, deren erlesene Sprache und einfühlsame Interpretation den Leser trefflich einzustimmen vermag (7–16). Dem übersichtlich gegliederten Text folgen ziemlich knapp bemessene Anmerkungen (218–220) und als Orientierungshilfe für den Leser ein Kapitelregister, das bereits der Erstausgabe von 1588 beigegeben war (221–224).

Den Inhalt von Teresas intimster Schrift darf man als bekannt voraussetzen. Auch deren einzigartige Bedeutung braucht hier nicht hervorgehoben zu werden. Die in den ersten Kapiteln noch etwas schwerfällig tastende Beschreibung des mystischen Erfahrungsweges durch die sieben „Wohnungen" der geistlichen „Seelenburg" strafft sich sehr bald zu einer konzentrierten Aussage über letztlich Unsagbares, die selbst den hyperkritischen Leser unserer Tage fasziniert (vgl. Santa Teresa, Maestra di orazione, Roma 1963).

Die sog. „Biographische Methode", die sich in der neueren Tauler-Forschung bewährte, erweist sich nicht weniger fruchtbar bei der Deutung teresianischer Schriften. Wie Olivier Leroy (Sainte Thérèse d'Avila. Biographie spirituelle [Etudes Carmélitaines], Paris 1962), so versteht sich auch Vogelsang darauf, Teresas Lehre auf dem farbigen Hintergrund ihres Lebens und ihrer Umwelt darzustellen. Manche Aussage läßt sich eben nur aus dem konkreten Reifeprozeß der Heiligen verständlich machen. Man darf ihre Urteile weder aus dem Zusammenhang reißen noch absolut setzen wollen, wenn man nicht lästige Mißverständnisse heraufbeschwören soll.

Gewiß treten in dieser irgendwie doch programmatischen Schrift Teresas gewisse liebenswürdige Schwächen – ihr Hang zur Ironie, zu kleinen Bosheiten – nicht so unbekümmert zutage wie in ihren Briefen (Thérèse d'Avila, Correspondance. Texte Français par Marcelle Auclair [Bibliothèque Européenne], Paris 1959).

Ganz offensichtlich zügelt die Heilige in dieser wichtigen Unterweisung ihrer Schwestern, die sie im Gehorsam gegen ihren Beichtvater zwischen dem 2. Juni und 5. November 1577 niederschreibt, nach Kräften ihr Temperament. Nur ganz selten blitzt Ironie auf, etwa bei der Schilderung der Aszese mattherziger Seelen (54). Übrigens betont sie selbst unermüdlich, daß mystische Begnadung und moralische Heiligkeit durchaus nicht zusammenfallen würden (85, 143, 168, 176, 207 u. a.). Sie meint es ernst, wenn sie ihr „so übel vergeudetes Leben" beklagt (46) und unterschreibt: „Teresa de Jésus la pecadora". Wahrhaftigkeit und Demut gehen ihr über alles. Die angebliche Schwäche und Unzulänglichkeit ihrer Frauennatur betont sie indes so häufig, daß man sich gelegentlich des Eindrucks kaum erwehren kann, sie kokettiere ein wenig damit (66, 79, 136, 148, u. ö.).

Auch sonst mag der Leser unserer Tage manche Äußerungen Teresas mit Vorbehalt zur Kenntnis nehmen, z. B. gewisse allzu spiritualistisch klingende Formulierungen (22, 197) oder den unbekümmerten Gebrauch des Terminus „übernatürlich". Anderes findet der Mensch von heute besonders erregend: die heroische Unbedingtheit ihrer Gottessuche, ihr durchaus nicht naives und doch völlig ungebrochenes Verhältnis zur kirchlichen und priesterlichen Autorität, ihre leidenschaftliche Ergründung psychologischer Zusammenhänge, vor allem aber die unerhörte Spannkraft, mit der Teresa die tragenden Polaritäten des Seins fruchtbar zu einen verstand: Geist und Fleisch, Schau und Tat, Gott und Welt, Zeit und Ewigkeit, um nur einige zu nennen.

Der deutsche Leser mag mit besonderer Aufmerksamkeit die Spurenelemente der ober- und niederrheinischen Mystik im Werk der begnadeten Spanierin verfolgen, nachdem immer mehr Forscher sich mit deren Fortwirken weit über die *Devotio moderna* hinaus beschäftigen (Vgl. La Mystique Rhénane. Colloque de Strasbourg 16 – 19 mai 1961. Travaux du Centre d'Etudes supérieures spécialisé d'Histoire des Religions de Strasbourg. Paris, Presses Universitaires de France 1963).

Fritz Vogelsangs Übersetzung ist sprachlich schön und, soweit wir sehen, auch zuverlässig. Ihrer mehr literarischen Zielsetzung entsprechend verzichtet sie auf jeden kritischen Apparat. Dem Theologen kann sie die Ausgabe Alkofers nicht ersetzen, will es wohl auch nicht. Die Angabe der Fundstellen von Teresas Zitaten aus der Heiligen Schrift dürfte indes selbst der Laie nur ungern missen. Daß M. de Montaigne erst als epikureischer Einsiedler, fünf Zeilen weiter aber als Stoiker vorgestellt wird, ist ein kleiner Schönheitsfehler. Im ganzen wird das schmale, schmucke Bändchen von vielen Interessenten als willkommene Gabe begrüßt werden, zumal in einer Zeit, in der die Konfrontierung der christlichen Mystik mit jener fremder Völker und Kulturkreise unausweichlich auf uns zu kommt.

Regensburg. Ignaz Weilner.

Gloege, Gerhard: **Die Todesstrafe als theologisches Problem.** (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften, Heft 138) Köln u. Opladen: Westdeutscher Verlag 1966. 105 + 16 S.; kart. DM 10,90.

Auf keinem Gebiet des Rechtes ist das Gespräch zwischen Theologen und Juristen so wichtig wie auf dem Gebiet des Strafrechts. Das folgt daraus, daß das Strafrecht am meisten mit ethischen Fragen verknüpft ist und am stärksten in die menschliche Sphäre eingreift. Dazu kommt, daß kein anderes Rechtsgebiet in sich selbst so gefährdet ist wie das Strafrecht, das eine Fülle zerstörerischer Kräfte in sich birgt. Mißbrauch, Hartherzigkeit, Hochmut, Voreingenommenheit, Selbstsicherheit bedrohen ständig die Strafrechtswirklichkeit.

Der Jurist erhofft vom Theologen vor allem die Vermittlung der heilenden und lösenden Kräfte für den Alltag des Strafrechts. Für den christlichen Juristen ergibt sich die Frage, inwieweit Christus in der Verworrenheit des verbrecherischen Handelns und der Reaktion darauf glaubhaft bezeugt werden kann. Daß unser Glaube und seine Verwirklichung des Strafrechtes nicht bedarf, habe ich in meinem Vortrag: „Glaube und Strafrecht" (in: Gedanken zur Strafrechtsreform, Veröffentlichungen der Sektion für Rechts- und Staatswissenschaft der Görresgesellschaft N. F. Heft 4, 1965) versucht darzutun. Daß aber für den Strafrechtsvollzug eine Grundlegung in der Glaubenshaltung notwendig ist, damit er nicht ins Unmenschliche, Maßlose und Sinnlose abgleitet, ist für mich ein in langer praktischer und theoretischer Erfahrung gewonnener unumstößlicher Grundsatz.

Was das Strafrecht unter Strafe stellt und welche Strafmaßnahmen es anwendet, liegt in der autonomen Entscheidung der Rechtsgemeinschaft. Diese Entscheidung wird bestimmt durch die kriminalpolitischen Bedürfnisse. An dieser Erkenntnis ist auch der christliche Jurist beteiligt. Er steht aber mit Juristen anderer christlicher Richtung und nichtchristlicher Auffassung in gemeinsamer Arbeit. Im modernen weltlichen Staat kann der christliche Jurist nicht von seinem Glauben her argumentieren, ganz abgesehen davon, daß dieser Glaube ihm für die Strafrechtsgestaltung keine praktische Weisungen gibt. Er weist nur Grenzen, Schranken und Verhaltensweisen auf, die sich aus dem Liebesgebot und aus der Teilhabe an Christus ergeben. So sollte vom Christen Mäßigung, Güte, Hoffnung und nicht zuletzt Menschlichkeit (aus dem Glauben an die Ebenbildschaft Gottes) ausgehen. Es ist eine für den Christen bedrückende Erkenntnis, daß es den Christen vergangener Jahrhunderte nicht gelungen ist, die Unbarmherzigkeit und Maßlosigkeit des Strafrechts einzuschränken, daß sie vielmehr weitgehend blind gegen Mißbrauch und Härte waren, daß ihnen die Menschlichkeit von der Welt abgerungen worden ist.

In diese Zusammenhänge gehört auch das Thema der Todesstrafe, das Verf. in außerordentlich spannender und tiefgründiger Weise theologisch aufgreift.

Verf. sieht den entscheidenden Ausgangspunkt in Gen. 9, 6. Diese Stelle „proklamiert über der der Sintflut entronnenen Welt den sog. zeugt: „Das Daß der Todesstrafe ist kraft göttlicher Institution menschnoachitischen Blutbann" (S. 45). „In der neuen, unserer jetzigen Welt aber delegiert er seine eigene Macht an den Menschen, genauer gesagt an die menschliche Gemeinschaft. Gott selbst hat bereits ein für allemal ‚vom Himmel herab' das Todesurteil über ‚den' Mörder gefällt. Die Rechtsgemeinschaft hat das zwar von ihm gefällte Urteil ihrerseits zu ratifizieren, d. h. nur ‚nachzuvollziehen'." Damit nähert sich die Auffassung Gloeges der Verwirkungstheorie von Ermecke an, zu der ich in Theol. R. 1960, 243 ff. Stellung genommen habe. Ob die Auffassung Gloeges bereits alttestamentarisch unanfechtbar ist, ob nicht vielmehr aus der Verschonung Kains durch Gott und die Lösung der Mordtat Davids durch seine Bußgesinnung, von der die Bußpsalmen Zeugnis geben, der ganz andere Weg Gottes sichtbar wird, mag als Frage entgegengestellt werden. Zweifelhaft bleibt aber der Übergang in das Neue Testament. Verf. führt S. 50 dazu aus: „Es sagt dazu nichts. Aber – *cum tacet, clamat.*" Verf. spricht von einem rufenden Schweigen. Das überzeugt den Leser nicht. Es könnte sein, daß die weltlichen Dinge außerhalb des Bezirks des kommenden Reichs liegen, daß das Weltliche aus der vorchristlichen und nachchristlichen Zeit der Liebe Gottes und der Menschen gegeneinander unterstellt wird und sich damit in der Vollkommenheit auflöst. Das Schweigen jedoch als Bestätigung des Unvollkommenen oder gar als die bindende Grundlage hinzustellen, erscheint jedenfalls dem Nichttheologen durchaus fragwürdig. Ich bin daher auch von der Richtigkeit der Schlußfolgerung (S. 60 Anm. 140) nicht überzeugt: „Das Daß der Todesstrafe ist kraft göttlicher Institution menschlichem Ermessen entnommen." Die Todesstrafe soll daher den Stempel der „Unverfügbarkeit" an sich tragen.

Die theologische Gedankenführung läßt sich um so schwerer in die Wirklichkeit umsetzen, als Verf. S. 76 selbst den Satz aufstellt, daß die Todesstrafe rational weder zu begründen noch zu begreifen ist. Ist das wirklich der Fall, so muß sie für das innerhalb einer pluralistischen Gesellschaft geltende Recht ausscheiden, da die „ratio" die einzige Grundlage bildet, innerhalb derer die weltanschaulich verschiedenen Richtungen eine Rechtsordnung begründen können. Die rationellen Gründe sprechen aber mehr gegen als für die Todesstrafe (vgl. meine Abhandlung „Caritas" 1959, 201 ff.).

Verf. kommt zu dem Ergebnis, daß bei der grundsätzlichen Unverfügbarkeit über die Todesstrafe Art. 102 GG zum mindesten einer Umdeutung bedürfe, nämlich „daß die Abschaffung der Todesstrafe nicht in dem Sinne gemeint sei, daß ein für alle Welt geltendes Gebot Gottes, das durch die Gottesbildlichkeit des Menschen begründet ist (Gen. 9, 6), zerbrochen werden sollte, sondern daß ihr geltendes Recht als ruhend angesehen wird". Gegen eine solche Umdeutung bestehen jedoch erhebliche Bedenken. Wie schon die Diskussion zu dem Vortrag ergibt, sind nicht nur von Juristen, sondern auch von Theologen beider Konfessionen Zweifel an der Richtigkeit der Grundthese vorgebracht worden. Abgesehen davon aber sollte die ethische Grundhaltung, die in Art. 102 GG ihren Ausdruck findet, in ihrer Eindeutigkeit und Klarheit unangetastet bleiben. Die Gottesbildlichkeit des Menschen, die Verf. in der Todesstrafe zum Ausdruck gebracht sieht, wird, wie ich glaube, noch eindeutiger bekundet, wenn der Staat seine Achtung vor dem Leben bezeugt, indem er dem Mörder nicht das Leben nimmt, sondern ein Leben büßender Erfüllung auferlegt. So bleibt die Aufgabe, zu der Theologen und Juristen gemeinsam aufgerufen sind, den lebenslangen Strafvollzug menschlich sinnvoll und bereichernd zu gestalten.

Tübingen. Karl Peters.

Schmölz, Franz-Martin: **Chance und Dilemma der politischen Ethik.** Köln: Verlag Bachem 1966. 135 S.; kart. DM 9,80.

Dieses schmale Bändchen, eine Sammlung bereits Jahre zuvor an verschiedenen Stellen erschienener Aufsätze des Salzburger Ordinarius für politische Ethik, ist ein kleines Kabinettstück in seiner Art. Der Verfasser ist – was heute leider immer seltener der Fall wird – in der klassischen *Philosophia perennis* ebenso zu Hause wie in der Politologie und Soziologie der jüngsten Vergangenheit und der Gegenwart. Das ermöglicht ihm eine kluge und kritische Synthese und Auseinandersetzung. Es geht ihm nicht so sehr um inhaltliche Fragen der politischen Ethik als vielmehr um ihre methodischen Ansatzpunkte.

Von besonderem Interesse und modernen, die Scholastik in Bausch und Bogen als „steril", „ungeschichtlich" abwertenden, selbst jedoch „geschichtlich" denkenden Theologen zur Lektüre sehr empfehlenswert ist das Kapitel „Der gesellschaftliche Mensch und die menschliche Gesellschaft bei Thomas von Aquin" (35–46). Hochaktuell, weil das unter- und hintergründige Mißbehagen an unserer Art der Demokratie in seinen geistesgeschichtlichen Ursprüngen ins Bewußtsein hebend, sind die beiden Kapitel „Zur politischen Theorie der Demokratie" (47–63) und „Kirche und Demokratie" (64–89). In dem sehr kompakten Schlußkapitel „Das Dilemma der politischen Ethik bei Max Weber" (102–130) gefällt insbesondere die Darstellung des Gegensatzpaares „Gesinnungsethik – Verantwortungsethik", die dem Theologen ebenfalls manche wertvollen Anregungen zum Nach- und Weiterdenken bieten kann.

Alles in allem mutige, einem geläuterten Traditionsverständnis ebenso wie einem prospektiven, „geschichtlichen" Denken verpflichtete Überlegungen.

Münster. Wilhelm Weber.

Benthem, Walter van: **Das Ethos der technischen Arbeit und der Technik.** Ein Beitrag zur personalen Deutung. Essen: Ludgerus-Verlag Hubert Wingen 1965. 183 S.; kart. DM 30,–.

Die vorliegende Studie trägt das typische Zeichen einer Dissertation. Darunter ist vor allem die Gründlichkeit zu verstehen, die bereits vorhandenen Quellen zum gleichen oder ähnlichen Thema zu erfassen und nach Möglichkeit auszuwerten. Dem Verfasser, einem – wie er sich selbst vorstellt – „praktischen Seelsorger", der von seinem Orden die Erlaubnis erhielt, über „den Kontakt mit der Welt der technischen Arbeit und der Technik nachzudenken und zu überlegen, ob dieser Bereich wirklich verurteilt ist, um im Hinblick auf den Glauben als unterentwickeltes Gebiet zu existieren", kann für diese Arbeit nur gedankt werden. Was die genannten Quellen betrifft, wird mancher Leser froh sein, auch in die Literatur des holländischen, flämischen und französischen Sprachraumes eingeführt zu werden. Wenn dabei die herkömmlichen Bücher und Aufsätze aus dem deutschen Sprachraum etwas „untergehen", dann zeigt sich hierin bereits eine wesentliche thematische Aussage: die Öffnung der Welt im allgemeinen und der technischen im besonderen für die theologische Aussage ihrer Heilsbedeutung ist mehr in der Theologie und den Sozialwissenschaften jenseits unserer Grenzen erfolgt.

In einem I. Teil behandelt der Verf. „Das Ethos der technischen Arbeit und der Technik im allgemein menschlichen Bereich". Wenn dabei im ersten Kapitel die anthropologischen Voraussetzungen umschrieben werden, dann stutzt der Leser unwillkürlich bei der Beschränkung auf „individual-ethische Aspekte", wie sie in der „Statischen Beschreibung des Menschen" (S. 13 ff.) begründet werden. Selbst die „Geschichtlichen Daten und Entwicklungen" haben den Blick für die Einheit personal-sozialer Entfaltung nicht geöffnet, wobei Entfaltung wesentlich einen sozialen Prozeß darstellt. Ist nicht, so muß fernerhin kritisch gefragt werden, gerade auch der sozial-ethische Bezug in der technischen Arbeit die Grundlage der weiter hinten (vgl. S. 115 ff.) aufgerissenen sozial-theologischen Perspektiven? – Insgesamt sieben Kapitel verwendet der Verf. für eine exakte phänomenologische Sicht der technischen Arbeit und für den grundzulegenden Problemkreis des theologisch zu ortenden Ethos der technischen Arbeit.

Der II. Teil ist diesem entscheidenden Kern der ganzen Studie gewidmet. Ob die notwendige Bindung der Studie als „moraltheologische Dissertation" nicht doch die Gedankenführung zu stark im Sinne des überlieferten „sozialen Pflichtenkreises" eben des einzelnen eingeengt hat? Der Verf. vermeidet, formal gesehen, diesen Ausgangspunkt zwar. Er geht vielmehr eine interessante Ausdeutung der technischen Arbeit von den drei göttlichen Tugenden: Glaube, Hoffnung und Liebe an, der sich ein kurzes Kapitel über „Liturgie, technische Arbeit und Technik" anschließt. Es bleibt aber auch hier die kritische Frage, ob die starke Betonung „der Einsamkeit des technischen Zeitalters" (vgl. S. 139 ff.) nicht einer die Wirklichkeit des technischen Arbeitens am Ende verfehlenden, isolierenden Methode der genannten individual-ethischen Sicht entspringt. Es heißt: „Diese Einsamkeit beruht auf der in der Philosophie entdeckten und begründeten metaphysischen Einsamkeit und wird nunmehr in der technischen Zeit sehr betont und peinlich erfahren, weil sie neue, schärfere Lebens- und Äußerungsformen gefunden hat. Diese bleibt bestehen, auch wenn bestimmte persönliche Beziehungen mehr betont und dank der Technik intensiver gelebt werden können und die Freizeit in dieser Richtung gestaltet wird" (S. 140). Hier geht es um die g a n z e Fülle der Lebensproblematik in Arbeit und Freizeit! Darum scheint die Verkürzung der in der Arbeitsteilung technisierter Wirtschaft grundgelegten Sozialisation zu „bestimmten persönlichen Beziehungen" eine Grundsatzfrage aufzuwerfen, die für die irdische Gestaltung des Arbeitsvollzugs, für deren Ethos, und d. h. für deren heilsgeschichtliche Bedeutung noch manche Probleme offen läßt. Die diesbezüglichen Aussagen der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" im I. Teil könnten hier richtungweisend sein, die vom Verf. in einer eigenen Studie gewünschten sozial-ethischen Aspekte zu würdigen.

Die geäußerte Kritik mindert nicht den Wert vorliegender Studie. Viel zu wenig ist über das angegangene Thema bisher nachgedacht worden. Allerdings zeigt dieses Werk auch, daß in Zukunft nicht nur das Engagement des seelsorglichen Praktikers – es darf in keiner Weise in seinem Wert gemindert werden –, sondern eine auf dem Dialog verschiedener Wissenschaften vom Menschen, von der Wirtschaft, vom Heil des einzelnen und einer sich einenden Welt beruhende Analyse nottut.

Münster. Wilhelm Dreier.

Alonso, Ioachim Maria, CMF: **De Corpore seu „Collegio Episcopali".** Romae: Edizioni „Claretianum" 1964. 117 S.

Das hier zu besprechende Buch ist – als erweiterte Gestalt eines Festvortrages bei der Einweihung des „Claretianum" in Rom – in jenen aufgeregten Zeiten des Zweiten Vatikanum entstanden, als um das eine zentrale Konzilsthema, die Aufwertung des Bischofsamtes, gerungen wurde.

Nur von hierher ist der bisweilen harte polemische Ton zu verstehen, in welchem der Vf. seine These vorträgt. Die Sorge, mit dem eigenen Beitrag möglicherweise zu spät zu kommen, mag auch der Grund dafür sein, daß die Sprache so ungepflegt ist und von grammatikalischen Fehlern wimmelt, ganz zu schweigen von den Druckfehlern, die vor allem bei der Wiedergabe der Autorennamen sehr ärgerlich sind.

Inhaltlich gesehen will das Buch nicht nur vor dem unkritischen Gebrauch des Wortes „Kollegialität" bei der Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem *corpus episcopale* und dem Papst warnen – eine Warnung, welcher die Kirchenkonstitution bekanntlich

dadurch Rechnung getragen hat, daß sie den Terminus mit deutlicher Zurückhaltung gebraucht, ihn vor Mißverständnissen abschirmt und immer wieder durch andere Ausdrücke, wie *corpus* oder *ordo* ersetzt –; vielmehr geht es dem Vf. darum, den Bestrebungen entgegenzutreten, welche die im Ersten Vatikanum definierte Stellung des Papstes in Frage zu stellen wagten.

An die Stelle der Theorie der *collegialitas*, aus der A. allenthalben ein Wiederaufleben der konziliaristischen, febronianistischen und gallikanischen Irrtümer hervorbrechen sieht, setzt er die These von der *capitalitas*, wonach der römische Papst die einzige Quelle und Ursache der Einheit in der Kirche ist. Als Beweis für seine These zitiert A. begreiflicherweise vor allem das Erste Vatikanum. Dabei nimmt er die Tatsache, daß das Konzil von 1869/70 ausdrücklich darauf verzichtet hat, sich die These von der Herleitung der bischöflichen Jurisdiktion lehrhaft zueigen zu machen, nicht ernst genug. Nur so kommt er zu der These, daß die Unterordnung unter den Papst in solcher Weise wesensnotwendig ist, daß es ohne sie weder eine Jurisdiktions- noch Weihegewalt der Bischöfe gibt (72).

Daß die Aussagen des Ersten Vatikanum – wie die eines jeden Konzils und jeden Bibeltextes – keineswegs leichte hermeneutische Probleme aufwerfen (etwa die Frage, inwieweit alle dem Papst vom Konzil zugesprochenen Vollmachten *iuris divini* sind oder möglicherweise auch Elemente menschlicher Setzung beinhalten), wird u. E. nicht genug beachtet. Ebenso wird zu wenig damit Ernst gemacht, daß die Kontinuität der im Ersten Vatikanum vorgetragenen Lehre von der Suprematie des Papstes in dieser konkreten Gestalt keineswegs so einfach zu erweisen ist; dem könnte man nur widersprechen, wenn man die Bedeutung der durch das Große Schisma und durch die Gregorianische Reform geschaffenen innerkirchlichen Situation und das Gewicht der Diskussionen zwischen dem 11. und 15. Jahrhundert unterschätzt, aus denen alles andere als ein Konsens über die Reichweite der päpstlichen *plenitudo potestatis* hervorgeht.

Frankfurt. Heinrich Bacht SJ.

Offele, Wolfgang: **Das Verständnis der Seelsorge in der pastoraltheologischen Literatur der Gegenwart.** Mainz: Matthias Grünewald Verlag 1966. 292 S.; kart. DM 45,–.

Diese Habilitationsschrift ist ein beachtlicher Versuch und müht sich um sorgfältigen Bericht und gerechte Kritik. Die eingeschlagene Methode (Bildung von Gruppen unter einem – relativ gemeinsammen – Grundverständnis von Seelsorge, Darlegung der wesentlichen Gedanken des jeweiligen Autors, zusammenfassende kritische Betrachtung des einzelnen Autors und der Gruppe) ist klug bedacht und konsequent durchgeführt. Daß sie nicht ohne gewisse Härten und subjektive Urteile durchgeführt werden kann, vermag selbstverständlich keinen prinzipiellen Einwand zu begründen. Recht ungünstig wirkt sich für die Auswahl und Bewertung der kath. Literatur (17–20) der Zeitpunkt aus, zu dem die Arbeit abgeschlossen wurde.

Dies geschah offenbar im Jahre 1964; dieses Erscheinungsjahr zeigt die letzte noch berücksichtigte Literatur; das in diesem Jahr mit dem 1. Bd. begonnene „Handbuch der Pastoraltheologie" wird noch eben erwähnt (vorab in der Zusammenfassung S. 282). Inzwischen ist nicht nur das „Handbuch" fortgeführt worden, vielmehr erschienen entscheidende Beiträge zur Frage, etwa bedeutsame Veröffentlichungen von F. Klostermann, sowie grundsätzliche Überlegungen zum Aufbau und Selbstverständnis der Pastoraltheologie von K. Delahaye, J. M. Reuss, H. Aufderbeck u. a. (teilweise allerdings nur vervielfältigt für die Hand der Pastoraldozenten, aber über die Pastoraltheologische Arbeitsgemeinschaft jedem Interessenten zugänglich). Somit stimmte das hier entworfene Gesamtbild für die kath. Literatur zur Frage schon nicht mehr, als die Arbeit gedruckt vorlag (1966). Das ist selbstverständlich dem Vf. nicht anzurechnen; höchstens hätte er das Ende des Verständnisses der „Seelsorge als Betreuung der Gläubigen" (17–80) sicherer verspüren können; von dort her würden auch einige Urteile über die in diesem Abschnitt behandelten Autoren wohl modifiziert worden sein.

Zweifellos bedeuten der Terminus „Seelsorge" (wegen der schier unvermeidbaren Möglichkeiten und historischen Tatsächlichkeiten von allerlei Mißverständnissen) wie ein (hierokratisches, semipelagianisches u. a.) Selbstverständnis der Pastoraltheologie als eigenständiger Disziplin seit den Tagen der Aufklärung für das kath. Verständnis des der Kirche vom Herrn aufgetragenen und unabdingbaren Heilsdienstes eine starke Vorbelastung. Aber mit dem „problematischen Namen": „Seelsorge" werden wir leben müssen, trotz aller Versuche der Umschreibung durch „kirchlicher Heilsdienst" o. ä. (das neue Selbstverständnis der Pastoraltheologie dürfte die letzten Reste des aufklärerischen Erbes endgültig überwunden haben). Es heißt wohl heute, offene Türen einrennen, wenn man ein Verständnis der „Seelsorge als Betreuung der Gläubigen" durch die kirchlichen Amtsträger (als alleinigem Subjekt der Seelsorge) ablehnt.

Der Vf. stellt schon bei L. Bopp fest: „Seine starke Beachtung des Laienelements verbietet es doch, sein Seelsorgeverständnis schlechthin als hierokratisch zu charakterisieren" (20). Wenige Seiten weiter (29) steht freilich: „Das Seelsorgsgeschehen wird klerikalistisch ... gedeutet" in „starker Analogie zum pädagogischen Tun". C. Noppel kann man positiver deuten (vgl. Handbuch I, 84–86); freilich sieht er – trotz mancher Ansätze und ausdrücklicher anderer Erklärungen – Seelsorge noch allzu stark als Tätigkeit des geweihten Amtsträgers. Worum es V. Schurr „letzten Endes" (65) geht, ist – auch nach den Darlegungen des Vf. – doch wahrhaft beträchtlich mehr als „geistliche Bewahrung, Betreuung und Versorgung der Christen". Wohl muß dem Vf. zugegeben werden, daß gegenüber den Fragen nach Träger und Ziel der Seelsorge ihre inhaltliche Bestimmung in der – namentlich früheren – kath. Literatur leicht zu kurz kommt. Für bedenklich halten wir freilich seine immer wieder zugrunde gelegte Auffassung, in einem Verständnis der Seelsorge als „einer Bemühung ..., die Menschen für den Gottesdienst sowie die von der Kirche verkündete Sitten- und Lebensordnung zu erwärmen und sie darin zu erhalten, als Gewinnung des Menschen also für ein Leben mit der Kirche", käme ungefähr zwangsläufig die Bemühung um die „Umkehr, den Glauben und die tätige Liebe des einzelnen Christen" zu kurz (77). Solche Antithese kann beim heutigen Kirchenverständnis der Theologie wie des Vatikanum II. (wenn immer es im Leben der Gemeinde aktuiert wird) wohl doch nicht ernsthaft vertreten werden.

Mit vollem Recht feiert Verf. (II. Seelsorge als Dienst am Glauben: 80–120) die Verdienste F. X. Arnolds, dem die grundlegende Frage „nach dem Verhältnis zwischen Heilsvermittlung und Heilsvollzug" wichtiger scheint als die nach den Formen und Trägern der Seelsorge (83), der insbesondere die kirchliche Seelsorge als „werkzeuglichen Dienst" (92) fernab jeder Herrschaft herausstellt. Er unterstreicht des Tübinger Pastoraltheologen Warnung: „Die gesamte Seelsorge allein von Liturgie und Sakrament her zu entwerfen" und den Glaubensakt unterzubewerten, sei „ein großer Schaden für Seelsorge und Frömmigkeit" (82 f). In J. Goldbrunners Seelsorgeverständnis begrüßt er die personale Hilfe zur Realisierung des Glaubens „im mündigen Christen" (105), den „personalen Rufcharakter" der Seelsorge (108). Doch sieht er auch hier seinen (vorgefaßten) Wunsch nicht erfüllt, daß das „Wort Seelsorge jenem Bereich vorbehalten bleibt, der in der ev. Praktischen Theologie als Poimenik bezeichnet wird" (97). Wir sind durchaus der Meinung, daß Seelsorge auch in „spezieller Anwendung des Wortes" die „spezielle Glaubensführung des Einzelnen" bezeichnen kann und bezeichnet, können uns aber nicht dazu entschließen, Seelsorge zugleich im (herkömmlichen und im kath. Bereich heute ungefähr allgemeinen) weiteren Sinn der Bezeichnung des „gesamten Heilshandelns der Kirche" preiszugeben. Alle maßgeblichen kath. Autoren sehen in „Seelsorge" den umfassenden Oberbegriff, das Gesamt des kirchlichen Heilsdienstes.

