476 Fachlel. Fp. Prof. Fuchs

Verlagsort Münster Westf.

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 3 **1968** **64. Jahrgang**

Eine Wende in der Dekalogforschung. Von Erich Zenger, Münster. Prof. Dr. Hermann Eising zum 60. Geburtstag am 4. 2. 1968.

Geiselmann: Die Katholische Tübinger Schule (Scheffczyk)
Baumer - Christoffels - Mainberger: Das Heilige in Licht und Zwielicht (Schlette)
Indische Beiträge zur Theologie der Gegenwart (De Letter)
Barbers: Toleranz bei Sebastian Franck (Greschat)
Revolution in Missionary Thinking (Schlette)
Luzbetak: The Church and Cultures (Brechter)
Arenhoevel: Was sagt das Konzil über die Offenbarung? (Loretz)
Martini: Il problema della recensionalità del codice B alla luce del papiro Bodmer XIV (Ziegler)
Würthwein: Der Text des Alten Testaments (Loretz)
Septuaginta, Esther: (Soisalon-Soininen)
Soisalon-Soininen: Die Infinitive in der Septuaginta (Ziegler)
Jirku: Geschichte Palästina-Syriens im orientalischen Altertum (Mayer)
Cullmann: Heil als Geschichte (Kertelge)
Ott: Gebet und Heil (Gnilka)
Murphy-O'Connor: La prédication selon Saint Paul (Gnilka)
Colson: Ministre de Jésus-Christ ou le sacerdoce de l'Évangile (Fiorenza)
Marcus Minucius Felix: Octavius (Nowacki)
Balás: Metousia Theou (Völker)
Dittburner: A Theology of Temporal Realities: Explanation of St. Jerome (Camelot)
Stockmeier: Theologie und Kult des Kreuzes bei Johannes Chrysostomus (Normann)
Langgärtner: Die Gallienpolitik der Päpste im 5. und 6. Jahrhundert (Kottje)
Constable: Monastic Tithes from their Origins to the Twelfth Century (Kottje)
Roche: Saint Vincent de Paul and the Formation of Clerics (Alois Müller)
Estonis Christiana (Hellmann)
Schneider: Die Briefe Pius' XII. an die Deutschen Bischöfe 1939–1944 (Weber)
Bauerreis: Kirchengeschichte Bayerns (Oswald)
Neuß-Oediger: Geschichte des Erzbistums Köln I (Ewig)
Ellwangen 764–1964 (Oswald)
Lotz: Sein und Existenz (Hünermann)
Haskamp: Spekulativer und phänomenologischer Personalismus (Casper)
Laberthonnière: Le Réalisme Chrétien (Zickler)
Krieger: Abgrund und Gründe (Zickler)
Stoeckle: Ich glaube an die Schöpfung (Kerstiens)
Schoonenberg: Gottes werdende Welt (Bröker)
Marxistisches und christliches Weltverständnis (Derksen)
Härdelin: The Tractarian Understanding of the Eucharist (Schiffers)
Barbian: Die altdeutschen Symbola (Steer)
Elswijk: Gilbert Porreta (Häring)
Greenhill: Die Stellung der Handschrift British Museum Arundel 44 ... (Bernards)
Lamarque: Der Einheit entgegen (Schütte)
van Dijk: Die Grundlegung der Ethik in der Theologie Karl Barths (Moosbrugger)
Seemann: Heilsgeschehen und Gottesdienst (Averbeck)
Moraltheologie in Polen (Scholz-Juros)
Kraus: Über den Hochmut (Bökmann)
Frank-Duquesne: Wenn Deine Zeit zu Ende ist (Winklhofer)
Seuse: Deutsche mystische Schriften (Graef)
Beck: Liebe und Werk in der Theologie des hl. Franz von Sales (Rotter)
Das Konzil zur Wirtschaftsgesellschaft (Beutter)
Oldendorff: Grundzüge der Sozialpsychologie (Dreier)
Stegmann: Von der ständischen Sozialreform zur staatlichen Sozialpolitik (Dreier)
Katholizismus und freiheitlicher Sozialismus in Europa (Kafka)
Kuhn: Die Kirche im Ringen mit dem Sozialismus 1803–1848 (Dreier)
Walf: Die Entwicklung des päpstlichen Gesandtschaftswesens in dem Zeitabschnitt zwischen Dekretalenrecht und Wiener Kongreß (1159–1815) (Kraus)
Bodzenta-Greinacher-Grond: Regionalplanung in der Kirche (Dreier)
Die Idee der Ganzheit in Philosophie, Psychologie, Pädagogik und Didaktik (Offele)
Handbuch der Elternbildung (Dreier)
Juritsch: Der Vater in Familie und Welt (Dreier)
Glaube und Schule (Arnold)
Gilen: Das Gewissen bei Fünfzehnjährigen (Jansen)
Guldan: Eva und Maria (Emminghaus)

Hinweise

Kürzinger: Die Apostelgeschichte (Gnilka)
Egenolf: Der Zweite Brief an die Thessalonicher (Gnilka)
Reuss: Der Zweite Brief an Timotheus (Gnilka)
Wingen: Familienpolitik – Konzession oder Konzeption? (Dreier)
Hengsbach: Das Konzilsdekret über das Apostolat der Laien (Weber)

Personennachrichten

Theologische Bibliographie

Eine Wende in der Dekalogforschung?

Ein Bericht *

Von Erich Zenger, Münster

Prof. Dr. Hermann Eising zum 60. Geburtstag am 4. 2. 1968.

Seit A. Alt 1934 durch seine Untersuchung über die „Ursprünge des israelitischen Rechts" den von der klassischen Literarkritik nach dem Gesetz der „Stilreinheit" postulierten Ur-Dekalog auch noch formgeschichtlich in den größeren Zusammenhang des „apodiktischen Rechts" gestellt hatte, bewegte sich die Dekalogforschung mehr oder weniger in seinen Bahnen weiter. Die Diskussion ging um Einzelprobleme (Mosaizität, zeitliche Ansetzung der „Erweiterungen" bzw. „Umgestaltungen" der Urform, Interpretation der Einzelsätze, Verhältnis zum sog. kultischen Dekalog in Ex 34, Quellenzugehörigkeit u. a.), die Koordinaten der Diskussion aber standen fest: Die Jetztform des Dekalogs geht zurück auf eine stilistisch einheitliche Urgestalt, die gattungsmäßig zum apodiktischen Recht gehört und deren Sitz im Leben der Bundeskult ist.

* **Gerstenberger**, Erhard: **Wesen und Herkunft des „apodiktischen Rechts"**. (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, 20) Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag 1965. IV, 162 S.; kart. DM 15,80.
L'Hour, Jean: **Die Ethik der Bundestradition im Alten Testament.** (Stuttgarter Bibelstudien, 14) Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1967. 156 S.; kart. DM 7,80.
Nielsen, Eduard: **Die Zehn Gebote**. Eine traditionsgeschichtliche Skize. (Acta Theologica Danica, 8) Kopenhagen: Munksgaard 1965. 127 S.; br. Dkr 32,–.
Reventlow, Henning Graf von: **Gebot und Predigt im Dekalog**. Gütersloh: Verlagshaus Gerd Mohn 1962. 95 S.; kart. DM 11,50.
Richter, Wolfgang: **Recht und Ethos.** Versuch einer Ortung des weisheitlichen Mahnspruches. (Studien zum Alten und Neuen Testament, 15) München: Kösel-Verlag 1966. 217 S.; kart. DM 38,–.

12. JUNI 1968

Als solcher ist der Dekalog „volksgebunden israelitisch und gottgebunden jahwistisch" (Alt). So scheint es nur richtig, wenn J. J. S t a m m noch 1962 in der zweiten, durchgesehenen und erweiterten Auflage seines Büchleins „Der Dekalog im Lichte der neueren Forschung" schreibt: „... als wichtigstes Ergebnis der neueren Forschung bleibt die Tatsache bestehen, daß der Dekalog zusammen mit anderen Dokumenten des apodiktischen Rechts schon früh eine zentrale Stellung im israelitischen Leben hatte. Sie hatten Platz am Fest und stellten im Zusammenhang mit dem Rückblick auf die Sinai-Ereignisse die verpflichtenden Urkunden der Willensäußerung des göttlichen Bundesherrn dar" (S. 31).

Noch ganz unter dem Zeichen dieses „Ergebnisses" steht die 1965 erschienene „traditionsgeschichtliche Skizze" von Eduard N i e l s e n „Die Zehn Gebote", wenn dieser sich zum Ziel setzt, „den Dekalog von seiner vermuteten (!) Urform bis hin zu seiner gegenwärtigen Gestalt in 2. Mos. 20 und 5. Mos. 5 zu verfolgen sowie dabei die Kräfte aufzuzeigen, die zur Umformung des Dekalogs beigetragen haben" (S. 12). Dieses bei anderen atl Texten nicht übliche Vorgehen will N. insofern begründen, als er in dem Kapitel „Das literarische Problem des Dekalogs" (S. 34–48) den Dekalog als Fremdkörper aus seinem literarischen Rahmen herauslöst. So kann im nächsten Kapitel „Das formgeschichtliche Problem des Dekalogs" (S. 49–74) zu den traditionellen Rekonstruktionsversuchen ein weiterer kommen. Das Anliegen dieses Unternehmens besteht darin, daß es „den jetzigen Text von ‚späteren Zusätzen' säubern und die einzelnen Gebote auf kurze Formeln reduzieren" will (S. 33). Bezeichnend sind die dabei gültigen Kriterien: Es „haben alle Gebote das gemeinsam, daß sie sich auf etwas ganz Konkretes richten und ganz eindeutig (!) sind. Dazu kommt, daß ihre Zusammenstellung ihnen einen eigentümlichen, prinzipiellen Charakter gibt, der durch ihre einheitliche Form, die apodiktische, unterstrichen wird: sie verleiht der Sammlung mit der 2. Person Singularis und der Negation lô' eine eigene Autorität. In diesen rekonstruierten Geboten gibt es keine Verstöße gegen den hebräischen Stil oder die hebräische Syntax, und durch sie alle spricht der Gesetzgeber, nicht Jahwe selbst" (S. 68 f). Gerade die hebräische Syntax kommt bei N. aber nicht zum Tragen; denn die einzelnen Formulierungen des jetzigen Dekalogtextes werden nicht auf ihre syntaktische Struktur und die sich dadurch ergebenden Zusammenhänge (s. u.) untersucht. A. Alts „apodiktisches Recht", das syntaktisch so verschiedene Gebilde wie Partizipialkonstruktionen, die Reihe todeswürdiger Verbrechen (מות יומת) und die Fluchliturgie von Dt 27, 15 ff (ארור) umfaßt, wird unbesehen übernommen, um die postulierte symmetrische Reihe von zehn Prohibitiven zu rechtfertigen.

Ein ganz wichtiger „Ausgangspunkt" des „Rekonstruktionsvorschlags" ist die Z e h n z a h l (S. 68). Diese erfordert keine besondere Symbolik (eine solche wäre nach dem wirklich mageren Ergebnis des ersten Kapitels N.s über die Zehnzahl im AT [13–33] auch nicht zu rechtfertigen), sondern ist „einfach – von pädagogischen Gesichtspunkten aus – als die besonders zweckmäßige Zahl zu erklären, die man mit den Fingern abzählte" (S. 32). Die formkritisch leider nicht näher untersuchten „Analogien" in Dt 27; Lev 28; 30 und Ez 18 sollen die postulierte Ursprünglichkeit der Zehnzahl bei Gesetzessammlungen stützen. Freilich übersieht N. nicht die späte literarische Bezeugung der Zehnzahl für den Dekalog in Dt 4, 13 und 10, 4, „die aus der Zeit von etwa 560 v. Chr. stammt" (S. 31). Er deutet die Betonung der Zehnzahl an beiden Stellen durch eine kühne Hypothese: Die antimonarchische Polemik der Deuteronomisten, welche die im Jerusalemer Krönungsritual mit der „Lade des Zeugnisses" angeblich überreichten Tafeln eines zehn-gliedrigen Krönungsorakels (N. denkt an Ps 110!) in Tafeln der „Lade des Bundes" uminterpretierte, wollte durch die Nennung der Zehnzahl in Dt 4, 13; 10, 4 „unterstreichen, daß das Zehn-Wort, das wirklich in der ‚Bundeslade' lag, der klassische Dekalog und nicht ein Krönungs-Orakel war" (S. 31). Interessant an dieser Hypothe ist die Beobachtung, daß die Zehnzahl sowohl in Dt 4, 13; 10, 4 als auch in Ex 34, 28 jeweils in Verbindung mit den Tafeln steht. Dies wird für ihre Erklärung zu berücksichtigen sein, auch wenn man N.s Substitutionstheorie kaum annehmen kann. Erweist sich, wie vielfach angenommen, der Zusammenhang der „apodiktischen" Reihe in Ex 20 bzw. Dt 5 mit den Tafeln als sekundär, so fallen damit auch von daher erhebliche Zweifel auf eine ursprüngliche Zehnerreihe. Zugleich ist jede künftige Rekonstruktion eines Ur-Dekalogs, deren Ausgangspunkt wie bei N. die Zehnzahl bildet, äußerst problematisch (noch stärkere Gegengründe s. u.).