Die Pastoraltheologie von heute verteidigt bewußt als ihr Materialobjekt das gesamte das Heil anbietende und werkzeuglich vermittelnde Tun der Kirche; ja sie wacht sorgfältig und bewußt darüber, daß „die gesamte Pastoraltheologie, besonders die Praktische Theologie, als wissenschaftliches Bedenken des gesamten Lebensvollzugs der Kirche zunächst als Grundwissenschaft die verschiedenen Lebensvollzüge der Kirche zusammen sehen und jedem einzelnen dieser Vollzüge den Ort im Ganzen zuweisen" muß (F. Klostermann). Erst auf der Grundlage einer solchen Allgemeinpastoraltheologie kann es sinnvoll sein, die selbständigen Teil- und Sonderdisziplinen – Liturgik, Homiletik, Katechetik – in eine gewisse Selbständigkeit zu entlassen; aber eben genau nicht so wie das alte Verständnis der Pastoraltheologie, die als bloße Hodegetik nur jene Bereiche der Seelsorge zu ihrem Aufgabenbereich rechnete, die nach Abzug von Verkündigung und Kult übrig blieben.

Wie neben der Gesamt-Pastoraltheologie die „Tochterwissenschaften" als Teile einer „speziellen" Pastoraltheologie stehen, so wird also durchaus sinnvollerweise Seelsorge sowohl das Gesamt des kirchlichen Heilsdienstes bezeichnen können, wie die spezielle Bemühung um Glaube und Umkehr, um die christliche Lebens-

meisterung des einzelnen. Ungefähr alle modernen kath. Pastoraltheologen setzen voraus bzw. fordern ausdrücklich, daß „Seelsorge" das „Ganze" des christlichen Heilsdienstes umfaßt, „den Heilsdienst in Wort, Kult und Führung" (J. M. Reuss). Für diesen gesamten Dienst gelten die (freilich gewiß weithin formalen) Prinzipien des Gottmenschlichen (Arnold), des Inkarnatorischen (Reuss, Goldbrunner), des Selbstvollzuges der Kirche (K. Rahner), der „Korrespondenz" vom Anruf Gottes und der Antwort des Menschen (K. Delahaye), des „Apostolates" als der Kontinuation der Sendung Christi in Verkündigung, Heiligung und Führung (F. Klostermann), der *transfiguratio mundi* (H. Aufderbeck). Mit dieser ganzheitlichen Betrachtung des Heilsdienstes der Kirche muß wohl die Schwierigkeit in Kauf genommen werden, den Inhalt, den eigentlichen Vorgang der Seelsorge präziser zu bestimmen.

Das soll nun wirklich nicht heißen, daß wir uns mit einem allzu farbenbunten (und damit unpräzisen) Verständnis von Seelsorge im kath. Bereich einfachhin abfinden müßten. Es bedeutet ein hohes Verdienst des Verf., die wesentlichen Typen des Seelsorgeverständnisses in der ev. Praktischen Theologie sorgfältig dargelegt zu haben (124–279): I. Seelsorge als Dienst am Wort Gottes (124–165): H. Asmussen und E. Thurneysen; II. Seelsorge als Dienst im Reich Gottes (165–215): H. D. Müller, W. Trillhaas; III. Seelsorge als Dienst am Menschen (215–279): W. Gruehn, O. Haendler, H.-O. Wölber. Hier wird „Seelsorge" tatsächlich abgesetzt von den anderen Weisen der Ausrichtung des Wortes (Verkündigung, Kirchenzucht), teilweise sogar von der Seelenführung und gar von der Beichte (die selbstverständlich zum kirchlichen Dienst gehören, aus dem aber eben in diesem Verständnis „Seelsorge" nur einen – inhaltlich dann freilich präziser wenn auch je verschieden beschriebenen – Ausschnitt bedeutet).

Sehr beachtenswert ist des Verfassers Herzenswunsch, es möge gerade über das Verständnis des pflichtmäßigen Dienstes der Kirche, der Seelsorge heißt, ein fruchtbares ökumenisches Gespräch anheben, in dem in gemeinsamer Bemühung der Dienstcharakter der Seelsorge und ihre Ausrichtung auf den Einzelnen ebenso klar herausgestellt wird, wie die prinzipielle Orientierung an der gottmenschlichen Existenz unseres Herrn (282). Sicher müßte aber zu solchem gemeinsamen Verständnis der Seelsorge auch hinzugehören die Geborgenheit aller Glieder in der Gemeinde und der aktive Dienst aller Glieder am Aufbau der Gemeinde wie am Heil der Welt.

Gerade dazu dürfte ein zu „enges" Verständnis von Seelsorge nicht ausreichen. Es schiene mir nicht ungefährlich, wenn man in der (kath.) Auffassung der gesamten Kirche als Trägerin von Seelsorge allzu rasch und fast einseitig nur die Gefahren sieht. Mir will scheinen, der Verf. sei manchmal etwas zu rasch bereit, im Verständnis von Seelsorge als Tätigkeit der Kirche als Leib Christi die Gefahr der „organologischen Fehldeutung" und die Gefahr einer „fatalen Gleichsetzung von Kirche und Reich Gottes" zu signalisieren; dies nicht nur bei kath. Autoren (Bopp, Noppel, Pfliegler, Schurr), sondern auch bei Trillhaas (211). Es scheint mir fast eine vorgefaßte Meinung, die „weitere" Auffassung von Seelsorge ungefähr nur in ihren Schwächen und möglichen Gefahren (namentlich bzgl. der Präzision inhaltlicher Umschreibung), eine „engere" fast nur in ihren wissenschaftlich methodischen Vorteilen zu betrachten.

Aber wie werden dann die anderen unentbehrlichen Aufgaben der Kirche zum Heil der Glieder und der Gemeinde wie zum Heil der Welt benannt und verstanden? Ist wirklich nicht gerade das unbeabsichtigte Lebenszeugnis christlich gelebter Mitmenschlichkeit auch schon Heilsdienst, also Seelsorge? Vielleicht teilt „Seelsorge" als das gesamte Heilswirken der Kirche mit dem Leben, dessen Fülle sie dient und aus dessen Tiefe sie genährt wird, die Ungeeignetheit zur präzisen Definition. Damit werden freilich Wissenschaft und Praxis nicht dispensiert von der Verpflichtung zur Bemühung um ihre präzisere wissenschaftliche Beschreibung, zu der die dankenswerte Stoffzusammenstellung des Vf. und seine kritischen wie einführenden Gedanken einen wertvollen Dienst bedeuten, für den wir ihm danken sollten.

Würzburg. Heinz Fleckenstein.

Benz, Franz: **Seelsorge in einer pluralistischen Gesellschaft.** Freiburg: Herder 1967. 150 S.; br. DM 10,80.

In vier Kapiteln schildert B. die Lage, auf welche die Seelsorge früher traf und auf die sie heute trifft, um jeweils strukturelle Folgerungen zu ziehen und darzustellen. Dabei schöpft der Verf. in erster Linie aus den Erfahrungen, die in Frankreich mit der sog. missionarischen Seelsorgebewegung gemacht worden sind (F. Boulard, F. Houtart u. a.), und mit denen er sich bereits mehrfach beschäftigt hat (vgl. neben verschiedenen Aufsätzen seine „Missionarische Seelsorge", Freiburg 1958). Seine Erwägungen laufen darauf hinaus, daß die pfarrliche Struktur der Seelsorge erhalten, daß sie aber zugleich durch Maßnahmen funktionaler Art ergänzt werden müsse, um in der pluralistischen Gesellschaft der Gegenwart präsent zu bleiben oder es wieder zu werden. Sie soll deshalb auch die Einflüsse beachten, die „von außen" in die Pfarrei eindringen, sie soll auch „funktionale" und „spezialisierte Seelsorge" sein, und sie soll sich vor allem um das Milieu kümmern, in dem die Christen heute leben. Mit dem Vaticanum II wird auf die Mitarbeit gläubiger Laien besonderer Wert gelegt (126).

Obwohl die vorgetragenen Gedanken auch im deutschen Sprachraum nicht neu sind, darf man dieser Publikation weite Verbreitung wünschen, weil die Funktion soziologischer Daten für das Glaubensleben noch immer nicht genügend ausgewertet wird. Die Hervorhebung der Familie als eines milieubildenden Faktors ist besonders zu begrüßen. Man sollte freilich auch sehen, daß die übermäßige Berücksichtigung des Milieus einer Anthropologie entstammt, die nicht primär in christlichen Vorstellungen wurzelt. Es ist keineswegs „absolut sicher", und es wird auch in dieser Untersuchung nicht zwingend bewiesen, „daß der Einfluß des Milieus auf den Menschen immens ist" (20), oder daß es „im ganzen als destruktiv für das religiöse Leben" (42) bezeichnet werden muß. Der Ausdruck „kollektive Elite" (92) ist mißverständlich, manche Formulierungen (etwa 39, 47, 61, 72, 88) und einzelne Vergleiche (47, 105) können dazu führen, daß die menschliche Freiheit im Heilsprozeß, die das Konzil doch auch betont hat, zu wenig berücksichtigt wird. Es scheint für B.s Denkweise bezeichnend zu sein, wie sehr der seelsorgliche Vorgang mit Hilfe von militärischen Bildern und Vorstellungen dargestellt (z. B. 29, 98, 101), und daß der Laie letzten Endes doch als Objekt der Seelsorge betrachtet wird, dem nur subsidiäre Aufgaben zufallen (34, 47, 52, 57, 62, 69, 79, 81 u. ö.).

Abgesehen davon, daß „Verpersönlichung" (32 f, 132) eine ungeschickte Wortbildung darstellt, wird das Adjektiv „personal" (31 f, 45 u. ö.) zuweilen unzutreffend gebraucht. Das Buch braucht kritische – nicht ablehnend eingestellte – Leser.

Frankfurt a. M. Wolfgang Offele.

Knauber, Adolf: **Sonntagsmesse am Samstagabend?** (Sonderdruck aus: ‚Oberrheinisches Pastoralblatt" 67 [1966] Heft 5, 7, 8/9) Karlsruhe: Badenia Verlag 1966. 51 S.; DM 2,80.

Der im Anschluß an das Konzil von den Bischöfen geführte Dialog mit ihren Gläubigen hat auch die Frage erbracht, ob man nicht die Möglichkeit geben solle, der Sonntagspflicht schon durch eine Meßfeier am Samstagabend genügen zu können. Die Fragestellung ist zum Teil durch die Tagespresse aufgegriffen und hochgespielt worden.

In einer eingehenden und ausführlich belegten Studie geht Knauber der Frage vom Standpunkt des Pastoraltheologen nach. Er verzeichnet zunächst den gegenwärtigen Stand der Diskussion in der Öffentlichkeit, prüft die Aussagen der Liturgiekonstitution und stellt dann die liturgiegeschichtlichen Grundlagen dar. Schließlich wägt er den Befund an Hand der pastoralen Fragestellung und zieht die praktischen Folgerungen.

Die Ausführungen Knaubers sind sachlich und ausgewogen; so deutlich man seine Ablehnung der „Sonntagsmesse am Samstagabend" überall spürt, so wenig kann man den Vorwurf einer einseitigen Darstellung erheben. Die Argumente der Neuerer sind objektiv angeführt und ruhig diskutiert. Dabei wird nicht verschwiegen, daß die bereits erteilten Dispensen der Konzils-Kongregation eine zunehmende Unschärfe verraten, welche Knauber bedauert.

Sowohl die Grundsatzanweisungen der Liturgiekonstitution (CSL Art. 106; vgl. Art. 102) als auch die Liturgiegeschichte verstünden die Sonntagsfeier als apostolische Überlieferung, welche sich vom Auferstehungstag des Herrn herleite. Als „Herrentag" habe der Sonntag, den CSL, Art. 106 „Fundament und Kern des ganzen liturgischen Jahres" nennt, eine Bedeutung, die man nicht durch „äußere Festfeiern" und in der praktischen Kirchensprache auch nicht durch Begriffe wie „Schulsonntag", „Borromäussonntag" usw. verdunkeln solle.

Auch der Brauch der Vigilfeier läßt sich, wie Knauber überzeugend darlegt, nicht als ein Präjudiz für die vorgeschlagene Neuerung anführen. Man müsse sich von einem individualistischen „Pflicht- und Leistungsmoralismus" lösen und den Sonntag mit CSL, Art. 106 wieder als den Urfeiertag verstehen, an welchem die Christgläubigen zur Versammlung zusammenkommen, um im Hören des Wortes Gottes und in der Teilnahme an der Eucharistiefeier eingedenk zu sein des Leidens, der Auferstehung und der Herrlichkeit des Herrn Jesus und Gott Dank zu sagen. Diese historische Auszeichnung sei nicht vom Sonntag zu verlegen.

Knauber verschließt sich den aus den gewandelten Lebensbedingungen gefolgerten Argumenten für die Neuordnung keineswegs, macht aber mit Recht geltend, daß diese Argumente eher (wegen des „verlängerten Wochenendes") für eine Verlegung auf den Freitagabend sprächen. Wenn man dem Anliegen in der vorgetragenen Form entgegenkommen würde, sei das die Zerstörung des seit apostolischer Zeit ausgezeichneten Versammlungstages der Gemeinde.

Statt dessen schlägt Knauber vor, das Sonntagsbewußtsein in unseren Gläubigen wieder zur ursprünglichen Fülle zurückzuführen, alle Möglichkeiten der Sonntagabendmesse auszuschöpfen und in Einzelfällen lieber von der Sonntagspflicht zu dispensieren, als den Sonntag generell aufzugeben.

Für priesterarme Gegenden verweist er auf Wortgottesdienste, die durch Diakone oder beauftragte Laien gehalten werden könnten. –

Den Darlegungen Knaubers muß man großes Gewicht zumessen. Es wäre sehr zu wünschen, daß sie eingehend gewogen würden, bevor man seitens der Bischöfe zu einer Neuordnung schreitet. Falls ein Druck der Arbeit als eigene Schrift geplant wird, würde ich eine Überprüfung der Druckanordnung im 5. Abschnitt empfehlen. Dort entsteht insofern ein verwirrender Eindruck, als unter der lediglich in Kursivdruck gesetzten Hauptüberschrift (5 d) fettgedruckte und mit römischen Ziffern ausgezeichnete Unterabschnitte folgen.

Dülmen. Hermann Josef Spital.

Hamann, Bruno: **Die Grundlagen der Pädagogik.** Systematische Darstellung nach Otto Willmann. (Schriften des Willmann-Instituts München-Wien) Freiburg-Basel-Wien: Herder Verlag 1965. X, 238 S.; kart. DM 22,–.

In einer Zeit, in der Pädagogik und Erziehungswissenschaft sich noch um ihr Selbstverständnis und ihren Ort im Gefüge der Wissenschaften mühen, kann eine systematische Darstellung der Grundlagen der Pädagogik nach O. Willmann nur begrüßt werden. Otto Willmann (1839–1920) gehört zweifellos zu den bedeutendsten Vertretern der wissenschaftlichen Pädagogik der letzten 100 Jahre. Er hatte nicht nur in seiner Zeit Gültiges zu sagen; er hat es auch heute noch.

Willmanns Bedeutung für die wissenschaftliche Pädagogik ist vor allem in folgendem zu sehen: 1. in der Überwindung der Einseitigkeiten des Erziehungs- und Bildungsdenkens seiner Zeit – hier vor allem die Überwindung eines einseitigen Empirismus und Rationalismus, eines einseitig individualistischen oder sozial-pädagogischen Denkens –, 2. in seinen wissenschaftstheoretischen Erörterungen, 3. in seiner Darstellung der Geschichtlichkeit des Pädagogischen, 4. in der Erschließung der anthropologischen Dimension der Pädagogik und – in engstem Zusammenhang damit – in dem Aufweis der philosophischen und religiösen Grundlagen der Pädagogik, 5. in seiner systematischen Darstellung vor allem der Bildungslehre, aber auch der Erziehungslehre (wenigstens im Grundriß), 6. in dem Aufweis der Bedeutung des „Weisheitlichen" in der Erziehung.

In der vorliegenden Untersuchung gelingt es Hamann, Willmanns Bedeutung für die Pädagogik in allen angeführten Punkten adaequat darzustellen und zu würdigen. Der Hauptwert der Untersuchung dürfte darin bestehen, daß Hamann – als erster und bisher einziger – den Versuch unternimmt, Willmanns reiche pädagogische Gedanken systematisch zu ordnen und dem Leser auf diese Weise Willmanns System der Pädagogik umfassend und unverkürzt zu erschließen. Dieser Versuch konnte Hamann nur deshalb gelingen, weil er – wiederum als erster und bisher einziger – alle pädagogisch bedeutsamen Schriften Willmanns – auch die bisher unberücksichtigten – zu Rate zog. Hamanns Untersuchung kann daher mit Fug und Recht als erste Gesamtdarstellung der Pädagogik Willmanns und ihrer Grundlagen gelten.

Kritisch gesehen vermissen wir in der Untersuchung eine Erörterung der Grenzen des willmannschen Denkens. Wenngleich Willmann als einer der umfassendsten und ausgeglichensten pädagogischen Denker anzusehen ist, so hat er doch auch seine Grenzen. Rein formal sind diese Grenzen einmal in der Leistungskapazität eines einzelnen Menschen, zum anderen in der Zeitgebundenheit von Willmanns Gedankenwelt zu sehen. Daß Willmann seine sich selbst gesteckten Ziele nicht erreicht hat, geht aus der einfachen Tatsache hervor, daß ihm die Ausführung seiner Erziehungslehre und seiner praktischen Pädeutik nicht mehr vergönnt war. Daß Willmann die pädagogischen Fragestellungen unserer Zeit noch nicht sieht bzw. nicht adaequat berücksichtigt, kann ihm natürlich nicht angelastet werden, muß aber doch bedacht und deutlich gemacht werden.

Aus der Sicht des heutigen Erziehungs- und Bildungsdenkens wären vor allem folgende Grenzen Willmanns zu nennen: 1. Sein Verbleiben im Horizont einer idealistisch orientierten philosophischen Pädagogik, 2. die nichtadaequate Berücksichtigung der Erziehungswirklichkeit – trotz sehr positiv zu wertender Ansätze –, 3. die noch ungenügende Beachtung der pädagogischen Tatsachenforschung, 4. die Überbetonung der Traditionsgebundenheit von Erziehung und Bildung und eine entsprechende Vernachlässigung ihres Zukunftsaspektes, 5. sein Verbleiben in den Denkformen der Stetigkeitspädagogik und eine entsprechende Nichtbeachtung der unstetigen Formen der Erziehung, 6. die nur für eine bestimmte Überzeugungsgruppe gültige religiöse Begründung der Pädagogik.

Eine kritische Erörterung der Grenzen des willmannschen Denkens vom Fragehorizont der Pädagogik und Erziehungswissenschaft unserer Zeit her hätte das zweifellos sehr wertvolle Buch von Hamann noch aktueller werden lassen.

Essen. Gerhard Mücher.

Helmreich, Ernst Christian: **Religionsunterricht in Deutschland.** Von den Klosterschulen bis heute. Mit 54 Bilddokumenten. (Aus dem Amerikanischen übertragen von Christa Reich) Düsseldorf: Patmos-Verlag; Hamburg: Furche-Verlag 1966. 424 S.; Ln DM 35,–.

„Religionsunterricht in Deutschland" ist ein anspruchsvoller Titel. Der RU kann unter einem vielfachen Aspekt dargestellt werden. Man kann theologisch-kerygmatische Fragen dabei besonders akzentuieren. Der Schwerpunkt kann auf die Methodik oder auch Religionspädagogik gelegt werden. Das wechselseitige Verhältnis von Bibel und Katechismus, das in der fraglichen Zeit sehr unterschiedlich war, könnte in den Vordergrund gerückt werden. Schließlich bietet sich der schulpolitische Aspekt an, das Verhältnis von Staat und Kirche, die sich ja gerade im RU begegnen. Helmreich hat keinen Aspekt vollständig ausgeklammert, aber er kann sich als Historiker nicht verleugnen. Als solcher untersucht er aufgrund der Quellen in wissenschaftlicher Lauterkeit und Gründlichkeit, wie sich die Schulen aus einem anfänglichem Ekklesiastikum (Klosterschule, Domschule, Stifts- oder Kollegiatsschule) im Laufe der Zeit zu einem „Politikum" entwickelten. Es entsprach durchaus der Schule als einem „Ekklesiastikum", wenn zuerst Geistliche unterrichteten, wenn ein „Scholasticus" an der Spitze des Bildungswesens stand, wenn später „Küster als Lehrer in den Küsterschulen" fungierten und damit die Verquickung des weltlichen Amtes eines Lehrers mit dem kirchlichen Amt des Küsters und Organisten grundgelegt wurde. Die Schule als Politikum wandte sich gegen diese Verquickung und gegen die geistliche Schulaufsicht. Es dauerte aber sehr lange, bis der Lehrer ganz auf eigenen Füßen stand und von allen kirchlichen Aufgaben dispensiert war. Noch das Hitlerregime erließ am 7. 9. 1938 einen entsprechenden Erlaß. Die kirchliche Schulaufsicht wurde schon früher mit der Weimarer Verfassung abgeschafft.

Je mehr der Staat das ganze Bildungs- und Erziehungswesen an sich zog – hier läßt sich eine staatliche Monopolisierungstendenz nicht übersehen –, um so stärker glaubte er auch seinen Einfluß im RU geltend machen zu können. Solange die Regierungen kirchenfreundlich waren, konnte es kaum zu ernsthaften Konflikten kommen. Wo sie aber in einem versteckten oder auch offenen Gegensatz zu den Kirchen standen, kam es zu heftigen, bzw. erbitterten Kämpfen um den RU an den Schulen. Hier war gewissermaßen der neuralgische Punkt, wo die Differenzen von Staat und Kirche offen zu Tage traten und ausgefochten wurden. Es wundert darum nicht, wenn Helmreich die Zeit des Nationalsozialismus und die Nachkriegszeit – hier ist vor allem an die Schulverhältnisse in der Ostzone und in Ostberlin gedacht – ausführlich behandelt. Das Buch bringt eine Reihe von Erkenntnissen, die für die Gegenwart bedeutsam sind. Diese Erkenntnisse wiegen um so mehr, als sie nicht aus der Logik, sondern aus der Geschichte gewonnen sind.

Zunächst ist bisher noch nirgendwo in Deutschland, auch nicht in Ostberlin, das in seiner kirchenfeindlichen Haltung die ostzonale Regierung überbieten möchte, der RU verboten worden. Er wird zwar in der „DDR" durch viele Schikanen sehr erschwert und steht auch nicht mehr auf dem Stundenplan, aber die Regierung respektiert die Eigenständigkeit der Kirche und gestattet ihr grundsätzlich und auch praktisch einen außerschulischen RU in kircheneigenen Räumen, evtl. auch in einer Schulklasse. Letzteres ist gesetzlich statthaft und abhängig von der Einstellung des Schulleiters.

Um die Stellung des RU an den Schulen kämpfen beide Konfessionen Seite an Seite, wie andererseits die staatlichen Instanzen keinen Unterschied zwischen katholischer und evangelischer Kirche machen, wenn es um den RU geht. Radikal linksgerichteten Systemen sind beide Kirchen in gleicher Weise ein Dorn im Auge, weil sie den Staatsideologien zuwiderlaufen. Insofern atmet dieses Buch, das in einem evangelischen und katholischen Verlag erscheint, ökumenischen Geist.

Simultanschulen – später Gemeinschaftsschulen oder auch – im Dritten Reich – „Deutsche Schulen" genannt – wurden zuerst durch das Schuledikt von 1817 in Nassau eingeführt. Es wurde neben einem konfessionell getrennten RU ein „allgemeiner RU" gegeben. Dieser allgemeine RU war für die Gymnasien und Lehrerseminare Pflichtfach. Er hat sich aber weder hier noch später auch in Baden bewährt. Die üblen Erfahrungen, die man mit einem allgemeinen RU in der Geschichte gemacht hat, sind eine Warnung für die Gegenwart und die Zukunft.

Bereits Friedrich II. setzt sich nachdrücklich für das Elternrecht ein. Sein berühmtes Wort, daß jeder nach seiner Façon selig werden soll, ist gerade mit Rücksicht auf die Wahl der Schulen gesagt. „Es ist eine Vergewaltigung, wenn man den Vätern die Freiheit nimmt, ihre Kinder nach ihrem Willen zu erziehen ...; es ist eine Vergewaltigung, wenn man die Kinder in die Schule der natürlichen Religion schickt, während die Väter wollen, daß sie Katholiken werden wie sie selber. Es gibt wenig Länder, in denen alle Bürger dieselbe Religion haben, es entsteht daher die Frage: ist eine solche Einheit zu erzwingen, oder kann man jedem gestatten, nach seiner Weise zu denken? Darauf ist zu antworten, daß eine solche Einheit herzustellen unmöglich ist... Die allgemeine Duldung allein verbürgt das Glück des Staates". Zu diesem Wort Friedrichs des Großen bemerkt Helmreich mit Recht: „Diese Ansichten eines aufgeklärten, skeptischen Herrschers wären einem demokratischen Staat des zwanzigsten Jahrhunderts nur zu empfehlen" (S. 60).

In den einzelnen Verfassungen (Weimarer Republik, Drittes Reich, Bundesrepublik) ist der Religionsunterricht „ordentliches Lehrfach" und wird in „Übereinstimmung mit den Grundsätzen der betreffenden Religionsgemeinschaft unbeschadet des Aufsichtsrechts des Staates erteilt". Dieser Artikel 149 der Weimarer Verfassung begegnet uns fast wörtlich in Artikel 7 des Grundgesetzes und Artikel 14 der Verfassung von Nordrhein-Westfalen. Er hat sich als eine Konstante aus der wechselvollen Geschichte des Verhältnisses von Staat, Schule, Kirche herauskristallisiert.

Die Arbeit von Helmreich vermittelt neben dem Einblick in das geschichtlich gewordene Verhältnis von Staat und Kirche und in die ganzen Probleme der Konfessionsschule auch wertvolle methodische Hinweise, die heute noch aktuell sind. So hat etwa Ziller einen phasengemäßen Unterricht vertreten. Das Zwickauer Manifest von 1408 ist in einigen Punkten – christozentrische Unterweisung, Religionsunterricht nicht als selbständiges „Fach" vor dem dritten Schuljahr – im besten Sinne modern.

Das Studium des Buches lohnt sich reichlich. Aber es läßt noch einige Wünsche offen:

1. Der Titel ist zeitlich und thematisch zu weit gespannt, um diesem so komplexen Problem in einem Buch von 422 Seiten gerecht werden zu können. Es fehlen Monographien. Weniger wäre hier mehr gewesen.
2. Vermißt wird die Darstellung der inneren Dynamik des RU, die von der Theologie ausgeht. Die vier großen Koryphäen des 19. Jahrhunderts, die sich katholischerseits um eine theologische Neuorientierung des RU bemühten, Overberg, Sailer, Gruber, Hirscher, werden nicht einmal erwähnt.
3. Die Katechetische Entwicklung im katholischen Raum kommt im Buch zu kurz. Die Werke von Braunsberger, Moufang, Thalhofer, Raab, Busch, Weber, Hofinger, die sich alle mit der Entwicklung und dem Problem des Katechismus in Deutschland beschäftigten, sind vollständig übergangen. Ebenso ist es schwer verständlich, wie Autoren wie Arnold, Dreher, Kreuzwald, unberücksichtigt bleiben konnten, die alle zu der anstehenden Frage Gewichtiges zu sagen hätten.

Trotz dieser Mängel muß dem Verfasser Lob und Dank gezollt werden für den Mut, daß er als Ausländer – uns Einheimischen zur Beschämung – dieses schwierige Thema angepackt und es so ausführlich und gründlich behandelt hat.

Aachen. Josef Dreißen.

Dienst und Zeugnis, hrsg. von Alfons Fehringer. Die apostolische Sendung der Ordensschwester. (Sammlung Pallotti, Bd 4) Friedberg bei Augsburg 1966. 323 S.; kart. DM 15,80.

P. Fehringer legt in dem geschmackvoll aufgemachten und gut gedruckten Bande eine Reihe von Einzelaufsätzen verschiedener Autoren vor, die er in drei Abschnitten gruppiert: I. Dienst und Zeugnis der evangelischen Räte (11–128), II. Dienst und Zeugnis des gemeinsamen Lebens (129–233) und III. Dienst und Zeugnis des klösterlichen Apostolates (235–306). Ein Epilog von Barbara Klostermann im Feuilletonstil geschrieben: „Ein Kloster für meine Tochter" (309–317) schließt den Band ab.

Im ersten Teil handelt es sich um „Die frohe Botschaft von den evangelischen Räten", die Alfred Läpple begeistert und begeisternd im Sinne des Konzils und unserer Zeit darstellt (13–47). Eine sehr kurze, sachlich knappe, aber gut orientierende Darstellung über „Die evangelischen Räte im Wandel der Geschichte" (48–66) hat der Herausgeber beigesteuert, es ist einsichtig, daß hier nicht mehr als die Skizze eines Grundrisses gegeben werden konnte. Corona Bamberg schreibt (67–98) vom „Dienst und Zeugnis jungfräulicher Keuschheit"; Gedankenführung und Sprachgestalt sind von großer Leuchtkraft; nichts ist einseitig und verkrampft gesehen und das besondere Anliegen der Verf. wird deutlich, den jungen Menschen von heute eine tiefere Einsicht in den Sinn des Keuschheitsgelübdes zu geben. Es wäre zu wünschen, daß dieser Artikel in einem Sonderdruck breiteren Kreisen zugänglich gemacht würde. P. Fehringer würde man Unrecht tun, wenn man seine anschließenden kurzen Artikel über Armut und Gehorsam (99–127) formal mit Corona Bamberg vergleichen wollte; klare wohldurchdachte Hinweise sind sie und regen zu weiterem Studium an, nicht zuletzt durch die jeweils zum Thema beigegebenen Angaben neuerer Literatur.

Gebet und Gemeinschaftsleben sind die tragenden Themen des zweiten Teiles. Hildegard Waach, aus dem Kloster der Salesianerinnen in Wien und Dozentin für Psychologie an der Diözesanschule für Novizinnen in Wien (eine Einrichtung, die mancherorts nachgeahmt werden sollte!), eröffnet diesen Teil mit zwei Aufsätzen: „Sinn und Weg des gemeinsamen Lebens" (131–177) und „Stil und Ordnungen des gemeinsamen Lebens" (178–191). Was H. Waach hier über die Gemeinschaft schreibt, kann man durchweg bejahen; allerdings wird man je nachdem, ob es sich um ein beschauliches Kloster, um einen tätigen Orden oder ein Säkularinstitut ohne ständiges Gemeinschaftsleben handelt, den oder jenen Akzent anders setzen. Trotzdem bleibt die Grundlinie richtig; psychologische Wissenschaft und eigene klösterliche Erfahrung sind in diesen Gedanken in glücklicher Weise verschmolzen. Wieviel unerfülltes klösterliches Leben, wieviel Zerstörung guten Willens durch menschliche Reibung wären zu vermeiden, wenn Novizenmeisterinnen und Oberinnen nach solchen Maßstäben die Eignung zum klösterlichen Gemeinschaftsleben prüfen und zu einer Verwirklichung hinführen würden!