Die Arbeit N.s zeigt aber gegenüber früheren Untersuchungen einen wichtigen Neuansatz. Sie bleibt nicht bei ihrem Ur-Dekalog stehen, sondern möchte Entstehung und Entfaltung des Dekalogs als eine „zusammenhängende Geschichte" (S. 93) begreifen, was für einen Repräsentanten der traditionsgeschichtlichen Schule freilich selbstverständlich sein muß. Die Entstehung des Dekalogs wohl in seiner „Urform" sieht N. im Zusammenhang mit der seit David bezeugten königlichen Gerichtsoberhoheit. N.s „These ist es nun, daß man im Nordreich der Königsmacht nicht nur diese Befugnis erhalten, sondern auch das Bedürfnis gefühlt hat, die grundlegenden Prinzipien zu formulieren, wonach Rechtsentscheidungen getroffen werden sollten. Deshalb arbeitete man ein ‚Grundgesetz' aus als Richtschnur für jeden Israeliten, für das israelitische Volk als Ganzes und als Richtschnur für den Repräsentanten des israelitischen Volkes, sein ‚Groß-Ich', den König. Und dieses Grundgesetz war der Dekalog" (S. 106). Entstanden vielleicht in Sichem, bald nach der Reichstrennung, als Synthese der alten Rechtstraditionen ganz Israels, verlor der Dekalog „mit dem Fall des Königtums und dem Untergang des Nordreiches im Jahre 722 v. Chr. ... seinen realen Hintergrund" (S. 107). In den levitischen Kreisen der deuteronomischen Bewegung wird der Dekalog dann als Grundlage der Verkündigung und der Volkspredigt allmählich zu seiner gegenwärtigen Form entfaltet, bis er schließlich unter Voranstellung der „machtvollen kerygmatischen Einleitung" als Bundesdokument „nach dem Fall des jüdäischen Königtums seine endgültige Position in dem deuteronomistischen Geschichtswerk fand" (S. 108). Die späte literarische Datierung des Dekalogs will dabei nicht leugnen, „daß die echte mosaische Tradition wirklich einen wesentlichen Anteil an dem Inhalt des Dekalogs hatte" (S. 107).

Auf Einzelheiten der von N. entworfenen Geschichte des Dekalogs kann hier nicht eingegangen werden, nur auf einen grundsätzlichen methodischen Mangel sei hingewiesen. Nicht einmal der postulierte Urdekalog wird von seinem Sitz im Leben her verständlich gemacht. Dies ist um so schwerwiegender, als N. die in diesem Zusammenhang relevanten formkritischen Parallelen zur Weisheit wohl sieht, sie aber vorschnell wegen seiner Definition des Dekalogs als „Grundgesetz" beiseiteschiebt. Wurde der rekonstruierte Urdekalog anfangs als „Arbeitshypothese" ausgegeben, so bildet er bei der Traditionsgeschichte des Dekalogs dann plötzlich doch den fixen Punkt, von dem her alles erklärt wird.

So wird man zwar viele gute Beobachtungen N.s akzeptieren können, doch dürfte unsere knappe Skizze schon gezeigt haben, daß sich hier ein Grundansatz selbst als fragwürdig manifestiert. N. spürt dies: „Um Mißverständnisse zu vermeiden, wollen wir sogleich hier betonen, daß die ganze Arbeit notwendigerweise einen stark hypothetischen Charakter haben muß. Aber ohne Arbeitshypothesen wird man in der Dekalog-Forschung nicht einen Schritt weiterkommen" (S. 69). Sollte man nicht trotzdem einmal die liebgewordene Arbeitshypothese des Ur-Dekalogs beiseitelassen und vom Text selbst ausgehen, um ihn durch detaillierte Form- und Gattungskritik unbefangen in den sich ergebenden größeren Zusammenhang einordnen und von daher deuten zu können?[1] Konkret heißt dies nur: Der Dekalog ist wie jeder andere atl Text nicht primär zu rekonstruieren, sondern mit den üblichen Methoden rigoros zu analysieren. Die darauf abzielenden Versuche scheinen in der Tat zu einem mehr überzeugenden, weil besser nachprüfbaren Ergebnis zu führen.

Nur mit ziemlicher Einschränkung gilt dies zunächst für H. Graf R e v e n t l o w, „Gebot und Predigt im Dekalog". Zwar kommt er zu dem beachtlichen Ergebnis, „daß der Dekalog auch schon in sei-

[1] Hier liegt auch der für ein Handbuch bedauerliche methodische Mangel bei K. K o c h, Was ist Formgeschichte?, der in der zweiten Auflage 1967 sein Paradebeispiel des Dekalogs so stark abgeändert hat, daß es nun „zugleich ein eigenständiger Beitrag ... zum Dekalog geworden ist" (XIII). Trotzdem blieb der formgeschichtliche Ansatzpunkt (!) stehen: „Daß wir hier eine Einheit vor uns haben, ist selbstverständlich" (S. 10). Diese Aussage kann methodisch nicht der Anfang, sondern nur das Ergebnis einer formkritischen Analyse sein. Eine solche würde aber die Komposition von Selbstvorstellungsformel, Verboten, Geboten, listenartigen Erweiterungen (s. u.) nicht so einfach als „selbstverständliche Einheit" begreifen.

ner apodiktischen Urform ein Mischgebilde gewesen ist, das auf noch hinter dieser liegende Gestaltungen zurückweist. Weder eine Zehnzahl noch eine Zwölfzahl findet in der Form eine Begründung; da diese bereits im Urbestand eine Komposition von Bruchstücken ist, muß jede Zählweise älterer oder neuerer Prägung künstlich bleiben" (S. 93). Leider stellt R. bezüglich der „Bausteine" bzw. ihrer Komposition zur „Urform" nur die zeitliche Frage nach dem Alter[2], nicht aber die nach der syntaktischen Form, was Voraussetzung für die Gattungsbestimmung wäre. Er übernimmt vielmehr ohne eigene Analyse das formkritische Ergebnis A. Alts. Durch seine Deutung des „Apodiktischen" demonstriert er aber ungewollt, daß zur Bestimmung des Apodiktischen sachlichere Kriterien nötig sein werden, wenn der damit gemeinte Sachverhalt nicht in fundamentalistischen Thesen über die Frühgeschichte Israels untergehen soll. Mit Recht lehnt R. zwar Mowinckels Herleitung des Dekalogs aus den Einzugsliturgien im Anschluß an G. von Rad ab, die nur eine „Art von Nebengleis" sind (S. 17). Zu schnell aber wird der Sitz im Leben „der apodiktischen Grundbestandteile" des Dekalogs (S. 16) im Bundesfest bzw. in der Institution des sog. Kultpropheten gesehen. Die apodiktische Form wird nicht als solche untersucht, sondern ihre „alte wuchtige Unmittelbarkeit" (S. 15) genügt, um sie als kultische Predigt zu deklarieren. Als „formende Kraft" der „bereitliegenden apodiktischen Stoffe" gilt der Eingang des Dekalogs, der „die Selbstoffenbarung Jahwes als des über seine Feinde, die fremden Götter, siegenden Gottes" proklamiert (S. 94). Ex 20, 3 ist nämlich nach R. indikativisch zu verstehen: „Du h a s t keine anderen Götter neben mir". Diese Deutung, die schon allein[3] durch Ps 81, 10 widerlegt ist, wo לא יהיה im eindeutigen Parallelismus zum Prohibitiv לא תשתחוה steht und deshalb ebenso prohibitiv zu übersetzen ist, offenbart eine grundlegende Tendenz R.s: Der Dekalog ist (wohl aus theologischen Voraussetzungen?) von vornherein gattungsmäßig als Sakralrecht festgelegt, hinter welches als Offenbarungsdatum anscheinend nicht mehr zurückgefragt werden muß. Formale Parallelen, die nicht Sakralrecht sind, etwa die der weisheitlichen Literatur (vgl. unten) scheiden deshalb sofort aus den Überlegungen aus – ein methodisches Vorgehen, das sonst in der Form- und Gattungskritik nicht statthaft ist. So läßt sich R. selbst auf eigene richtige formkritische Beobachtungen, etwa zum Sabbat- und Elterngebot, nicht ein: „Wenn hier zwei benachbarte Glieder gerade dadurch von ihrer gesamten Umgebung abstechen, daß sie positiv formuliert sind, müßte (!) man nach formkritischen Gesichtspunkten eigentlich annehmen, daß sie auch eine gemeinsame Herkunft haben. Das ist aber nicht der Fall ..." (S. 64). Wenn die „Bannformel מות יומת" beim Sabbatwort in Ex 31, 15; 35, 2 als „Stilerweichung" abgetan wird (S. 51) oder Formulierungen wie „positives apodiktisches Gebot" (S. 55) nötig sind, wird deutlich, daß das bisherige Instrumentar nicht mehr genügt, um die vielschichtige Problematik des „apodiktischen Rechts" zu bewältigen.

[2] Hier überrascht die „Ansetzung des Dekalogs in die mosaische Epoche, gegen die sich stichhaltige Gründe immer weniger (!) vorbringen lassen" (S. 93 f).

[3] R. weist zur Stützung seiner These darauf hin, daß Gesenius-Kautzsch § 107 o „nur eine mögliche Parallele von לא mit der 3. Pers. als Verbotsform anzugeben" w e i ß : Spr. 16, 10 (S. 26). Das ist aber keineswegs die Absicht der Grammatik! Die angeführte Stelle aus den Sprüchen wird bei Gesenius-Kautzsch nicht als einzig mögliche Parallele angeführt, sondern nur, weil sie „vielleicht" entgegen anderen Interpretationen, doch als Verbot zu verstehen ist. Von einer beabsichtigten erschöpfenden Katalogisierung kann keine Rede sein. Sollte man etwa unterstellen, Gesenius-Kautzsch wolle z. B. die eindeutigen Prohibitive in Dt 25, 13 f indikativisch verstehen? Die Theorie, daß nach der indikativischen Interpretation des bisherigen 1. Gebotes „das vermeintliche (!) 2. Gebot in Wirklichkeit das 1. ist" (S. 27), soll auch die „entsprechende Reihe" Dt 27, 15 ff bestätigen, die mit dem Bilderverbot beginnt. Abgesehen davon, daß diese Fluchreihe formkritisch vom Dekalog verschieden und damit nicht „entsprechend" ist, ist gerade der Bilderfluch Dt 27, 15 in dieser Reihe sicher sekundär (Einleitung nicht wie bei den anderen Gliedern der Reihe partizipial, sondern „verflucht der Mann, der"; weiter: pluralisches Prädikat bei der Antwortfloskel!). Gewagt erscheint es auch, wenn die grammatische Konstruktion des singularischen יהוה mit אלהים אחרים sofort theologisiert wird: „Der Herrschaftsbereich der anderen Götter wird hier als ein einheitliches Machtgebiet zusammengenommen, dessen Geltung für Israel ein für allemal durch die Epiphanie der Macht Jahwes gebrochen ist" (S. 27).

Die Leistung R.s soll aber nicht übersehen werden. Sie besteht darin, daß er die bislang nur als „Zusätze" ausgeschiedenen Erweiterungen als Entwicklungsgeschichte des Dekalogs sieht, diese aber nicht wie Nielsen von einem postulierten Urdekalog, sondern vom überlieferten Text her erläutern will. Daß der Dekalog im Kult (wobei aber der reichlich weite Begriff „Kult" zu präzisieren wäre!) V e r w e n d u n g und dabei manche Umgestaltung gefunden hat, betont R. dabei wohl mit Recht. Daß der Dekalog aber dem „Kult" seine E n t s t e h u n g verdankt, hat R. nicht bewiesen.

Dies ist nach der Bonner Dissertation von Erhard G e r s t e n b e r g e r „Wesen und Herkunft des ‚apodiktischen Rechts'" auch nicht mehr so einfach wie bisher. In einer breit angelegten Analyse werden hier die rechtlichen Prohibitive auf ihre Verbreitung (S. 26–42), ihre Hauptmerkmale (S. 42–65), ihre einzelnen Formelemente (S. 65–88) und ihre Herkunft (S. 89–144) untersucht. Da der Dekalog formkritisch großteils zu diesen rechtlichen Prohibitiven gehört, wird er hier endlich in den sachgebotenen größeren Zusammenhang gestellt. G. will „eine neue Sichtung des alttestamentlichen Rechtsmaterials" vornehmen, „die Alts scharfsinnige Beobachtung, daß das Recht Israels auch gattungsgeschichtlich keine einheitliche Größe ist, neu aufnimmt" (S. 24). Er unterscheidet zunächst echte Rechtssätze, die sich durch „ihre beiden Elemente: Tatbestandsdefinition und Rechtsfolgebestimmung" ausweisen (S. 25). Dazu rechnet er „die verschiedenen Entwicklungsstufen ... angefangen von den einfachen Partizipialsätzen ... über die Relativkonstruktionen ... bis hin zu den meist verästelten Konditionalsatzgefügen ..., die dann auch den Hauptbestandteil der bisher gefundenen altorientalischen Gesetzeskorpora ausmachen. Demgegenüber stehen nun die Verbote und Gebote des alttestamentlichen Rechts" (S. 25). Sie sind der Rest, der von Alts apodiktischem Recht übrigbleibt, zunächst näher bestimmt als nichtkonditional, nicht-rituell, meist negativ (zu dieser Sicht G.s s. u.) und in direkter Anrede formuliert und für das tägliche Leben normativ (S. 27). Als solche stehen sie mehr oder weniger locker u. a. im Bundesbuch, im gesetzlichen Bestand des Deuteronomiums 12–25, vor allem im Heiligkeitsgesetz und in den „Dekalogen" Ex 20/Dt 5 bzw. Ex 34. Eine Formanalyse ergibt, daß diese „Prohibitivgattung" (dazu s. u.) ursprünglich Verbote in der 2. Person Singular sind, „die sehr wahrscheinlich aus einer an den einzelnen gerichteten Unterweisung entstanden sind" (S. 73). Die Kürzestform des bloßen Verbums ist nicht die normale; die Verbote, die ein Akkusativobjekt mit sich führen, sind bei weitem in der Mehrzahl, wobei syntaktische Folge und Länge der Prohibitivsätze nicht uniformiert werden können. Auch intransitive Konstruktionen können ursprünglich sein. „Die Prohibitive entstehen in der Regel als Einzel-, vorzugsweise jedoch als Zweier- oder Dreiergebote; selten lassen sich längere ursprüngliche Reihungen finden. Die Zehn- oder Zwölfzahl ist ihnen von Natur aus fremd" (S. 86). Die kleinsten, gewöhnlich thematisch zusammengehörigen Reihen sind normalerweise syntaktisch gleichgestaltet. Positive Gebote dienen nach G. gelegentlich dazu, die Reihe abzurunden. Größere Reihungen sind sekundär und gehen auf mancherlei praktische Notwendigkeiten zurück. „In erster Linie gibt wohl die Jugenderziehung dazu den Anstoß, aber auch die juristische Praxis und schriftstellerische, gelehrte Behandlung des Materials werden eine Rolle gespielt haben ... Zehner- und Zwölfergruppierungen haben wahrscheinlich hauptsächlich im Kultus ihre Wurzel" (S. 87). Über die noch 1965 (G.s Dissertation lag als Dissertationsdruck schon 1961 vor!) durch Nielsen rekonstruierte „Urform" des Dekalogs ist damit das formkritische Urteil gesprochen.