Die Bedeutung des Gesetzes, der Satzungen im Leben der Gemeinschaft behandelt P. Fehringer im nächsten Artikel (192–206). Gesetze sind nicht zur Beherrschung der Gemeinschaft gegeben, sondern dienen – auch im Kloster – dem Heilswege des Einzelnen und der Förderung des Gemeinschaftslebens. Mit Recht sagt Fehringer: „Der Geist des kanonischen Rechts und seine Vorschriften, ebenso wie die einzelnen Konstitutionen sind von großzügiger Weite und von einer Menschlichkeit durchformt, die sich andere, rein weltliche Rechtssysteme und Sozialgebilde nicht leisten können". Epikie, Dispens und Erlaubnisse seitens der Oberen werden als Beweis hierfür gezeigt. Die „Schutzfunktion des Gesetzes" – dem einzelnen Mitglied die beste und größtmögliche Entfaltungsmöglichkeit als Glied der Gemeinschaft und auf das gemeinsame Ziel hin zu sichern – legt F. dann an einigen aktuellen Beispielen dar, wie Recht auf den Lebensunterhalt, auf die notwendige Erholung, auf Fortbildung und Entfaltung und auf ein sinnvolles religiöses Leben. Hier liegen tiefe Anliegen der Kirche, besonders seit Papst Pius XII., für die *accomodata renovatio* des Ordenslebens; in unseren Ordensgemeinschaften sind sie – allgemein gesehen – noch keineswegs eigene Anliegen geworden. Noch fehlt viel zur Verwirklichung des Konzilsdekretes *„Perfectae Caritatis"* und des dazugehörigen Motu proprio *„Ecclesiae Sanctae"*. Bezeichnend dafür ist, daß F. an weiterführender Literatur zu diesem Thema neben den bekannten kirchenrechtlichen Handbüchern nur eine vorkonziliare Monographie über „Die Tugend der Freiheit" anzugeben weiß.

Die übrigen Aufsätze des zweiten Teiles handeln vom offiziellen und privaten Gebet und von der Hl. Schrift; es sind: Karl Stelzer,

Gemeinschaftsgebet und persönliches Beten (207–212), Josef Milla, Der geistliche Umgang mit der Heiligen Schrift (213–225) und Alfons Fehringer, Das Stundengebet: Quelle der Frömmigkeit und Nahrung persönlichen Betens (226–233).

Stundengebet und gemeinschaftliches Gebet werden in ihrer Bedeutung und ihrem Sinn deutlich gemacht; trotzdem bleibt nicht verborgen, wieviel Probleme für das textliche Verständnis und für die Sinndeutung die vorgeformten und überkommenen Gebete der Kirche mit sich bringen, unbeschadet ihrer inneren Würde. Es ist vielleicht ein Glück, daß uns das heute beim Gebet in der Volkssprache deutlicher erkennbar wird. Versuche zur Abhilfe sind schon da, es müssen aber noch weitere kommen. Josef Millas Aufsatz über den Umgang mit der Hl. Schrift hat vom Thema her besonderes Gewicht; welch eine Verantwortung für Novizenmeisterinnen und Oberinnen, ihre Schwestern fähig zu machen, aus der hl. Schrift zu leben! Millas Gedanken sind eine gute Hilfe dazu, stichwortartig angedeutet. Ein Literaturverzeichnis für die Klosterbibliothek und zur Unterrichtung der Lehrenden ist beigefügt. Bei der unüberschaubaren Fülle des Schrifttums kann eine solche Auswahl natürlich nur bedingt und für eine gewisse Zeit gültig sein; man vermißt, daß außer den Titeln der empfohlenen Bücher eine kurze Charakterisierung der einzelnen Werke gegeben werde, was Inhalt und angesprochenen Leserkreis angeht.

Der dritte Teil des Buches wendet sich speziell den apostolisch tätigen Ordensgemeinschaften zu. P. Fehringer eröffnet diese Thematik mit einem Überblick über „Das Apostolat der Frauengemeinschaften in der Geschichte“ (237–253). Es ist ein fast unmögliches Unterfangen, die differenzierte und von den verschiedensten Faktoren beeinflußte Entwicklung des klösterlichen Frauenapostolates auf 15 S. sachgerecht darzustellen. So enthält dieser Aufsatz sicher eine Reihe guter Gedanken ideengeschichtlicher Art; in der Nennung und Bewertung von Einzelheiten und in der Darstellung der Gründungsgeschichte einzelner Ordensgemeinschaften hat man aber den Eindruck, daß der Zufall oder subjektives Interesse des Verf. die Auswahl bestimmt hat. In jeder Verkürzung der Darstellung liegt die Gefahr von Mißverständnissen beim Leser.

Das gilt besonders für die Ausführungen des Verf. über „Die Einstellung der kirchlichen Obrigkeit zum Apostel (soll wohl heißen: Apostolat; d. Rez.) der Frauengemeinschaften“ (243 ff). Wenn der Verfasser aus der Rechtsregel *„Aut murus aut maritus“* *„maritus“* wiedergibt mit „Vormundschaft des Mannes“, so ergibt sich für den heutigen Leser ein schiefes Bild; der für die damalige Zeit und die soziale Ordnung entscheidend wichtige Grundsatz des Ordensstandes, für den die Kirche aus manchen guten Gründen, die bislang noch nicht ausreichend untersucht und dargestellt sind, bei Frauen feierliche Gelübde und Klausurbeobachtung verlangte, ist überhaupt nicht erwähnt; dafür wurden den Mitgliedern des Ordensstandes die gleichen sozialen Sicherungen – nicht nur von der Kirche – gewährt, wie denen, die in den Ehestand eingetreten waren. Darin liegt der Sinn des Satzes *„aut maritus aut murus“*, nicht in der „Gefangenhaltung“ oder „Entmündigung“ der Frau, wie man es S. 243/44 mißverstehen könnte. Es ist ja auch kein Zweifel, daß viele Frauen ehrbar und geachtet weder im Ehestand, noch im Ordensstand lebten; dort liegen gerade die Wurzeln des klösterlichen Frauenapostolates; wobei es sehr fraglich ist, ob man die Beginen unter „apostolisch“ und unter „Genossenschaften mit gemeinsamem Leben aber ohne Gelübde“ einordnen kann (241); das mag für bestimmte Beginenhöfe und bestimmte Zeiten zutreffen, generell aber nicht. Es ist auch eine Verkürzung, wenn man im „Heldenlied des Frauenapostolats“ (so: 246) bei allen Apostolatsgemeinschaften von Frauen – die oft überhaupt freie Laienvereinigungen (man möchte modern sagen: Lehrerinnenvereine mit einer Vorsitzenden und Geistlichem Beirat) waren – gleich ein „Modell der späteren Säkularinstitute“ sieht. Gerade bei den vom Verf. genannten Ursulinen wird das deutlich; die Unterschiedlichkeit ihrer ordensrechtlichen Entwicklung ist zu groß, als daß man sie in einem Satz charakterisieren könnte.

Besonders deutlich wird die Gefahr solch verkürzter Darstellung sichtbar bei der Darstellung der Frühgeschichte der Englischen Fräulein und der Schwestern von der Heimsuchung (248/249). „Maria Ward wollte für ihre Gemeinschaft Klausurfreiheit. Das brachte ihr Widerspruch ein“ (248). Hätte sie nur Klausurfreiheit beansprucht, so wäre das in Flandern und den deutschen Landen keine Schwierigkeit gewesen, nicht einmal in Rom und im Kirchenstaat; aber sie wollte gleichzeitig zum Ordensstande gerechnet werden, und dessen Privilegien besitzen; sie wollte darüber hinaus eine weibliche „Gesellschaft Jesu“ sein, unabhängig von jeglicher bischöflichen Gewalt und nur dem Papst persönlich untertan, wobei der beste Kenner ihres Werkes und Lebens, P. Grisar SJ. sogar sagt: „An den eigenen Plänen glaubte sie sogar dem Papst gegenüber unbedingt festhalten zu müssen“ (Maria Wards Institut vor Römischen Kongregationen [1616–1630], Rom 1966 S. 285; vgl. die Besprechung in dieser Zeitschrift 64 [1968]). Daß bei der bindenden kirchlichen Gesetzgebung auf der einen Seite und uneinsichtiger Hartnäckigkeit auf der anderen Schwierigkeiten entstehen mußten, ist nicht erstaunlich, so sehr man das bei dem guten Willen aller Beteiligten bedauern mag. Es bleibt aber eine Verkürzung zu sagen: „Sie mußte selbst haltlosen Häresie-Verdacht über sich ergehen lassen. Einige Zeit war sie Gefangene der Inquisition“ (248); sicher war Maria Ward keine Häretikerin; trotzdem wird man auf Grund der eben genannten Forschungsergebnisse P. Grisars (besonders: Teil B, Abschnitt VII, S. 637–744 und die dazugehörigen Dokumente XI und XII) die bedauerliche Maßnahme der Inhaftierung Maria Wards – die damit auch für das Verhalten ihrer „Visitatorin“ Winefrid Wigmore verantwortlich gemacht wurde – nicht als reine Willkürmaßnahme der kirchlichen Obrigkeit kennzeichnen dürfen. (Hier steht auch die Frage auf, ob die rechtlich-soziale und die biblische Sicht des Gehorsams, die der Verf. im ersten Teil des Buches darlegt, nicht auch Schlußfolgerungen für das Verhalten eines Ordensstifters gegenüber der kirchlichen Obrigkeit ergeben könnte; oder gelten dort andere Regeln?)

Franz von Sales und Franziska von Chantal standen in der gleichen Situation wie Maria Ward. Der Verf. sagt: „Ein Breve Papst Pauls V. nötigte (Sperrung vom Rez.) die Schwestern zur Ablegung feierlicher Gelübde und zur Übernahme der Augustinerregel“ (249). Eigene Pläne, persönliche Ideen zurückzustellen oder – noch richtiger – sie der kirchlichen Struktur der Zeit einzupassen, dazu war Franz von Sales von sich aus bereit; nötigen kann man aber nur jemanden gegen seinen Willen. So kann man mit Recht die Frage stellen, ob die 1618 festgelegte beschauliche Form des Ordens von der Heimsuchung Mariae wirklich – wie es heute oft zu lesen ist – gegen den Willen des hl. Franz von Sales geschehen ist, oder nur gegen seinen ursprünglichen Plan.

Vinzenz von Paul hatte „im Gegensatz zu Franz von Sales und Maria Ward“ „besseren Erfolg“ (249). Er ging einen anderen, auch möglichen Weg (der überdies beweist, daß keine „Abneigung des Hl. Stuhles gegen die aktiv tätigen Frauengemeinschaften“ [250] bestand, wenn sie nicht als Mitglieder des Ordensstandes auftreten wollten): er gründete eine „Vereinigung“ zur Krankenpflege, also ein Sach-Institut, das genauso leicht päpstliche Anerkennung seiner Satzungen fand, wie z. B. die gleichzeitigen Versuche mit Sach-Instituten zur Mädchenerziehung in vielen Diözesen. Hier handelte es sich also nicht um die Bestätigung einer „Genossenschaft“ im ordensrechtlichen Sinne; wahrscheinlich auch nicht bei den vom Verf. in diesem Zusammenhang genannten Hospitaliterinnen (250); es ist gerade in der damaligen Zeit vom Hl. Stuhl eine sehr genaue Unterscheidung in diesem Punkte beobachtet worden, darüber hinaus auch in der Wortwahl bei der „Belobigung eines frommen Instituts“, bei der „Anerkennung einer Lebensweise“ und bei der „Approbation einer Ordensregel“. Wenn man hier nicht genau unterscheidet, kommt man zu sehr falschen Schlußfolgerungen, verwechselt bei der Kurie Verwaltungsgrundsätze mit Willkür.

Es ist schade, daß bei der so positiven Gesamttendenz des Buches durch den geschichtlichen Überblick dem Leser – der die Einzelheiten nicht selbst zu untersuchen vermag – eine unberechtigte kritische Einstellung gegenüber dem kirchlichen Ordensrecht der Übergangszeit vom Mittelalter zur Neuzeit suggeriert wird. Es wäre doch zu überlegen, ob nicht in einer Neuauflage des Buches anstelle dieser bruchstückhaften, in manchem irreführenden Kurzdarstellung ein Hinweis auf geeignete ordensgeschichtliche Literatur gegeben werden sollte; die S. 253 angeführte Literatur genügt allerdings nur für Teilaspekte; den notwendigen Überblick über die Gesamtentwicklung gibt sie nicht.

Der nächste Aufsatz: „Apostolat als Kern klösterlichen Lebens“ (254–261) bringt eine Übersicht über einige Schwerpunkte der Aussagen des 2. Vat. Konzils in der Frage des äußeren Apostolates der Orden; praktische Anwendungen daraus enthalten die folgenden Artikel: Symphorosa Heinzelmann, Apostolat im Kindergarten (262–267), Margot Saller, Dienst und Zeugnis in Katechese und Schule (268–273), Bertl Wolf, Die Seelsorgeschwester im Krankenhaus (274–291), Eligia Durner, Die Schwester als Seelsorgerin und Missionarin in Wirtschaftsführung und Haushalt (292–295), Dominikus Lutz, Die Pfarrschwester (296–299) und Bernd Sieber, Schwesterliche Seelsorge in der Not ungültiger Ehen (300–308). Gesichtspunkte der Thematik, Schlüssigkeit der Darlegungen und Maß praktischer Anregungen sind in diesen Kurzbeiträgen unterschiedlich; sie wollen sicher nur exemplarisch als

Beispiele für viele weitere Möglichkeiten weiblichen Ordensapostolates verstanden werden.

Überschaut man den ganzen Sammelband, so ist nicht zu leugnen, daß er gerade in der Unterschiedlichkeit und Vielfalt seiner Beiträge eine gute Einführung in Dienst und Zeugnis der Ordensschwester bietet. Für eine weitere Auflage möchte man allerdings wünschen, daß auch die Ordensschwestern, die sich keinem äußeren Apostolat widmen, einen Platz in diesem Buche fänden, denn die Überlegungen des ersten und zweiten Teiles des Buches gelten für sie in gleicher Weise, wie für die apostolisch tätigen Gemeinschaften.

Der Leserkreis des Buches sollte drei Gruppen umfassen: innere und äußere Ordensobere, die Schwestern der Gemeinschaften aller Art und alle jene, denen die Ordensgemeinschaften eine wesentliche Lebensäußerung der Kirche bedeuten – auch und gerade nach dem 2. Vatikanischen Konzil.

Münster. Paul Wesemann.

Sacramentarium Veronense (Cod. Bibl. Capit. Veron. LXXXV [80]), in Verbindung mit Leo Eizenhöfer OSB und Petrus Siffrin OSB hrsg. von Leo Cunibert Mohlberg OSB. (Rerum Ecclesiasticarum Documenta, Series maior, Fontes I) Rom: Herder ²1966. CXV, 458 S., 8 Tafeln.

Die Ausgabe der ältesten lateinischen Gebetssammlung („Leonianum"), mit der der Altmeister der Edition liturgischer Handschriften die von ihm bis zum Tode (1963) geleitete verdienstliche Reihe (bisher 8 Bände) 1956 begann, bedarf wie die Reihe selbst keiner Empfehlung mehr. Edition mit doppeltem Apparat und sieben Beigaben, ausführliche Einleitung und Register (Initien, Schriftstellen und Schriftanklänge, Worte, Namen und Sachen) sind schlechthin mustergültig. So durfte der Mitherausgeber und langjährige Mitarbeiter Leo Eizenhöfer, nachdem auch Petrus Siffrin 1963 verstorben war, sich für die Neuauflage auf relativ geringfügige Änderungen und auf Ergänzungen der Einleitung beschränken.

Der Text selbst, ein anastatischer Neudruck, der leider nicht das makellos klare Bild der ersten Auflage bietet, konnte an 10 Stellen der Einleitung, 2 Stellen der Register und 21 der Edition und des Apparates verbessert werden. Von den letzteren seien hervorgehoben die einleuchtende Erklärung bzw. Konjektur zu Nr. 277 und 1338⁷ sowie die verbesserte Lesart in Nr. 1330 (sinnändernd, aber nicht sicher, vgl. S. 455) und 1331. (S. 196, Z. 24 ist die S. III behauptete Änderung gegenüber der 1. Auflage nicht zu entdecken.)

Der Anhang *Addenda et corrigenda* der Erstauflage, der einen Teil der nun in den Text eingetragenen Korrekturen schon enthielt, ist in der zweiten Auflage dennoch erheblich (59 Zusätze) vermehrt worden. Meistens handelt es sich um Zusätze zum zweiten Apparat (andere Sakramentare, Vätertexte und Literatur), die vom Herausgeber selbst oder andern, vor allem aber von P. Siffrin stammen (Konkordanztabellen, II, Rom 1959, X–XII).

Der Schluß bringt eine Auswahl neuer Literatur (457 f).

Besitzer der Erstauflage, die sich zum Kauf der neuen Auflage nicht entschließen können, werden gut daran tun, wenigstens die Textänderungen in das eigene Exemplar einzutragen und Hinweise auf Vermehrungen des Apparats anzubringen.

Münster. Emil J. Lengeling.

Canon Missae romanae, quem illustravit Leo Eizenhöfer OSB. Pars altera: textus propinqui. (Rerum ecclesiasticarum documenta, Series minor 7). Rom: Herder 1966. V, 220 S.; br. Lire 5800.

Als der Herausgeber 1954 im ersten Heft der o. a. Serie den heutigen Text des römischen Kanons mit einem kritischen Apparat der Varianten aus den gallisch-keltischen und römischen Sakramentaren, Ordines, alten Meßerklärungen und ersten Missaldrucken herausgab, kündigte er für „bald" einen zweiten Teil mit „verwandten Texten" an. Dieser zweite Teil hat lange auf sich warten lassen, bringt dafür aber eine über Erwarten reiche Ernte ein: nicht weniger als 1437 längere und (in der großen Mehrzahl) kürzere Texte.

Auf die ntl Einsetzungsworte (griechisch und lateinisch) folgen im 1. Teil (1–20) u. a. das Eucharistiegebet der Apostolischen Überlieferung Hippolyts – leider nur in der altlateinischen Version, nicht in der Rekonstruktion B. Bottes auf Grund aller Textzeugen –, die Zitate des älteren Kanons bei Ambrosius, *De sacramentis*, und der ambrosianische Kanon (mit Apparat).

Die übrigen Teile bringen, den Zeilen der Kanon-Edition des Herausgebers (Praefation bis Libera einschließlich) folgend, den Ausdrücken oder Gedankengängen des Kanons verwandte Stellen aus der Heiligen Schrift (mit Berücksichtigung der *Vetus latina;* Bibelindex: S. 205 f), aus antiken Schriftstellern (an der Spitze der Häufigkeit Cicero, Seneca, Tacitus), aus Kirchenvätern und -schriftstellern (an der Spitze Ambrosius, Augustinus, Cyprian; ziemlich häufig sodann Firmicus Maternus, Gelasius I, Hieronymus, Leo I, Optatus, Tertullian; auffällig selten Gregor I) und aus anderen kirchlichen Quellen wie Martyrerakten, Konzilien, Papstbriefen, Liber Pontificalis, aus kaiserlichen Rechtsbüchern und Briefen, aus Inschriften und nicht zuletzt aus den Anaphoren des Ostens (am häufigsten aus der Markus-Anaphora) und den Liturgien des Westens. Dabei hat unter den römischen Sakramentaren das Veronense (hier wieder Leonianum genannt) den Löwenanteil, unter den nichtrömischen Liturgien die mozarabische (Register der etwa 400 Quellen: S. 206–220).

Manche Stellen, darunter wenig bekannte, sind direkt liturgischer Art (Zeugnisse aus der Liturgie oder über die Liturgie), die Mehrzahl aber liefert nur sprachliche Parallelen. Alle – natürlich leicht vermehrbaren – Stellen können zur Erhellung des Sinns der Kanonsprache beitragen. Ich greife zwei Beispiele heraus: *Fidei cultores* (Nr. 331 ff) kann von der christlichen Sprache allein her nicht ausschließlich von den Bischöfen verstanden werden, wie es allerdings der Kontext verlangt. Der hier und da verteidigte Sinn von *divina institutione formati* (Nr. 1341 ff) = durch Einsetzung Gottes (zu Christen) gestaltet oder ähnlich (z. B. Aachener Diözesangebetbuch: durch Christi Opfer geheiligt) in der Einleitung zum Herrengebet ist unhaltbar; es ist ein unbestreitbarer Parallelismus zu *praeceptis salutaribus moniti.*

Die unausschöpfbare Fundgrube, Ergebnis benediktinischer Akribie und zähen Fleißes, ist für Lehre und Forschung notwendiges Instrument. Schade, daß der hohe Preis es schwierig macht, die Sammlung in der für Seminarübungen nötigen Zahl anzuschaffen.

Von Anregungen, die für die Forschung gewonnen werden können, seien nur einige Beobachtungen notiert.

Man hat öfter die (sicherlich im endgültigen Text akzentuierte) von den paganen alttestamentlichen Gebeten stark geprägte Kanonsprache festgestellt (und bedauert). Die vorliegende Sammlung stellt das unübersehbar vor Augen, auch durch die im Anhang (Nr. 1433–1441) gebotenen längeren Texte aus antiken Schriftstellern. Was aber bisher nie so stark ins Auge sprang (und noch näher untersucht werden könnte), ist die dennoch vorhandene Färbung auch durch die Bibelsprache *(Vetus latina).*

Auffällig (und näher zu untersuchen) ist sodann die häufige Parallelität bestimmter Wendungen des Kanons mit Ambrosius, die z. T. zwar schon bei Cyprian und in anderen afrikanischen Texten, z. T. aber nur bei Ambrosius vorzukommen scheinen, was erneut für die immer noch vereinzelt bestrittene ambrosianische Provenienz von *De sacramentis* spricht. Schließlich sind die zahlreichen Parallelen der mozarabischen Liturgie (weniger zur jetzigen als zu einer sicherlich zu supponierenden älteren Fassung des Kanons, die vielleicht zwischen den Zitaten bei Ambrosius, *De sacramentis*, und der gegenwärtigen Fassung liegt) von hohem Interesse. Sie sind merkwürdigerweise bisher nicht oder zu wenig beachtet, geschweige denn untersucht worden.

Münster. Emil J. Lengeling.

Duesberg, Hilaire: **Die Messe biblisch betrachtet.** (Aus dem Französischen von Ulrich Schütz) Freiburg-Basel-Wien: Verlag Herder 1967. 124 S.; Ln DM 10,80.

Der Verfasser möchte die Elemente der Messe wieder zum Leben erwecken, die aus dem lebendigen Vollzug von Liturgie im biblischen Raum erwachsen sind. Ohne Zweifel ein ebenso aktuelles wie notwendiges Unternehmen. Die Messe ist in ihrer Ursprungsgestalt weder ein Zufallsprodukt noch eine dogmatische Konstruktion noch ein frommes Phantasiegebilde, sondern ein Zweig am Baum biblischer Opfer- und Mahlgottesdienste und darüber hinaus überhaupt der religiös verstandenen Gemeinschaft und ihrer Lebensbeziehungen. So möchte Verfasser dazu beitragen, daß die Messe wieder zur Lebensfunktion der Gottesfamilie werde, entzogen einer Verrechtlichung, in der „der Kasuist den Gegenstand der Verpflichtung als auch das Ziel des Gesetzgebers aus dem Auge" verloren hatte (S. 21).

Die Erwägungen des Buches sind etwa nach folgenden Gesichtspunkten gegliedert: Mahl der Familie – Tischgäste Gottes – Leben aus dem Tode, aus dem Schmerz die Freude – Erwartung und Wachsamkeit bei der Feier der Messe – Eucharistie in überströmender Fülle. Dies alles sind Elemente, die ihren Sitz im Leben des biblischen Volkes haben, bei der Feier der Messe lebendig nachempfunden werden können und sogar müssen, soll der Messe nicht wieder eine gewaltsame „Erklärung" übergestülpt werden, wie sie seit Martin von Cochem üblich war. Das Wesen der Messe erschließt sich nicht aus Stations-Parallelen zur Passion Christi, sondern aus Elementen, wie Duesberg sie herausgestellt hat = Mahl, Gastfreundschaft Gottes, Opfertod, Heilserwartung, Hoffnung, Danksagung, Leben in Fülle.

Anerkennenswerterweise arbeitet Duesberg also weder mit Allegorismen – im Stile von: Moria-Golgotha-Meßaltar usw. – noch durchforscht er griechische Mysterien, vielmehr will er im echten Sinn „biblisch" sprechen. Dennoch fühlt sich der Exeget nicht ganz wohl bei den Ausführungen. Der Exeget erwartet und muß erwarten, daß „biblisch betrachtet" bedeutet, es werden Bibelzitate mit klarem Literarbezug zur Sache geboten. Man hätte also etwa die Bedeutsamkeit des „zikkaron" (Ex 12, 14) als Tatgedächtnis der Paschafeier heranziehen können. De Boer und Schottroff haben die Tragweite der Wurzel zkr überzeugend nachgewiesen. Leider hat der Verfasser Bibelzitate willkürlich angewandt. Mag die Anspielung auf die „Nötigung zum Hochzeitsmahl" (Lk 14, 23, S. 9) und auf die „Zweige des Ölbaums rings um den Tisch" (Ps 128, 3, S. 23) noch hingehen, abzulehnen ist die Zitierung von Neh 8, 10 (S. 109), um die Ausstrahlung der Eucharistie anzudeuten: „Sendet davon auch jenen, die nichts bereit haben." Grotesk aber ist die Veranschaulichung der sich verbreitenden Oster- und Eucharistiefreude mit der zweiten Hälfte des Satzes Wsh 3, 7 (S. 14): „Sie (die Gerechten) leuchten hell bei ihrer Heimsuchung; sie fahren hin wie Funken in den Stoppeln". Man kann ja die Feuer des Gerichts nicht mit dem Osterfeuer identifizieren!

Ähnlich unbefriedigend sind auch einige Sachelemente, die herangezogen sind, um biblische Grundgedanken zu illustrieren. Was soll der Besucher der Messe anfangen mit dem Hinweis, daß der Sippenvater am Hochzeitstag seiner Töchter erleichtert aufatmete, weil er nun nicht mehr wegen Verführung oder des Sitzenbleibens zu bangen brauchte (S. 28 nach Sir 42, 9 u. 7, 25). Befremdend sind auch die Passagen, die einen Bezug zum blutigen Kreuzesopfer herstellen wollen und von Blut, Sterben, Töten reden und dabei auf Nabot (1 Kg 21, 19, S. 81) und auf die Juden als „die Rasse Kains" angespielt wird (S. 79).

Duesberg hat die Chance nicht ganz genützt, die in seinem Vorhaben lag, die Messe biblisch zu erklären. Die Spannung zwischen der Verwertung biblischer Texte in der Liturgie zum Literalsinn hin ist riesengroß. Die Erneuerung der Liturgie fordert auch, die biblischen Texte neu zu durchdenken, d. h. in Gemeinschaft mit den Exegeten. Die Mitarbeit der Exegeten ist aber nur glaubwürdig, wenn sie sich selbst treu bleiben und nicht auch ihrerseits die Bibel als eine Art Bastelkorb betrachten, aus dem man mit frommer Willkür alles herausholen kann.

Bochum. Othmar Schilling.

Gunstone, John: **The Liturgy of Penance.** (Studies in Christian Worship, VII) London: The Faith Press 1966. 83 p.; kart. 9 sh 6 d.

Il ne faut pas chercher dans ce petit livre une étude détaillée et approfondie des rites de la Pénitence, comme on peut la trouver dans les ouvrages de Jungmann, Poschmann, ou Vogel ... Il s'agit d'une présentation rapide et claire des problèmes, que pose l'administration du Sacrement, spécialement du point de vue de l'anglicanisme, à la lumière de l'histoire des rites. On trouvera sans doute un peu sommaires les quelques mots sur la pénitence et le pardon divin dans l'Ancien Testament (ch. 1). De même on s'étonne de ne pas trouver un seul mot dans le chapitre III (L'âge classique de la Liturgie) ni sur le Pasteur d'Hermas, ni sur la Didascalie. Le chap. IV est une intéressante réflexion sur la nature du rite pénitentiel. Les chapitres V–VII résument heureusement les principales données historiques et théologiques concernant l'apparition de la pénitence dite „privée", et son évolution jusqu'à la forme romaine actuelle. Cette dernière est excellemment décrite dans le chapitre VIII, tandis que le chapitre suivant retrace l'évolution de la pratique dans l'Eglise d'Angleterre, et la redécouverte progressive de la confession privée. Le livre se termine par un dernier chapitre où l'auteur examine les problèmes pastoraux actuels, et montre en particulier un grand intérêt pour les recherches actuelles chez les catholiques: aspect social de la pénitence, participation de toute la communauté à l'action pénitentielle des pécheurs; sens de la satisfaction, essais de célébrations communautaires, etc. On me permettra, en terminant, d'exprimer un regret: les références aux ouvrages cités sont incomplètes: pas de date de publication, pas de lieu d'édition. Même dans un ouvrage destiné au grand public, ces précisions, me semble-t-il, n'auraient pas été inutiles.

Rom. Joseph Lécuyer CSSp.

Grégoire, R.: **Les homéliaires du moyen âge.** Inventaire et analyse des manuscrits. (Rerum ecclesiasticarum documenta, Series maior: Fontes 6). Préface par D. Jean Leclercq. Rom: Herder 1966. VII, 264 S.; br. Lire 4800.

R. Grégoire, Mönch von S. Girolamo, Rom, legt ein sehr sorgfältig gearbeitetes, in der Liturgiewissenschaft lange vermißtes, aber auch für Patrologen interessantes Repertorium der Väterlesungen des Stundengebetes vor, das die bisherigen, zum Teil schwer zugänglichen Analysen liturgischer Homiliare erheblich verbessert und um weitere Analysen vermehrt, wobei ihm neben älteren Untersuchungen (Morin, Wilmart, de Ghellinck) die in letzter Zeit erfreulich aufblühende einschlägige Forschung (Barré, Bischoff, Chavasse, Dekkers, Étaix, Lambot, Leclercq, Lemarié, Olivar, Verbraken) zugute kommt.

An der Spitze der Analyse (17–70) steht die Sammlung, die bis zur letzten Brevierreform in Stücken der zweiten Nokturn fortlebte: das zuerst von F. Wiegand (1902) und eingehender von E. Hosp (1936 f) analysierte Homiliar des Alanus von Farfa Sabina († ca. 790). Der Hrsg. bringt zu den einzelnen Homilien nach *Incipit* und *Explicit* und etwaiger Korrektur der Zuweisung die Fundorte in den Vätereditionen, gegebenenfalls die einschlägigen Untersuchungen und die Parallelen in anderen, zum Teil älteren Homiliaren. Das Homiliar von Farfa ist nur eine Redaktion des von J. Löw 1942 analysierten Homiliars von St. Peter (6. Jh.), das teilweise in einer Erweiterung des 9./10. Jh. erhalten blieb. Weitere Parallelen ergeben sich aus den Homiliaren des Agimund (stadtrömisch; sehr lückenhaft erhalten; analysiert von J. Löw, 1929), des Egino von Verona (analysiert von V. Rose, 1893), der Stadtbibliothek von Troyes (Vergleich mit Alanus bei Grégoire, 18–21) und einiger anderer Handschriften. Eine Vergleichstafel der genannten Homiliare ist am Schluß (231–236) beigegeben.

Als noch einflußreicher und im römischen Brevier bis heute im Kern erhalten erweist sich das (zuerst von F. Wiegand 1897 analysierte) im vorliegenden Werk S. 71–114 dargebotene Homiliar des Paulus Diaconus († nach 792), das seinerseits sich teilweise mit Alanus (bzw. St. Peter) berührt.

Erstmals eingehend wird ein in Orléans, zu kleineren Teilen in Paris aufbewahrtes Homiliar von Fleury vorgestellt (um 750 nach einem Prototyp wohl noch des 6. Jh.), das sich u. a. mit Alanus und Paulus Diaconus berührt (115–131). Das gilt mehr oder weniger auch von den folgenden Sammlungen.

Anscheinend ein afrikanisches Homiliar des 6. Jh. liegt der Wiener Handschrift 1616 (8./9. Jh.) zugrunde, deren Analyse durch C. Lambot (1958) hier ergänzt wird (132–141).

Es folgen (142–160) ein bereits im 17. Jh. von Gerbert und Mabillon untersuchtes, wahrscheinlich aus Benevent stammendes Homiliar von Ottobeuren (Anfang 9. Jh.), das zeitweilig als verschollen galt (gegenwärtig in der Nationalbibliothek zu Rom) und (161–185) ein von G. Morin analysiertes Homiliar von Toledo wohl aus dem 7. Jh. (Londoner Handschrift des 11. Jh.).

In den Anhängen werden eine bisher nicht edierte afrikanische Homilie aus der Sammlung des Paulus Diaconus und 19 noch nicht identifizierte Stücke aus dem Homiliar von Toledo ediert (186–230). Den Schluß bilden Verzeichnisse der Initien, dankenswerterweise auch der zugehörigen Evangelienperikopen (237–257) und, um bibliographische Zusätze erweitert, der zitierten Autoren. Leider fehlt ein Verzeichnis der benützten und der vielen nur zitierten Handschriften.

Die Literatur wird sorgfältig, allerdings etwas unübersichtlich, in der allgemeinen und der speziellen Einleitung angeführt und beurteilt. Dort erwähnt G. neben den nicht für die Liturgie bestimmten, von Barré 1962 gründlich untersuchten karolingischen Homiliaren die Homiliare von Verona, aus Burgund (*Sancti catholici Patres*), Florenz (Analyse von A. M. Bandini, 1774), Benevent (Analyse von H. Barré, 1964), der Karthäuser (Analyse von R. Étaix 1962) und der Zisterzienser (Analyse von Étaix in Vorbereitung). Da die Analyse der Florentiner Homiliare von Bandini sehr schwer zugänglich ist und der Revision bedarf, wäre eine Aufnahme in das neue Repertorium willkommen gewesen.

In der gut orientierenden allgemeinen Enleitung vermißt man eine Erwähnung des *Ordo Romanus* 13 (in seinen verschiedenen Fassungen) und des *Ordo Romanus* 14 (ed. M. Andrieu).

Wie J. Leclercq, der das Werk als Vervollkommnung seines eigenen Repertoriums (Alanus, Paulus Diaconus) im Scriptorium (1948) 195–214, angeregt hat, im Vorwort ausführt, können die reiche Auswahlmöglichkeit der alten Homiliare, ihre Vielfalt (kein Homiliar ist mit einem andern ganz identisch) und Freiheit (Kürzungen, Centonisationen) die Studien zur Reform der künftigen Väterlesungen im Stundengebet vorteilhaft anregen.

Münster. Emil J. Lengeling.

Berger, Placidus: **Religiöses Brauchtum im Umkreis der Sterbeliturgie in Deutschland.** (Forschungen zur Volkskunde, begründet von Georg Schreiber, herausgegeben von Bernhard Kötting und Alois Schröer, Heft 41) Münster: Verlag Regensberg 1966. 151 S.; DM 16,80.

Unter Heranziehung allgemeiner volkskundlicher Quellen, unter gründlicher Auswertung liturgischer Urkunden, insbesondere zahlreicher ungedruckter und gedruckter Diözesan- und Klosterritualien („Manualien", „Agenden", Obsequialien", „Ordinarien") aus der Zeit vom 12. bis zum beginnenden 19. Jh., sowie unter Benutzung der für die religiöse Volkskunde bisher noch wenig ausgewerteten Privat- und Diözesangebetbücher hat der Verfasser auf Anregung des Trierer Liturgiewissenschaftlers Balthasar Fischer diese systematische Darstellung des religiösen Brauchtums im Umkreis der Sterbeliturgie geschaffen. Aus rein praktischen, nicht aus brauchtumswissenschaftlichen Gründen beschränkt sich die Studie auf das Sterbebrauchtum in Deutschland. Nicht das ganze, umfangreiche Totenbrauchtum, das sich in das Memento-mori-Brauchtum, das Sterbebrauchtum, das Beerdigungsbrauchtum und das Totengedächtnisbrauchtum gliedern läßt, ist Gegenstand dieser Untersuchung, sondern speziell das Sterbebrauchtum, das mit der unmittelbaren Vorbereitung auf den Tod beginnt und mit dem Eintritt des Todes nach und nach in das Beerdigungsbrauchtum übergeht.

Der erste Abschnitt der Arbeit stellt die Grundanschauungen, d. h. den religiösen, in den Naturreligionen und in den christlichen Offenbarungen wurzelnden Untergrund der verschiedenen Phänomene des Sterbebrauchtums heraus, näherhin 1. die in der Totenabwehr und Totenpflege zutage tretende Vorstellung von dem „lebenden Leichnam", d. h. von einem irgendwie gearteten Fortleben des Toten, und 2. die in den volkstümlichen Sterbegebeten ausgeprägten Bezüge auf das Leiden Christi, Abwehrbitten gegen Dämonen und Absolutionsformeln für den von der Sündenlast seines vergangenen Lebens bedrückten Sterbenden.

Im zweiten Abschnitt, dem wichtigsten und umfangreichsten Teil der Abhandlung, wird das Brauchtum behandelt, das der unmittelbaren Vorbereitung zum Sterben dient, vornehmlich die mannigfachen Formen herkömmlicher Sterbehilfe: Umbetten des Kranken, Darreichen von Sterbewein, Öffnen von Fenstern und Türen, Abtrocknen des Schweißes u. a. m., ferner der Gebrauch von Andachtsgegenständen wie Kerzen, Weihwasser, Sterbekreuz und Marienbild, das brauchtümliche Beten etwa der „sieben Fußfälle" oder des Rosenkranzes, das Vorbeten aus Gebetbüchern und Ritualien, in denen vom Mittelalter an bis zum Erscheinen des Rituale Romanum (1614) die sogenannten „Anselmischen Fragen" – ein in Frage-Antwort-Form aufgelöstes Glaubensbekenntnis des Sterbenden – häufig und in verschiedenen Fassungen zu finden sind, und schließlich die Ausdrucksweisen mitmenschlicher Anteilnahme, die dem Sterbenden entgegengebracht wird.

Im dritten Abschnitt des Buches behandelt der Verfasser das Brauchtum nach dem Eintritt des Todes, soweit es noch mehr dem Sterbe- als dem Beerdigungsbrauchtum zuzurechnen ist, näherhin: das Schließen der Augen und des Mundes des Toten, die verschiedenen Umstellungen von Gegenständen im Sterbehaus, das Mitteilen und „Ansagen" des eingetretenen Todes und die durch Stille im Sterbehaus zum Ausdruck gebrachte Ehrfurcht vor der Ruhe des Verschiedenen.

Zusammenfassend und aus der gegenwärtigen Krisensituation des Brauchtums heraus stellungnehmend schließt der Verfasser sein gehaltvolles Werk in einem vierten Kapitel mit dem Ausblick auf die Zukunft des außerliturgischen wie innerliturgischen Brauchtums. Die Intensität, mit der sich heute alle Lebensformen ändern, legt es nach Ansicht des Verfassers nahe, daß man mit dem völligen Aussterben aller noch vorhandenen Einzelbräuche und daher auch mit dem Entstehen ganz neuer Bräuche und Grundanschauungen zu rechnen hat. Das neue Brauchtum „wird wohl bedeutend mehr von der Technik und dem gesamten modernen Weltbild geprägt sein, der apotropäische Aspekt hingegen und eine gewisse Naturmystik werden daraus verschwunden sein" (136).

Die Ausführungen des Verfassers, die in Einzelheiten ergänzt und berichtigt werden könnten (betr. Sterbehilfe durch Fußfallgebete vgl. M. Zender, Spätmittelalterliche Frömmigkeit u. Volksbrauch. Das Beten der Sieben Fußfälle im Rheinland. Festschrift Josef Quint, Bonn 1964, 291–303; G. Wagner, Barockzeitl. Passionskult in Westfalen, Münster 1966, bes. 213–229 u. 272–274, mit Hinweisen auf Fußfallandachten in barockzeitl. Gebetbüchern), stellen im ganzen einen gut fundierten und sehr dankenswerten Beitrag zu den Bemühungen dar, das Verhältnis von Liturgie und Brauchtum näher zu ergründen, und geben auch Anregungen, beides wieder in fruchtbare Wechselbeziehung zu bringen.

Paderborn. Georg Wagner.

Nyssen, Wilhelm: **Das Zeugnis des Bildes im frühen Byzanz.** (Sophia. Quellen östlicher Theologie, hrsg. v. J. Tyciak u. W. Nyssen) Freiburg: Lambertus-Verlag 1962. 114 S., 4 einfarb. u. 16 vierfarbige Tafeln; Ln DM 34,80.

Die Frage nach der Entstehung und den frühen Stufen der Entwicklung des „Bildes des Glaubens" und einer genuinen christlichen Bildwelt beschäftigt die Forschung schon seit Jahrzehnten, vom Formalen-Bildkünstlerischen wie von der Gedankenwelt her. Frühe Anfänge begegnen sicher schon in der vorkonstantinischen Zeit, jedoch noch zaghaft und gegen gelegentliche scharfe Reaktionen der Bibelfeindlichkeit, wie Hugo Koch und vor einiger Zeit noch Th. Klauser auf dem Kongreß für Christliche Archäologie in Ravenna (1962) dargetan haben (= Atti del VI. Congresso di Archaeologia Cristiana, C. d. Vat. 1965, 223–238). Die damals angeschlossene Diskussion (ebda 239–242) zeigte die Ungesichertheit generalisierender Thesen. Einen glänzenden und wohlfundierten Überblick gibt immer noch am besten Joh. Kollwitz in seinen Artikeln „Bild" (RAC II 318–341) und „Christusbild" (ebda, III 1–23). Nach frühen Versuchen setzt in konstantinischer Zeit dann, zugleich mit der Entstehung der großen Basiliken, das Ringen um eine theologisch angemessene künstlerische Großform des Bildes ein, um eine christliche Ikonologie wie Ikonographie. Das christliche Bild muß sich absetzen vom Paganen, um christlich tragbar zu sein, kann aber andererseits nicht ohne Entlehnungen aus dem Bisherigen und Stilverwandtschaften mit ihm entstehen. Es ist eine Sonderform des Problems Antike-Christentum. Ein jahrhundertelanger Weg war da notwendig, doch zeigt dieser eine erstaunliche Konsequenz trotz vieler divergenter Strebungen. Selbst der Bildersturm des Ikonoklasmus konnte den Entwicklungsgang nicht aufhalten oder nur unterbrechen, weil die frühen Typen dennoch weiterwirkten in der byzantinischen Monumental- wie Buchmalerei.

Nyssen will keine neue kunsthistorische Theorie entwickeln, auch keine neue, etwa von der Gegenwartskunst oder von gegenwärtigen Vorlieben inspirierte Aesthetik. Es geht ihm weniger um formale Bestimmungen als vielmehr darum, *materialiter* die Bildwelt aus den Schriften der Väter zu erschließen und darzustellen, wie das Bild „das andere Wort" ist, wie es in der östlichen Theologie oftmals heißt. An den 4 schwarz-weißen und 16 farbigen Tafeln zeigt er eindrücklich auf, wie eine Kongruenz besteht zwischen den Aussagen von Theologie und Bild. Theologe wie Kunstbetrachter ziehen aus dem sorgfältig mit Anmerkungen gearbeiteten Bildband gleichen Nutzen. Bilder, die der Fachmann zwar gut kennt, aber aus vielen Bänden erst zusammentragen muß und die der Laie nur schwer zum Vergleich beieinander hat, sind nach guten Fotographien des verstorbenen Laacher Benediktiners Frowin Oslender geschickt zusammengestellt. Leider sind den Tafeln weder Ziffern noch die Titel und kunsthistorischen Daten zugegeben; man muß sie einigermaßen mühsam im Tafelverzeichnis suchen. Es ist zwar verständlich, in einer solchen Studie das Bild aus sich sprechen lassen zu wollen, aber sein historischer Ort gehört zur Interpretation hinzu und es schiene mir kein Fehler, wenn man diese Fakten auch leicht zur Hand hätte. Die Bildauswahl selbst ist verständig. Neben den Zeugnissen der Frühzeit noch vor dem Bildersturm (Reliquienschrein der Capella Sanctorum, Tafeln 2, 10, 13 u. 16; Fragmentum Sinopense, T. 3 u. 11; Wiener Genesis, T. 5; Codex Rossanensis, T. 14; Rabbula-Codex, T. 15) stehen die bedeutendsten Zeugnisse der Neuanfänge und breiten Entfaltung (Cosmas Indikopleustes, 9. Jh., T. 6; Bibel des Patriziers Leo, 10. Jh., T. 1 u. 7; Menologion Basileios II., 10. Jh., T. 4, 9, 12, 17–20). Damit sind wesentliche Zeugnisse dem Betrachter vorgestellt, der darin sowohl die Kontinuität über die Krise hinweg wie auch die Grundlagen der östlichen Ikonenkunst und ihrer Ausstrahlung in die mittelalterliche abendländische Kunst anschaulich und eindringlich begreifen lernt.

Wien. Johannes H. Emminghaus.

Schweinfurth, Philipp: **Die Fresken von Bojana.** Ein Meisterwerk der Monumentalkunst des 13. Jahrhunderts. Mainz und Berlin: Florian Kupferberg 1965. 76 S., 50 Abb.; DM 19,80.

Die im Frühsommer 1964 im Rahmen der Ausstellung „Kunstschätze in bulgarischen Museen und Klöstern" in Essen – Villa Hügel gezeigten

eindrucksvollen Kopien der Fresken von Bojana haben wohl diese erheblich erweiterte Neuauflage des 1943 zuerst erschienen Werkes veranlaßt. Die 50 meist ganzseitigen Abbildungen vermitteln einen hinreichenden Eindruck der Monumentalgemälde, die ein gutes Zeugnis der werdenden Paläologenrenaissance darstellen, die von Nikaia nach Tirnovo und Sofia-Bojana aufgrund mehrfacher dynastischer Verbindungen übertragen wurde. Diese Übergangszeit vom Mittelbyzantinischen zur neuen und letzten Blüte der byzantinischen Malerei, wie sie sich etwa in der Chorakirche (Kachrije Djami) zeigt, ist sonst wenig bekannt. Diese Kunst des hohen 13. Jh. in einem schönen Tafelband einem breiteren Publikum zugänglich gemacht zu haben, ist außerordentlich verdienstlich. Natürlich hätte man die Tafeln noch lieber farbig vor sich, besonders dann, wenn man an die Ausstellungsstücke von Villa Hügel zurückdenkt. Auch wird man bedauern, daß die Tafeln den Zustand vor der Renovation bieten. Doch wird man sicher annehmen dürfen, daß jüngere Originalaufnahmen eben nicht zur Verfügung standen, da der rührige Verlag sie sonst zweifellos vorgeführt hätte.

Das relativ kleine Kirchlein von Bojana 8 km südlich von Sofia am Fuß des Witoschamassivs gelegen, ist die ursprüngliche Hauskirche einer bulgarischen Residenz im Zusammenhang einer Festung. Einer kleinen Palastkapelle des 12. Jh., einer einfachen Kreuzkuppelkirche ohne Innenstützen und mit gleichzeitigen Fresken, wurde 1295 nach der Donatoreninschrift vom Sebastokrator Kalojan und seiner Gemahlin Dessislava im Westen ein zweistöckiger Bau vorgelegt, der im tonnengewölbten Untergeschoß mit zwei seitlichen Arkosolbögen zugleich Grablage der Stifter und eine Art Narthex darstellte, im Obergeschoß das Schema der schlichten, umgangslosen Kreuzkuppelkirche wiederholte. Diese jüngere Oberkirche blieb jahrhundertelang nur durch eine hölzerne Außentreppe zugänglich, bis erst 1882 ein weiterer westlicher Baukörper als Stiegenhaus zugefügt wurde. Da das vorliegende Werk wesentlich der Malerei gewidmet ist, ist auf das architekturgeschichtliche Problem der Palast-Doppelkapellen nicht eingegangen. Es liegt hier m. E. aber eine bemerkenswerte Variation dieses Bautyps vor, insofern die Bindung von Gruft und Altar, von *Confessio* und *mensa* besonders deutlich an frühchristliche Vorbilder erinnert, während sonst meist Zwecke höfischer Repräsentation und soziologisch-feudalen Selbstverständnisses überwiegen. Gerade diese sehr schlichte Anlage könnte vielleicht bei genauerer Untersuchung und beim Vergleich mit ähnlichen Anlagen wichtige ideen- und baugeschichtliche Aufschlüsse geben.

Ungewöhnlich für ein so kleines Kirchlein ist die monumentale Form der Malerei in der Narthex-Grabkapelle und in der älteren Ostkirche des 12. Jh., wo die vorhergehenden Fresken übermalt wurden (übrigens nicht in einer eigentlichen Freskotechnik, sondern in einer Temperamalerei fresco al secco). Leider sind die Gemälde der westlichen Oberkirche von 1259 verloren, die restlichen nun zum Glück durch die seit 1912 wiederholt vorgenommenen denkmalpflegerischen Maßnahmen gerettet. Das Bildprogramm der Kirche ist das kanonisch mittelbyzantinische: Der Pantokrator mit Engelassistenz in der Kuppel, die Gottesmutter in der Apsis, die Fest- und Heiligenbilder über den Raum verteilt. Die Grabkapelle bringt in der Tonnenwölbung und auf der Westwand 18 Szenen aus dem Leben des hl. Nikolaus, dazu die besonders bedeutsamen Darstellungen des Stifterehepaares Kolojan-Dessislava von Bojana und Konstantin Assen – Irene von Tirnovo. Schweinfurth beschäftigt sich überwiegend mit der Ikonographie, weniger mit dem formal-künstlerischen Aspekt des Zyklus. Vermutlich sind aber mehrere Künstler zu unterscheiden. Ob sie im Kaiserreich Nikaia geschulte Bulgaren waren oder von dort gedungene Griechen, scheint nicht sicher auszumachen.

Schweinfurth bringt ein schönes Schaubuch, wissenschaftlich fundiert, gut lesbar und mit großer Liebe zur Sache geschrieben. Den gewünschten Zweck erreicht der Band vollkommen. Als Literatur gibt er im Anhang die beiden wesentlichen Arbeiten von André Grabar, Sofia 1924 und Paris 1928. Die jüngeren Arbeiten von G. Stoikow (Sofia 1954) und I. Akrabova-Shandova (Sofia 1960) sind nicht genau genannt. Der Redlichkeit wegen hätte der Katalog der Ausstellung Essen 1964 (149–151) erwähnt werden müssen, da er offensichtlich auf den Seiten 72 f benutzt ist. Im ganzen wird man der Arbeit hohes Lob aussprechen müssen.

Wien. Johannes H. Emminghaus.

Masser, Achim: **Die Bezeichnungen für das christliche Gotteshaus in der deutschen Sprache des Mittelalters.** Mit einem Anhang: Die Bezeichnungen für die Sakristei. (Philologische Studien und Quellen, hrsg. v. W. Binder, H. Moser, K. Stackmann, Heft 33) Berlin: Erich Schmidt Verlag 1966. 184 S.; kart. DM 24,–.

Es handelt sich bei diesem Buch um eine überarbeitete Dissertation, die von Prof. Dr. Wilhelm Wissmann betreut worden ist und die im Frühjahr 1959 der Philosophischen Fakultät der Berliner Humboldt-Universität vorgelegen hat.

Masser geht aus von der Erfahrung, daß die Ausdrücke, die im Nhd. für die Bezeichnung eines für den christlichen Gottesdienst bestimmten Gebäudes zur Verfügung stehen, in ihrer Verwendung und gegenseitigen Abgrenzung dem Verständnis nicht geringe Schwierigkeiten bereiten. Eine Untersuchung der Entstehung und Geschichte dieser Ausdrücke im Mittelalter soll hier erste Klarheit verschaffen. Dabei werden die Bezeichnungen in ihrer engen Verbindung mit der Funktion der verschieden benannten Gotteshäuser gesehen, und es findet auch der jeweilige Entwicklungsstand der Kirchenverfassung Berücksichtigung. Auf diese Weise werden Herkunft und Entwicklung, Bedeutung und Anwendungsbereich der zahlreichen Bezeichnungen für ein christliches Gotteshaus erkannt.

Im ersten Abschnitt (S. 17–117) bietet M. die einzelnen Wortgeschichten.

1. Ahd. „kiricha“ (mhd. „kirche“) ist die älteste dt. Bezeichnung für eine christliche Kultstätte. Als Lehnwort geht sie zurück auf das griech. κυρι(α)κον das im 4. Jh. durch das griech.-lat. Mischchristentum der Städte Trier, Metz und Köln vermittelt worden ist (U. Stutz). Mit „kiricha-kirche“ wurde vor allem die nichtkorporierte Kirche bezeichnet, und zwar sowohl das Gebäude als auch die Kirche als Institution.

2. „goteshûs“ ist eine Lehnübersetzung des lat. *domus Dei,* das seinerseits auf griech. οἶκος τοῦ θεοῦ und hebr. בית אל oder בית יהוה zurückgeht. Mit dieser Bezeichnung wird jedoch nur selten das konkrete Gebäude benannt, sondern meist eine bestimmte Kirche als Institution. Im Regelfall handelt es sich dabei um korporierte Kirchen.

3. „tuom“ dient fast nur zur Bezeichnung von Bischofskirchen. Mhd. „tuom“, mnd. „dôm“ geht als Lehnwort zurück auf lat. *domus.* M. kann wahrscheinlich machen, daß mit der Nennung der *domus* nicht die *domus ecclesiae* = Stift gemeint ist (Kretschmer), sondern die *domus (dei) episcopalis,* die Bischofskirche. „tuom“ ist vermutlich schon früh im gallisch-fränkischen Raum entlehnt worden.

4. „munistiri“ ist wohl im 7. Jh. im Zusammenhang mit den Klostergründungen von vulgär-lat. *monisterium* entlehnt worden. Belegt ist das Wort seit der 2. Hälfte des 8. Jh.s. Im Sprachgebrauch ist „munistiri“ zunächst eng verbunden mit der Entwicklung von kirchenlat. *monasterium* und bezeichnet in ahd. Zeit meist die ganze Klosteranlage, im Mhd. dann direkt das Gotteshaus eines Klosters oder Stifts und auch eine bischöfliche Stiftskirche.

5. Mit „stift“ wird nur selten ein Gotteshaus bezeichnet, meist dient dieses Wort zur Benennung einer geistlichen, nicht-mönchischen Korporation. M. versucht hier eine Verbindung zur *ecclesia canonica* herzustellen, indem er mhd. „stiften“ versteht als „etwas einrichten, in eine feste Ordnung bringen“ und so Lehnübersetzung annehmen kann.

6. „pharra“ geht zurück auf lat. *parochia,* griech. παροικία. Das Wort ist im 6. Jh. im fränkischen Gallien aus dem Kirchenlatein entlehnt worden. „pharrakiricha“ ist dann in Anlehnung an *ecclesia parochialis* gebildet und bezeichnete die Hauptkirche einer „pharra“.

7. Auch das im 9. Jh. entstandene „liutkiricha“ diente als Lehnübersetzung von kirchenlat. *ecclesia plebana* zur Bezeichnung einer Pfarrkirche.

8. Die Bezeichnung „*toufkiricha“ ist nur noch in Ortsnamen zu fassen. Das Wort ist in Bayern zur Zeit der Mission als Lehnübersetzung von *ecclesia baptismalis* gebildet worden.

9. „kerspelkerke“ bezeichnete vor allem im Niederländischen und im nördl. Niederdeutschen die Hauptkirche einer Pfarrei. Das Wort ist gebildet in Nachahmung von „dingspel“ und „edspel“ und geht aus von der Pfarrei als einem Bezirk der kirchl. Jurisdiktion.

10. „betabur“ ist von Anfang an (8. Jh.) Bezeichnung für ein kleines christliches Kultgebäude, die in Anlehnung an kirchenlat. *oratorium* gebildet ist. Etwas jünger (9. Jh.) ist „betahûs“, eine Lehnübersetzung von *domus orationis,* die jedoch vor allem zur Bezeichnung nichtchristlicher Kultgebäude verwendet wurde.

11. „kap(p)ella“. Diese Benennung geht aus vom Mantelrest *(cappella)* des hl. Martin von Tours, bezeichnete dann auch das Oratorium, in dem die Reliquie aufbewahrt wurde, und schließlich vor allem königliche Oratorien. Seit dem Ende des 8. Jh.s hatte sich „cap(p)ella“ als Bezeichnung für die *ecclesia filialis* durchgesetzt und drang um 800 als Lehnwort in das Ahd. ein.

Im Anschluß an die Erörterung dieser allgemein gebräuchlichen Ausdrücke gibt M. noch einige Hinweise für seltenere Bezeichnungen wie z. B. „muoterkirche, zuokirche, houbetkirche, wîhhûs, stuolkirche“.

Im zweiten Abschnitt (S. 118–132) untersucht M. die Beziehungen, die zwischen den Bezeichnungen der Gotteshäuser und den ihnen zukommenden Funktionen bestehen. Auf die isolierten Wortgeschichten folgt also die Darstellung des Wortfeldes durch Herausarbeitung der wechselseitigen Abgrenzung der verschiedenen Bezeichnungen.

Das neutralste Wort mit dem weitesten Bedeutungsumfang ist „kiricha-kirche“, gegen das sich das jüngere „goteshûs“ nicht durchzusetzen vermochte.

M. kann dann zeigen, daß die Bezeichnungen für das christl. Gotteshaus in ihrer jeweiligen Spezifizierung bezogen sind auf die Stellung der „Kirche" im kirchlichen Leben, durch ihren Platz in der Hierarchie.

Bischofskirchen können „tuom" genannt werden, seltener auch „munster", nur gelegentlich „goteshûs". Die Bezeichnung für die Kloster- und Stiftskirche ist „munster". Die Pfarrkirche, die wichtigste Kirche für das religiöse Leben der Gemeinde, wird deshalb oft durch einfaches „kirche" bezeichnet. Für die Hauptkirche einer Parochie gibt es entsprechend ihrer zahlreichen Funktionen auch mehrere Bezeichnungen, die jeweils einen Aspekt hervorheben: „*toufkiricha, liutkirche, dietkirche, kerspelkerke, pfarrkirche, muoterkirche". Auch Nebenkirchen heißen oft „kirche", oder verdeutlichend in der Diminutivform „kirchlîn"; außerdem kommen als spezifische Ausdrücke vor: „betabûr, betahûs, kap(p)elle".

Ist von einer Kirche als juristischer Institution die Rede, dann stehen zwei Ausdrücke zur Verfügung: „kirche" für die nichtkorporierte Kirche und „goteshûs" für die Kirche einer Korporation. Beachtenswert ist gerade unter dem Gesichtspunkt der einzelnen Kirche als Institution, daß das Eigenkirchenwesen auf die ma. Bezeichnungen für die Gotteshäuser keinen Einfluß gehabt hat.

Im dritten Abschnitt (133–140) faßt M. in gelungener Weise die Ergebnisse seiner Arbeit zusammen, indem er „das Verhältnis der deutschen mittelalterlichen Bezeichnungen in ihrer Gesamtheit zu der Terminologie der lateinischen Kirchensprache" (133) untersucht.

Abgesehen von „kirche" gehen alle deutschen Bezeichnungen auf das Lateinische zurück. Nur der generelle lat. Ausdruck für ein christl. Gotteshaus – *ecclesia* – hat auf das Deutsche keinen Einfluß gewinnen können. Er konnte sich gegen das aus dem Griechischen entlehnte „kirche" nicht durchsetzen. Auch heidnisches Wortgut hat in dieses Wortfeld keine Aufnahme gefunden. Bei allen Bezeichnungen haben sich die Lehnwörter besser durchsetzen können als die Lehnübersetzungen. So erlangten allgemeine Geltung im gesamten dt. Sprachgebiet: „kirche, tuom, munster, kappelle, pfarre, pfarrkirche". Von den Lehnübersetzungen fanden weitere Verbreitung nur: „(ge)stift(e), goteshûs".

Im Mittelalter stand die deutsche Kirchensprache also stets in enger Verbindung mit dem Kirchenlatein. Dies zeigt sich vor allem bei der Entstehung der Wörter. Daß sich dann in der weiteren Entwicklung der dt. Sprachgebrauch oft eigenständig fortgebildet hat, kann M. deutlich an der Entwicklung und Verwendung von „tuom, munster, goteshûs" und „stift" zeigen. Ferner ist die im dt. Sprachgebrauch deutlich ausgeprägte Unterscheidung zwischen einer Kirche als Gebäude und als Institution im Lateinischen nicht vorhanden.

M.s Buch zeigt erneut die Fruchtbarkeit der Methode, die den Zusammenhängen zwischen den Wörtern und den Sachen nachgeht und die gerade dann besonders ergebnisreich ist, wenn sie in der Beschränkung auf ein Wortfeld die Ordnung der Wirklichkeit durch Wörter genau erfassen kann. M. stützt sich dabei auf eine sehr große Zahl verschiedenartigster Quellen, die für ihn durch die Arbeitsstellen des „Deutschen Wörterbuches" und des „Mittellateinischen Wörterbuches" in Berlin zugänglich und benutzbar wurden. Die zahlreichen Belege, die im Text abgedruckt sind und das Buch auch als Quellensammlung beachtenswert machen, sind genommen aus Glossen, Annalen, Chroniken, Urkunden und Akten, geistlichen und weltlichen Dichtungen, Predigten, Mönchsregeln, Gesetzen, Viten, Briefen, Legenden, Zunftrollen und theologischen Abhandlungen. Doch der Autor ist in dieser Materialfülle nicht versunken, sondern er bietet seinen Stoff und seine Ergebnisse in straffer Gliederung und einleuchtender Klarheit. Und da in diesem Buch in bezug auf das christl. Gotteshaus die Wörter u n d die „Sachen" berücksichtigt werden, ist es in den vorgeführten Quellen und Ergebnissen für den Philologen, den Theologen und den Historiker von Bedeutung.