G.s Arbeit fordert auch, daß man die Frage nach dem Sitz im Leben des Dekalogs von der nach dem Sitz im Leben seiner einzelnen Prohibitivglieder streng unterscheidet. Von der Zielsetzung seiner Studie her geht G. nur der Herkunft der „Prohibitivgattung" nach. Ihre Entstehung kann nach ihm nicht aus dem Bund erklärt werden, ist deshalb auch nicht mehr „volksgebunden israelitisch und gottgebunden jahwistisch". „Die überwiegende Zahl der Prohibitive befaßt sich ... mit zwischenmenschlichen Beziehungen; diese Verbote sind viel natürlicher ... in anderen Verhältnissen gewachsen" (S. 95). Auch die jüngst gemachten Versuche, die Prohibitive auf das sog. Bundesformular zurückzu-

führen, werden mit Recht abgewiesen (S. 96–105)[4]. Freilich kann eine sachgemäße Verbindung zwischen einem „kleineren Teil der Prohibitivgattung, dem man wohl eine eigene Bezeichnung, etwa: Bundesbestimmungen, zubilligen könnte" (S. 109), worunter vor allem das Fremdgötter- und Bilderverbot fallen, und dem Bund nicht negiert werden. Diese plötzlich inhaltlich bedingte Abtrennung von „Bundesbestimmungen" von den sonst formal mitbehandelten „sozialen Prohibitiven" zeigt eine deutliche Unklarheit. Die Analyse muß hier anscheinend noch weiter vorgetrieben werden. Das verlangt auch G.s Formulierung „Prohibitivgattung": Prohibitiv ist zunächst nur eine grammatische Form, die noch nicht zur Gattungsbestimmung ausreicht; sie kann ja in gattungsmäßig verschiedenen Reihen (etwa dem „Richterspiegel" Ex 23,1–9 und im Dekalog Ex 20, hier sogar zusammen mit anderen Formelementen!) stehen.

Den Ursprung der (sozialen?) Prohibitive sieht G. im vorstaatlichen Sippenethos. Sie sind ursprünglich „autoritative Gebote des Sippen- oder Familienältesten; sie empfangen ihre Würde aber nicht so sehr aus der individuellen Gewalt des Sippenoberhauptes, sondern aus der geheiligten Lebensordnung, die sie vertreten" (S. 110). Als Hauptbelege für diesen Sitz im Leben werden die Rekabitenordnung in Jer 35 und der Sexualkatalog von Lev 18 angeführt. Die inhaltlichen und formalen Parallelen in der Weisheitsliteratur weisen ebenfalls auf diese Lebensordnung zurück. „Da die Sippenordnung von jeher als unter göttlichem Schutz stehend gedacht wurde, muß die Beziehung der Prohibitive zum Kult sehr alt sein" (S. 143). Ob es sich dabei für die oben genannten prohibitiven „Bundesbestimmungen" nur um eine „Übersiedlung in den kultischen Raum" handelt (S. 143) oder ob dieser als Sektor der „geheiligten Lebensordnung" nicht doch der Ursprungsort ist, kann m. E. mit Sicherheit nicht entschieden werden. Selbst die Annahme einer solchen Herkunft würde noch lange nicht den heutigen Dekalog betreffen, der als Mischgebilde aus „kultischen" und „sozialen" Prohibitiven (und „heischendem Präsens", s. u.) sicher eine sekundäre (künstliche?) Bildung ist. Seine Verwendung im Bundesfestkult ist dann eine weitere Frage. Zunächst wird es angeraten sein, vor Einordnung in die größeren Zusammenhänge der israelitischen Religionsgeschichte die noch offenen Fragen in der Analyse der Einzelelemente des Dekalogs anzugehen.

Einen entscheidenden Schritt in diese Richtung macht die Münchener Habilitationsschrift von W. Richter „Recht und Ethos", die in meisterhafter Gelehrsamkeit die formkritische Analyse Gerstenbergers weiter präzisiert. Er bestimmt nicht nur den vielschichtigen Sitz im Leben der Prohibitive genauer (und in seinem Umfang umfassender) als „Gruppenethos" gegenüber dem engeren „Sippenethos" Gerstenbergers, das zwar für die „Herkunft der Form ... zutreffen" mag (Richter S. 117), für die vielen atl Prohibitive aber nur *in nuce* gelten könnte. Die wichtigsten Präzisierungen dürften aber Ri.s grammatische Differenzierung der Negation in Prohibitive und Vetitive sowie die gattungsmäßige Scheidung von Verbot und Gebot sein, zumal letztere den unsachgemäßen Ausdruck „Zehn Gebote" trifft, den das AT durch seine Rede von den „Zehn Worten" sowieso nie legitimiert hat. Ri. widerlegt G.s Behauptung, אל und לא würden im Hebräischen die gleiche Intensität ausdrücken. Aus dem vermeintlichen „Promiskuegebrauch beider Partikeln" möchte G. sogar eine „Gleichheit der Imperfekt- und der Jussivverbote" ableiten (Gerstenberger S. 54). Ri.s methodische Konsequenz, die trotz des ansatzmäßig relativ wenig umfangreichen Themas[5] das gesamte atl Material zur Analyse des Prohibitivs heranzieht, besticht durch ihr Ergebnis. Dieses sollte deshalb in Zukunft nicht nur in der Dekalogforschung, sondern auch terminologisch in der hebräischen Grammatik ihren gebührenden Platz erhalten.

Zunächst sind Gebrauch und Funktion von אל und לא streng zu unterscheiden (S. 68–78). אל steht nur mit der Kurzform der Präfixkonjugation (Kurzform: Vokallosigkeit des Auslauts und kurzer Stammvokal). W. von Soden folgend[6] wird diese Form „Vetitiv" genannt. In der Zeitstufe wendet sich der Vetitiv nur an die Zukunft und drückt die Erwartung und den Wunsch einer Person in Hinsicht auf eine bestimmte Situation aus. Es ist also ein Punktualis. Der Anwendungsbereich der Partikel לא ist demgegenüber viel weiter. Allen Vorkommen gemeinsam ist der konstatierende Charakter, d. h. „eine größere Distanz zur Situation ..., eine mehr reflexive Betrachtung der Zustände und Ereignisse" (S. 77). Für unsere Frage ist die Zusammenordnung von לא mit der Präfixkonjugation wichtig (wobei mit der Langform, deren Merkmal im vokalischen Auslaut bestand, konstruiert wird) und hier wiederum die Nuance des negierten „heischenden Präsens"[7] („er hat es keinesfalls zu tun – er darf nicht tun"). Nur sie sollte man, ebenfalls v. Soden folgend[8], „Prohibitiv" nennen. Die verschiedenen formal zusammenfallenden Nuancen, die durch die Verbindung von לא mit der Langform der Präfixkonjugation ausgedrückt werden (extratemporale Feststellung, feststellendes Futur, heischendes Präsens), zeigen nun auch, „wie wenig geeignet vom sprachlichen Befund her die Einstufung nur der Prohibitive als ‚apodiktisch' ist. Sie hängt vielmehr der Negation לא in allen ihren Bereichen an und gibt nicht das Spezifikum des Prohibitivs ... Eine Differenzierung der Gattungsbegriffe muß also auf diesen seit Alt ... traditionellen Begriff verzichten" (S. 77), zumal das „Apodiktische" nicht auf die Negation beschränkt ist, sondern auch in positiven Feststellungen vorkommt, wie Ri. in einem Exkurs über „das Gebot" (88–96) darlegt. Letzteres wurde bisher verkannt, weil seine konstitutive Verbalform, das heischende Präsens, und dessen subsidiäres Vorkommen etwa im *Infinitivus absolutus* des Dekalogs übersehen wurde. Mit dem Prohibitiv teilt das heischende Präsens nur die Intensität der Forderungen. Die Intention beider ist jedoch verschieden. „Die Prohibitive zeigen mehr oder weniger häufig eintretende Grenzfälle, die Bestimmungen einmalig oder regelmäßig vorzunehmende Handlungen oder Begehungen" (S. 91).

Daher ist es unumgänglich zwei verschiedene Gattungen anzunehmen: Den grammatikalisch-syntaktischen Begriffen „Prohibitiv" und „heischendes Präsens" entsprechen die Gattungstermini „Verbot" und „Gebot" (Ri. würde lieber von „Bestimmung, Vorschrift" sprechen). Beide finden sich im Dekalog. Der Sitz im Leben des Gebots „läßt sich relativ leicht bestimmen. Aus der Ordnung, die Fixpunkte für das gemeinsame Stammesleben festsetzt ..., wird eine mehr und mehr von Priestern getragene, schließlich ausnahmslos kultische Gattung" (S. 91). Als Sitz im Leben des Verbots, des sog. apodiktischen Gesetzes, das im Unterschied zum Mahn- bzw. Warnspruch nur sekundär durch Begründung erweitert ist, wird wegen seines Inhalts und wegen des Zusammenhangs mit dem Mahnspruch, der eindeutig der Schule zugewiesen werden kann, in der Angehörige der vornehmen Stände, besonders zukünftige Beamten erzogen werden, das Standesethos der höheren weltlichen und geistlichen Schichten Israels angenommen. Die Verbote „neigen zur Reihenbildung, sind aber nicht primär als (Do-)Dekaloge entstanden; jede Reihe umschließt ein abgegrenztes Gebiet (geschlechtliche Tabu-Personen, Richter und Gerichte, Handel); auch kultisch-religiöse Prohibitive und Reihen fanden sich, weshalb geschlossen werden muß, daß auch Priester zu den ausgebildeten Beamten gehörten ... Die Prohibitive bilden das öffentlichkeits- und berufsorientierte ‚Gerüst' der Schule, das eigentliche Standesethos. Die Bezeichnung ‚Gesetz' oder ‚Recht' wird also dem Entstehen und Gebrauch der Prohibitive nicht gerecht, vielmehr stellen sie ein Ethos dar, das ein Verhalten in einer abgegrenzten Umwelt regeln will" (S. 190). Ob Ri.s terminologische

[4] Zur Ablehnung der öfter behaupteten Bundesformularstruktur des Dekalogs als Ganzheit vgl. auch D. J. McCarthy, Der Gottesbund im Alten Testament (SBS 13) Stuttgart 1966, S. 35 f.

[5] Das eigentliche Anliegen Ri.s ist die Untersuchung des weisheitlichen Mahnspruchs, vor allem der in Spr 22,17–24,22 überlieferten Sammlung „Worte der Weisen". Diese Gattung, die gewöhnlich aus zwei Grundelementen besteht, einer Mahnung oder Warnung (Imperativ oder Vetitiv) und einer angeschlossenen Motivierung (Asyndese oder „denn", „damit nicht"), wird aber nicht isoliert betrachtet, sondern Ri. möchte „die in der Weisheitsliteratur aufgewiesenen Formen durch das AT hin ... verfolgen ... und prüfen, ob sie isoliert sind oder sich auch sonst finden, ferner ob sich ein Sitz im Leben ausmachen läßt, der ein Licht auf vorliterarische Übungen und Traditionen zu werfen vermag" (S. 15).

[6] W. von Soden, Grundriß der akkadischen Grammatik (AnOr 33) Rom 1952, § 81 i, S. 106.

[7] Bezeichnung nach W. von Soden, a.a.O. § 78 d δ S. 102. Sein Vorkommen auch im Hebräischen hat O. Rössler nach Analogie älterer Verbalsysteme unter Heranziehung der Präfixkonjugation Qal der Verba I^{ae} Nûn nachgewiesen. Vgl. O. Rössler, Verbalbau und Verbalflexion in den Semitohamitischen Sprachen. Vorstudien zu einer vergleichenden Semitohamitischen Grammatik: ZDMG 100 (1950) 406 ff; und ders., Die Präfixkonjugation Qal der Verba I^{ae} Nûn im Althebräischen und das Problem der sogenannten Tempora: ZAW 74 (1962) 125–141.

[8] a.a.O. § 81 h, S. 106.

Trennung von ‚Gesetz' und ‚Ethos' freilich die aus seinen form- und gattungskritisch überzeugenden Ergebnissen folgende theologische Problematik genügend erfassen kann, wird sich noch klären müssen. Soll ein Standesethos nicht bloße Ideologie sein, muß es eine sachgerechte Begründung haben. Könnte diese in Israel nicht doch über den „Stand" hinausgreifen? Das würde dann die von Ri. erarbeitete soziologisch bedingte Gültigkeit dieses Ethos wieder in einen umfassenderen Horizont stellen.

Da es Ri. ja primär um den weisheitlichen Mahnspruch geht, deutet er die Entstehungsgeschichte des Dekalogs nur an. Gerstenbergers Resultat, daß der Dekalog keine ursprüngliche Einheit ist, hat sich jedenfalls bestätigt. Die ersten fünf Wendungen des Dekalogs enthalten sowohl Ver- als auch Gebote, die auf ältere Formulierungen zurückgehen. In der jetzigen Form stellen sie eine durch Erweiterungen bereicherte geschlossene Komposition dar, wobei die Motivierungen nach Art der Schule angefügt wurden[9]. Die letzten fünf Prohibitive sind anders orientiert, „stehen in gewissem Bezug untereinander und sind sicher guten, wenn nicht hohen Alters ... Auch aus ihnen spricht ein bestimmtes Standesethos; es betrifft den Freien, Besitzenden und verlangt von ihm die Respektierung der erreichten öffentlichen Ordnung ... Dieses Standesethos geht somit über ein Berufsethos hinaus" (S. 191).