In einem Anhang behandelt M. nach derselben Methode „Die Bezeichnungen für die Sakristei" (141–160). Er untersucht folgende Ausdrücke: „sigitari, sigindri, sagarâri, ger(we)kamer, ger(we)hûs, sacristîe, custerîe, tre(se)kamer, wîhhûs, wihkamer, kresemkamer".

M ü n s t e r. G o s w i n S p r e c k e l m e y e r.

Beer, Werner M.: **Macht und Verantwortung.** Die Verwaltung der Macht im Werk Reinhold Schneiders als erzieherisches Anliegen unserer Zeit. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh 1966. 176 S.; kart. DM 6,80; Ln DM 10,80.

Das aus einer Münchener Dissertation entstandene Buch des heutigen Dozenten an der Pädagogischen Hochschule Augsburg hat eines der zentralen Probleme Reinhold Schneiders zum Gegenstand. Wer Schneider persönlich begegnet ist, weiß, in welchem Maße ihn die Realität der Macht in ihren heutigen – oft jeder sittlichen Verantwortung entzogenen – Erscheinungsformen bedrängte und welche radikalen Schlußfolgerungen er – mindestens zeitweise – aus seinen Erfahrungen mit unserer Epoche zu ziehen gewillt war. Die Erlebnisse nach 1930 führten ihn dazu, sich dem Problem der Macht immer wieder zuzuwenden und sich die großen Gestalten der Weltgeschichte vor Augen zu stellen, wie sie, die mit Macht Ausgestatteten und Beauftragten, diese handhabten und verwendeten. Es gehörte zu seinen immer wiederkehrenden Beobachtungen, daß die Macht eines der gefährlichsten Güter ist, die in die Hand der Menschen gelegt sind. Segen und Unsegen gehen gleichermaßen auf sie zurück; die Macht„haber" selbst wissen mehr von Versagen und Scheitern als von gelungenen Taten zu berichten. Begreiflich ist, daß extreme Bewertungen der Macht möglich sind: Als das schlechthin Böse gilt sie denen, die in ihr nur die Elemente des Unheils sehen; Nietzsche betrachtete sie als höchsten Wert des auf sich selbst gestellten freien Menschen. Schneider, dem Denker und Dichter eines unbedingten, wenn auch oft hart bedrängten Christenglaubens, mußte es darum gehen, die Macht aus dem Weltbild der Offenbarung zu begreifen, sie als Geschenk Gottes an den Menschen zu verstehen, der damit auf das höchste ausgezeichnet, gleichzeitig aber zum Verwalter einer großen Gabe bestellt wurde. Macht wird ihm verliehen, damit er sich ihrer bediene und – auch in diesem Sinne – Rechenschaft von seiner Verwaltung gebe. Der durch die Erbsünde geschwächte Mensch ist immer in Gefahr, von der Macht falschen Gebrauch zu machen; ja die Erprobung des Menschen durch die Macht läßt ihn am schnellsten und gewissesten seiner Ohn-macht innewerden. Ganz unausweichlich – dies ist Schneiders These – wird der Mächtige dieser Welt schuldig.

Der Verfasser tut recht daran, das Thema „Macht" in den Zusammenhang von Schneiders Geschichtsbild zu stellen, das im strengen Sinne „theologisch" ist. Dem Historiker stand eine Fülle geschichtlichen Wissens zur Verfügung; er umspannte einen großen Teil des abendländischen Raumes, besaß die Gabe der Einfühlung und begriff die Gestalten und ihr Machtverhalten, wenn es sich um oft folgenreiche Entscheidungen handelte. Zweifellos ist Schneider richtig verstanden, wenn, wie der Verfasser verfährt, die unübersehbare Fülle geschichtlicher Taten unter den Blickpunkt seiner Geschichts„theologie" gestellt wird. Die Geschichte ist für Schneider „ausnahmslos ein geistiges und sittliches Ereignis". Im augustinischen Sinne ist die Weltgeschichte ein Kampf zwischen Glaube und Unglaube, in dem der „Fürst dieser Welt", der Satan, „der Vater der Lüge", seine Rolle spielt. Daß die Welt „unter dem Kreuze" steht und jeden Tag Zeugnis abzulegen hat von dem Kampf, den unsichtbare Mächte führen, gehört zu Schneiders Grundüberzeugungen. Hierin sieht er auch die „Tragik" des Christen begründet, der mit einer unendlichen, d. h. unlösbaren Aufgabe belastet ist. In welchem Maße sich Schneiders Grundverhalten zum Weltganzen gegen Ende seines Lebens verdüsterte, weiß man aus seinen Aufzeichnungen „Winter in Wien", die er kurz vor seinem Sterben dem Verlag zur Veröffentlichung anvertraute.

Die Linien eines solchen Denkens sorgfältig nachzeichnend, entwickelt der Verfasser sodann im Vorgriff auf spätere Ausführungen Schneiders Stellung zu den Gruppen, denen Macht zugeteilt ist: zu den Königen, Künstlern und Heiligen, wobei er neben dem Einfluß der Offenbarung den Einwirkungen großer Denker nachgeht. Zu ihnen gehören vor allem Unamuno, dessen Spuren im Camoes-Buch zu finden sind, und Fichte, den man im Buch über die Hohenzollern entdeckt.

Die „Bereiche der Macht im Werk R. Schneiders", die Mitte des ganzen Buches, sind damit vorgezeichnet. Der Macht des Politischen wird der größte Raum zugeteilt. Daß Schneider das Königtum als die ideale Herrschaftsform verstand, ist bekannt. Das Königtum allein, meinte er, trage die Zeichen des Charismas. Er denkt an die adeligsten Gestalten der Weltgeschichte. Aber Scheitern ist auch deren Teil. Es gehört zur Eigenart wie zur Kunst von Schneiders Geschichtsbetrachtung, daß er Leben und Werk seiner Helden aus der Perspektive des Todes überschaute, nicht nur, weil von hier aus erst das Ganze gesehen wird, sondern weil sich erst an dieser Stelle der volle Sinn ergibt. Am Ende steht durchweg das Leben nicht da in der Glorie der Erfüllung, sondern des Verzichts. Nicht von den Höhepunkten oder aus der Situation des Ruhmes ist die Wahrheit des Lebens erkennbar, sondern in der Verlassenheit der letzten Stunde, wenn sich das Nichtgetane meldet, das Irrige und Falsche und das Nichtgelungene. Von einer Wiederherstellung preisgegebener Herrschaftsformen kann gleichwohl bei Schneider keine Rolle sein. Beer stellt ihn in die Nachbarschaft von Guardini, Freyer und anderen, um darzutun, welche Anstrengungen nötig waren, um den geschichtsphilosophischen Sinn der modernen Demokratien zu erkennen und – anderseits – ihnen ihre Aufgabe deutlich zu machen. Das Königtum wird abgelöst durch den Staatsmann, den Abgeordneten, den „Jedermann" – die Verantwortungen werden verteilt, den Soldaten ihr Recht zugebilligt, die Entscheidungen des Gewissens herausgefordert. Nicht immer hat Schneider die Grenzen gesehen, die gezogen werden müssen; Urteilsfähigkeit ist das erste, bevor das Gewissen seine Entscheidungen fällt.

In der Ordnung der Mächtigen stehen für den Verfasser im Einklang mit Schneiders Denken sodann die „Geistigen". Schneider spricht viel von der Verantwortung des Künstlers, dem es aufgegeben sei, in seinen Bildern die unsichtbare transzendente Welt sichtbar zu machen. Mit dem Dichter ist er am meisten vertraut. Seine Frage ist immer die gleiche: wie die Erfahrung des Zwiespalts der Welt ausgehalten wird, welche Lösungen ins Auge gefaßt werden. Hier bedarf es der Ausführlichkeit, der sich der Verfasser bedient. Calderón kreuzt immer wieder die Bahn Schneiders, Corneille widmet er seinen ausführlichsten Aufsatz; er ist mit den Deutschen seit Lessing beschäftigt – kritisch und selten zustimmend. Er glaubt, in „Faust", „Wallenstein" und „Penthesilea" gefährliche Gestaltungen deutschen Dichtens vorstellen zu müssen – wobei kein Wort darüber zu verlieren ist, daß er in seinem Denken und Dichten ohne jede Enge war.

Zur Höhe des Gedankens führt dann das Kapitel über die Rolle der Heiligen, die er als unmittelbare Träger eines göttlichen Auftrags versteht. Im Heiligen stelle sich dar „die vollkommen reine, die göttliche Macht, verhüllt in die Erscheinung, die die Strahlen dieser Macht in verschiedensten Graden durchläßt, wohl niemals ohne sie zu brechen".

Zum Schluß kommt in Beer der Pädagoge zu Wort: wieviel es bedeutet, Jugendliche mit solchen Gedankengängen vertraut zu machen, auch dann, wenn sie in extreme Richtungen führen und nicht eben zum Nachvollzug einladen. Aber die Auseinandersetzung mit dem Lebenswerk eines großen Mannes ist das eigentlich Wesentliche. Durch sie stellen sich die Probleme aufs neue und fordern zu neuen Entscheidungen heraus. Das Extreme wirkt hier – in gutem Sinne – provokatorisch. Es ist viel gewonnen, wenn auf die Anstrengungen des Gedankens eigene Einsichten und Entschlüsse folgen. In jedem Sinne ist die Leistung Beers wertvoll, ein bisher fehlender Beitrag zur Literatur über Schneider.

Bonn. Wilhelm Grenzmann †.

Hinweise

Gerken, Alexander: **Christ und Kirche im Umbruch der Gegenwart.** Düsseldorf: Patmos 1966. 127 S.; Ln DM 10,80.

Das Buch enthält sechs Aufsätze, die dem Leser helfen wollen, in den geistigen Wandlungen der Gegenwart einen zuverlässigen Standpunkt zu gewinnen. Ihr unterschiedlicher Hörerkreis ist noch ebenso zu erkennen wie ihre ursprüngliche Vortragsform. Während die ersten Kapitel theologische Überlegungen von erheblichem Niveau und Gewicht bieten, erinnern die letzten mehr an Rekollektionsvorträge und aszetische Erwägungen, die in erster Linie für Ordensleute gedacht zu sein scheinen.

G. sieht den „Umbruch der Gegenwart" weniger in einem Wandel der Denkinhalte, als vielmehr in erster Linie darin, daß sich die christlichen Denk f o r m e n mehr und mehr von idealistischen Vorstellungen abwenden und aus konkreten Erfahrungen zu leben beginnen. Dabei wird die grundlegende Bedeutung des Glaubens christozentrisch in erfreulicher Klarheit zur Geltung gebracht. Auch die mehr anthropologisch orientierte „Transzendentaltheologie" auf der einen und die mehr aus dem Wort Gottes lebende „dialogische Theologie" auf der anderen Seite werden treffend charakterisiert und einander gegenübergestellt. Weniger deutlich wird der christliche Glaube von der allgemeinen Religiosität abgegrenzt (18 f). Die Redewendung vom „völlig personalen Gott" (24) ist gegen mögliche Mißverständnisse zu wenig abgesichert. Während das „Führen" zutreffend den väterlichen Funktionen der Kirche zugerechnet wird, wird man das „Hüten" (28) wohl besser als Teil ihrer maternalen Aufgaben bezeichnen.

Obschon die einzelnen Aufsätze von unterschiedlicher Qualität sind, bietet das Buch insgesamt auch solchen Lesern, die weder Ordensleute noch Fachtheologen sind, wichtige Anregungen.

Frankfurt a. M. Wolfgang Offele.

Vögtle, Anton: **Das Neue Testament und die neuere katholische Exegese.** I: Grundlegende Fragen zur Entstehung und Eigenart des NT. (Aktuelle Schriften zur Religionspädagogik Bd 8) Freiburg – Basel – Wien: Herder 1966. 179 S.; kart. DM 13,80.

Die neueren wissenschaftlichen Erkenntnisse über die Entstehung des NT, die Entwicklung des ntl Kanons und die Eigenart der darin zusammengefaßten Schriften, nicht zuletzt der Evangelien, haben es recht schwer, sich durchzusetzen und überholte Anschauungen zu verdrängen. Um so dringender verlangen die Älteren der heutigen Generation Aufschluß über die sie oft bedrückenden Fragen und über die Wege, die notwendig gewordenen Korrekturen ihrer bisherigen Vorstellungen vorzunehmen. Besonders die Bibelpädagogen werden V. dankbar sein, daß er nunmehr wenigstens den 1. Teil seiner seit vier Jahren erscheinenden richtungweisenden Aufsätze in überarbeiteter, teilweise stark erweiterter Form leichter zugänglich gemacht hat. Gerade sie werden es aber auch bedauern, daß auf die Frage, w i e die Kirche die im ntl Kanon zusammengestellten Schriften als für sie maßgebliche Größen erkannt hat, nicht näher eingegangen wird (47; vgl. jedoch 57 f.), zumal keine davon sich selbst als inspiriert ausgibt. Der Fachkollege achtet die oft sehr vorsichtige, zurückhaltende, keineswegs apodiktische Art, in der die Lösungen der aktuellen Fragen dargeboten werden, und hofft mit dem großen Interessentenkreis, besonders aus der Bibelpraxis, auf das baldige Erscheinen der beiden noch ausstehenden Teilbändchen.

Mainz. Nikolaus Adler.

Romaniuk, Kazimierz: **Wegweiser in das Neue Testament.** Einführung in die neutestamentliche Wissenschaft. (Die Welt der Bibel) Düsseldorf: Patmos 1965. 125 S.; DM 5,80.

Auf gedrängtestem Raum wird hier eine Einleitung in das NT geboten, die dem Laien sicherlich recht hilfreich sein kann. Es werden neben den Fragen der allgemeinen die Probleme der speziellen Einleitungswissenschaft in guten Kontraktionen wie „Die johanneische Frage" oder „Probleme und Methoden der Paulusexegese" abgehandelt. Relativ am ausführlichsten werden synoptische Fragen (Literarkritik, Form- und Redaktionsgeschichte) erörtert. Was das Büchlein auch für den praktischen Seelsorger empfehlenswert macht, sind seine Literaturzusammenstellungen.

Münster. Joachim Gnilka.

Strolz, Walter: **Widerspruch und Hoffnung des Daseins.** Frankfurt: Verlag Josef Knecht 1965. 194 S.; Ln DM 13,80.

Die Feststellung, daß es kein geschlossenes Weltbild mehr gibt, seitdem sich die geschichtliche Dynamik der Neuzeit entfaltete, ist ebensowenig neu wie die Tatsache, daß sich Glaube und Theologie, Kirche und Christentum diesem Umbruch nicht entziehen können. Darum geht es Str. auch nicht. Er versucht vielmehr, an Gestalten und Zeugnissen der Neuzeit „menschliche Grundhaltungen und Erfahrungen zu erläutern, die für unser vorläufiges Dasein kennzeichnend sind" (S. 8). Str. beschäftigt sich in einer Reihe von kurzen Meditationen und Interpretationen mit Pascal, Johann Georg Hamann, Shakespeare, Ernst Bloch und Bultmann. In einem Kapitel über den modernen Atheismus skizziert der Verfasser dessen philosophische Hintergründe von Descartes bis Hegel, um dann auf den Widerhall der Erfahrung des „Todes Gottes" in der Literatur bei Camus, Kafka und Samuel Beckett zu hören. In all diesen Zeugnissen lasse sich „die bleibende Widersprüchlichkeit des Menschseins" erkennen. Trotz allem geschichtlichen Wandel bleibe der Mensch „ausgespannt zwischen Verzweiflung und Hoffnung, Gefahr und Zuversicht" (S. 8). Von solchen Grunderfahrungen spreche in unübertroffener Weise das Alte Testament. Besonders Qohelet und Hiob stellt der Verfasser als exemplarisch heraus. In der Auslegung der menschlichen Angst folgt Str. weitgehend Heidegger, während das, was die christliche Botschaft dem geängstigten und todbedrohten Menschen über das Geheimnis seines Daseins zu sagen hat, von der Theologie Karl Rahners mitbeeinflußt sein dürfte. Die beiden letzten Betrachtungen beschäftigen sich mit der „Wahrheit der Musik" sowie mit dem „Kindsein als Grundmuster der Existenz".

Sprachlich gesehen wandelt Str. auf den Spuren Heideggers. Oft genug bekundet er seine Abneigung gegen die wissenschaftliche Theologie (vgl. SS. 7, 45, 48, 85, 166 u. ö.). Die herkömmliche Systematik habe die menschlichen Erfahrungen nicht ernstgenommen, während die neuere Theologie dazu neige, die Neuzeit zu dogmatisieren. Bultmanns Entmythologisierung wird abgelehnt.

Dadurch, daß der Verfasser in seinen Interpretationen den Rahmen der neuzeitlichen Jahrhunderte nicht überschreitet, kommt ihm der Zusammenhang der Phänomene des „Weltlich-Werdens der Welt" und des „Atheismus" mit der Geschichte des Christentums selbst nicht in den Blick, auch nicht als Frage, obwohl andererseits die Wende vom kosmozentrischen zum anthropozentrischen Seinsverständnis wahrgenommen ist. Daher wird vielleicht auch die Gottesfrage etwas zu rasch im Geheimnis des Daseins gelöst.

Das Buch erhebt keinen fachwissenschaftlichen Anspruch, sondern will zur Besinnung anregen. Diesen Zweck erfüllt es sicherlich gut.

Münster. Christian Zickler.

Personennachrichten

Prof. Dr. theol., Dr. phil. Johann A u e r, Bonn, hat einen Ruf auf den Lehrstuhl für Systematische Theologie (Dogmatik) in der Kath. Theol. Fakultät der Univ. Regensburg erhalten.

Prof. Dr. theol. Rudolf M a y e r, Regensburg, hat einen Ruf auf den Lehrstuhl für Biblische Theologie (Biblische Einleitung und Hilfswissenschaften) in der Kath. Theol. Fakultät der Univ. Regensburg erhalten.

Prof. Dr. theol. Georg T e i c h t w e i e r, Bochum, hat einen Ruf auf den Lehrstuhl für Moraltheologie in der Theol. Fakultät der Univ. Würzburg erhalten.

Prof. Dr. theol. Norbert L o h f i n k SJ, Päpstl. Bibelinstitut Rom, hat mit Jahrgang 1968 die Redaktion der Zeitschrift „Biblica" übernommen.

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

(Abschnitte III-V, IX, XIV)

der kath.-theol. Fakultät der Universität Münster

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

I. Gesamttheologie

1. Allgemeines

Glaube, Geist, Geschichte. Festschrift für Ernst **Benz** zum 60. Geburtstage am 17. November 1967. Hrsg. von Gerhard Müller und Winfried Zeller. – Leid: Brill 1967. XII, 572 S.; Lw. hfl 80,–; S. 545–572: Geldbach, Erich u. Ernest L. Lashlee: Bibliographie Ernst Benz 1966.

Balthasar, Hans Urs von: Spiritus creator. Skizzen zur Theologie. III. – Eins: Johannes Verl. (1967). 479 S.; DM 38,–.

Pannenberg, Wolfhart: Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1967). 398 S.

Scritti di Monsignore Paolo Igino **Cecchetti**. – R: Fac. Theol. Pont. Univ. Lateranensis 1967. XXXVIII, 470 p. = Lateranum. N. S. A. XXXIII, 1–4; Lire 4000; p. XXXIII–XXXVIII: Bibliografia di Mons. Paolo Igino Cecchetti a cura di Filippo Caraffa.

Alte Fragen – Neue Antworten? Neue Fragen – Alte Antworten? Probleme der Theologie in Kirche und Seelsorge heute. – Wü: Echter-Verl. (1967). 271 S.; DM 7,80.

Die Autorität der Freiheit. Gegenwart des Konzils und Zukunft der Kirche im ökumenischen Disput. Hrsg. v. Johann Christoph Hampe. Bd I–III. – Mchn: Kösel-Verl. (1967). 629 S.; 703 S.; 732 S.; je DM 49,–.

Grenzfragen des Glaubens. Theologische Grundfragen als Grenzprobleme. Hrsg. von Charlotte Hörgl u. Fritz Rauh. – Eins, Zü, Köln: Benziger Verl. (1967). 527 S.; DM 43,–.

Maria in Sacra Scriptura. Acta congressus mariologici–mariani in republica Dominicana anno 1965 celebrati. Vol. I: Memoria del Congreso mariológico–mariano internacional de Santo Domingo ‹17–25 marzo 1965›. II: Exegesis et theologia biblico-dogmatica. III: De analogia fidei, sacra traditione et magisterio ecclesiae in interpretanda Sacra Scriptura. IV: De Beata Virgine Maria in evangeliis synopticis. V: De Beata Virgine Maria in evangelio S. Ioannis et in Apocalypsi. VI: De Beata Virgine Maria et hodierno motu œcumenico. – R: Pont. Academia Mariana Internationalis 1967. XIV, 543 p., 71 p. ill.; VIII, 123 p.; X, 283 p.; XI, 571 p.; VII, 419 p.; X, 348 p. = Pontificia Academia Mariana Internationalis; $ 50.

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

Bovon, François: De vocatione gentium. Histoire de l'interprétation d'Act. 10, 1–11, 18 dans les six premiers siècles. – Tü: Mohr 1967. XVI, 373 S. = Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese VIII; Lw. DM 53,– [Diss., Basel].

Rathke, Heinrich: **Ignatius** von **Antiochien** und die Paulusbriefe. – B: Akademie-Verl. 1967. XIV, 104 S. = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur XCIX; kart. DM-Ost 16,– [Diss., Rostock, Überarb.].

Wiles, Maurice F.: The divine Apostle. The interpretation of St. Paul's Epistles in the Early Church. – Cambr: Cambr. Univ. Pr. 1967. VI, 161 p.; sh 35/–.

Richard, Marcel: Les fragments du commentaire de s. **Hippolyte** sur les Proverbes de Salomon. – Muséon LXXVIII, 1965, 257–290; LXXIX. 1966, 61–94; LXXX, 1967, 327–364.

Lambot, C.: La tradition manuscrite des sermons de saint **Augustin** pour la Noël et l'Épiphanie. – RevBén LXXVII, 1967, 217–245.

Gastaldelli, Ferruccio: Teologia e retorica in san **Gregorio Magno**. Il ritratto nei „Moralia in Iob". – Sales XXIX, 1967, 269–299.

Murray, A. Victor: **Abelard** and **St. Bernard**. A study in twelfth century „modernism". – Manch: Univ. Pr.; NY: Barnes & Noble (1967). VIII, 168 p.; sh 35/–.

Luscombe, D. E.: **Berengar**, defender of Peter Abelard. – RechThAncMéd XXXIII, 1966, 319–337.

Geenen, Godefroid, OP: Bérenger de Tours dans les écrits de saint Thomas d'Aquin. – Div XI, 1967 = Miscellanea André Combes II, 439–457.

(Isaac Abbas de Stella) Isaac de l'Etoile: Sermons (Sermones, latein. u. franz.) Texte et introduction critiques par Anselm Hoste. Introduction, traduction et notes par Gaston Salet, SJ. Tome I. – P: Ed. du Cerf 1967. 348 p. = Sources chrétiennes CXXX = Série des textes monastiques d'Occident XX; F 36,–.

(Hugo Honaugiensis:) The Liber de homoysion et homoeysion by Hugh of Honau [ed. by] N. M. Haring. – AHDLMA, A. XLII = T. XXXIV, 1967, P 1968, 129–253.

Barbet, Jeanne: Un apocryphe de **Thomas Gallus** Le commentaire «Deiformis animae gemitus» du Cantique des Cantiques. – Div XI, 1967 = Miscellanea André Combes II, 471–490.

Dettloff, Werner: Heilswahrheit und Weltweisheit. Zur Stellung der Philosophie bei den Franziskanertheologen der Hochscholastik. – Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag. Bd I, Mchn, Pad, Wien 1967, 619–634.

Maier, Anneliese: Zwei unbekannte Streitschriften gegen Johann XXII. aus dem Kreis der Münchener Minoriten. – Archivum historiae pontificiae V, 1967, 41–78.

Brugman, Johannes, OFM: Speculum imperfectionis en Devotus tractatus. Met een inleiding over zijn leven en werk uitgegeven door F. A. H. van den Hombergh. – Groningen: Wolters 1967. 311 p. = Teksten en documenten VI; hfl 27,50.

Francisco Suárez, SJ: De Ecclesia y De pontifice. Introducción y edición de Antonio Vargas-Machuca SJ. – ArchTeolGran XXX, 1967, 245–331.

Santagada, Osvaldo D.: Dom Odo **Casel**. Contributo monografico per una bibliografia generale delle sue opere, degli studi sulla sua dottrina e della sua influenza nella teologia contemporanea. – ALW X, 1, 1967, 7–77.

Daecke, Sigurd Martin: **Teilhard** de **Chardin** und die evangelische Theologie. Die Weltlichkeit Gottes und die Weltlichkeit der Welt. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1967). 425 S.; DM 29,80.

Scabini, Eugenia: Il pensiero di Paul **Tillich**. – Mil: Ed. Vita e Pensiero (1967). X, 262 p. = Pubblicazioni dell' Università Cattolica del s. Cuore. Saggi e ricerche III, 2; Lire 3000.

Hamilton, Kenneth: The system and the Gospel: A critique of Paul Tillich. – GrR, Mich.: Eerdmans 1967. 249 p.; $ 2,45.

Möller, Joseph: Zum Thema „Der spätere **Heidegger** und die Theologie". – ThQu CXLVII, 1967, 386–431.

Diskussion über die Theologie der Hoffnung von Jürgen **Moltmann**. Hrsg. u. eingel. von Wolf-Dieter Marsch. (Mit Beitr. von ...) – Mchn: Kaiser 1967. 240 S.; DM 12,50.

II. Religionswissenschaft und -geschichte

Buchholz, Peter: Bibliographie zur alteuropäischen Religionsgeschichte. 1954–1964. Literatur zu d. antiken Rand- u. Nachfolgekulturen im außermediterranen Europa unter bes. Berücks. der nichtchristlichen Religionen. -- B: de Gruyter 1967. XXXIII, 299 S. = Arbeiten zur Frühmittelalterforschung II; Lw. DM 45,–.

Bleeker, C.J.: **Egyptian** festivals. Enactments of religious renewal. – Leiden: Brill 1967. VI, 158 p., 4 fig. = Studies in the history of religions. Supplements to Numen XIII; hfl 40,–

Merkelbach, Reinhold: Die Kosmogonie der **Mithrasmysterien**. – Eranos-Jahrbuch XXXIV, 1965, Zü 1966, 219–257; 14 Abb.

Klostermaier, Klaus: **Kristvidyā**. Versuch einer indischen Christologie. – Kairos IX, 1967, 2–21.

Panikkar, Raymond: La faute originante ou l'immolation créatrice: le mythe de **Prajâpati**. – Il mito della pena ..., R 1967, 65–88.

Lee, Orlan: From Acts – to non-action – to acts. The dialectic basis for social withdrawal or commitment to this world in the **Buddhist** reformation. – HistRel VI, 4, 1967, 273–302.

Bechert, Heinz: Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravāda-Buddhismus. Bd II: Birma, Kambodscha, Laos, Thailand. – Wiesb: Harrassowitz 1967. X, 377 S. mit Ktn = Schriften des Instituts für Asienkunde in Hamburg XVII, 2; kart. DM 52,–.

Adriani, Maurilio: Deus ludens. – StMStRel XXXVIII, 1967 = Studi in onore di Alberto Pincherle, R 1967, 8–23.

Le origini dello **gnosticismo**. Colloquio di Messina 13–18 Aprile 1966. Testi e discussioni pubblicati a cura di Ugo Bianchi. – Leiden: Brill 1967. XXXII, 803 p. = Studies in the history of religions. Supplements to Numen XII; Lw. hfl 88,–.

Doresse, Jean: „Le livre sacré du Grand Esprit invisible" ou «L'**évangile** des **Égyptiens**». Texte copte édité, traduit et commenté d'après le codex I de Nag'a-Hammadi Khe'noboskion. – Journal asiatique CCLIV, 1966, 317–435; 3 pl.

Krause, Martin: Der Stand der Veröffentlichung der **Nag Hammadi** Texte. – Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina 13–18 Aprile 1966..., Leid 1967, 61–88; S. 109–140: Böhlig, Alexander: Der jüdische und judenchristliche Hintergrund in gnostischen Texten von Nag Hammadi.

Ström, Åke V.: Indogermanisches in der **Völuspá**. – Numen XIV, 1967, 167–208.

Maspero, Henri: Mélanges posthumes sur les religions et l'histoire de la Chine. T. I: Les religions **chinoises**. – P: Pr. Univ. de France 1967. 260 p. = Publications du musée Guimet. Bibliothèque de diffusion LVII; F 11,–.

Köster, Hermann: Was ist eigentlich **Universismus**? – Sinologica IX, 1967, 81–95.

Casal, U. A.: The five sacred festivals of ancient **Japan**. Their symbolism and historical development. – Rutland: Tuttle 1967. 122 p. = Monumenta Nipponica XXVI; $ 6,–.

Basabe, Fernando, SJ: Japanese youth confronts religion. A sociological survey. – Tokyo: Sophia Univ. 1967. VI, 183 p.

Greschat, Hans-Jürgen: **Kitawala**. Ursprung, Ausbreitung u. Religion der Watch-Tower-Bewegung in **Zentralafrika**. – Marb: Elwert 1967. XII, 128 S. mit Ktn. = Marburger theologische Studien IV; brosch. DM 18,– [Diss., Marburg].

Jenssen, T. M., OFM: Religious encounter and the **Jamaa**. – The Heythrop Journal VIII, 1967, 129–151; 3 ill.

III. Missionswissenschaft und -geschichte

Streit, [Robert] u. [Johannes] Dindinger: Bibliotheca missionum. Fortges. von Johannes Rommerskirchen und Josef Metzler. Bd XXV: Amerikanische Missionsliteratur. 1925–1944. – Frb/B, Rom, Wien: Herder 1967. XX, 675 S.; brosch. DM 56,–.

Dammertz, Viktor, OSB: Die Ausführungsbestimmungen zum Konzilsdekret über die Missionstätigkeit der Kirche. – AkKR CXXXVI, 1967, 45–67.

Alexander, Calvert, SJ: The missionary dimension of the Church: Vatican II and the world apostolate. – Milwaukee: Bruce 1967. 117 p.

Cosmao, V., OP: Mission et développement. – Bulletin Saint Jean Baptiste VIII, 1967–68, 80–89.