Die Frage nach dem Sitz im Leben des Dekalogs als Gesamtheit wird nach diesen wichtigen Arbeiten Gerstenbergers und Richters neu zu stellen sein. Zuvor aber muß das Reihungsprinzip gefunden werden, das bei der Auswahl der verschiedenen Einzelelemente des „Standesethos" zur Bildung gerade des überlieferten Dekalogs leitend war. Weder der von N. Lohfink vorgeschlagene Zusammenhang mit der sog. בעשרת-Reihe[10] noch das von H. Gese versuchte Prinzip der paarweisen Anordnung[11] sind die endgültige Lösung. Vielleicht hatte die bisherige Forschung darin das Richtige gesehen, daß der Dekalog eine eigene Gattung ist. Diese Gattung aber enthält so verschiedene Elemente wie Selbstvorstellungsformel, Verbote, Gebote, listenartige Erweiterungen, daß man von daher an eine bewußte Komposition des Dekalogs denken kann. Das setzt aber eine Lösung des Standesethos von seinem ursprünglichen Sitz im Leben voraus, muß also relativ spät sein.

Ein weiteres Problem ist das Verhältnis des Dekalogs zum Bund. In seinem jetzigen literarischen Rahmen ist dieser Bezug ja sicher da, aber es kann kaum nachgewiesen werden, daß dieser Bezug ursprünglich ist. Die genannten Einzelelemente helfen hier wenig, höchstens die Selbstvorstellungsformel könnte ein Indiz sein, deren priesterlicher Sitz im Leben vorläufig freilich wahrscheinlicher ist[12]. Eine Klärung wird hier erst möglich sein, wenn die neuerdings wieder nüchterner werdende Bundesforschung ein einigermaßen verläßliches Gerüst liefert, um so wenigstens indirekt etwas über das Kompositionsalter und die Übernahme des Dekalogs in den „Bundeskult" sagen zu können. Diese Fragen sind im übrigen nicht nur für die theologische Bewertung des Dekalogs in der Moraltheologie von höchster Aktualität, sondern auch für die inhaltliche Interpretation der einzelnen Gebote und Verbote. Gerade die innere Dynamik, die vom Standesethos zum Dekalog als „Bundesrecht" führte, muß bei dieser Interpretation bedacht sein. Weder ein historistisches noch ein fundamentalistisches Verständnis, wie es bei der teilweise wertvollen Studie Jean L'Hours „Die Ethik der Bundestradition im Alten Testament"[13] die Gefahr ist, sind hier richtig. Beides muß zusammen gesehen werden: die ursprüngliche Sachbezogenheit der Einzelsätze und die spätere Aufnahme in die Bundestheologie. Schließlich ist noch keine zufriedenstellende Deutung der „Zehnzahl" gefunden. Zu überlegen ist, ob die Zahl 10 bei ihrer ersten Einfügung wohl in dtr Zeit ursprünglich überhaupt als exakte Zahl oder nicht eher als Rund- oder Vollkommenheitszahl gedacht war, wobei die damit etikettierte Gattung „Dekalog" als Summarium der verschiedenen atl Gesetzessammlungen gekennzeichnet wäre. Die numerische Auffassung von 10 in diesem Zusammenhang ist ja erst ab Philo nachweisbar[14].

So warten nun wieder viele Fragen auf Antworten. Der Exeget muß für diese Aufgabe zunächst Kriterien finden, „die nicht der Welt des Betrachters entstammen, sondern sich aus der Literatur ergeben" (Richter S. 120). Darf der Theologe in ihm dann (!) zufrieden sein? Es scheint nicht!

[9] Die Entstehung des ersten Teils des Dekalogs stellt sich Ri. (S. 101–107) so vor: 1. Stufe: Prohibitive Ex 20, 3. 4 a (älter als die Parallelen in Ex 34); 2. Stufe: 20, 7. 8 – 11. 12 a. b α: kompositionelle Elemente unverkennbar (E oder Dt?); jünger als die Parallelen in Ex 23; 34; 3. Stufe: 20, 4 b – 6. 12 b β: dt.

[10] N. Lohfink, Die Zehn Gebote ohne den Berg Sinai, in: ders., Bibelauslegung im Wandel. Frankfurt 1967, 129–157.

[11] H. Gese, Der Dekalog als Ganzheit betrachtet: ZThK 64 (1967) 121–138.

[12] Vgl. W. Zimmerli, Ich bin Jahwe, in: ders., Gottes Offenbarung (ThB 19) München 1963, 11–40; K. Elliger, Ich bin der Herr – euer Gott, in: Theologie als Glaubenswagnis. Fs. K. Heim, Hamburg 1954, 9–34.

[13] Vgl. ThRev (1968).

[14] Vgl. H. A. Brongers, Die Zehnzahl in der Bibel und in ihrer Umwelt, in: Studia biblica et semitica Th. C. Vriezen dedicata, Wageningen 1966, 30–45, bes. 34–36.

Geiselmann, Josef Rupert: **Die Katholische Tübinger Schule.** Ihre theologische Eigenart. Freiburg-Basel-Wien: Verlag Herder (1964). 624 S.; Ln DM 38,50.

J. R. Geiselmann, der seit über einem Menschenalter mit der Erforschung der Katholischen Tübinger Schule befaßt ist und dabei nicht nur zum kenntnisreichsten Historiker dieser Schule wurde, sondern ihre Gedanken in arteigener Weise auch weiterdachte (vgl. u. a. seine Untersuchungen über das Verhältnis von Schrift und Tradition), legt in dem vorliegenden profunden Werk eine Zusammenfassung dieser seiner Arbeit vor. Das gilt aber nicht im Sinne einer Sammlung des bisher Erbrachten, sondern einer systematischen Zusammenschau der vielgestaltigen Gedankenwelt der Tübinger von J. S. v. Drey bis hin zu P. Schanz an der Wende zum 20. Jh.

Die Einleitung bietet eine kritische Auseinandersetzung des Verfassers mit einigen in neuester Zeit aufgekommenen Unklarheiten über die Deutung gewisser Grundpositionen der Schule (so etwa des Verhältnisses zwischen Natur und Gnade) und die Würdigung ihres Begründers, J. S. v. Dreys, für dessen theologische Eigenart die Bezeichnung „Semirationalismus" als unzutreffend abgelehnt wird. Es ist ein Zeichen für die Gewissenhaftigkeit des Forschers wie für den Fortschritt des Problemverständnisses, wenn Geiselmann zugibt, daß er am Aufkommen dieser Charakterisierung Dreys nicht ganz unbeteiligt war, als er 1930 den gleichen Ausdruck gebrauchte, obgleich damit schon damals nicht die Abhängigkeit Dreys vom aufklärerischen Rationalismus gemeint war. Eine solche Annahme widerstreitet der Tatsache des engen Anschlusses von Drey an Schellings Identitätsphilosophie.

Nach dieser vorgenommenen Korrektur unternimmt Geiselmann im systematischen Teil des Werkes die Analyse und Synthese der umfangreichen Gedankenmasse dieser Schule. Der hier gewählte systematische Aspekt bringt es mit sich, daß nicht die Denkergestalten selbst im Vordergrund stehen, sondern die sie beschäftigenden Gedankenkomplexe und Probleme, obgleich dieses Prinzip nicht ganz streng durchgeführt ist. Als eines der entscheidenden Strukturelemente der Schule darf nach Geiselmann ihr geschichtliches Offenbarungsverständnis angesehen werden, weshalb auch das erste der neunzehn Kapitel des systematischen Teiles dem Thema „Die Offenbarung als geschichtlicher Vorgang" gewidmet ist. Hier wird allerdings auch ersichtlich, daß die Tübinger – verständlicherweise – nicht die ganze Gedankenfracht und Problematik des heutigen Begriffs der Geschichtlichkeit aufnahmen.

Von diesem Ansatz her erklärt sich dann im Werk der Übergang zu den Problemen des Dogmas und der Dogmenentwicklung, die (in den cc. 4 und 5) vor allem an der Theologie Möhlers und Kuhns herausgearbeitet werden. Bei der Bedeutung, die J. A. Möhler für die erste Generation der Schule und für die fernere Entwicklung gewann, ist es erklärlich, wenn die Grundmotive seiner Theologie mit der größten Ausführlichkeit behandelt werden (in den cc. 6, 8, 9–15), wobei u. a. als Themen die Gotteserkenntnis, der Glaubensbegriff und die Abhängigkeit vom Klassizismus wie von der Romantik in instruktiver Weise analysiert werden.

Von der Entwicklungstendenz innerhalb der Schule zeugt besonders die Verwendung der Grundvorstellung vom „Reich Gottes", die, noch aus der Aufklärung kommend, von J. S. v. Drey noch für ein wesentliches Strukturelement der Theologie gehalten wurde und auch bei Hirscher die Stellung einer Grundidee der Moraltheologie gewann. Der Vorgang der Abwendung von dieser zu stark theozentrischen Idee, der sich bei Möhler, Staudenmaier und Kuhn deutlich bemerkbar macht, gehört zu einer der interessantesten Wandlungen in der Geschichte der Schule, die möglicherweise noch einer weiteren Erhellung fähig ist. Geiselmann weist überzeugend darauf hin, daß diese Idee dem Anliegen einer spekulativen Nachkonstruktion der Offenbarung im Bewußtsein des Menschen, wie sie besonders von J. Ev. v. Kuhn versucht wurde, wegen ihres rein positiven Charakters nicht mehr genügen konnte.

Die eigentliche Philosophie und Theologie der Geschichte, die die Tübinger entfalteten, ging andere Wege, die über die Aufnahme und Assimilation der Gedanken der Zeitphilosophie führten. So nahm schon Drey die romantische Idee des Lebens zu Hilfe, um die immanenten Gestaltkräfte in der Geschichte der Offenbarung und der Kirche aufzudecken. Mit besonderer Betonung (und Berechtigung) wird in diesem Zusammenhang auch das Einwirken des Deutschen Idealismus und seiner Dialektik auf die Tübinger herausgearbeitet. So darf das Kapitel 17 über „Das Problem der Dialektik in der Katholischen Tübinger Schule" und die Darstellung der differenzierten Anwendung dieses Prinzips auf die Phänomene der Offenbarung und des Dogmas bei Drey, Möhler (dessen entsprechende Ausführungen schon im 4. Kapitel erörtert werden) und Kuhn zu den aufschlußreichsten Partien dieses Werkes gerechnet werden.

Am reinsten ist dieses Prinzip bei Kuhn zur Anwendung gebracht, der zunächst nach Hegelschem Vorbild die Dialektik als den Ausgleich von Widersprüchen aufgrund der Gegensätzlichkeit des Seienden versteht und so das Phänomen der Dogmenentwicklung auf den Dreischritt von Wahrnehmung, Vorstellung und spekulativem Begriff zurückführt. Daran wird aber auch sichtbar, daß, anders als bei Hegel, die treibende Kraft der dialektischen Bewegung nicht die Negation ist, sondern die Determination. Damit wird auch der Sinn des Glaubensfortschrittes in eigentümlicher Weise festgelegt: er hat nicht die Rückführung des Mannigfaltigen auf das Eine zum Ziele, sondern nach dem Gesetz der Induktion die Einführung des Mannigfaltigen und Gegensätzlichen in das Glaubenswissen. So wird dann auch der Fortschritt des Glaubensbewußtseins im Gegensatz zu Hegels spekulativem Rationalismus nicht als Veränderung zu einem anderen (und sei es auch zu einem angeblich umfassenderen und reineren) Inhalt verstanden, sondern als vollkommenere Entfaltung der einen und gleichen Substanz. Von diesem Ansatz her kann auch die in der heutigen Problematik vorfindliche Frage eine Antwort finden, wie der Glaube früherer Zeiten sich zum heutigen Glauben verhalte. Sie liegt in Richtung des Kuhnschen Gedankens, daß wir „nicht anderes", wohl aber „anders glauben", d. h. daß demnach der Fortschritt nicht ein materialer, sondern nur ein formaler ist.

Es kann nicht ausbleiben, daß in den Themenkreisen einer Theologie, die Geschichte und Spekulation zu einer Einheit verbinden wollte, auch das Verhältnis von Natur und Gnade einbezogen ist (über das schon in der Einleitung des Werkes reflektiert wurde). Im vorletzten Kapitel kommt Geiselmann auf dieses Problem noch einmal ausführlicher zu sprechen und zeigt die Entwicklungslinie auf, die von Dreys nur formalem bzw. modalem Begriff des Übernatürlichen zum Verständnis Möhlers von der notwendigen Ergänzung der Natur durch die Gnade führte, eine Erklärung, bei der Möhler aber auch nicht stehenblieb, sondern sie schließlich zur Auffassung von der „Teilnahme an der göttlichen Natur" vermittels des *desiderium naturale* weiterentwickelte.

Auch in der zuletzt aufgegriffenen Problematik zeigt sich zwar, daß die Tübinger die Tiefen der heutigen Fragestellung um den Extrinsezismus und Intrinsezismus in der Gnadenlehre nicht ausgelotet haben, daß ihre Problemsicht aber dem heutigen theologischen Interesse zumindesten noch nahe liegt. Es ist nicht das geringste Verdienst dieses Buches, (manchmal ausdrücklich, manchmal auch nur einschlußweise) die Verbindungslinien der Theologie der Tübinger zum heutigen theologischen Denken und seiner Problematik aufzuzeigen, die sich mit neuen Formen des Idealismus (die gleichsam auf der Rückseite den Existentialismus mit sich führen) konfrontiert sieht und in einer Auseinandersetzung steht, für deren Bewältigung die Einheit von Geschichte und Spekulation, wie sie die Tübinger anstrebten, auch noch die allgemeine Leitidee sein könnte.

München. Leo Scheffczyk.

Baumer, Iso - **Christoffels,** Hildegard - **Mainberger,** Gonsalv: **Das Heilige in Licht und Zwielicht.** (Reihe Offene Wege 3) Einsiedeln: Benziger Verlag (1966). 167 S.; kart. DM 9,80.

Die drei hier vorgelegten Studien unterscheiden sich nach Form und Qualität und bilden wohl nur in der Intention eine Einheit. In der offenbar gemeinsam verantworteten Vorbemerkung erklären die Verfasser ihre Absicht: Sie wollen „das Heilige" in und hinter aller Religion aufsuchen und die ihm gemäße Haltung, den Glauben, kennzeichnen. Diese Absicht wird in äußerster Kürze dargelegt (7–10); dabei überrascht die definitorische Sicherheit denjenigen, der die religionsphilosophische und theologische Problematik der Begriffe „Religion", „Glaube", „das Heilige" kennt. In dieser selbstbewußten Manier, mit der bereits auf der ersten Seite schwierigste Fragen nicht unelegant übersprungen werden, liegt die durchgehende Schwäche des gesamten Bandes; sie zeigt sich vor allem in der unkritischen Verwendung des Vokabulars, einem kühnen Ineinander von subjektivem Erleben und Reflexion, dem leichtfertigen Ignorieren philosophischer und theologischer, speziell exegetischer, Methodik. Es ist anzuerkennen, daß die Verfasser zur „Kirchenerneuerung" beitragen wollen, ja sie verstehen ihr „kritisches Nachdenken" sogar als „Hermeneutik" (10), doch scheint sehr zweifelhaft, daß die Autoren ihre Absicht überzeugend verwirklichen konnten.

Unter dem „Heiligen" verstehen sie „jene Region des Denkens und Strebens, in der der Mensch sich dem Unabwendbaren stellt, sich dem Unverfügbaren zuwendet und dem Ganz-Anderen begegnet", unter Religion „jenes Verhalten des Menschen ..., zu dem er vom Heiligen her ermächtigt wird und mit dem er sich vor dem Heiligen bekundet". Weiter heißt es: „Sowohl die Ermächtigung, sich religiös zu verhalten, als auch jene Kunde, die als Glücksverheißung, als Wende der Not und als schmeckbare Süßigkeit entgegenkommt, ist hingegen nicht selber Religion. Denn als Anruf, Wort und Kunde ist da etwas, worüber der Mensch nicht verfügt, was nicht in seinem Verhalten aufgeht und was nicht einmal unbedingt religiös sein muß. Es ist nämlich das Antwort-sein, die hörende Zustimmung, das stumme Gelöbnis. Es ist der Glaube" (7).

Betrachten wir nach diesem Blick auf die Vorbemerkung die einzelnen Untersuchungen selbst. Baumer schreibt über „Volksfrömmigkeit und Kirchenerneuerung" (11–64). Er gibt eine ausführliche, volkskundlich sehr gut belegte Darstellung über die katholische Volksfrömmigkeit und verteidigt diese gegen nicht wenige Angriffe, auch gegen solche der Theologie. Namentlich wendet sich Baumer nur gegen R. Hernegger, womit er seinen eigenen Standort zu erkennen gibt. Allerdings betont Baumer auf S. 16 seine eigene theologische Unzuständigkeit; dieser Feststellung kann der Rezensent nicht widersprechen. Immerhin wird man Hernegger, was immer man gegen ihn vorbringen mag, eine derartige Unzuständigkeit nicht zuerkennen dürfen, denn er hat im Unterschied zu Baumer die ganze Tragweite der biblisch-theologischen Problematik und der damit gegebenen Unterscheidung von Religion und Glaube in einem dogmatisch sehr wohl angebrachten Sinne vollauf begriffen. Baumer also bietet eine manchmal peinliche Apologetik und kann sich grundsätzlich theologische Einwände gegen „Volksfrömmigkeit", wie er sie als Volkskundler beschreibt, kaum vorstellen: „Schlecht informierte oder böswillige Menschen sind rasch mit einem Urteil zur Hand, wenn ihnen Äußerungen der Volksfrömmigkeit begegnen: das ist Dummheit oder altmodischer Unsinn, ja Aberglaube oder Magie. Eine genauere Beobachtung stimmt allerdings vorsichtiger" (38). Sicher sollen wir „vorsichtig" sein, aber dann bitte auch mit Begriffen wie Magie, Gnadenerfahrung, Sakralsphäre usw. Unvorsichtig scheint es auch, pauschal die Inkarnationstheologie zur Verteidigung der Volksfrömmigkeit zu bemühen (43).

Selbstverständlich ist richtig, daß man die Volksfrömmigkeit nicht abschaffen, daß man sich vor Aberglauben hüten soll, daß es auch in der „Industriekultur" noch Volksfrömmigkeit geben kann und wird (vgl. 53–61). Auftauchende theologische Fragen versucht Baumer mit Hilfe der *Et-Et*-Methode zu bewältigen; dazu vergleiche man seine Bemerkungen über den Kitsch (57), ein Thema, zu welchem R. Egenter schon 1950 (²1958) in seinem Buch „Kitsch und Christenleben" das Notwendige gesagt hat! Die Polemik gegen das „zu Akademische" (58) kann nicht ausbleiben. Wenig später wird uns ausdrücklich versichert: „Die bisherige Volksfrömmigkeit kann von Fall zu Fall beibehalten, umgestaltet oder fallengelassen werden. Ihre Formen sind nicht heilsnotwendig" (63). Der Gipfel der Ungereimtheiten lautet dann so: „Eine Mutter, deren soeben geborenes erstes Kind trotz allen ärztlichen Anstrengungen nicht atmen will, verspricht ... – nicht eine Votivtafel, auch nicht eine Geldsumme in irgendeinen Kirchenopferstock –, sondern 100 Fr. für die Missionen. Die aufbrechende Verantwortung für die Entwicklungshilfe hat diesen Entschluß völlig unreflektiert ausgelöst" (64). Solche Erwägungen scheinen mir sowohl in ökumenischer Hinsicht als auch um der wirklichen Dekolonisation willen nicht länger zulässig. – Es folgt noch das „dialogische Prinzip", ein Hinweis auf Teilhard de Chardin, und schließlich

sieht Baumer in der konziliaren Lehre von der Kirche als dem Volk Gottes „die Rechtfertigung des Volkstümlichen in der Frömmigkeit" (64). Es sei daran erinnert, was Baumer auf S. 16 bemerkte; der Volk-Begriff der Volkskunde ist eben nicht derjenige der Theologie, geschweige denn des Neuen Testaments.

Der längste Beitrag des Bandes stammt von Hildegard Christoffels und hat den weitgespannten Titel: „Die Religionen zwischen Argwohn und Glaube" (65–142). Nach einer breiten, bekenntnishaften Einleitung soll „der Glaube" beschrieben werden, der „jenseits aller Religion" (77) liegt. Viele, im einzelnen angreifbare Behauptungen seien hier unerwähnt. Das Positive dieses Beitrags bilden mehrere geglückte religionsphänomenologische Analysen, z. B. über den Begriff der Frömmigkeit (87–94), über heilige Orte (96–98), das heilige Bild (99–102), die (so bezeichnete) „Verzeitlichung des Ewigen" (103–115). Die Verfasserin bietet hier lehrreiche Texte und Beispiele vor allem aus Islam, Hinduismus und den Stammesreligionen. Ferner werden noch die Probleme „Gesetz und Tradition", „Theologie und Gebet", „Priesterstand" u. a. erörtert. In diesen Darlegungen wechseln sorgfältige Interpretationen mit banalen Feststellungen und kühnen Urteilen. Oft scheinen mir die Parallelisierungen allzu leichtfertig und an eine ältere Phase der Religionswissenschaft zu erinnern, die im allgemeinen als überwunden gilt (z. B. 103. 119. 133). Eine anti-theologische Tendenz ist auch in diesem Beitrag unverkennbar (vgl. 86. 122 f). Gegen Ende der Abhandlung geht Frau Christoffels kurz auf Probleme der Geschichtlichkeit und der Hermeneutik ein, doch bleibt hier wie auch sonst die moderne Diskussion weithin unberücksichtigt. Der „Glaube ohne Religion", dem hier das Wort geredet wird, ist nicht etwa im Sinne Bonhoeffers zu interpretieren, sondern doch wohl im Sinne der liberalen Religionswissenschaft: als die Beziehung des einzelnen zum Heiligen. Das spezifisch Christliche solcher Begriffe wie „Glaube" und „das Heilige" wird nicht diskutiert.

Der kurze Beitrag von Mainberger behandelt das Thema: „Berggötter, Gottesberge und das Erhabenheitsgefühl" (143–161). Von einer religionsgeschichtlichen Betrachtung und einem Bericht der alttestamentlichen Erfahrungen aus geht Mainberger – und insofern ist seine Methode deutlich – zu einer Schilderung der „veränderten Bewußtseinsstellung" des modernen, „säkularisierten" Menschen (dazu s. auch die Andeutungen bei H. Christoffels 86 f. 137) angesichts der religiösen Berg-Erfahrung über. Die „Desakralisierung" (158) läßt nach Mainberger in gewissem Sinne das tiefenseelische Berg-Erlebnis bestehen: Es findet sich jetzt angesichts eines „Warenberges" ein, der dem Käufer Überfluß verheißt (160)! Begriffe wie Symbol, Deutung, Erlebnis, Gefühl scheinen mir nicht genügend reflektiert, andererseits zeigt der Aufbau dieser Studie am deutlichsten, welche Überlegungen den Verfassern des Bandes vorgeschwebt haben dürften.

Es ist heute gewiß erforderlich, die traditionellen Weisen der religiösen Erfahrung und deren unvermeidbare Metamorphose zu bedenken und (auch so) der Gefahr des Verlustes der Transzendenz überhaupt entgegenzuwirken. Aber dies sollte mit weniger Emphase geschehen, mit einer sorgfältiger bestimmten Methode und auch mit dem Mut, sowohl gegenüber der Frömmigkeit *intra muros* wie auch gegenüber der Andersartigkeit nichtchristlicher Religiosität Grenzen zu ziehen. Daß eine solche Abgrenzung nichts mit einer Disqualifizierung der nichtchristlichen Religionen zu tun hat, braucht hier nicht wiederholt zu werden. Der vorliegende Band – aber auch nicht wenige andere Publikationen – zeigen, wie notwendig bei der Konfrontation der Theologie mit der Religion und den Religionen Nüchternheit, Kritikfähigkeit und eine philosophisch und theologisch klar umrissene Position sind.

Bonn. Heinz Robert Schlette.

Indische Beiträge zur Theologie der Gegenwart. Übers. von W. M. W. Roth, hrsg. von Horst Bürkle. Stuttgart: Evangelisches Verlagwerk (1966). 284 S.; Ln DM 32,80.

The purpose of this symposium (the German translation from the English original which, apparently, was not published as a separate volume) is stated in the very title: What can India contribute to contemporary (christian) theology? For some time now christian theologians in India, both non-Roman catholic and catholic, have been seeking to rethink the christian message of salvation with a view to present it in a manner adapted and appealing to the people of India, whose traditional religious genius is universally known. This means in practice the building up of an Indian christian theology, elements for which may be found, for example, in the „Indian Journal of Theology", the quarterly of the theological faculty of Serampore College. The papers included in the volume under review are also meant to be contributions to such an Indian theology. The scope, however, and the specific purpose of the volume – published in the West, Germany, mainly for western readers – is to show or to suggest what help this Indian theology may be for the development and progress of contemporary theology in the West and the world over. The question may be definite, the answer is far from being so. As a matter of fact, an Indian christian theology is still in the making.

Of the eleven studies included four are from Indian theologians and the remainder from foreign authors who, nearly all of them, are or have been teaching in India. It strikes one how the Indian authors apparently incline to stress the contemporary development of theology abroad to which theological thought in India should be updated; while those from abroad rather emphasize what in Indian religious thought may be helpful in rethinking a christian theology for India. These particularly recall what has been done already in the recent past by Indian christian theologians in this regard (several papers record, from various approaches, the same attempts made by Chakkarai, Chenchiah, Apassamy etc.; this repetitousness was perhaps inevitable in a volume as this, made in collaboration). The recall by the Indian authors especially, of contemporary trends in christian theology – Barth, Bultmann, Tillich, Niebuhr, Robinson are recurring names – is an added incentive to rethinking Indian christian theology. One or other of the topics studied may be mentioned: „the historical Jesus in the Indian view" by J. C. Hindley, which tackles the specifically Indian problem of the meaning of history and historicity for religious thought (Indian religious thought being rather callous to it); or „the rediscovery of the symbol" as a means of expressing religious thought, by J. A. Arapura; or another rediscovery dealt with here, that of Christ's action among non-Christians prior to the proclamation of the gospel, a view which entails a rethinking of non-christian religions as ways of salvation and of the theology of the missions. The need of an Indian christian theology and its bearing on the preaching of the gospel in India is the basic theme of most of the papers included, particularly such as those on „theology in the context of Indian thought" by R. H. S. Boyd, and „the theological task of the Indian Church" by J. R. Chandran.

One regret one cannot help expressing after studying this instructive and stimulating volume is that it is practically restricted to non-Roman catholic theology in India. On the catholic side too the same problems are being faced and attempts made to answer them. Both sides could gain a great deal, in addition to the ecumenical results, from mutual acquaintance and cooperation in the necessary and difficult task of constructing an Indian christian theology. A beginning of cooperation has been made in the Indian Christian Theological Association (cf. Clergy Monthly Supplement 1961, 248 f), very discreet but promising. Another possible step forward in this direction could be the collaboration of R. C. theologians in the Christian Institute for the Study of Religion and Society of Bangalore, which is doing great work for building up a pastoral Indian christian theology.

Kurseong (Indien). P. De Letter SJ.

Barbers, Meinulf: **Toleranz bei Sebastian Franck.** (Untersuchungen zur Allgemeinen Religionsgeschichte, NF 4) Bonn: Verlag Ludwig Röhrscheid 1964. 196 S.; kart. DM 24,–.

Eine zusammenfassende Darstellung der Gedanken des großen Spiritualisten über die Toleranz ist das erklärte Ziel dieser Studie. Sie zu erfassen, holt der Verfasser nach einem knappen Lebensabriß Francks (13 ff) weit aus, um nacheinander alle die geistigen Strömungen zu charakterisieren, die das Denken dieses Mannes beeinflußt haben (17 ff). Ein solches Unternehmen – angefangen bei der Gnosis und bis hin zu Francks Zeitgenossen Bünderlin und Schwenckfeld – läßt sich kaum ohne Verkürzungen durchführen. Schwerwiegender erscheint, daß auf jeden Nachweis des historischen Zusammenhanges zwischen den hier entfalteten Anschauungen und den Gedanken Francks verzichtet wird. Dabei bedürfte doch wohl die These einer Einwirkung der Gnosis, aber auch „häretischer Strömungen des Mittelalters" auf diesen Spiritualismus des exakten Nachweises. Angemerkt wenigstens sei auch, daß die recht selbstverständliche Übernahme des Begriffes „Schwärmer" (23 ff) als einer zusammenfassenden Bezeichnung für Spiritualisten und Täufer nicht sehr glücklich ist. Hier spiegelt sich besonders deutlich die Abhängigkeit von einer häufig sehr zufällig ausgewählten Sekundärliteratur.