McGlade, Joseph: The Church on mission. – Dubl: Gill 1967. 266 p.
Masson, Joseph, SJ: L'attività missionaria della Chiesa. – To: Elle Di Ci 1967. 619 p. = Collana magisterio conciliare XIII; Lire 2200.
Merle, M. [e. a.:] Les Eglises chrétiennes et la décolonisation. – P: Colin 1967. 520 p. = Cahiers de la fondation nationale des sciences politiques CLI; F 50,–.
Menasce, Pierre Jean de, OP: Permanence et transformation de la mission. – P: Ed. du Cerf 1967. 187 p. = Parole et mission XIV.
Mulders, Alphons: Der missionarische Charakter der Kirche und die Sicht auf die nichtchristlichen Religionen. – Priester und Mission 1967, 257–271.
Dumoulin, Heinrich: Der Gottesglaube in der missionarischen Verkündigung. – Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag. Bd I, Mchn, Pad, Wien 1967, 377–392.
Nkuissi, Bernard: Adaptation missionnaire? – EglViv XIX, 1967, 351–364.
Glazik, Josef, MSC: Der Missionsfrühling zu Beginn der Neuzeit. – Handbuch der Kirchengeschichte. Bd IV, Frb/B, Bas, Wien 1967, 605–649.
Rodrigues de Assis: Dom Duarte **Leopoldo** e **Silva**, primeiro arcebispo de São Paulo. – São Paulo: Edições Ibel 1967. 134 p.
Schebesta, Paul, SVD: Portugals Konquistamission in Südost-Afrika. Missionsgeschichte **Sambesiens** und des **Monomotapareiches ‹1560–1920›**. – St. Augustin: Steyler Verl. 1967. 487 S. = Studia Instituti missiologici Verbi Divini VII; DM 36,–.
Zambrano, Fr., SJ: Diccionario bio-bibligráfico de la **Compañía** de **Jesús** en **México**. VII: Siglo XVII **‹1600–1699›**. – Mex: Editorial Jus 1967. 693 p.
Gardini, Walter, SX: Spirito e metodi della organizzazione missionaria di domani. – Parma: I.S.M.E. 1967. 88 p.
Massignon et Gandhi: la contagion de la vérité. – P: Ed. du Cerf 1967. 224 p.; F 12,–.
Nebreda, Alfonso M., SJ: Les jeunes étudiants universitaires devant la foi. L'expérience **japonaise**. Réflexions pastorales. –LumVit XXII, 1967, 691–712.
Francisco de Vitoria: Relectio de Indis o Libertad de los Indios. Edición crítica bilingüe por L. Pereña y J. M. Pérez Prendez, y estudios de introducción por V. Beltrán de Heredia [e. a.] – Madr: Consejo Sup. de Investigaciones científicas 1967. CXII p., 1–134 fol., p. 135–239 = Corpus hispanorum de pace V; pes 450.
Tamayo, Francisco E.: Crisis sacerdotal en América Latina. – Salm: Sígueme 1967. 184 p.; pes 150.
Priesterberufe und Priesterausbildung in Asien. Elemente weiterer Untersuchung. – Brux: Pro Mundi Vita 1967. 32 S. = Pro Mundi Vita XX.
Kessler, J.B.A.: A study of the older protestant missions and churches in **Peru** and **Chile**. – Goes ‹Niederlande›: Oosterbaan & Le Cointre 1967. 369 p.

IV. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines (Gesamtbibel)

Pesch, Rudolf: Exegese als Wissenschaft. Über ihre Aufgabe und ihre Grenze. – StdZ, Bd CLXIX = Jg XCII, 1967, 433–445.
Lapointe, Roger, OMI: Les trois dimensions de l'**herméneutique**. – P: Gabalda 1967. 154 p. = Cahiers de la Revue biblique VIII; F 37,–.
Kraus, Hans-Joachim: Der lebendige Gott. Ein Kapitel biblischer Theologie. – EvTh XXVII, 1967, 169–200.
Robberechts, L.: Le mythe d'**Adam** et le **péché originel**. – P: Ed. Universitaires 1967. 148 p.; F 12,35.
Fensham, F. Charles: Covenant, promise and expectation in the Bible. – ThZBas XXIII, 1967, 305–322.

2. Altes Testament

Errandonea Alzuguren, Juan: **Eden y Paraíso**. Fondo cultural mesopotámico en el relato biblico de la creación. – Madr: Instituto Español de Estudios Eclesiásticos. Ed. Marova 1967. XXVIII, 578 p.
Davies, G. Henton: **Exodus**. – Lo: SCM Press 1967. 253 p. = Torch Bible commentaries; sh 22/6.
Görg, Manfred: Das **Zelt der Begegnung**. Untersuchung zur Gestalt der sakralen Zelttraditionen Altisraels. – Bo: Hanstein 1967. XVI, 174 S. = BoBiblBeitr XXVII; br. DM 36,– [Diss., Bonn, überarb.].
Richter, Wolfgang: Beobachtungen zur theologischen Systembildung in der alttestamentlichen Literatur anhand des **„kleinen geschichtlichen Credo"**. – Wahrheit und Verkündigung. Festschrift Michael Schmaus zum 70. Geburtstag. Bd I, Mchn/Pad/Wien 1967, 175–212.
Simon, Uriel: The poor man's Ewe-Lamb. An example of a juridical parable. – Bibl XLVIII, 1967, 207–242.
Miller, J. M[axwell]: The fall of the house of **Achab**. – VetTest XVII, 1967, 307–324.
Scharbert, Josef: Die **Propheten** Israels um 600 v. Chr. – Köln: Bachem (1967). 514 S., 3 Karten, 1 Zeittafel; Ln DM 45,–.
Lescow, Theodor: Das Geburtsmotiv in den messianischen Weissagungen bei **Jesaja** und **Micha**. – ZAW LXXIX, 1967, 172–207.
Stuhlmueller, Carroll, CP: "First and Last" and "Yahweh-Creator" in **Deutero-Isaiah**. – CaBiQ XXIX, 1967, 495–511.
Smart, James Dick: History and theology in second Isaiah: a commentary on Isaiah 35, 40–46. – Lo: Epworth Pr. 1967. 304 p.
Janzen, J. Gerald: Double readings in the text of **Jeremiah**. – HarvThR LX, 1967, 433–447.
Gottlieb, Hans: **Amos** und Jerusalem. – VetTest XVII, 1967, 430–463.
Maly, Eugene H.: Prophets of salvation. – NY: Herder and Herder 1967. 191 p.; $ 4,50.
Fretheim, Terence E.: **Psalm 132**: A form-critical study. – JBiblLit LXXXVI, 1967, 289–300.
Beyerlin, Walter: Die *tôdā* der Heilsvergegenwärtigung in den Klageliedern des Einzelnen. – ZAW LXXIX, 1967, 208–224.
Culley, R. C.: Oral formulaic language in the biblical psalms. – Tor: Univ. of Toronto Press 1967. X, 139 p.; $ 6,50.
Murphy, Roland E., OCarm: Assumptions and problems in Old Testament **wisdom** research. – CaBiQ XXIX, 1967, 407–418.
Skehan, Patrick W.: Wisdom's house. – CaBiQ XXIX, 1967, 468–486.
Strobel, Albert [, OMI]: Das Buch **Prediger** ‹Kohelet›. – Düs: Patmos-Verlag (1967). 191 S. = Die Welt der Bibel. Kleinkommentare zur Hl. Schrift IX; kart. DM 9,80.
Wright, Addison G., SS: The structure of the **Book of Wisdom**. – Bibl XLVIII, 1967, 165–184.
McCarthy, Dennis, SJ: "Creation" motifs in ancient hebrew poetry. – CaBiQ XXIX, 1967, 393–406.
Heller, Jan: Namengebung und Namendeutung. Grundzüge der alttestamentlichen **Onomatologie** und ihre Folgen für die biblische Hermeneutik. – EvTh XXVII, 1967, 255–266.
Kallai, Zecharia: The **Tribes** of Israel (Hebr.: נחלות שבטי ישראל). – Jer: Bialik Institute 1967. XIV, 447 p.
Miller, J. Maxwell: Another look at the chronology of the early divided monarchy. – JBiblLit LXXXVI, 1967, 276–288.
Büchler, A.: Studies in sin and atonement in the rabbinic literature of the first century. Prolegomenon by Frederick C. Grant. – NY: KtAV Publ. House (1967). XXXIX, 461 p. = Library of biblical studies; $ 12,50.
Rimaud, J.: Dieu et hommes. En cheminant avec le vieil Israël. – P: Lethielleux 1967. 152 p.; F 9,60.
North, Robert, SJ: Separated spiritual substances in the Old Testament. – CaBiQ XXIX, 1967, 419–449.
Meysing, J[acques]: La chronographie juive à l'époque gréco-romaine. – RScRel XLI, 1967, 289–304.
Lifshitz, B.: Donateurs et fondateurs dans les synagogues juives. Répertoire des dédicaces grecques relatives à la construction et à la réfection des synagogues. – P: Gabalda 1967. 94 p. = Cahiers de la Revue biblique VII; F 35,–.
Meysing, Jacques: L'énigme de la **chronologie biblique et qumranienne** dans une nouvelle lumière. – RQ VI, 1967, 229–251.

3. Neues Testament

Schürmann, Heinz: Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien. Beiträge. – Düs: Patmos-Verl. (1968). 367 S. = Kommentare und Beiträge zum Alten u. Neuen Testament.
Hare, Douglas R. A.: The theme of Jewish persecution of christians in the gospel according to St. **Matthew**. – Lo: Cambridge University Pr. 1967. XIV, 204 p. = Society for New Testament Studies. Monogr. series VI; sh 50.
Gundry, Robert Horton: The use of the Old Testament in St. Matthew's gospel. With special reference to the messianic hope. – Leid: Brill 1967. XVI, 252 p. = SupplNovTest XVIII; hfl 58,–.
West, H. Philip, Jr.: A primitive version of Luke in the composition of Matthew. – NTSt XIV, 1, 1967, 75–95.
Schreiber, Johannes: Theologie des Vertrauens. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung des **Markus**evangeliums. – (Hbg:) Furche-Verl. (1967). 272 S.; Lw. DM 32,–.
Talbert, Charles H.: An anti-gnostic tendency in **Lucan** christology. – NTSt XIV, 2, 1968, 259–271.
Dauer, Anton: Das Wort des Gekreuzigten an seine Mutter und den „Jünger, den er liebte". Eine traditionsgeschichtliche und theologische Untersuchung zu **Joh 19, 25–27**. – BiblZ, N. F. XI, 1967, 222–239; XII, 1968, 80–93.
Studies in Luke – **Acts**. Essays presented in honor of Paul **Schubert**. Ed. by Leander E. Keck, J. Louis Martyn. – Nashv/NY: Abingdon Pr. (1966). 316 p.; $ 8,50.
Ravarotto, Efrem, OFM: La figura e la parte di Pietro in Atti 8–15. – San Pietro = Atti della XIX settimana biblica, Brescia (1967), 241–278.
Moule, C.F.D.: The christology of Acts. – Studies in Luke-Acts. Essays presented in honor of Paul Schubert, Nashv-NY (1966), 159–185; p. 186–193: Schweizer, Eduard: The concept of the Davidic „Son of God" in Acts and its Old Testament background.
Hull, J. H. E.: The Holy Spirit in the Acts of the apostles. – Lo: Lutterworth Pr. (1967). 202 p.
Jacobs, T., SJ: De christologie van de redevoeringen der Handelingen. – Bijdr XXVII, 1967, 177–195; p. 195–196: Zus.fassung: Die Christologie der Reden in der Apostelgeschichte.
Müller, Heinrich: Der rabbinische Qal-Wachomer-Schluß in paulinischer Typologie. Zur Adam-Christus-Typologie in Röm 5. – ZNW LVIII, 1967, 73–92.
Gäumann, Niklaus: Taufe und Ethik. Studien zu Römer 6. – Mchn: Kaiser 1967. 178 S. = BeitrEvTh XLVII; kart. DM 24,50.
Bultmann, Rudolf: Die drei **Johannesbriefe** erklärt. 7. Aufl. 1. Aufl. dieser Neuauslegung. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1967. 113 S. = Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament. Abt. XIV; DM 11,–.
Beckwith, I. Th.: The **apocalypse** of **John**. Studies in introduction with a critical and exegetical commentary. – GrR: Baker Book House 1967. 809 p.; $ 8,95.
Salgado, Jean-Marie, OMI: Le chapitre XII de l'Apocalypse à la lumière des procédés de composition littéraires de saint Jean. – Maria in Sacra Scriptura. Acta congressus mariologici-mariani in republica Dominicana anno 1965 celebrati. Vol. V, R 1967, 293–367.
Feuillet, A., (PSS): Les 144 000 Israélites marqués d'un sceau. – NovTest IX, 1967, 191–224.
Ladd, George Eldon: The New Testament and criticism. – GrR: Eerdmans 1967. 222 p.; $ 3,95.

Saunders, Ernest W.: Jesus in the gospels. – Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall (1967). XII, 324 p., 13 fig.; $ 7,50.

Barrett, C. K.: Jesus and the gospel tradition. – Lo: SPCK 1967. XI, 114 p.; sh 25.

Balz, Horst Robert: Methodische Probleme der neutestamentlichen **Christologie**. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl. des Erziehungsvereins 1967. 310 S. = Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament XXV; Lw. DM 34,80 [Diss., Erlangen-Nürnberg. Teildr.].

Thüsing, Wilhelm: Erhöhungsvorstellung und Parusieerwartung in der ältesten nachösterlichen Christologie. – BiblZ, N. F. XI, 1967, 95–108. 205–222; XII, 1968, 54–80.

Schnackenburg, Rudolf: Die **Kirche** in der Welt. Aspekte aus dem Neuen Testament. – BiblZ, N. F. XI, 1967, 1–21.

Grabner-Haider, Anton: Paraklese und Eschatologie bei **Paulus**. Mensch und Welt im Anspruch der Zukunft Gottes. – Mstr: Aschendorff (1968). XXII, 160 S. = NTAbh N. F. IV; Lw. DM 28,–.

Stuhlmacher, Peter: Erwägungen zum Problem von Gegenwart und Zukunft in der paulinischen Eschatologie. – ZThK LXIV, 1967, 423–450.

Wilcke, Hans-Alwin: Das Problem eines messianischen Zwischenreichs bei Paulus. – Zü, Stu: Zwingli Verl. 1967. 199 S. = Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments LI; DM 24,50.

V. Kirchengeschichte

1. Allgemeines

Kaupp, Peter: Toynbee und die Juden. Eine kritische Untersuchung der Darstellung des Judentums im Gesamtwerk Arnold J. **Toynbees**. Mit e. ausgew. Bibliographie u. 2 Beitr. von Arnold J. Toynbee. – Meisenheim a. Glan: Hain 1967. 300 S. = Archiv für vergleichende Kulturwissenschaft I; kart. DM 36,–.

Arató, Paulus, SJ: Bibliographia historiae pontificiae. – Archivum historiae pontificiae V, 1967, 417–717.

Neumeyer, Heinz: Bibliographie zur Kirchengeschichte von **Danzig** und **Westpreußen**. – Leer ‹Ostfriesl.›: Rautenberg (1967). 234 S.

Cobb, John B., Jr.: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. – Neuland in der Theologie (New frontiers in theology, dt.) Bd III = Theologie als Geschichte (Theology as history, dt.), Zü, Stu (1967), 253–283.

Bernleithner, Ernst: Die Fortschritte am Kirchenhistorischen Atlas. – Miscellanea historiae ecclesiasticae II = Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique XLIV, Louv 1967, 1–15.

Fink, Karl August: Konzilien – Geschichtsschreibung im Wandel? – Theologie im Wandel. Festschrift zum 150jährigen Bestehen der Katholisch-Theologischen Fakultät an der Universität Tübingen, 1817–1967, Mchn-Frb/Br (1967), 179–189.

Dantine, Wilhelm: **Säkularisierung**. Versuch zur theologischen Bewältigung eines geschichtlichen Prozesses. – WoWa XXII, 1967, 657–674.

Maier, Hans: Kirche – Staat – Gesellschaft. – Hchl LX, 1968, 201–220.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Heer, Friedrich: Gottes erste Liebe. 2000 Jahre Judentum und Christentum. Genesis des österreichischen Katholiken Adolf Hitler. – (Mchn u. Esslingen:) Bechtle Verl. (1967). 740 S.; Lw. DM 48,–.

Büttner, Heinrich, [u.] Iso Müller: Frühes Christentum im schweizerischen Alpenraum. – (Eins, Zü, Köln:) Benziger (1967). 196 S. mit Abb. u. Ktn. 4°; Lw. DM 38,–.

Elhaï, Henri: Le Mont **Saint-Michel**, le cadre naturel et les vicissitudes du site jusqu'au VIIIe siècle. – Millénaire monastique du Mont Saint-Michel. Tome II, P 1967, 13–29; p. 31–47: Falc'hun, F.: Les toponymes celtiques sur le pourtour de la baie du Mont Saint-Michel; p. 49–72: Beaurepaire, François de: Toponymie et évolution du peuplement sur le pourtour de la baie du Mont Saint-Michel; p. 73–88: Mollat, Michel: La seigneurie maritime du Mont Saint-Michel; p. 89–105: Ducloué, M.: La population montoise aux XVIIe et XVIIIe siècles d'après les anciens registres paroissiaux; p. 107–118: Daoust, Joseph: Un projet montois de constitutions réformées pour la congrégation Saint-Maur ‹1749›.

3. Christliches Altertum (einschl. Patrologie)

Florowsky, Georges: The authority of the ancient councils and the tradition of the fathers. An introduction. – Glaube, Geist, Geschichte. Festschrift für Ernst Benz zum 60. Geburtstage am 17. November 1967, Leid 1967, 177–188.

Ménard, Jacques-E.: Les origines de la **Gnose**. – RScRel XLII, 1968, 24–38.

Brox, Norbert: Antignostische Polemik bei Christen und Heiden. – MüThZ XVIII, 1967, 265–291.

Stockmeier, Peter: Glaube und Paideia. Zur Begegnung von Christentum und Antike. – ThQu CXLVII, 1967, 432–452.

Joly, Robert: **Hermas** et le **Pasteur**. – VigChr XXI, 1967, 201–218.

Giet, Stanislas: Pénitence ou repentance dans le Pasteur d'Hermas. – RevDrCan XVII, 1967, 15–30.

Niebergall, Alfred: Zur Entstehungsgeschichte der christlichen Eheschließung – Bemerkungen zu **Ignatius** an **Polykarp** 5, 2. – Glaube, Geist, Geschichte. Festschrift für Ernst Benz zum 60. Geburtstage, Leiden 1967, 107–124.

Birdsall, J. Neville: **Melito** of **Sardis**, Περὶ τοῦ Πάσχα in a Georgian version. – Muséon LXXX, 1967, 121–138.

Barnard, L. W.: Athenagoras, Galen, Marcus Aurelius and Celsus. – ChQR CLXVIII, 1967, 168–181.

Visser, A. J.: Christianus sum, non posse militare. Soldatenmartyria uit de derde eeuw. – NedArchKG XLVIII, 1967, 5–19.

Dupont, Clémence: Les privilèges des clercs sous Constantin. – RHistEccl LXII, 1967, 729–752.

Traversa, Augusto: Dieci frammenti di papiri cristiani inediti della collezione Genovese. – StMStRel XXXVIII, 1967 = Studi in onore di Alberto Pincherle, 554–581.

Eusebius ‹von Caesarea› [Eusebius ‹Caesariensis›]: Kirchengeschichte [Historia ecclesiastica, dt] (Hrsg. u. eingel. von Heinrich Kraft. Übers. von Philipp Haeuser. Neu durchges. von Hans Armin Gärtner.) – Mchn: Kösel (1967). 473 S.; Lw. DM 36,–.

Stevenson, J.: Creeds, councils and controversies. Documents illustrative of the history of the Church a. d. 337–461. Edited by J. Stevenson. Based upon the collection edited by the late B. J. Kidd. – L: SPCK 1966. XIX, 390 p.; sh 45,–.

Weijenborg, R.: Deux sources grecques de la „**Confession** de **Patrice**". – RHistEccl LXXII, 1967, 361–378.

Thomas, Navakatesh J(ohn): Die syrisch-orthodoxe Kirche der südindischen **Thomas-Christen**. Geschichte, Kirchenverfassung, Lehre. – Wü: Augustinus-Verl. 1967. 239 S. = Das östliche Christentum N. F. XIX; kart. DM 44,– [Diss., Marburg].

Meinardus, Otto: The **Nestorians** in Egypt. – OrChr LI, 1967, 112–129.

Stephanou, Pelopidas, SJ: Sedes apostolica, regia civitas. – OrChrPer XXXIII, 1967, 563–582.

Krüger, Paul: Eine bisher unbekannte Homilie des hl. **Johannes Chrysostomus** in syrischer Übersetzung. – OrChr LI, 1967, 78–96.

Lohse, Bernhard: Zur Eschatologie des älteren **Augustin**. ‹De Civ. Dei 20, 9›. – VigChr XXI, 1967, 221–240.

Folliet, Georges: „Miscela" ou „Miseria" ‹Augustin, De vera religione, IX, 16›. – RevÉtAug XIV, 1968, 27–46.

Liebeschütz, J. H. W.: Pelagian evidence on the last period of Roman Britain? – Latomus XXVI, 1967, 436–447.

Weischer, Bernd Manuel: Der Dialog «Daß Christus einer ist» des **Cyrill** von **Alexandrien**. Nach Handschriften in Berlin, Cambridge, London, Paris und Tübingen zum ersten Mal im äthiopischen Text herausgegeben und mit deutscher Übersetzung versehen. – OrChr LI, 1967, 130–185.

Leroy, F. J.: L'homilétique de **Proclus** de **Constantinople**. Tradition manuscrite, inédits, études connexes. – CdV: Bibl. Apostolica Vaticana 1967. 397 p. et 8 pl. = Studi e testi CCXLVII; Lire 12 000.

Capponi, F.: I limiti didascalici nella poesia di A. E. **Avito**. – Latomus XXVI, 1967, 151–164.

Walter, E. H.: Hagiographisches in **Gregors** Frankengeschichte. – ArchKultG XLVIII, 1966, 291–310.

Stiernon, Daniel, AA: **Constantinople IV**. – (P:) Ed. de l'Orante (1967). 325 p. = Histoire des Conciles oecuméniques V; F 36,–.

4. Mittelalter und Neuzeit

Möhler, Petrus, OPraem: Zum Hroznata-Gedenkjahr des Stiftes **Tepl**. 1217–1897–1967. – AnalPraem XLIII, 1967, 272–301.

Walz, Angelus, OP: Dominikaner und Dominikanerinnen in Süddeutschland ‹1225–1966›. – Meitingen: Kyrios-Verl. 1967. 144 S., 4 Bildtaf.; kart. DM 12,–.

Meersman, Achilles: The **Franciscans** in the Indonesian Archipelago, **1300–1775**. – Louv: Ed. Nauwelaerts; P: Béatrice-Nauwelaerts 1967. IV, 204 p., 5 maps and illustr.; bfr 390,–.

Geschichte **Thüringens**. Bd III: Das Zeitalter des Humanismus und der Reformation. Mit Ktn im Text, 1 Kt. in Rückentasche u. 16 Abb. – Köln, Graz: Böhlau 1967. 371 S. = Mitteldeutsche Forschungen XLVIII; Lw. DM 48,–.

Schreiner, Klaus: Abt Johannes **Trithemius ‹1462–1516›** als Geschichtsschreiber des Klosters Hirsau. Überlieferungsgeschichtliche und quellenkritische Bemerkungen zu den Annales Hirsaugienses. – RhVBl XXXI, 1966–67, 72–138.

5. Mittelalter

Kawerau, Peter: Lehrbuch der Kirchengeschichte. Geschichte der mittelalterlichen Kirche. – Marb: Elwert 1967. 231 S.; brosch. DM 20,–.

Hourlier, Jacques: Le Mont **Saint-Michel** avant 966. – Millénaire monastique du Mont Saint-Michel. Tome I, P 1967, 13–28; p. 29–52: Lelegard, M.: Saint Aubert; p. 53–80: Laporte, Jean: L'abbaye du Mont Saint-Michel aux Xe et XIe siècles; p. 81–126: Dufief, André: L'abbaye du Mont-Sant-Michel au XIIe siècle.

Barker, E. E.: The Anglo-Saxon chronicle used by Aethelweard. – Bulletin of the Institute of historical research XL, 1967, 74–91.

Spätling, Luchesius: Die **Petrus**verehrung in den **Bonifatius**-Briefen. – Anton XLII, 1967, 531–552.

Rittsteuer, J.: Die Slawenlehrer **Cyrill** und **Method** und das **Burgenland**. – Burgenländische Heimatblätter XXVIII, 1966, 173–182.

Hyde, J. K.: Italian social chronicles in the Middle ages. – BullJRyLibr XLIX, 1966-67, 107–132.

Schäfer, Walter: **Verden**, der Dom und seine Schule. – JGNsKG LXIV, 1966, 41–61.

Engels, O.: Zur Historiographie des Deutschen Ordens im Mittelalter. – ArchKultG XLVIII, 1966, 336–363.

Hallinger, Kassius, OSB: Die Anfänge der Abtei **Seligenstadt**, Grundlagen und bestimmende Kräfte. – ArchMRhKG XIX, 1967, 9–25.

Latouche, R.: Un récit inédit de la translation de **S. Liboire** à Paderborn ‹**836**›. – La Province du Maine LXIX, 1967, 1–11.

Demandt, Barbara: Die mittelalterliche Kirchenorganisation in **Hessen** südlich des Mains. Mit 5 Kartenblättern. – Marb: Elwert in Komm. 1966. XXII, 174 S., 5 Ktn-Beil. = Schriften des Hessischen Landesamtes für Geschichtl. Landeskunde XXIX; Lw. DM 26,– [Diss., Marburg].

Thomas, H.: Der Mönch **Theoderich** von **Trier** und die Vita Deicoli. – RhVBl XXXI, 1966-67, 42–63.

Gauss, Julia: Ost und West in der Kirchen- und Papstgeschichte des **11.** Jahrhunderts. – Zü: EVZ-Verl. (1967). 141 S.; sfr 12,80.

Stacpoole, A.: **Hugh** of **Cluny** and the Hildebrandine miracle tradition. – RevBén LXXVII, 1967, 341–363.

Elizondo, Fidelis, OFM Cap: Disquisitio historica de praeceptorum descriptione et numeratione in Regula franciscana. – CollFranc XXXVII, 1967, 250–285.

Pellegrini, Ludovico, OFM: L'inquisizione francescana sotto Alessandro IV ‹1254–1261›. – StudFranc LXIV, 1967, 73–100.

Bresslau, Harry [Hrsg. von Hartmut Harthausen]: Die ältesten Zeugnisse für das **Erzkanzleramt** der Erzbischöfe von **Trier**. – ArchMRhKG XIX, 1967, 27–40.

Anston, M.: Thomas **Arundel**. A study of Church life in the reign of Richard II. – Lo: Oxford Univ. Pr. 1967, 436 p. and fig.; £ 6. sh 6,–.

Kisch, Guido: Enea Silvio **Piccolomini** und die Jurisprudenz. – Bas: Helbing & Lichtenhahn 1967. 123 S.; sfr 20,–.

Parmiter, Geoffrey [Vincent] de Clifton: The king's „great matter": a study of **Anglo-Papal** relations **1527–1534**. – Lo: Longmans 1967. XIII, 322 p.; sh 60.

6. Gesamte Neuzeit

Dussel, Enrique: Outline of a history of the church in **Latin America**. – Social Compass XIV, 1967, 343–363.

Die Bedeutung der Reformation für die Welt von morgen. 22 Beitr. aus 9 Ländern. Hrsg. von Rainer Schmidt. – Frkf: Lembeck 1967. 309 S.; kart. DM 12,80.

Meinhold, Peter: Luther heute. Wirken und Theologie Martin Luthers, des Reformators der Kirche, in ihrer Bedeutung für die Gegenwart. – B. u. Hbg: Lutherisches Verlagshaus 1967. 222 S.

Oldenhof, H. J.: In en om de schuilkerkjes van Noordelijk Westergo. Katholiek leven in Frieslands Noordwesthoek onder de republiek 1580–1795. – Assen: Van Gorcum 1967. VIII, 474 blz. = Utjeften fan de Fryske akademy XVIII = Akademy utjefte CCCX; hfl 35,–.

Schaer, A.: Le clergé paroissial catholique en Haute **Alsace** sous l'ancien régime, **1648–1789**. – P: Sirey 1966. 299 p. = Histoire et sociologie de l'Eglise VI; F 26,–.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Macek, J.: Giovanni **Hus** e la riforma boema. – Bulletino dell' Istituto storico italiano per il medio evo e Archivio Muratoriano LXXVIII, 1967, 45–73.

Schroer, Alois: Die Kirche in **Westfalen** vor der Reformation. Verfassung und geistliche Kultur. Mißstände und Reformen. Bd I–II. – Mstr: Aschendorff (1967). XI, 388 S. mit 39 Abb.; VII, 440 S. mit 25 Abb.; Lw. DM 72,–.

Die Reformation in Augenzeugenberichten. Hrsg. von Helmar Junghans. Mit einer Einleitung von Franz Lau. – (Düs:) Rauch (1967). 541 S. mit Abb.; Lw. DM 24,80.

Koch, Hans-Gerhard: Luthers Reformation in kommunistischer Sicht. – Stu: Quell-Verl. (1967). 262 S.; kart. DM 12,80.

Ley, H.: Nationale und soziale Bedeutung der Thesen Luthers vom 31. Oktober 1517. – Deutsche Zeitschrift für Philosophie XV, 1967, 651–670.

Blockx, Karel: L'affichage des 95 thèses de Luther. État de la question. – RHistEccl LXII, 1967, 776–791.

Oberman, Heiko A.: Wir sein pettler. Hoc est verum. Bund und Gnade in der Theologie des Mittelalters und der Reformation. – ZKG LXXVIII = F. 4, Bd XVI, 1967, 232–252.

Rupp, G.: Patterns of salvation in the first age of Reformation. – ArchRefG LVII, 1966, 52–66.

Ivinskis, Z.: Die Entwicklung der Reformation in **Litauen** bis zum Erscheinen der Jesuiten ‹**1569**›. – Forschungen zur osteuropäischen Geschichte XII, 1967, 7–45.

Hein, Lorenz: Francesco **Stancaro**. Sein Auftritt in Polen und die Antastung der altkirchlichen Lehrgrundlagen. – Kyrios, N. F. VII, 1967, 137–178.

Monter, E. William: **Calvin**'s Geneva. – NY: Wiley 1967. IX, 250 p.

Vinay, Valdo: Riformatori e lotte contadine. Scritti e polemiche relative alla ribellione dei contadini nella Cornovaglia e nel Devonshire sotto Edoardo VI. – Rivista di storia e letteratura religiosa III, 1967, 203–249.