Auf diesem Hintergrund werden sodann Francks religiöse Grundanschauungen entwickelt, und zwar an Hand seines Schriftverständnisses, seiner Gotteslehre, des Verhältnisses zur Welt und des Kirchenbegriffs (38 ff). Immer wieder begegnen die deutsche Mystik, doch auch Erasmus, Schwenckfeld und dann besonders Denck als die Vorbilder für eine Auffassung unmittelbarer innerlicher Geistbegabung, wodurch alle äußeren Formen und Institutionen entschieden abgewertet werden. Das führt direkt zum Toleranzbegriff Francks (66 ff), der wieder zunächst im Blick auf die „Einflüsse", danach in seiner inhaltlichen Eigenart entfaltet wird. Ausdrücklich lehnt der Verfasser sich hierbei an die Unterscheidungen Gustav Menschings an, der von einer „formalen" und einer „inhaltlichen" Toleranz spricht: erstere meint „bloßes Unangetastetlassen an-

derer Religionen" (71), die andere Kategorie setzt voraus, daß „auch andere Religionen teilhaben an göttlicher Wirklichkeit" (ebd.). Wieder unterliegt die Darstellung der auf Franck einwirkenden Einflüsse dem zuvor formulierten Einwand.

Der Abschnitt über die „Urkirche" (75 ff) macht das noch einmal in aller Schärfe deutlich: Ausgehend von einem Bild dieser Zeit, das unverkennbar das des Verfassers ist, wird die Frage nach der Geltung „formaler" oder „inhaltlicher Toleranz" erhoben. Es überrascht nicht, wenn die Antwort auf diese unhistorische Frage höchst ambivalent ausfällt. Aber auch gegenüber der alten Kirche, der Mystik, dem Humanismus und Luther – wie stets betont wird: dem „jungen Luther" – wird viel zu wenig bedacht, ob hier nicht mit einer sehr unangemessenen, weil der Zeit fremden Fragestellung operiert wird. Dementsprechend allgemein lauten die Ergebnisse, wobei – wieder nicht zufällig – Schwenckfeld und dann vor allem Hans Denck – die bezeichnenden Ausnahmen sind.

Das Hauptstück der Arbeit, die Darstellung von Francks Toleranzauffassung (112 ff) entwickelt diese sodann unter dem „soteriologischen" Gesichtspunkt – es gibt nur einen Gott, der das Heil aller Menschen will; dem „ekklesiologischen" – die wahre Kirche ist die unsichtbare, weil reine Teilhabe an dem im Einzelnen gegenwärtigen Christus; und dem „anthropologischen" Gesichtspunkt, der unter solchen Voraussetzungen alle Menschen als Brüder sieht. Daraus folgt konsequent Francks innerchristliche Toleranz gegenüber Katholiken, Protestanten und Täufern (121 ff) – bis hin zu den Ketzern, die in einem grundsätzlich neuen Licht erscheinen, kann das Geistliche doch nur vom Geist beurteilt werden, niemals aber von der institutionellen Kirche! Es sind dann die gleichen Gesichtspunkte, die Franck bei seinen Gedanken über die äußere Toleranz gegenüber Juden, Mohammedanern und Heiden leiten (145 ff): Tolerant ist er ausnahmslos gegenüber dem Einzelnen – weil Gott sich in allen Menschen offenbart, ob sie von Christus gehört haben oder nicht. Intolerant aber ist Franck ebenso ausnahmslos gegenüber allen kirchlichen Institutionen.

Hier stellt sich noch einmal die Frage, ob die Kategorien der „formalen" und der „inhaltlichen" Toleranz wirklich hinreichen, ob sie den Sachverhalt nicht vielmehr verstellen. Was besagt denn diese wieder und wieder unterstrichene formale wie inhaltliche Toleranz Francks, wenn sie nur dem einzelnen gilt und die verfaßte Kirche bewußt ausschließt? Im Rahmen der bestehenden Kirchentümer drängen solche Gedanken gewiß nachdrücklich auf Toleranz. Aber diese ist darum doch nicht einfach deckungsgleich mit dem zentralen Anliegen dieses Spiritualisten. So drängt sich zumindest die Frage auf, ob dieser Sachverhalt mit dem vorgetragenen Toleranzbegriff überhaupt angemessen zu erfassen ist. Auch die abschließenden Erwägungen über „Heilsuniversalismus und Heilsindividualismus" bei Franck (156 ff), über seine persönlichen Toleranzforderungen (160 ff) sowie „Glaubenszwang und Glaubenseinheit" (161 ff) dringen dazu nicht vor. Ein Abschnitt über das Weiterleben der Toleranzbemühungen Francks – wobei wieder in sehr allgemeiner Weise auf die Niederlande und England, Castellio und endlich Gottfried Arnold verwiesen wird – beschließt das Buch (171 ff). Es informiert ausführlich über die Anschauungen Sebastian Francks, die im Zusammenhang mit der neuzeitlichen Toleranzforderung stehen; eine weiterführende Erhellung seiner Gedanken jedoch, speziell im Blick auf die Zusammenhänge geistiger und religiöser Art, bietet es nicht.

Münster. Martin Greschat.

Revolution in Missionary Thinking. A Symposium. Edited By William J. Richardson. Maryknoll/New York: Maryknoll Publications 1966. 261 S.; kart. $ 2,75.

Die hier veröffentlichten zwanzig Abhandlungen gehen auf eine Tagung des amerikanischen Missionssekretariats in Washington zurück (*p.* VI). Sie wollen größeres Interesse für die gegenwärtige Missionsproblematik wecken; viele traditionelle Einrichtungen seien nur noch „heilige Kühe" (*p.* V). Naturgemäß überschneiden sich zahlreiche Aufsätze; Themen, die immer wiederkehren, sind Kooperation, Kollegialität, neue Formen missionarischer Aktivität. Praktische Fragen stehen im Vordergrund. Häufig beziehen sich die Autoren auf die Konstitution *Lumen Gentium*, aber auch auf Äußerungen Pius' XII. Obwohl m. E. die Beiträge von Burke, Clarke, Elston, Hoffman und Reid die besten dieses Bandes sind, möchte ich sämtliche Autoren kurz vorstellen, da sie es verdienen, im deutschsprachigen Raum beachtet zu werden. Allzu spezielle amerikanische Fragestellungen lasse ich außer Betracht. Wenn es auch zutrifft, daß nicht wenige theologische Grundprobleme nicht behandelt werden, vor allem die Fragen nach dem Wesen und dem Wozu der Mission, dem Sinn der nichtchristlichen Religionen, der Rolle des Marxschen Denkens, so zeigt der Band doch, daß es falsch wäre, die Spiritualität und das theologische Interesse der amerikanischen Katholiken zu unterschätzen.

M. C. Pelly, ein irischer Jesuit, beschreibt im ersten Beitrag des Bandes die Kirche als Gottesvolk, insbesondere die Organisation der Dienste, und die Verantwortung der Laien für die Welt (3). Er spricht von der Notwendigkeit einer „Re-education" (10), durch die die Kirche ihr missionarisches Wesen wiederzuentdecken habe. Den Laien wird in ihrer Verpflichtung eine Unmittelbarkeit zu Gott zuerkannt (13); sie erhalten ihre Aufgaben nicht erst von der Hierarchie. Für die zahlreichen Bedürfnisse der Mission schlägt Pelly die Gründung einer Zeitschrift vor, „somewhat like Concilium" (12).

Der Aufsatz von E. Burke, Dogmatiker an der kath. Universität Washington, D. C., über die kollegiale Verantwortlichkeit für die „Needy Churches", wie er statt des älteren Terminus „Missionskirchen" sagt (21), arbeitet die Gesamtverantwortung der Kirche für die Mission heraus sowie die Notwendigkeit, um des christlichen Auftrags willen die Welt, in der wir leben, zu transformieren (21). In diesem Zusammenhang weist Burke sehr richtig auf die gemeinsamen menschlichen Werte hin (22–24), die christlichen Ursprungs seien (34); unser Engagement für diese Werte wäre das heutige Zeugnis für die Wahrheit des Evangeliums: „a flesh and blood proof of the truth of the Gospel" (35). Burke nennt hier das amerikanische Rassenproblem. Er fordert dazu auf, den Nationalismus in der Dritten Welt als Reaktion auf Kolonialismus und Paternalismus ernstzunehmen (23), die Kollegialität der Bischöfe untereinander als ein Vorbild der allgemeinen christlichen Brüderlichkeit zu betrachten (26–28; 33), den Mut zur Entwicklung einer nichtwestlichen Christenheit aufzubringen (31). Hervorzuheben ist auch, daß Burke eine in Europa schon oft (allerdings meist vergeblich) erhobene Forderung aufstellt: „In the seminary there is needed a missiology course that is not simply a history of the Christian missions, but a genuine theology of mission for the world today" (32).

Auch der Artikel von J. A. Bell befaßt sich mit der individuellen und der Gruppenverantwortung für die „Needy Churches". Es wird die Frage gestellt, ob eigene Missionsgesellschaften noch nötig seien (44–48), die Notwendigkeit „neuer Ideen" wird betont (48–53), vor allem wird zur Phantasie bei der Kooperation aufgerufen.

J. G. Grondin wählt den Begriff der Kooperation ausdrücklich als Thema seiner Überlegung; sie sei der „Schlüssel zur apostolischen Aktion". Auch er ruft zur Respektierung unserer „common human nature" (63) auf; es wäre zu fragen, ob hier nicht das traditionelle Naturrechtsdenken zu Wort kommt, mit allem Für und Wider. Es wird das Problem aufgeworfen, wie weit man gehen darf, ohne den Glauben preiszugeben und in die Hände der „real enemies" (wer sind diese?) zu fallen (64). Wie Grondin die Kooperation verstanden wissen will, sagen die folgenden thesenhaften Sätze: „Cooperation must respect personal freedom and personal responsibility. Cooperation must allow for the exercise of initiative and courage. Cooperation is not synonymous with centralization or depersonalization" (65). Auch in diesem Beitrag findet man ein leidenschaftliches Engagement für die Mission. „Der missionarische Geist ist das Gegenteil des Hedonismus" (77).

Der presbyterianische Theologe J. C. Smith, New York, schreibt über ökumenische Aspekte der apostolischen Kooperation. Er geht vom Wandel der Welt, von der größer werdenden Interdependenz aus (79–82) und fordert, daß die Kirche Gottes Zuspruch in dieser Zeit erkenne (83). Mission und Kirche seien eine Einheit, „Missionsländer" gebe es nicht, in gewissem Sinne seien alle Kirchen „Needy Churches" (86–91).

R. Hoffman, Professor der Missionswissenschaft ebenfalls an der kath. Universität in Washington, bietet grundsätzliche, bisweilen herausfordernde „Missiological Reflections on Current Theology" (97–113). An die Stelle des Willens zur Eroberung der Seelen trete der Dialog (98) – eine nicht ungefährliche These; ich denke an ein Wort des tschechischen Marxisten Machovec: das Sprechen miteinander verlöre den Sinn, wenn wir uns nicht gegenseitig bekehren wollten. Hoffman tritt ein für die Dezentralisierung der Kirchenleitung, größere soziale Aktivität, stärkere Beachtung der eschatologischen Komponente der Mission, und er erklärt nicht zu Unrecht, die Diaspora-Situation werde immer allgemeiner werden (98). Wir sollten nicht glauben, die katholische Kirche hätte hundert Prozent der Menschheit zu erfassen (101). Die Apostel hätten den Auftrag erhalten, zu lehren, nicht zu bekehren (102 f); das scheint mir schlechte Exegese von Mt 28, 19 zu sein, denn hier ist nicht ein bloßes *docere* gemeint, sondern das Zu-Jüngern-Machen der Völker: *mathäteusate*. Begründet ist es jedoch, wenn Hoffman sagt, „das Religiöse" sei wichtiger als die Errichtung von Gebäuden. „... the Church (like Christ) is in this world to die, not to erect institutions or power structures which would prevent any form of crucifixion" (104). Desinteressiertes, selbstloses Dienen sei erforderlich (105), den Erfolg sollen wir Gottes Sache sein lassen (111).

J. M. Darby legt dar, daß die Erlösten selbst erlösend zu sein haben. Auch er erklärt: „it is the Church that is missionary; not the missioner, but the Church" (115). Wenn er sodann jedoch die These aufstellt: „Real development is Christianization" (124), wird es bedenklich; hier fehlt die Unterscheidung zwischen existentieller und strukturaler Christlichkeit. Wichtig ist der Hinweis auf die Aufgaben des christlichen Lehrers (126). Auch der folgende Beitrag von R. G.

Weakland befaßt sich mit Fragen der Erziehung. In weiteren Beiträgen werden Probleme der Laienbrüder und der Frauenorden aufgenommen: L. M. Grande, Brothers Today in the Church of God (137–148); R. Eileen, Missionary Orientation of the Vows (149–163); B. Cooke, The New Dimensions in the Apostolate of the Religious Woman (164–171); J. J. Considine, The World's Work in the Day's Work (172–179). Hervorgehoben seien die Bemerkungen Cookes über die öffentliche Verantwortung und die sachliche Kompetenz bei Ordensfrauen (168 f) sowie über die notwendige Zusammenarbeit der Orden (170). Sein Schlußsatz verdient Beachtung: „The day has passed when a religious is to be simply a warm body filling a job whose value is questionable. Let us hope that it has passed forever" (171). Bei Considine wird eine gefährliche Identifizierung amerikanischer politischer Forderungen und christlicher Vorstellungen unverkennbar (178).

Th. E. Clarke, Professor am Woodstock College, untersucht grundsätzlich die Verantwortung der Laien für die Mission. Kollegialität sei „a mystery of unity in distinction" (181); dieses Geheimnis wird trinitarisch, christologisch und ekklesiologisch begründet (182–184). Clarke geht alsdann auf die Säkularisierungsproblematik ein und unterscheidet sehr gut zwischen Säkularisierung, Säkularität, christlicher Säkularität und Säkularismus (185). Unter „christlicher Säkularität" versteht er „the attitude of mind and style of life of the Christian who finds in secularization not only no threat to the Gospel, but a legitimate and even necessary explicitation of the Gospel..." (185). Der Laie repräsentiert die christliche Säkularität in der säkularen Gesellschaft (186 f). Gegen den Begriff „christliche Säkularität" scheinen mir Bedenken angebracht zu sein; legt sich nicht das Mißverständnis nahe, als solle die Säkularität doch wieder verchristlicht werden, so daß sie ihre Weltlichkeit am Ende abermals einbüßt? Auch scheint mir unglücklich, daß hier und in anderen Artikeln des Bandes dem Laien auf recht einfache Weise die „Welt" zuerkannt wird; bei dieser heute geläufigen Rede wird total vergessen, daß es nach dem NT zwischen Priestern und Laien keine Differenz im Verhältnis zur Welt geben kann. Als eine Form weltlichen Engagements wird kurz das von Präsident Kennedy gegründete Peace Corps erwähnt (191); das geschieht auch in vielen der noch anzuzeigenden Beiträge. Ich komme darauf zurück.

G. Elston, ein weiterer protestantischer Autor, weist auf die Unteilbarkeit der Kirche hin, wie er sie auffaßt (194), und ist der einzige, der in diesem Band – wenn auch nur beiläufig – an die nichtchristlichen Religionen denkt (195). Er erwähnt sehr richtig die Bedingtheit unseres Pfarrprinzips (199). Das Zeugnis der Laien beurteilt er realistisch: „Nobody wants to argue theology with somebody whose professional duty it is to be a theologian. People are often puzzled by those who have other professions but take theology seriously" (198).

Ph. H. DesMarais erinnert daran, daß es auch eine missionarische Aktivität in Gestalt des „Government Service" gibt (201–209). Th. Quigley betont die Selbständigkeit der Laienverantwortung; jeder müsse selbst entscheiden, wie und wo er mitarbeiten wolle (213); seine Ansicht, es gebe immer noch keine Theologie des Laien (221), trifft indes nicht zu. D. Heising scheint von einem Rückfall in überkommene Geistlichkeit-Obrigkeit-Vorstellungen nicht weit entfernt zu sein, wenn er sagt, der Missionar müsse Führer, Organisator und Erzieher in einem sein (223).

Besondere Anerkennung verdient der kurze Beitrag von Elizabeth Reid: „The Apostolate and the World" (228–232). Auch Reid hebt die Unmittelbarkeit des Laien gegenüber Gott hervor (228). Sie zeigt ein gutes historisches Verständnis für die geistige und kulturelle Entwicklung der Gegenwart und gelangt über den christlichen Humanismus von gestern hinaus zu der Konzeption eines „neuen Humanismus", die in der Intention des Konzils liegt und Berücksichtigung verdient. „The awakening of the masses of people in the new nations and their entrance into the historical scene is more than an economic, political, or international event. It is also a spiritual and moral event. It has to do with the birth of a new humanity, with greater solidarity and more awareness of collective responsibility" (231).

P. Kimm erklärt, die christliche Welt stehe da wie eine „Insel des Luxus, umgeben von einem Ozean der Armut" (233) und müsse deshalb unter Einsatz größter finanzieller Mittel und organisatorischer Fähigkeiten aktiv werden.

Der letzte Beitrag von F. X. Gannon gilt vor allem der missionarischen Orientierung in der Erziehung und auf sozialem Gebiet. Er weist auf die Bedeutsamkeit der Erziehungsprobleme in den Entwicklungsländern, speziell auch in Lateinamerika, hin (240–245). Hier seien vor allem die Laien aufgerufen, die Priester sollten bemüht sein, sich dieser Aktivitäten zu enthalten (248 f). Gannon fordert die Bildung eines amerikanischen Zentrums für die Belange der Mission (260).

Der Band ist voller Anregungen und Hinweise, seine Lektüre nur zu empfehlen. Die Theologie kommt im Ganzen zu kurz. Vor allem muß bedauert werden, daß eine kritische Erörterung des Missionsmotivs fehlt. Mission und Apostolat werden zu wenig unterschieden. Aktivität soll man nicht geringschätzen, aber bisweilen scheint das Vertrauen auf Geld, Institute, Organisationen, Unternehmungen aller Art doch zu groß zu sein. Die Selbstverständlichkeit, mit der die politischen Probleme nur in der Sicht amerikanischer Vorstellungen erscheinen, mag verwundern.

Mehrfach wird über das Peace Corps gesprochen, so bei Clarke (191), Elston (197), DesMarais (207), Quigley (213; 219 f), Gannon (258). Es würde sich lohnen, die Konzeption des amerikanischen Friedenscorps sorgfältig zu studieren, in politischer, soziologischer, aber auch in pädagogischer und theologischer Hinsicht. Viel mehr als Presseberichte ist hierzulande über diese Unternehmung leider nicht bekannt geworden.

Der Band stellt eine energische Initiative zugunsten der Mission dar; ihre Erneuerung aus dem Geist des Konzils, nicht eine Revolution wird intendiert. Man kann nur wünschen, daß dergleichen Appelle nicht ohne Resonanz verklingen.

Bonn. Heinz Robert Schlette.

Luzbetak, Louis J.: **The Church and Cultures.** An applied anthropologie for the religious worker. (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini, Bd II). Illinois: Inst. Missiol. Soc. Verbi Divini (1963). XII, 417 S.; kart. DM 24,80.

Das umfangreiche Werk verfolgt keine fachwissenschaftlichen Ambitionen, weder in Anthropologie noch in Missiologie. Es ist vielmehr ein praktisches und stoffreiches Werkbuch für angehende Missionare und Missionshelfer, für alle, die an kulturellen und soziologischen Problemen, denen sich heute die Missionsarbeit konfrontiert sieht, also den Fragen der Akkommodation, Assimilation, Adaptation, Akkulturation, interessiert sind; es ist eine angewandte missionarische Anthropologie, nach amerikanischer Methode und mit allem Optimismus für diese Weltschau. Die allgemeine Bibliographie (S. 367–409) führt lediglich englische Literatur an, fremdsprachige Spezialliteratur und Standardwerke werden nicht beigezogen.

Die einzelnen Kapitel sind nach rein didaktischen Gesichtspunkten disponiert: Theoretische Darbietung des Gegenstandes, Beispiele aus der Praxis und für die Praxis, Zusammenstellung von weiterführender Literatur, Fragen über einzelne Probleme des Kapitels, Diskussionsthemen für Klassen und Gruppen. Verf. handelt über Sinn und Wesen, Organisation und Integration, Dynamik und Wandlung der Kulturen, schließlich in einem großen abschließenden Kapitel über Haltung und Stellung der Kirche in diesem kulturanthropologischen Prozeß. Dabei wird eine fast beängstigende Vielzahl ernster missionsmethodischer Probleme angesprochen und mit einer Fülle von Beispielen (laut Vorwort an die 700) aus allen Kontinenten illustriert, so daß die gebotene Tiefe und Gründlichkeit wohl etwas zu kurz kommt. Der interessierte Neuling wird mit einer Flut von Aspekten und Perspektiven überschüttet und damit sein Blick für brennende Missionsprobleme geschärft. Der Praktiker und noch mehr der Pragmatiker wird da und dort berechtigte Bedenken nicht ganz zu unterdrücken vermögen und andern Lösungsversuchen den Vorzug geben.

St. Ottilien. Suso Brechter OSB.

Arenhoevel, Diego: **Was sagt das Konzil über die Offenbarung?** (Kleine Konzilskommentare) Mainz: Matthias Grünewald Verlag 1967. 108 S.; kart. DM 8,50.

In seinem Kommentar zur Konstitution *Dei Verbum* [*DV*] bietet der Verf. eine kurze Einführung in die Vorgeschichte der Konstitution („Die Entstehung", S. 7–11) und dann einen erläuternden Bericht über dieselbe. Der Text der Konstitution wird nicht in Übersetzung geboten, sondern sollte wohl in einer gesonderten Ausgabe eingesehen werden (zufolge Hinweis auf S. 108).

Ein besonderes Charakteristikum dieses Kommentars ist der Stil. Das Deutsch ist äußerst flüssig gehalten. Höchst komplizierte Probleme erfahren zuweilen eine gedrängte und beneidenswert straffe Erklärung; z. B. wird zur Dogmenentwicklung gesagt: „Darin ist die Konstitution typisch für die Dogmenentwicklung. Eine bestimmte Lehre entwickelt sich nicht, indem ein paar Sätze äußerlich hinzugefügt werden – so wie sich das Geld im Beutel vermehrt, indem ein paar Münzen dazukommen, die älteren Münzen aber unverändert bleiben. Jede echte Lehre ist ein lebendiger Zusammenhang; wenn etwas hinzukommt, bleibt das Alte nicht ganz das, was es war. Wenn ein Kind wächst, kommen nicht nur ein paar Zentimeter zu den schon vorhandenen hinzu; der ganze Organismus ändert sich im Wachsen" (S. 14). Vielleicht erinnern sich die Leser, für die der Kommentar gedacht ist – laut Verlagsanzeige: interessierte Laien beider Konfessionen und Theologen –, daß Vergleiche hinken und daß man im Falle *DV* kaum von einer Dogmenentwicklung reden sollte, da das Vatikanum II bekanntlich keine Dogmen verkündet hat. „Lehrentwicklung" wäre vielleicht in diesem Falle das gegebene Wort gewesen.

Auch ein Kommentar für weitere Kreise sollte sich nicht in Beschwichtigungen einlassen. So versichert der Verf., daß zwischen Exegeten und kirchlicher Autorität nicht immer bestes Einvernehmen herrschte: „Um den Glauben unverfälscht zu bewahren, griff die Autorität oft hart durch gegen Wissenschaftler, die glaubten, sich der neueren Exegese nicht verschließen zu können" (S. 104). Unmittelbar anschließend heißt es jedoch etwas harmonisiert: „Heute wird man sagen können, daß die meisten Verurteilungen ungerechtfertigt waren. Sie ließen sich weder vom Dogma her begründen . . ., noch entsprachen sie der zeitgeschichtlichen Situation, denn die Urteile waren durchweg längst überholt, als sie gefällt wurden" (S. 104).

Die Erklärung des Textes der Konstitution vermittelt einen lebendigen Einblick in die theologische Gedankenwelt dieses Dokumentes. Von Anfang an fällt stark auf, daß die Auslegung des Verf. meistens sehr schnell in die Darlegung seiner eigenen Theologie einbiegt. Es wäre sehr zu wünschen gewesen, daß der Verf. seine brillante Formulierkunst hin und wieder etwas mehr in den Schatten der sachlichen Problematik gestellt hätte, wenigstens andeutungsweise und soweit dies in einem solchen Kurzkommentar möglich ist. So wird z. B. vom Verf. bezüglich der konziliaren Auslegung des Protoevangeliums gesagt: „Es kann indes nicht verschwiegen werden, daß dem Exegeten bei diesem Rückgriff auf den biblischen Bericht von den Stammeltern nicht ganz wohl ist. Das Konzil scheint ihm einen hohen Gehalt an Geschichtlichkeit zuzumessen. Das Strafurteil über die Schlange: Die Nachkommenschaft Evas wird der Schlange den Kopf zertreten, wird als Heilsverheißung gedeutet; schon das ist nicht unumstritten, auch nicht unter katholischen Bibelerklärern. Darüber hinaus wird vorausgesetzt, dieser Spruch sei tatsächlich an die ersten Menschen ergangen und von diesen weiterüberliefert worden. Die sogenannte *Uroffenbarung*, bisher eine zweifelhafte theologische Meinung, empfinge eine autoritative Bestätigung" (S. 27 f). Glücklicherweise sind die Sorgen des Verf. unbegründet. Das Konzil hat in dieser Frage nur traditionelle Anschauungen wiederholt, ohne sie zu sanktionieren. Dies geht aus der Stellungnahme der Theologischen Kommission zur Frage des ‚Protoevangeliums' eindeutig hervor. *DV* entscheidet in dieser Frage nichts (vgl. ThRev 63, 1967, Sp. 3).

Die Aussage des Konzils, die Wahrheit, die Gott um unseres Heiles willen in den Heiligen Schriften aufzeichnen ließ, werde sicher, zuverlässig und ohne Irrtum gelehrt, erfährt folgende Interpretation: „So gibt das Konzil mit jenem Zusatz ‚um unseres Heiles willen' ein Licht, das in jedem Satz zeigt, was eigentlich gemeint ist. Kein Satz darf *fallen*; er muß *erklärt* werden, denn in ihm ist Wahrheit um unseres Heiles willen" (S. 63). Diese Deutung von *DV* III, 11 dürfte ein philosophisch-theologisches Unikum darstellen. Die Atomisierung des biblischen Wahrheitsproblems auf den einzelnen Satz erinnert an die Zeiten der Verbalinspiration. Sie dürfte auch kaum mit der Tendenz von *DV* zu vereinbaren sein, die Bibel und deren Wahrheitsanspruch als Einheit zu begreifen. Der Verf. hat bei der Behandlung der biblischen Wahrheitsfrage eine der Hauptforderungen von *DV* übersehen, nämlich die Eigenart der biblischen Welt und den Forschungsstand der Orientalistik zu berücksichtigen (vgl. z. B. zur biblischen Wahrheitsfrage von Soden, Alter Orient und Altes Testament, Die Welt des Orients 4, 1967, S. 43 ff).

Der Verf. übt dann im folgenden eine immanente Kritik an seinen eigenen Vorstellungen über das Wahrheitsproblem der Schrift. Denn in seinen theoretischen Erwägungen über das Verhältnis Exegese-Lehramt stellt er fest, daß in den Aussagen der Verfasser die Wahrheit erst zu suchen sei (S. 73)! Eine beinahe vollständige Dichotomie zwischen wissenschaftlicher Wahrheit und Wahrheit des Glaubens statuiert der Verf. dann wohl, wenn er zu dem Schluß gelangt: „Von zweierlei Licht also läßt sich der Exeget leiten. Seine Wissenschaft zeigt ihm, was der ursprüngliche Verfasser sagen wollte. Darin ist er Philologe, der keinen anderen Herrn über sich duldet als den Text. Der Glaube aber zeigt ihm in den Aussagen des Verfassers die göttliche Wahrheit. Den Glauben hat er nur als Glied der Kirche, die ihm vorgegeben ist" (S. 76).

Abgesehen von der Tatsache, daß hier traditionelle Gedankengänge vorgelegt werden, die z. B. bei Augustinus einen bedeutend differenzierteren Ausdruck finden (vgl. z. B. Über den Wortlaut der Genesis. Bd I, Paderborn 1961, S. 35 f.: „Die Frucht einer Interpretation ohne Anmaßung"), zeigt sich auch hier in der Auslegung des Verf. eine grundlegende Verlegenheit bezüglich der Frage, welches Verhältnis nämlich zwischen einer modernen, sachlich eigenständigen Wissenschaft – in diesem Falle der Exegese – und den traditionellen Autoritätsansprüchen der kirchlichen Führung besteht. Dieses Problem bildet nur einen Teilausschnitt aus dem größeren und umfassenden Fragekreis ‚moderne Wissenschaft – kirchliche Autorität'. Der Verf. dürfte mit seinen Gedanken kaum die Diskussion in dieser Frage weiterführen; er illustriert nur sehr eindrücklich, wie ratlos sich die Theologie im Zeitalter der Naturwissenschaften gegenüber den neuen Problemen immer noch gibt.

In seiner Einführung zum Abschnitt über das Alte Testament sagt der Verf., das Konzil gebe über die Frage, in welchem Zusammenhang der Alte Bund mit dem Neuen stehe, keine Antwort und könne auch keine geben. Begründung: „Denn darüber hat die Gemeinde des Neuen Bundes noch kaum nachgedacht" (S. 79). Dieses Urteil dürfte *DV* IV, Nr. 14–16 kaum gerecht werden. Abgesehen von der leicht feststellbaren Tatsache, daß sich die Gemeinde des Neuen Bundes sehr wohl von Anfang an ihr Verhältnis zum Alten Bund überlegt hat (vgl. die διαθήκη-Stellen des NT!), wird in Nr. 14–16 – wenn auch auf äußerst gedrängtem Raum – doch ausdrücklich vom Verhältnis zwischen AT und NT gehandelt. Der Verf. bespricht ja dann selbst den Konzilstext (S. 79–86). Das Konzil stellt sich in der Darlegung des Verhältnisses zwischen AT und NT auf die Seite des Bischofs von Hippo und seiner Formulierung, daß das NT im AT verborgen sei und das AT im NT offenliege (Nr. 16). Dem Verf. wird man zubilligen, daß er berechtigte Fragen aufwirft, die durch diese augustinische Formulierung unbeantwortet bleiben. Dies ist jedoch nur die halbe Wahrheit über *DV* in dieser Sache. Denn *DV* zitiert vor dieser theologischen Theorie bereits Röm 15, 4, wo als Grund des bleibenden Wertes des AT angegeben wird: „Denn alles, was geschrieben wurde, ist zu unserer Belehrung geschrieben, damit wir durch die Geduld und durch die Tröstung der Schriften die Hoffnung haben." Der Kommentar des Verf. zu diesem Problem hätte wohl ein anderes Gewicht erhalten, wenn er dem paulinischen Gedanken zu dieser Frage etwas nachgegangen wäre.

Eine brennende Frage der modernen historisch-kritisch ausgerichteten Dogmengeschichte und Exegese ist folgende: In welcher Beziehung stehen Jesu Leben und seine Worte zu ihrer literarischen Darstellung in den Evangelien und anderen ntl Schriften? (vgl. z. B. P. Meinhold, Der Ursprung des Dogmas in der Verkündigung Jesu, Zeitschrift für katholische Theologie 89, 1967, S. 121–138; A. Nitschke, Historische Wissenschaft und Bibelkritik, Evangelische Theologie 27, 1967, S. 225–236). Der Verf. behandelt diese Frage bei der Besprechung der konziliaren Lehre über die Geschichtlichkeit der Evangelien (S. 87–97). Der Verf. hätte seinen Lesern sicher besser geholfen, wenn er zuerst eine präzise Darstellung des *status quaestionis* gegeben hätte. Es bleibt zu bezweifeln, ob ein Leser dieses Abschnittes ein klares Bild der Problemlage erhalten wird, falls er nicht von anderer Seite her bereits besser informiert ist. Dies wäre anhand der klassischen Beispiele wie Auferstehung und Jungfrauengeburt leicht erreichbar gewesen. Mit dieser Unsicherheit in der Darstellung hängt innerlich zusammen, daß der Verf. selbst auch nicht Farbe bekennt, was z. B. für ihn im Einzelfall zum historischen Jesus und was zum biblischen Christus gehört. Als letzte Ausflucht aus dem Dilemma und als Lösung der Frage heißt es dann, daß nur der Glaube hier eine Antwort geben könne (S. 95). Auch in diesem Falle zeigt sich einmal mehr, was sich bereits herumspricht, daß die Theologie (auch Exegese nicht ausgenommen) vor den Fragen der modernen historischen Forschung und Sachlichkeit auch in historischen Dingen leicht und gerne in den ‚Glauben' ausweicht, und somit den ernsten Fragen mit einer irrationalistischen Haltung entgegentritt. Der Verf. dürfte keinen Beweis erbracht haben, daß dies die von den Evangelisten geforderte *ultima ratio* ist.

DV ist sicher ein in jeder Hinsicht begrüßenswertes Dokument. Hieran wird nicht zu zweifeln sein. Offen ist aber nach wie vor die Frage: „Was sagt das Konzil über die Offenbarung?" D. Arenhoevel verdanken wir jedenfalls beachtenswerte Gedanken hierzu.

Münster. Oswald Loretz.

Martini, Carlo M., SJ: **Il problema della recensionalità del codice B alla luce del papiro Bodmer XIV.** (Analecta Biblica 26) Roma: Pontificio Istituto Biblico 1966. XXV, 192 S.; Lire 2.850.

Die Entdeckung des Papyrus Bodmer XIV–XV (P^{75}) aus dem Anfang des 3. Jh., der den Text des Lukas und Johannes zum größten Teil enhält, hat die Fragen nach dem Textcharakter des bekannten vatikanischen Kodex B wieder neu gestellt. Zwei Antworten wurden bis jetzt gegeben: Der Kodex B enthält einen unvermischten „neutralen", vorantiochenischen Text; wenn auch B erst aus dem 4. Jh. stammt, so beruht er doch auf einem Text des 2. Jh. Diese These vertraten vor allem Westcott-Hort (1881) und nahmen deshalb B als Grundlage ihrer Textgestaltung. Im Gegensatz dazu sahen viele Textkritiker, vor allem W. Bousset (1894) und H. von Soden (1907), in B eine Rezension, die gegen Ende des 3. oder im Anfang des 4. Jh. gemacht worden sei.

Bereits die Herausgeber des Papyrus Bodmer haben die nahe Verwandschaft von P^{75} und B festgestellt. P. L. Porter untersuchte den Johannes-Text näher und kam zu dem gleichen Ergebnis: beide Handschriften setzen einen Texttypus voraus, der wohl gegen Ende des 2. Jh. entstanden ist, siehe JBL 81 (1962) 363–376. Das gleiche Resultat konnte auch Martini buchen: Unter allen alten Textzeugen sind P^{75} und B am nächsten verwandt. Martini geht aber über die Untersuchung von Porter hinaus, weil er die wichtige Frage beantworten will, ob man von einer Rezension des Kodex B sprechen kann. Zu diesem Zweck behandelt er ausführlich die allgemeinen kennzeichnenden Eigenheiten der beiden Handschriften und vor allem die auf eine „Rezension" hinweisenden orthographischen, stilistischen und gelehrten („dottrinali") Varianten des vatikanischen Kodex im Licht des Papyrus Bodmer. In

einem Anhang werden dann zehn Listen der kollationierten Lesarten von B und P^{75} mitgeteilt. Das Ergebnis dieser eindringenden Untersuchung lautet: Bereits in P^{75} liegen gleiche oder ähnliche Korrekturen vor wie in B, so daß man nicht sagen kann, B selbst sei das Ergebnis dieser Korrekturen. B hat einen Text, der nicht viel von dem Text des P^{75} (Anfang des 3. Jh.) verschieden ist. Beide Kodizes können von einem gemeinsamen Archetypus abgeleitet werden, der bereits am Ende des 2. Jh. existiert hat. Dieses hohe Alter verbietet die Annahme, den Text P^{75}–B aus einem „westlichen" Text abzuleiten, der durch Ausscheidung der „westlichen" Elemente in strenger, systematischer Weise, eben in der Arbeitsweise einer „Rezension", gefertigt worden sei. Deshalb kann man von einer „hesychianischen" Rezension des Kodex B nicht sprechen. Dieses Ergebnis, das sich allerdings nur auf einen verhältnismäßig kleinen Teil des NT (auf Lk) bezieht, ist auch für die Septuaginta-Forschung sehr bedeutsam, weil ebenfalls in allen prophetischen Büchern des AT keine Spur gefunden werden kann, daß in B eine „hesychianische" Rezension vorliegt.

Den Untersuchungen von Martini kann man zustimmen. Das Ergebnis wäre aber noch zwingender geworden, wenn neben den „fatti ortografici e stilistici", die sehr ausführlich behandelt werden, auch die „fatti dottrinali" einen ihnen gebührenden größeren Platz bekommen hätten. Gewiß müssen die orthographischen und stilistischen Varianten ausführlich besprochen werden, weil sie deutliche Spuren einer Rezensionstätigkeit aufweisen. Aber „gelehrte" Varianten können sehr viel verraten. Es sei nur verwiesen auf Lk 16, 31 εγερθη P^{75} αναστη; hier vermißt man eine nähere Besprechung dieser Lesart. Im Stellenverzeichnis (S. 192) ist zwar Lk 16, 31 genannt; wenn man aber auf S. 115 nachschlägt, so ist hier nur die Elision des ε besprochen (ουδ εαν statt ουδε εαν).

Mit dieser Arbeit, die als Dissertation dem Päpstlichen Bibelinstitut in Rom vorlag, hat sich der Verfasser sehr gut in das Gebiet der biblischen Textkritik, das er jetzt als Professor am genannten Institut vertritt, eingeführt, wie auch die von ihm neubearbeitete Ausgabe (1964) des NT von A. Merk zeigt.

Würzburg. Joseph Ziegler.

Würthwein, Ernst: **Der Text des Alten Testaments.** Eine Einführung in die Biblia Hebraica. 2. Aufl. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt (1963). 222 S.; Ln DM 14,80.

Die von W. Würthwein vorgelegte Einführung in die Biblia Hebraica behandelt die verschiedensten Fragen, die mit dem Text des Alten Testamentes zusammenhängen. Im einzelnen ist das Buch folgendermaßen gegliedert: A. Die Überlieferung in der Ursprache (I Schrift und Schreibmaterial, II Der Masoretische Text, III der samaritanische Pentateuch) (S. 9–48); B. Die Übersetzungen aus der Ursprache (IV Grundsätzliches zu den Übersetzungen, V Die Septuaginta, VI Die aramäischen Targume, VII Die syrische Übersetzung [Peschitta]) (S. 49–85); C. Die übrigen Übersetzungen (VIII Die Vetus Latina, IX Die Vulgata, X Die koptischen Übersetzungen, XI Die äthiopische Übersetzung, XII Die armenische Übersetzung, XIII Die arabischen Übersetzungen) (S. 86–95) und D. Die Textkritik (XIV Das Ziel der Textkritik, XV Ursachen der Textverderbnis, XVI Die Methode der Textkritik) (S. 96–111). Zahlreiche Tafeln illustrieren die Ausführungen (S. 112–207).

Diese Einführung setzt sich die Aufgabe, vor allem die Ergebnisse der Arbeiten Paul Kahles und seiner Schule für den akademischen Unterricht nutzbar zu machen. Sie bietet dem Leser somit die sichere Gewähr einer guten und zuverlässigen Information. Bei einer Neuauflage werden sicher die Fortschritte Erwähnung finden, die inzwischen gerade auf dem Felde der Erforschung des hebr. Textes erzielt werden konnten (vgl. z. B. die Ausführungen von A. Díez-Macho, in: Hebrew and Semitic Studies Presented to G. R. Driver, Oxford 1963, S. 16 ff und bes. S. 16 Anm. 1).

Münster. Oswald Loretz.

Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum auct. Academiae Litterarum Gottingensis editum VIII/3: **Esther.** Edidit Robert Hanhart. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1966. 208 S.; br. DM 39,–; Ln 43,–.

Die Herausgabe der Göttinger Septuaginta geht rasch voran. Im Jahre 1965 ist die von Joseph Ziegler betreute *Sapientia Iesu Filii Sirach* erschienen und schon 1966 das von Robert Hanhart besorgte Esth. Es fehlen nur noch einige Teile, dann sind alle kanonischen und dazu noch einige apokryphe Bücher entweder in der Göttinger Septuaginta oder in Brooke-McLean zu finden. Die beiden Ausgaben sind aber dermaßen verschieden, daß man das weiterhin möglichst rasche Erscheinen der Göttinger Septuaginta nur wünschen kann, ist es doch immer mühevoll, derart verschiedene Ausgaben nebeneinander zu gebrauchen. In der Göttinger Septuaginta liegt ja ein Hilfsmittel von ganz anderem Gewicht vor, als in Br.-M. Es ist nur schade, daß die ältere Generation den Abschluß dieser Ausgabe nicht mehr erleben wird.

Das Estherbuch ist