Fimpel, Ludwig: Mino **Celsis** Traktat gegen die Ketzertötung. Ein Beitrag zum Toleranzproblem des 16. Jahrhunderts. – Bas u. Stu: Helbing und Lichtenhahn 1967. IV, 96 S. = Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft CVI; DM 14,–.

Linder, Robert D.: Pierre **Viret** and the sixteenth-century English protestants. – ArchRefG LVIII, 1967, 149–171.

Reichert, Ernst Otto: In tanta ecclesiarum mestitia ... Eine Antwort Nikolaus von Amsdorffs an Philipp Melanchthon. – ZKG LXXVIII = F. 4, Bd XVI, 1967, 253–270.

Correspondance des nonces en France: Dandino, della Torre et Trivultio ‹1546–1551›. Ed. par Jean Lestocquoy. – P: Boccard 1967. VII, 606 p. = Acta nuntiaturae Gallicae VI; F 56,–.

Brück, Anton Ph.: Kardinal **Karl** von **Lothringen** ‹1567–1607› als Mainzer Domherr. – ArchMRhKG XIX, 1967, 335–345.

Schäfer, Dieter: Gründung und Einweihung des Paedagogium illustre in **Gandersheim** ‹**1569–1571**›. – JGNsKG LXIV, 1966, 97–128.

Raab, Heribert: Landgraf **Ernst** von **Hessen-Rheinfels** und der Jansenismus. – ArchMRhKG XIX, 1967, 41–60.

8. Neuere Zeit

Reinhardt, Rudolf: Die Reichskirchenpolitik Papst **Klemens' XII.** ‹**1730–1740**›. Das Motu proprio „Quamquam invaluerit" vom 5. Januar 1731. – ZKG LXXVIII = F. 4, Bd XVI, 1967, 271–299.

Schichtel, Georg: Theodor **Mang** ‹**1753–1836**›. Ein Beitrag zur katholischen Aufklärung. – ArchMRhKG XIX, 1967, 61–93.

Wiśniowski, Grégoire, OFM: Histoire de la Province de «**Małopolska**» ou Polonia Minor des Franciscains Réformés dans les années 1772–1810. – ArchFrancHist LX, 1967, 325–383.

Kantzenbach, Friedrich-Wilhelm: Zwischen Erweckung und Restauration. Einige Kapitel der unbekannten Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts. – Gladbeck: Schriftenmissions-Verl. (1967). 187 S.

Haderstorfer, Rudolf: Die Säkularisation der oberbayerischen Klöster **Baumburg** und **Seeon**. Die wirtschaftl. u. sozialen Wandlungen. – Stu: Fischer 1967. XI, 191 S. = Forschungen zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte IX; Lw. DM 38,–.

Ganzer, Klaus: Ein Kapitel aus der Vorgeschichte der Diözese **Rottenburg**. Die Verlegung des Generalvikariats von Ellwangen nach Rottenburg im Herbst 1817. – Theologie im Wandel. Festschrift zum 150jährigen Bestehen der katholisch-theologischen Fakultät an der Universität Tübingen, 1817–1967, Mchn-Frb/B (1967), 190–208.

Munier, A. J.: De reorganisatie van het kerkelijk bestuur in de regeringsgetrouwe gebieten in het zuidelijk deel van het verenigd koninkrijk tijdens de eerste jaren van de belgische opstand. – ArchGKKNederl XIX, 1967, 259–321.

Carcellier, Manuel, OAR: Historia general de la Orden de **Agustinos Recolatos**. Tomo XI: **1837–1866**. – Madr: (Bravo) 1967. 894 p.; pes 700.

Heintze, Johannes: Die erste Preußische Generalsynode **1846**. – Jahrbuch für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte XLI, 1966, 122–141.

Rengstorf, Karl Heinrich: Die **Delitzsch**'sche Sache. Ein Kapitel preussischer Kirchen- und Fakultätspolitik im Vormärz. – B u. Hbg: Lutherisches Verlagshaus 1967. 84 S. = ArbGThLuth XIX.

Müller, Gerhard: Die unbefleckte Empfängnis Mariens im Urteil päpstlicher Ratgeber 1848–1852. – ZKG LXXVIII = F. 4, Bd XVI, 1967, 300–339.

Martina, Giacomo, SJ: **Pio IX** e **Leopoldo II**. – R: Pont. Univ. Gregoriana 1967. XI, 554 p. = Miscellanea historiae pontificiae XXVIII; Lire 6000.

Savard, Pierre: Jules-Paul **Tardivel**, la France et les États-Unis 1851–1905. – Québec: Les Pr. de l'université Laval 1967. XXXVII, 499 p.; $ 10,–.

9. Neueste Zeit

Raes, A., SJ: Pour les cinquante premières années de l'**Institut Pontifical Oriental**. – OrChrPer XXXIII, 1967, 303–330; ib. p. 331–332: Auctoritates Academicae et professores Pontificii Instituti Orientalis ‹1917–1967›; p. 334–350: Theses in Pontificio Instituto Orientalium Studiorum ad lauream obtinendam praesentatae ‹1917–1967›.

Fraenkel, Peter - Martin Greschat: Zwanzig Jahre **Melanchthon**-studium. Sechs Literaturberichte ‹1945–1965›. – Gen: Droz 1967. XII, 214 S. 4° = Travaux d'humanisme et Renaissance XCIII; sfr 32,–.

Weber, Klaus: Der moderne Staat und die katholische Kirche. Laizistische Tendenzen im staatlichen Leben der dritten Französischen Republik, des dritten deutschen Reiches und der Volksrepublik Polen. – Essen: Ludgerus-Verl. H. Wingen (1967). XXXV, 439 S.; kart. DM 48,–.

Repgen, Konrad: **Hitlers** Machtergreifung und der deutsche Katholizismus. Versuch einer Bilanz. Festvortrag. – (Saarbr:) Univ. des Saarlandes; Vereinigung der Freunde der Univ. des Saarlandes e. V. (Raueiser [in Komm.] 1967). 35 S. = Saarbrücker Universitätsreden VI.

Le Saint Siège et la situation religieuse en **Pologne** et dans les pays baltes ‹**1939–1945**›. Vol. I: 1939–1941. Vol. II: 1942–1945. Ed. par P. Blet [e. a.] – (CdV:) Libr. Ed. Vaticana 1967. XXXI, 513 p., 1 carte; p. 515–963, 4 cartes, 14 fac.-sim. = Actes et documents du Saint Siège relatifs à la seconde guerre mondiale III.

Miozzi, U. Massimo: Storia della **chiesa espagñola** ‹**1931–1966**›. – R: Istituto Ed. del Mediterraneo 1967. 313 p.

Biedermann, H. M., OSA: Orthodoxie und Katholizismus nach dem Konzil aus der Sicht eines griechischen Theologen. – OstkSt XVI, 1967, 289–303.

Guitton, Jean: Dialog mit Paul VI (Dialogues avec Paul VI, dt.) – Wien: Molden (1967). 304 S.; DM 19,80.

Dirks, Walter: Ein Jahr der Weltkirche. – FrkfH XXIII, 1968, 79–87.

VI. Christliche Philosophie

Höllhuber, Ivo: Geschichte der Philosophie im **spanischen** Kulturbereich. – Mchn/Bas: Reinhardt Verl. 1967. 296 S.; DM 22,–.

Tscholl, Josef: Gott und das Schöne beim Hl. **Augustinus**. – Heverlee-Leuven: Augustins Historisch Instituut 1967. 171 p.

Klein-Franke, Felix: Zur Stellung der Philosophie Salomon **Ibn Gabirols** innerhalb der jüdischen Philosophie des Mittelalters. – FrbZPhTh XIII / XIV, 1966/67, 153–160; S. 161–197: Kohlmeier, Johann: Der Seinsbegriff Ibn Gabirols; S. 198–206: Kohlmeier, Johann: Der Ursprung des Seins nach Ibn Gabirol; S. 207–209: Kohlmeier, Johann: Bibliographie zu Ibn Gabirol.

Henry, Desmond Paul: The logic of Saint **Anselm**. – Oxford: Clarendon Pr. 1967. VIII, 258 p.; sh 50.

Degl'Innocenti, Umberto, OP: Il problema della persona nel pensiero di s. **Tommaso**. – R: Libr. Ed. della Pont. Univ. Lateranense 1967. 250 p. = Cathedra Sancti Thomae; Lire 2500.

Bettoni, Efrem: La dottrina della conoscenza di R. **Bacone**. Un tipico saggio di aristotelismo neoplatonizzante. – RFilNeoscol LIX, 1967, 323–342.

Nolan, Kieran, OSB: The immortality of the soul and the resurrection of the body according to **Giles** of **Rome**. – R: Studium Theol. Augustinianum 1967. XXIII, 146 p.; Lire 2000; [cfr.:] Augustinianum

V, 1965, 522–532; VI, 1966, 45–76. 237–258. 399–423; VII, 1967, 64–96. 306–322.

Henricus Bate [de Malinis]: Speculum divinorum et quorundam naturalium. Edition critique par E. van de Vyver, OSB. Tome II: Partes II–III. – Louv: Publ. Universitaires; P: Béatrice-Nauwelaerts 1967. 298 p. = Philosophes médiévaux X; bfr 300.

Sprangard, Karl Anton: Systematische historische Untersuchungen zur Philosophie des **14.** Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Kritik an der herrschenden spätscholastischen Mediaevistik. Bd I. – Bonn: Bouvier 1967. 207 S. = Mainzer philosophische Forschungen III a.

Connell, Desmond: The vision in God. **Malebranche**'s scholastic sources. – Louv: Nauwelaerts; P: Béatrice-Nauwelaerts 1967. IV, 380 p.; bfr 590,–.

Cottier, M.-Martin, OP: La philosophie de la religion chez **Hegel**. – RThom, A. LXXV = T. LXVII, 1967, 589–609.

Szekeres, Attila: De anti-metafysische tendenties in de filosofie en **Teilhard** de **Chardin**. – NedThT XXII, 1, 1967, 13–37.

North, Robert, SJ: Teilhard and the creation of the soul. Introduction by Karl Rahner. – Milw: Bruce 1967. XIV, 317 p. = Saint Louis University theology studies V; $ 7,95.

Reiter, Josef: Intuition und Transzendenz. Die ontologische Struktur der Gotteslehre bei Jacques **Maritain**. – Mchn u. Sa: Pustet (1967). 230 S. = Epimeleia IX; engl. brosch. DM 29,–.

Lonergan, Bernard, SJ: Collection. Papers by Bernard Lonergan. Edited by F. E. Crowe. – NY: Herder and Herder 1967. XXXV, 280 p.; $ 8,50.

Lakebrink, Bernhard: Klassische Metaphysik. Eine Auseinandersetzung mit der existentialen Anthropozentrik. – Frb/B: Rombach (1967). 288 S. = Rombach Hochschul paperback; DM 14,–.

Mayr, F. K.: „Genos" und Geschlecht. Zum Problem der **Metaphysik**. – TijdFil XXIX, 1967, 513–584.

Degl'Innocenti, Humbertus, OP: Animadversiones thomisticae in argumentum ideologicum pro existentia dei. – Div XI, 1967 = Miscellanea André Combes II, 587–612.

Fries, Heinrich: Theologische Überlegungen zum Phänomen des **Atheismus**. – Theologie im Wandel. Festschrift zum 150jährigen Bestehen der kath.-theol. Fakultät an der Universität Tübingen, 1817–1967, Mchn u. Frb/B (1967), 254–279.

Rauh, Fritz: Theologische Grenzprobleme der **Evolutionstheorie**. – Grenzfragen des Glaubens. Theologische Grundfragen als Grenzprobleme, Eins, Zü, Köln (1967), 53–77.

VII. Fundamentaltheologie und Dogmatik

1. Apologie und Dogmatik

Kolping, Adolf: Fundamentaltheologie. Bd I: Theologie der Glaubwürdigkeitserkenntnis der Offenbarung. – Mstr: Regensberg (1968). 379 S.; Lw. DM 36,–.

Lang, Albert: Fundamentaltheologie. Bd I: Die Sendung Christi. 4., neubearb. Aufl. – Mchn: Hueber 1967. 288 S.; DM 19,80.

Kasper, Walter: Kirche und Theologie unter dem Gesetz der Geschichte? – Alte Fragen – Neue Antworten? Neue Fragen – Alte Antworten? Probleme der Theologie in Kirche u. Seelsorge heute, Wü (1967), 9–35; ebd. S. 37–62: Scheffczyk, Leo: Kirche u. Theologie unter dem Gesetz der Geschichte?

Ratzinger, Joseph: Heilsgeschichte und Eschatologie. Zur Frage nach dem Ansatz des theologischen Denkens. – Theologie im Wandel. Festschrift zum 150jährigen Bestehen der kath.-theol. Fakultät an der Universität Tübingen, 1817–1967, Mchn u. Frb/B (1967), 68–89.

Virgoulay, René: **Foi** et critique. La philosophie de la religion et la théologie. – RechScRel LIV, 1966, 497–529.

Moran, Gabriel, FSC: Theology of **revelation**. – Lo: Burns & Oates (1967). 221 p.; sh 30.

Fries, Heinrich: Spero ut intelligam. Bemerkungen zu einer Theologie der **Hoffnung**. – Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag. Bd I, Mchn, Pad, Wien 1967, 353–375.

Rahner, Karl: Zur Theologie der Hoffnung. – Internationale Dialog Zeitschrift I, 1968, 67–78.

Bro, Bernard, OP: La notion métaphysique de tout et son application au problème théologique de l'union hypostatique. – RThom, A. LXXV = T. LXVII, 1967, 29–62. 561–583.

Lepargneur, François-H., OP: Situation du malade en anthropologie chrétienne. – RUnivOttawa XXXVII, 1967, 431–462.

Craghan, John F., CSSR: **Mary**. The virginal wife and the married virgin. The problematic of Mary's vow of virginity. – R 1967 (: Typ. Pont. Univ. Gregoriana) XXIV, 274 p. [Diss., München]

Spiazzi, Raimondo, OP: Fondamenti biblico-teologici del titolo Mariano „Mater Ecclesiae". – Maria in Sacra Scriptura. Acta congressus mariologici-mariani in republica Dominicana anno 1965 celebrati. Vol. VI, R 1967, 259–298.

Laurentin, René: Marie et l'anthropologie chrétienne de la femme. – NRTh, A. XCIX = T. LXXXIX, 1967, 485–515.

Horst, Ulrich: Heilige Schrift und Ekklesiologie. – FrbZPhTh XIII/XIV, 1966/67, 210–238.

Tavard, George H.: The pilgrim **church**. – NY: Herder and Herder 1967. 176 p.; $ 4,95.

Schüller, Bruno, SJ: Bemerkungen zur authentischen Verkündigung des kirchlichen **Lehramtes**. – Theologie und Philosophie XLII, 1967, 534–551.

Fries, Heinrich: „Ex sese, non ex consensu ecclesiae". – Volk Gottes ... Festgabe für Josef Höfer, Frb/B, Bas, Wien (1967), 480–500.

Winklhofer, Alois: Kirche in den **Sakramenten**. – Ffm: Knecht (1968). 325 S.; Lw. DM 19,80.

Betz, Johannes: Die Gegenwart der Heilstat Christi. – Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag. Bd II, Mchn, Pad, Wien 1967, 1807–1826.

2. Dogmen- und Glaubensgeschichte

Beumer, Johannes, SJ: Die Inspiration der Heiligen Schrift. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1968. 81 S. = Handbuch der Dogmengeschichte I, 3 b; kart. DM 20,–.

Congar, Yves M.-J.: Apostolicité de ministère et apostolicité de doctrine. Réaction protestante et tradition catholique. – Volk Gottes ... Festgabe für Josef Höfer, Frb/B, Bas, Wien (1967), 84–111.

Wiles, Maurice: The making of christian doctrine. A study in the principles of early doctrinal development. – Cambr: Univ. Pr. 1967. VII, 183 p.; sh 27/6.

Laarhoven, Jan van: Een geschiedenis van de biechtvader. – Tijdschrift voor theologie VII, 1967, 375–422; p. 422: Summary: A history of the confessor.

Alonso, Joaquín María, CMF: La espada de Siméon ‹Lc 2, 35 a› en la exégesis de los Padres. – Maria in Sacra Scriptura. Acta congressus mariologici-mariani in republica Dominicana anno 1965 celebrati. Vol. IV, R 1967, 183–285.

Strauss, Rudolf: Der neue Mensch innerhalb der Theologie **Augustins**. – Zü: EVZ-Verl. (1967). X, 125 S.; sfr 12,80 [Diss. theol., Basel]

Grasso, Domenico, SJ: Pietro e Paolo nella predicazione di S. Agostino. – Greg XLIX, 1968, 97–112.

Grijs, F. J. A. de: Goddelijk mensontwerp. Een thematische studie over het beeld Gods in de mens volgens het scriptum van **Thomas** van **Aquine**. Deel I–II. – Hilv, Antw: Brand 1967. 346 p.; p. 359–633 = Paul Brand paperback XXVII a/b; hfl 25,–.

Decker, Bruno: Die Gotteslehre des **Jakob** von **Metz**. Untersuchungen zur Dominikanertheologie zu Beginn des 14. Jahrhunderts. Hrsg. von Rudolf Haubst. – Mstr: Aschendorff (1967). XXVIII, 611 S. = Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters XLII, 1; kart. DM 98,–.

Vignaux, Paul: La signification par l'Esprit incrée d'après **Jean** de **Ripa**, I Sent., dist. XIV–XV. – Div XI, 1967 = Miscellanea André Combes II, 681–713.

Moretti, Roberto, OCD: Il dramma della chiesa in **Caterina** da **Siena**. – Mysterium ecclesiae in conscientia sanctorum = Bibliotheca Carmelitica II, 6, (R) 1967, 231–283.

Weier, Reinhold: Das Thema vom verborgenen Gott von **Nikolaus** von **Kues** zu **Martin Luther**. – Mstr: Aschendorff (1967). XV, 237 S. = Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft II; kart. DM 38,–.

Schwarzwäller, Klaus: Christi Recht. Bemerkungen zum Verhältnis Christologie, Rechtfertigung, Sündenvergebung bei Luther. – EvTh XXVII, 1967, 461–494.

Maurer, Wilhelm: Luthers Anschauungen über die Kontinuität der Kirche. – Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther. Vorträge des dritten Internat. Kongresses für Lutherforschung Järvenpää, Finnland, 11.–16. August 1966, Gö (1967), 95–121; S. 122–142: Esnault, René H.: Kontinuität von Kirche und Mönchtum bei Luther. Korreferat; S. 143–155: Pelikan, Jaroslav: Continuity and order in Luther's view of church and ministry. A study of the De instituendis ministris ecclesiae of 1523. Supplementary lecture.

Ibañez Arana, Andres: La doctrina sobre la tradición en el escuela **Salmantina**. ‹Siglo **XVI**›. – Vitoria: Ed. Eset 1967. XX, 377 p. = Victoriensia XXIV; pes 320,–.

Müller, Alfons: Das Sakramentsverständnis von Johann Adam **Möhler**. – Theologie im Wandel. Festschrift zum 150jährigen Bestehen der kath.-theol. Fakultät an der Universität Tübingen, 1817–1967, Mchn u. Frb/B (1967), 492–517.

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

Averbeck, Wilhelm: Der Opfercharakter des Abendmahls in der neueren evangelischen Theologie. – Pad: Bonifacius-Dr. (1967). 846 S. = Konfessionskundliche u. kontroverstheologische Studien XIX.

Rotter, Hans, SJ: Das Problem der Sünde bei Herman **Schell**. – ZkTh LXXXIX, 1967, 249–293. 385–432.

Wendebourg, Ernst-Wilhelm: Die Christusgemeinde und ihr Herr. Eine kritische Studie zur Ekklesiologie Karl **Barths**. – B, Hbg: Lutherisches Verl.-Haus 1967. IV, 272 S. = Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums XVII; DM 32,–.

3. Konfessionskunde und oekumenische Bewegung

Hutten, Kurt: Seher, Grübler, Enthusiasten. **Sekten** und religiöse Sondergemeinschaften der Gegenwart. (10., völlig überarb. u. erw. Aufl.) – Stu: Quell-Verl. (1966). 800 S., 8 Bl. Abb.; Lw. DM 42,–.

Barth, Hans-Martin: Der **amerikanische Katholizismus**. Versuch einer Skizze. – MatDKfInst XVIII, 1967, 81–87.

Kahle, Wilhelm: Die Erforschung der **Orthodoxen Kirche** und der Kirchen des Ostens. – ThRu N. F. XXXII, 1967, 100–147. 237–268.

Jacob, L.: Christendom in hedendaags **Turkije**. – Het Christelijk Oosten XIX, 1966/67, 185–196; XX, 1968, 15–26.

Fries, Heinrich: Theological reflections on the problem of **pluralism**. – ThStudies XXVIII, 1967, 3–26.

Girault, René: Gespräche an den Grenzen der Kirche (Dialogues aux frontières de l'Église, dt.) Marxismus, Hinduismus, Protestantismus. – Graz, Wien, Köln: Styria (1967). 373 S.; Lw. DM 26,50.

Vogel, Manfred H.: The problem of dialogue between judaism and christianity. – Journal of ecumenical studies IV, 1967, 684–699.

Barth, Markus: Marxisten und Christen im Gespräch. – EvTh XXVIII, 1968, 83–107; S. 107–114: Ritschl, Dietrich: Thesen zum Dialog zwischen Christen und Marxisten.

Garaudy, Roger: Christian-marxist dialogue. – Journal of ecumenical studies IV, 1967, 207–222; p. 223–234: Metz, Johann Baptist: The controversy about the future of man: An answer to Roger Garaudy.

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Die ekklesiologische Begründung des **Heils** der **Nichtchristen**. Problematische und verheißungsvolle

Wege und Tendenzen in der neuesten römisch-katholischen Theologie. – Oecumenica 1967, 210–233.

Beer, Theobald: Die Ausgangspositionen der lutherischen und der katholischen Lehre von der **Rechtfertigung**. – CathMstr XXI, 1967, 65–84.

Haible, Eberhard: Collegium und ordo. Der katholische **Amtsbegriff** als ökumenisches Hindernis. – ThQu CXLVII, 1967, 315–342.

Internationale ökumenische Bibliographie. International ecumenical bibliography. Bibliographie oecuménique internationale. (Red: Leo Gerken u. Hans Weissgerber.) Bd I/II, 1962/1963. – Mz: Grünewald-Verl.; Mchn: Kaiser (1967). XXVII, 400 S.; brosch. DM 68,–.

Höfer, Liselotte: Mysterium unitatis. Pastoraltheologisches zum **Ökumene-Dekret** des Zweiten Vatikanischen Konzils. – Frb/B: Seelsorge-Verl. 1967. 150 S. = Schriftenreihe für zeitgemäße Seelsorge III.

Rubbens, A.: Het decreet over het oecumenisme. – CollBrugGand XIII, 1967, 341–372.

Allmen, Jean-Jacques von: Le décret conciliaire sur l'oecuménisme et nous autres protestants. – Oecumenica 1967, 170–191.

Til, Cornelius van: The confession of **1967**. Its theological background and ecumenical significance. – Phil: Presbyterian and Reformed Publ. 1967. VI, 128 p.

Brunner, Peter: Reform – Reformation, einst – heute. Elemente eines ökumenischen Dialoges im 450. Gedächtnisjahr von Luthers Ablaßthesen. – KerDogm XIII, 1967, 159–183.

McAfee Brown, Robert: The ecumenical revolution: an interpretation of the catholic-protestant dialogue. – Garden City: Doubleday 1967. XIX, 388 p.; $ 5,95.

Grant, John Webster: The **Canadian** experience of **Church Union**. – Lo: Lutterworth 1967. 100 p. = Ecumenical studies in history VIII.

VIII. Moraltheologie

Maes, Baziel: La loi naturelle selon **Ambroise** de **Milan**. – R: Pr. de l'Univ. Grégorienne 1967. XXIII, 219 p. = AnalGreg CLXII = Ser. fac. theol.: sectio B, n. LII; Lire 3000.

Schaffner, Otto: Die **Moralprinzipien** bei den **Tübinger** Theologen im Wandel der letzten 150 Jahre. – Theologie im Wandel. Festschrift zum 150jährigen Bestehen der kath.-theol. Fakultät an der Universität Tübingen, 1817–1967, Mchn u. Frb/B (1967), 582–604.

Peschke, Karlheinz: **Naturrecht** in der Kontroverse. Kritik evangelischer Theologie an der katholischen Lehre vom Naturrecht und natürlicher Sittlichkeit. – Sa: Müller Verl. (1967). 191 S. = Studia theologiae moralis et pastoralis VIII; Lw. DM 19,80.

Kuntz, J. M., SJ: The teaching of Pope **Pius XII** on the indissolubility of marriage. – RUnivOttawa XXXVIII, 1968, 40–62.

Garner, Richard T. and B. Rosen: Moral philosophy. A systematic introduction to normative ethics and meta-ethics. – Lo: Collier-Macmillan 1967. XIV, 367 p.; sh 55.

Sobradillo, Agapito de, OFMCap: La moral cristiana. – Salm XIV, 1967, 553–579.

Friedrich, Gerhard: Der Christ und die Moral. – ZevEth XI, 1967, 276–291.

Gründel, Johannes: Die Bedeutung einer **Konvergenzargumentation** für die Gewißheitsbildung und für die Zustimmung zur absoluten Geltung einzelner sittlicher Normen. – Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag. Bd II, Mchn, Pad, Wien 1967, 1607–1630.

Häfner, Heinz: Das **Gewissen** in tiefenpsychologischer Sicht. – Grenzfragen des Glaubens. Theologische Grundfragen als Grenzprobleme, Eins, Zü, Köln (1967), 113–151.

May, William F.: A catalogue of sins: A contemporary examination of christian conscience. – NY: Holt, Rinehart and Winston 1967. 208 p.; $ 4,95.

Schüller, Bruno, SJ: **Todsünde** – Sünde zum Tode? – Theologie und Philosophie XLII, 1967, 321–340.

Melsen, Andreas van: **Naturrecht** und **Evolution**. – Concilium III, 1967, 453–458.

Böckle, Franz: **Sexualität** und sittliche Norm. – StdZ, Bd CLXXX = Jg. XCII, 1967, 249–267.

Barczay, Gyula: Revolution der Moral? Die Wandlung der Sexualnormen als Frage an die evangelische Ethik. – Zü, Stu: Zwingli-Verl. (1967). 280 S.; Lw. DM 24,60.

Keil, Siegfried: Fragen der Sexualmoral. Zum Stand der sexualethischen Diskussion in Theologie u. Kirche. – ZevEth XI, 1967, 327–348.

Reuss, Josef Maria: Verantwortliche Elternschaft. Gesammelte Aufsätze zur Frage der **Empfängnisverhütung**. – Mz: Grünewald-Verl. (1967). 116 S. = Probleme der praktischen Theologie VII; DM 8,80.

Cottier, G. M.-M.: Réflexions sur le concept de „nature" en relation avec la question de la régulation des naissances. – Nova et Vetera XLII, 1967, 207–232.

Egner, G.: Contraception vs. tradition: A catholic critique. – NY: Herder and Herder 1967. 205 p.; $ 4,95.

Bokler, Willy - Heinz Fleckenstein: Die sexualpädagogischen Richtlinien in der Jugendpastoral. – Mz: Grünewald-Verl. (1967). 61 S. = Probleme der praktischen Theologie VI; DM 5,80.

IX. Christliche Sozialwissenschaften

Weber, Wilhelm: Katholische Soziallehre nach „Populorum progressio". Zur Diskussion der Sozialenzyklika Papst Pauls VI. – Gesellschaftspolitische Kommentare XV, 1968, 15–24.

Methoden der Sozialwissenschaften – dargestellt von Eberhard Fels [u. a.]. – Mchn, Wien: Oldenbourg 1967. 258 S. = Enzyklopädie der geisteswissenschaftlichen Arbeitsmethoden VIII; DM 37,–.

Laan, H. C.: De rooms-katholieke kerkorganisatie in **Nederland**. Een sociologische structuur-analyse van het bischoppelijk bestuur. – Utr: Bijleveld (1967). 317 blz., 9 tab., 7 fig. = Sociologie en samenleving.

Steeman, Th. M.: L'Église d'aujourd'hui. Une exploration de la Hollande catholique en 1966. – SocComp XIV, 1967, 165–202.

D'Souza, Jerome, SJ: The **church** and **civilization**. An appraisal of the Church's relations with secular cultures. – Garden City, NY: Doubleday 1967. 191 p.; $ 4,50.

Das Nürnberger Gespräch. Erkennen und Handeln. Gegenwart und Zukunft der deutschen Gesellschaft. Hrsg. v. Hermann Glaser. – Frb/B: Rombach 1967. 142 S.; DM 9,–.

Mehl, Roger: Pour une éthique sociale chrétienne. – Neuch: Delachaux & Niestlé (1967). 80 p. = Cahiers théologiques LVI; sfr 8,50.

Giers, Joachim: Theologische Aussagen in der kirchlichen Sozialverkündigung. – Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag. Bd II, Mchn, Pad, Wien 1967, 1761–1784.

Neue Grenzen. Ökumenisches Christentum morgen. II: Gesellschaftspolitische Themen. – Stu, B: Kreuz-Verl.; Olten, Frb/B: Walter (1967). 221 S.; DM 22,–.

Harmsen, Hildegard: Die **Frau** heute. Fragen an die Kirche. – Bergen-Enkheim b. Ffm: Kaffke 1967. 86 S. = Theologische Brennpunkte X.

Marsch, Wolf-Dieter: Die Freiheit erlernen. Beiträge politischer Theologie. – Olten, Frb/B: Walter-Verl. (1967). 157 S. = Theologia publica VI; DM 12,–.

Die Freiheit des Westens. Wesen – Wirklichkeit – Widerstände. Hrsg. v. Otto B. Roegele. – Graz, Wien, Köln: Styria 1967. 631 S.

Koerber, Eberhard von: Die **Staats**theorie des **Erasmus** von **Rotterdam**. – B: Duncker & Humblot (1967). 124 S. = Schriften zur Verfassungsgeschichte IV; DM 19,80. [Diss., Berlin]

Maier, Hans: Kirche – Staat – Gesellschaft. – Hchl LX, 3, 1968, 201–220.

Einsamkeit in medizinisch-psychologischer, theologischer und soziologischer Sicht. Ein Tagungsbericht. (Vorträge auf d. Tagung der Stuttgarter Gemeinschaft Arzt u. Seelsorger im Sommer 1966.) Hrsg. v. Wilhelm Bitter. – Stu: Klett (1967). 244 S.; [= Tagungsbericht der Stuttgarter Gemeinschaft Arzt und Seelsorger] XIV; Lw. DM 18,–.

Friedrich, Carl-Joachim: Christliche Gerechtigkeit und Verfassungsstaat (Transcendent Justice, the religious dimension of constitutionalism, dt.) – Köln, Opladen: Westdeutscher Verl. 1967. 110 S. = Demokratische Existenz heute XIV; Lw. DM 12,–.

Streit um den **Frieden**. Hrsg. v. Werner Beck u. Reinhard Schmid. – Mz: Grünewald-Verl.; Mchn: Kaiser (1967). 106 S.; DM 6,80.

Niggemann, Wilhelm: Das Selbstverständnis katholischer **Erwachsenenbildung** bis 1933. – Osn: Fromm (1967) 384 S. = Beiträge zur Erwachsenenbildung XV; DM 12,80.

Blankenburg, Erhard: Kirchliche Bindung und **Wahlverhalten**. Die sozialen Faktoren bei der Wahlentscheidung **Nordrhein-Westfalen 1961–1966**. – Olten, Frb/B: Walter (1967). 178 S. = Texte und Dokumente. Soziologie XVIII; Lw. DM 24,– [Diss., Basel].

Lelong, Michel: Dialog mit den Atheisten (Pour un dialogue avec les athées, dt.) – Pad: Bonifacius-Dr. (1967). 163 S.; DM 8,80.

Marburger Gespräch über Eigentum, Gesellschaftsrecht, Mitbestimmung ‹1966›. – Marb: Elwert 1967. 126 S. = Marburger rechts- und staatswissenschaftliche Abhandlungen. Reihe A. Rechtswissenschaftliche Abhandlungen XVIII; kart. DM 12,90.

Oelinger, Josef: Wirtschaftliche **Mitbestimmung**. Positionen und Argumente der innerkatholischen Diskussion. – Köln: Bachem (1967). 76 S.; kart. DM 5,60.

Nawroth, Edgar, OP: Wirtschaftliche Mitbestimmung als Ordnungsproblem. Ein Diskussionsbeitrag. – NOrdn XXI, 1967, 365–380.

Neuloh, Otto - Jenö Kurucz: Vom Kirchhof zur Industriegemeinde. Untersuchungen über den Einfluß der Industrialisierung auf die Wertordnung der Arbeitnehmer. – (Köln, B:) Grote (1967). 272 S. = Sozialforschung und Sozialordnung IV; DM 29,–.

X. Kirchenrecht

(einschl. kirchl. Verwaltung u. Statistik)

Weigand, Rudolf: Die Naturrechtslehre der Legisten und Dekretisten von **Irnerius** bis **Accursius** und von **Gratian** bis **Johannes Teutonicus**. – Mchn: Hueber 1967. XXVIII, 475 S. = Münchener theologische Studien III, 26; kart. DM 45,– [Habil.-Schrift, Würzburg]

López de Prado, Joaquín, SJ: Iglesia y titular acristiano de los poderes públicos, en los juristas clásicos de la Compañía de Jesús. – EstEcl XLII, 1967, 509–555.

Plassmann, Engelbert: Staatskirchenrechtliche Grundgedanken der deutschen Kanonisten an der Wende vom **18.** zum **19.** Jahrhundert. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1968. 191 S., 6 Abb. = Freiburger theologische Studien LXXXVIII; kart. DM 25,–.

Moler, Hermann: Wer ist aus dem **Reichskonkordat** verpflichtet? – Gedächtnisschrift für Hans Peters, B 1967, 350–374.

Pitzer, Friedemann: Die **Bekenntnisschule** des Reichskonkordats. Eine rechtsgeschichtl. Studie und zugleich ein Beitrag zum Schulrecht. – (Köln, B:) Grote (1967). 72 S.; kart. DM 6,80.

Drygalski, Reinhart von: Die Einwirkungen der Kirchen auf den **Religionsunterricht** an öffentlichen Schulen. – Gö: Schwartz 1967. X, 238 S. = Göttinger rechtswissenschaftliche Studien LXVII; kart. DM 38,60 [Diss., Göttingen]

Onclin, William H.: Church and church law. – ThStudies XXVIII, 1967, 733–748.

Huizing, Petrus: Weg und Grenzen der Kodifizierung der Kirchenordnung. – Concilium III, 1967, 613–617; S. 635–639: Boyle, Paul: Die Erneuerung des Kirchenrechts und die Resolutionen der „Canon Law Society of America" von 1965.

Masseo da Casola in Lunigiana, OFMCap: Compendio di diritto canonico. Aggiornamento alle ultime disposizioni canoniche e civili. – R: Marietti 1967. 1477 p.; Lire 5500.

Ferrante, Josephus: Summa iuris constitutionalis ecclesiae. – R: Officium Libri Catholici 1967. 608 p.; Lire 2800.

Mörsdorf, Klaus: Über die Zuordnung des Kollegialitätsprinzips zu dem Prinzip der Einheit von Haupt und Leib in der hierarchischen Struktur der Kirchenverfassung. – Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag. Bd II, Mchn, Pad, Wien 1967, 1434–1445.

Bertrams, Wilhelmus, SJ: De analogia quoad structuram hierarchicam inter Ecclesiam universalem et Ecclesiam particularem. – PerMorCanLit LVI, 1967, 267–308.

Scheuermann, Audomar: Grundrechte im **Ordensleben**? – Ordenskorrespondenz VIII, 1967, 268–285.

Neumann, Johannes: **„Mischehe"** und Kirchenrecht. Das kanonische Eherecht: Trennende Kluft oder Anlaß zur Besinnung? – Wü: Echter-Verl. (1967). 58 S.; DM 4,80.

Dordett, Alexander: Zur Rechtsgeschichte des „Error in qualitate" ‹**c. 1083 § 2**›. – Speculum iuris et ecclesiarum. Festschrift für Willibald M. Plöchl zum 60. Geburtstag, Wien (1967), 43–53.

Civisca, L., SJ: The **dissolution** of the marriage bond. With a foreword by T. L. Bouscaren, SJ. – Nap: D'Auria 1967. 160 p.; Lire 2500.

Strigl, Richard A.: Leitlinien für die kirchliche Rechtsprechung in „Furcht- und Zwang"-Prozessen. – AkKR CXXXVI, 1967, 67–92.

López Alarcón, M.: El „ius radicale" y el „ius expeditum" en la simulación parcial del matrimonio. – IusCan VII, 1967, 245–282.

Schmitz, Heribert: Amtsenthebung und Versetzung der Pfarrer im neuen Recht. – TrThZ LXXVI, 1967, 357–371.

Moore, E. Garth: An introduction to **English** canon law. – Oxf: Clarendon Pr. 1967. XVI, 176 p. = Clarendon law series; sh 28/–.

XI. Pastoraltheologie und Katechetik

Hofmeier, Johann: Seelsorge und Seelsorger. Eine Untersuchung zur Pastoraltheologie Johann Michael **Sailers**. – Rgb: Pustet 1967. XII, 228 S.; kart. DM 32,– [Habil.-Schrift, Würzburg]

Blachnicki, Franciszek: Das Prinzip des Gott-Menschlichen als Formalprinzip der Pastoraltheologie. – Theologie im Wandel. Festschrift zum 150jährigen Bestehen der kath.-theol. Fakultät an der Universität Tübingen, 1817–1967, Mchn, Frb/B (1967), 631–659.

Rensch, Adelheid: Das seelsorgerliche Gespräch. Psychologische Hinweise zur Methode und Haltung. 2. verb. Aufl. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1967. 271 S.; Lw. DM 19,80.

Kinder loben Gott. Überlegungen und Anregungen zur Gestaltung des **Kindergottesdienstes**. Hrsg. von Ralph Sauer. – Mchn: Pfeiffer (1967). 215 S. = Pfeiffer Werkbücher LXIII; kart. DM 11,80.

Schroer, Hans: Der **Pfarrgemeinderat** als gesamtkirchliche Aufgabe. Grundlegung, Aufgaben, Organisation. – Tr: Paulinus-Verl. 1967. 83 S., 1 Skizze; kart. DM 4,–.

Buße und **Beichte**. Theologische und seelsorgliche Überlegungen. Hrsg. v. Ludwig Bertsch, SJ. – Ffm: Knecht (1967). 121 S.; DM 8,80.

Il decreto sulla formazione **sacerdotale**. Genesi storica, testo latino e traduzione italiana. Esposizione e commento. – To-Leumann: Elle Di Ci (1967). 639 p. = Collana magistero conciliare IX; Lire 2400.

Zavalloni, Roberto: Psicopedagogia delle **vocazioni**. – Brescia: La Scuola Ed. 1967. 402 p.

Kennedy, Eugen C. and Paul F. d'Arcy: Werden und Reifen des Priesters im Lichte der Psychologie (The genius of the apostolate, dt.) – Luz, Stu: Räber Verl. (1967). 243 S.; DM 17,80.

Picard, Paul: Hinführung der zukünftigen Priester zum Knechtsdienst Christi. Zur Auslegung von Kapitel IV des Konzilsdekrets „Optatam totius". – GL XL, 1967, 360–380. ~ Die gegenwärtige Diskussion um die priesterliche Existenz. – GL XLI, 1968, 21–44.

Reuss, Josef Maria: Zur Priesterbildung heute. Überlegungen und Erfahrungen im Mainzer Seminar. – Diakonia II, 1967, 270–286.

Mücher, Gerhard: Glaube und **Erziehung** im katholischen Erziehungsdenken der Gegenwart. – Ratingen: Henn Verl. (1967). 208 S.; kart. DM 28,–. [Diss., Münster]

Offele, Wolfgang: Probleme christlicher Erziehung. – Grenzfragen des Glaubens. Theologische Grundfragen als Grenzprobleme, Eins, Zü, Köln (1967), 303–323.

Filthaut, Theodor: Aspekte der Glaubensunterweisung von morgen. Die Erneuerung des Religionsunterrichtes aus dem Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1968). 191 S. = Aktuelle Schriften zur Religionspädagogik XV; DM 15,80.

Neidhart, Walter: Psychologie des Religionsunterrichts. (2., umgearb. Aufl.) – Zü, Stu: Zwingli-Verl. (1967). 288 S.; Lw. DM 24,60.

Stieger, Karl: **Religionsmethodik** im Dienste der modernen religiösen Bildung. – Luz, Mchn: Rex-Verl. (1967). 143 S.; DM 14,80.

Henrichs, Norbert: **Kult** und **Brauchtum** im Kirchenjahr. Eine kultheologische und brauchtumsgeschichtliche Untersuchung für Schule und Seelsorge. – Düs: Patmos-Verl. (1967). 224 S.; DM 16,–.

Heller, Alois: Handbuch der **Berufsschulkatechese** unter bes. Berücks. des Lehrbuches „Junger Mensch – wohin?" – Mchn: Don Bosco Verl. (1967). 211 S.; DM 14,80.

Dreißen, Josef: Zum Religionsunterricht im **neunten** Schuljahr. – OrhPBl LXVIII, 1967, 42–50; [s. a.:] KölnPastbl XIX, 1967, 12–21.

Weber, Günther: Hinführung zu Eucharistie und Buße im **2. Schuljahr**. Kommentar zu Gott ist uns nahe. Eucharistie und Bußbüchlein zum Glaubensbuch „Frohe Botschaft". – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1967). 113 S.; DM 7,80.

Eckart, Martin: Das **Schulgebet** in Hauptschule, Realschule und Gymnasium. Mit einem Gebetsanhang. – Donauwörth: Auer (1967). 102 S.

XII. Liturgik und Kirchenmusik

Lagemann, Adolf: Der Festkalender des Bistums **Bamberg** im Mittelalter. Entwicklung und Anwendung. – (Bamb:) Historischer Verein; Lichtenfels: Schulze [in Komm.] 1967. 264 S.; brosch. DM 20,–.

Capelle, Bernard: Travaux liturgiques de doctrine et d'histoire. III: Histoire. Varia. L'Assomption. – Louv: Abbaye du Mont César 1967. 489 p.; bfr 900,–.

Fernandez Rodriguez, Pedro, OP: La sagrada liturgia en la vida de la Iglesia. – Salm XIV, 1967, 505–551.

Deutsche Liturgie? Sind wir auf dem Weg dahin? Gesammelte Aufsätze hrsg. von Theodor Bogler OSB. – Maria Laach: Ars Liturgica 1967. 130 S. = Liturgie und Mönchtum XL; DM 6,–.

Deussen, Giselbert, CSSp: Die neue liturgische Gemeinde. – Ffm: Knecht (1968). 125 S.; DM 9,80.

II congrés litúrgic de Montserrat. IV: Secció de música. Crònica del congrés. Suplement documental. Index general. – (Montserrat:) Monestir de Montserrat 1967. 291 p.; $ 4,50.

López-Calo, José, SJ: Presente a futuro della **musica sacra**. Conferenze pronunciate alla Radio Vaticana sotto la direzione del Padre J. López-Calo, SJ. – R: Desclée 1967. 174 p.; Lire 1500.

Kronsteiner, Hermann: Kirchenmusik heute. Texte und Aussagen der Kirche. Kommentar. – Wien, Linz, Passau: Veritas-Verl. (1967). 208 S.; kart. DM 11,–.

Amon, Karl: Zur Instruktion „Musicam sacram". – HlD XXI, 1967, 54–65.

Söhngen, Oskar: Theologie der Musik. – Kassel: Johannes-Stauda-Verl. 1967. 358 S.; DM 48,–.

Haberl, Ferdinand: Tradition und Fortschritt in der Kirchenmusik. – Musica sacra LXXXVII, 1967, 33–39. 65–69.

Leplae, Claire: Implications sociologiques du chant religieux: Position du problème. – ParLit XLIX, 1967, 660–675.

Lausberg, Heinrich: Hymnologische und hagiographische Studien ‹I›. Der Hymnus ›Jesu dulcis memoria‹. – Mchn: Hueber (1967). 502 S.

Bittel, Hermann: Die **Begleitgesänge** der Messe und ihre Austauschbarkeit. – Musik und Altar XIX, 1967, 97–101; S. 102–105: Schütt, Fritz: Eigenart der drei Begleitgesänge zum Einzug, zur Gabenbereitung, zur Kommunion und ihre Unterschiede; S. 106–125: Harnoncourt, Philipp: Gesichtspunkte für die Auswahl der Prozessionsgesänge; S. 126–139: Aengenvoort, Johannes: Grundformen für die Begleitgesänge der Messe.

Hagen, Rochus: **Jazz** in der Kirche? Zur Erneuerung der Kirchenmusik. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1967). 148 S.; DM 7,80.

Hucke, Helmut: Der **Sängerchor** nach der Instruktion „Musicam sacram". – Musik und Altar XIX, 1967, 153–157; S. 158–163: Stefani, Gino: Die erhöhte Bedeutung des Chors nach der Instruktion „Musicam sacram"; S. 163–169: Mossler, Friedemann: Die selbständigen Aufgaben des Sängerchors im Sinne der Instruktion „Musicam sacram"; S. 169–182: Misch, Conrad: Mehrstimmigkeit heute? ‹Dazu Notenbeispiele Seite 173 bis 182›; S. 183–188: Bartsch, Elmar: Die Abstufungen einer Teilnahme an der Liturgie durch Gesang und die entsprechenden Aufgaben des Chores; S. 189–192: Rüdiger, Adolf: Der Kantor – Vorsänger auch an Stelle eines Chores; S. 193–197: Rennings, Heinrich: Das überlieferte Repertoire der katholischen Kirchenmusik und die Liturgiereform.

Göller, Gottfried: Strukturprobleme der Missa cantate. – Musica sacra LXXXVII, 1967, 129–137.

Szigeti, Chilianus, OSB: Les formules dans l'**estétique grégorienne**. – Études grégoriennes VII, 1967, 1–19.

Steiner, Rita: Some questions about the **Gregorian offertories** and their verses. – Journal of the American musicological society XIX, 1966, 162–181.

Szövérffy, Joseph: "Crux fidelis...". Prolegomena to a history of the Holy Cross hymns. – Trad XXII, 1966, 1–41.

Dalmais, Irénée-Henri, OP: L'hymnographie syrienne. – MaisD XCII, 1967, 63–72; p. 73–78: Anglès, Higinio: Saint Césaire d'Arles et le chant des hymnes; p. 79–101: Harnoncourt, Philipp: Le „Kirchenlied" dans les Églises d'Allemagne; p. 102–114: Pidoux, Pierre: Le chant des psaumes dans le culte réformé; p. 115–135: Webb, Douglas: Les hymnes dans l'Église d'Angleterre; p. 136–144: Rozier, Claude: Hymnes et cantiques en France du 13e au 17e siècle; p. 145–159: La Tour du Pin, Patrice de: L'écrivain et la liturgie; p. 160–181: Nouvelles hymnes en français; p. 182–190: Charpentreau, Jacques: A l'écoute de la chanson profane.

Mélia, Élie: Le thème de la lumière dans l'hymnographie byzantine de Noël. – Noël-Épiphanie retour du Christ. Semaine liturgique de l'Institut Saint-Serge = Lex orandi XL, P 1967, 237–256; p. 257–276: Dalmais, I.-H., OP: Le thème de la lumière dans l'office du matin des Églises syriennes-orientales; p. 277–298: Allmen, J. J. von: La célébration de Noël d'après les livres liturgiques réformés actuels; p. 299–309: Brandreth, Henry R. T., OGS: Hymnologie de Noël en Angleterre; p. 311–329: Werthemann, Hélène: Les cantiques de l'Avent dans l'Eglise protestante.

XIII. Religiöses Leben und Brauchtum

Mundó, Anscari M.: Las **reglas** monasticas latinas del siglo **VI** y la **„lectio divina"**. – Studia monastica IX, 1967, 229–255.

Verheiyen, Luc, OSA: La **Règle** de saint **Augustin**. Vol. I: Tradition manuscrite. Tome II: Recherches historiques. – P: Études Augustiniennes 1967. 480 p.; 273 p.; F 112; F 68,–.

Straeten, Jos. van der: Hagiographie du **Mans**. Notes critiques. – AnalBoll LXXXV, 1967, 473–516.

Leclercq, Jean, OSB: Un témoin de la dévotion **médiévale** envers s. **Pierre** et les **Apôtres**. – Greg XLIX, 1968, 134–154.

Frutaz, Amato Pietro: Auctoritate...beatorum Apostolorum Petri et Pauli. Saggio sulle formule di canonizzazione. – Anton XLII, 1967, 435–501.

Dubois, Jacques: Les dépendances de l'abbaye du Mont **Saint-Michel** et la vie monastique dans les prieurés. – Millénaire monastique du Mont Saint-Michel. Tome I, P 1967, 619–676.

Zwingmann, W.: Ex affectu mentis. Über die Vollkommenheit menschlichen Handelns und menschlicher Hingabe nach **Wilhelm** von **St. Thierry**. – Cît XVIII, 1967, 5–37; ~ ib. S. 193–226: Affectus illuminati amoris. Über das Offenbarwerden der Gnade und die Erfahrung von Gottes beseligender Gegenwart.

Clasen, Sophronius, OFM: Legenda antiqua s. **Francisci**. Untersuchung über die nachbonaventurianischen Franziskusquellen: Legenda trium sociorum, Speculum perfectionis, Actus b. Francisci et sociorum eius und verwandtes Schrifttum. – Leiden: Brill 1967. XXXII, 416 S., 55 Taf. = Studia et documenta franciscana V; Lw. hfl 70,–.

Flood, David Ethelbert, OFM: Die Regula non bullata der Minderbrüder. – Werl: Dietrich-Coelde-Verl. 1967. 168 S. = Franziskanische Forschungen XIX; DM 18,–.

Schwenke, Olaf: Die Glossierung alttestamentlicher Bücher in der Lübecker Bibel von 1494. Beiträge zur Frömmigkeitsgeschichte des Spätmittelalters und zur Verfasserfrage vorlutherischer Bibeln. – (B:) Schmidt (1967). 206 S.; kart. DM 29,– [Diss. Hamburg].

Joest, Wilfried: Das Heiligungsproblem nach **Luthers** Schrift „Wider die himmlischen Propheten". – Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther. Vorträge des Dritten Internat. Kongresses für Lutherforschung Järvenpää, Finnland, 11.–16. August 1966, Gö (1967), 189–193; S. 194–211: Williams, George Huntston: Sanctification in the testimony of several so-called „Schwärmer".

Bopp, Linus: Die christozentrische Grundstruktur der Spiritualität des heiligen **Franz** von **Sales** und ihr Ausbau durch die École française. – OrhPBl LXVIII, 1967, 225–241.

Lejay, Raphaël, OSB: Une correspondance spirituelle au **XVII**e siècle. – RAscMyst XLIII, 1967, 423–451.

Desramaut, Francis: Don **Bosco** et la vie spirituelle. – P: Beauchesne 1967. 382 p. = Bibliothèque de spiritualité VI; F 33,–.

Hoffman, Dominic M., OP: Beginnings in spiritual life. – Garden City, NY: Doubleday 1967. 333 p.; $ 4,95.

Cuskelly, E. J., MSC: Spiritualität heute (A heart to know Thee – a practical summa of the spiritual life, dt.) – (Wü:) Echter-Verl. (1968). 212 S.; Lw. DM 24,–.

Cuttat, Jacques Albert: Christliche und asiatische Spiritualität. Ein Vergleich. – Hchl LIX, 3, 1967, 219–233.

Knowles, David: What is **mysticism**? – Lo: Burns & Oates 1967. 140 p.; sh 18/–.

Dessauer, Philipp: **Meditation** im christlichen Dasein. (Im Einverständnis mit d. Oratorium des hl. Philipp Neri, München, hrsg. v. Irmgard Wild.) – Mchn: Kösel-Verl. (1968). 229 S.; DM 16,50.

Cary-Elwes, Columba, OSB: **Monastic** renewal. – NY: Herder and Herder 1967. 256 p.; $ 5,95.

Garrone, Gabriel Marie: Die Ordensfrau vor Gott und Welt (La religieuse présente à Dieu et au monde, dt.) Wegweisungen für Leben und Wirken. – Sa: Müller Verl. (1967). 192 S.; DM 11,40.

Evdokimov, Paul [Nikolaevíc]: Gotteserleben und Atheismus (Les ages de la vie spirituelle, dt.) – Wien, Mchn: Herold (1967). 256 S.

XIV. Christliche Archäologie und Kunst

Grabar, André: Die Kunst des frühen Christentums [Le premier art chrétien, dt.] Von den ersten Zeugnissen christl. Kunst bis zur Zeit Theodosius I. – Mchn: Beck (1967). 328 S. mit 312 Abb. u. Ktn, 1 Titelbild = Universum der Kunst 4°; Lw. DM 92,–.

Lees-Milner, James: St. **Peter**'s: the story of St. Peter's Basilica in Rome. – Lo: Hamilton 1967. 363 p., illustr., maps, plan; sh 84/–.

Ruysschaert, José: Un problème d'identification d'ossements provenant des fouilles vaticanes. – RHistEccl LXII, 1967, 753–766.

Jongkees, J. H.: Het begin van de beeldende kunst in de christelijke Kerk. – NedArchKG XLVIII, 1967, 20–38.

Wessel, Klaus: Die **byzantinische Emailkunst**. Vom **5.** bis **13.** Jahrhundert. – Rcklgh: Bongers (1967). 213 S. mit 66 Abb. 4° = Beiträge zur Kunst des christlichen Ostens IV; Lw. DM 88,–.

Duby, Georges: Frühzeit des abendländischen Christentums, **980–1140** (Adolescence de la chrétienté occidentale, 980–1140, dt.) (Aus dem Franz. übers. v. Karl Georg Hemmerich.) – (Gen:) Skira (1967). 218 S. u. Taf. = Kunst, Ideen, Geschichte; sfr 100.–.

Genicot, L.: Art mediéval et histoire médiévale. – RHistEccl LXII, 1967, 766–775.

Neubauer, Franz, SJ: Zur Geschichte der einstigen **Seligenstädter** Pfarrkirche „Unserer Lieben Frau". – ArchMRhKG XIX, 1967, 265–302.

Murbach, Ernst, und Peter Heman: **Zillis**. Die romanische Bilderdecke der Kirche **St. Martin**. Text von Ernst Murbach. Photographiert und hrsg. von Peter Heman. – Zü u. Frb/Br: Atlantis-Verl. (1967). 147 S. mit 1 Kte.

Libor, Reinhard Maria: **Ars cisterciensis**. Buchmalereien aus mittel- und ostdeutschen Klosterbibliotheken. – Wü: Holzner 1967. 88 S. mit Abb. = Ostdeutsche Beiträge aus dem Göttinger Arbeitskreis XLI.

Grütter, Max: Maler und Glasmaler **Berns** im **14.** und **15.** Jahrhundert. – Zeitschrift für Schweizerische Archäologie und Kunstgeschichte XXIV, 1965/66, 211–238.

Hilger, Hans Peter: Der Meister des hl. Christophorus im **Dom** zu **Köln**. – Kölner Domblatt XXVI/XXVII, 1967, 65–74, 11 Abb.; S. 75–92: Wolff, Arnold: Die älteste Bauplastik des gotischen Kölner Domes. Sieben Kapitelle vom abgebrochenen Sakristei-Nordbau (mit 21 Abb. u. 5 Fig.); S. 93–110: Weyer, Willy: Die Wiederherstellungsarbeiten im Dom in den Jahren 1963–1966 (mit 22 Abb.).

Kallensee, Kurt: Zum Lobe Gottes. Die Botschaft der Freude im reformatorischen Bild. – B: Evangelische Verlagsanstalt (1967). 74 S. mit 23 Abb., 1 Titelbild; Pp. DM-Ost 6,60.

Fritz, Anton: Sakrale Kunst in **Kärnten**. Ein Querschnitt durch 17 Jahrhunderte. Zus.gest. v. Anton Fritz u. Max Ebernigg. Die lyr. Texte wurden von Johannes Pettauer ausgew. Fachl. Beratung: Siegfried Hartwagner. Zeichn. der Orientierungskt.: Waltrude Neumann. – Klagenfurt: Corinthia (1967). 218 S. 4°; ÖS 230,–.

Backes, Magnus: Die katholische und evangelische Pfarrkirche zu **Kaub**. Eine baugeschichtliche Studie. – ArchMRhKG XIX, 1967, 303–316.

Merkle, Gottlieb: Kirchenbau im Wandel. – Theologie im Wandel. Festschrift zum 150jährigen Bestehen der katholisch-theologischen Fakultät an der Universität Tübingen, 1817–1967, Mchn-Frb/B 1967, 728–759; 11 S. Abb.

Capellades, J., OP: Einige **französische** Kirchen aus jüngster Zeit. – Münster XX, 1967, 37–51.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Nikolaus Adler, Mainz-Gonsenheim, Jahnstr. 11 a; Prof. Dr. Heinrich Bacht SJ, Frankfurt, Offenbacher Landstr. 224; Lic. theol., Lic. bibl. Joachim Becker SSCC, Simpelveld (Niederlande), Damianeum; Prof. Dr. Matthäus Bernards, Köln, Gilbachstr. 13; Pater Geert Delbeke OP, Münster, Staufenstr. 22; Priv.-Dozent Dr. Dr. Wilhelm Dreier, Münster, Friedrich-Ebert-Platz 2; Prof Dr. Josef Dreißen, Aachen, Stephanstr. 35; Prof. Dr. Dr. Johannes H. Emminghaus, Klosterneuburg b. Wien, Albrechtstr. 95; Prof. Dr. Heinz Fleckenstein, Würzburg, Scheffelstr. 4; Dr. Isnard Frank OP, Wien I, Postgasse 4; Prof. Dr. Horst Fuhrmans, Röttgen b. Bonn, Eichenweg 14; Prof. Dr. Joachim Gnilka, Münster Kirchherrngasse 13; Dr. Olaf Graf OSB, Waegwan (Süd-Korea), Kyong-buk; Prof. Dr. Wilhelm Grenzmann †; Dr. Martin Greschat, Münster, Universitätsstr. 13–17; Prof. Dr. Dr. Josef Hasenfuß, Würzburg, Jägerstr. 13 b; Prof. Dr. Rudolf Haubst, Marienborn b. Mainz, Holstr. 1; Prof. Dr. Dr. Othmar Heggelbacher, Bamberg, Weide 8; Dr. Odilo Heiming OSB, Maria Laach üb. Andernach; Prof. Dr. Walter Hoeres, Frankfurt 50, Schönbornstr. 47, VII; Dr. Heinz Hürten, München, Wilhelm-Diess-Weg 13/74; Dr. Alfons Hufnagel, Rottenburg a. N., Burggasse 8; Prof. Dr. Friedrich Kaulbach, Münster, Wichernstr. 13; Doz. Dr. Adel-Theodore Khoury, Münster, Andreas-Hofer-Str. 70; Prof. Dr. Rudolf Kilian, Paderborn, Kamp 6; Prof. Joseph Lécuyer CSSp, Rom, Via Santa Chiara 42; Prof. Dr. Emil J. Lengeling, Wolbeck b. Münster, Am Tiergarten 37; Lic. theol. Karl Löning, Münster, Tibusstr. 20; Dr. Günter Mayer, Münster, Bogenstr. 13; Pater Johannes Möllerfeld SJ, Frankfurt 1, Elsheimer Str. 9; Prof. Dr. Gerhard Mücher, Essen, Heinickestr. 61; Prof. Dr. Franz Mußner, Regensburg, Schützenheimweg 27; Prof. Dr. Friedrich Wilhelm Oedinger, Düsseldorf, Prinz-Georg-Str. 78; Prof. Dr. Dr. Wolfgang Offele, Offenbach, Max-Reger-Str. 7; Prof. Dr. Karl Peters, Tübingen, Melanchthonstr. 33; Helmut Peukert, Münster, Wilhelmstr. 71; Heribert Rücker, Stotternheim b. Erfurt, Goethestr. 19; Prof. Dr. Paul-Werner Scheele, Witten/Ruhr, Uthmannstr. 33; Prof. Dr. Leo Scheffczyk, München 19, Hanfstaenglstr. 20; Prof. Dr. Othmar Schilling, Bochum-Querenburg, Gutenbergstr. 10; Prof. Dr. Josef Schreiner, Münster, Piusallee 163; Prof. Dr. Nikolaus Seelhammer, Trier, Jesuitenstr. 10; Dr. Emmanuel v. Severus OSB, Maria Laach üb. Andernach; Dr. Hermann Josef Spital, Dülmen, Bült 2; Goswin Spreckelmeyer, Münster, Warendorfer Str. 152 a; Dr. Herbert Vorgrimler, Freiburg i. Br., Hermann-Herder-Str. 4; Dr. Dr. Georg Wagner, Paderborn, Am Abdinghof 1; Dr. Klaus Weber, Bonn, Humboldtstr. 9; Prof. Dr. Dr. Wilhelm Weber, Münster, Theißingstr. 1–3; Prof. Dr. Ignaz Weilner, Regensburg, Prebrunnstr. 4; Dr. Paul Wesemann, Münster, Aegidiistr. 11; Prof. Dr. Alois Winklhofer, Passau, Heiligengeistgasse 2; Christian Zickler, Rhede b. Bocholt, Flurstr. 26.

Abonnementspreis im Inland incl. 5 % USt.-

© Aschendorff, Münster (Westf.), 1968 – Printed in Germany

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

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

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

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

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

Eigentümer: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster/Westfalen. Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft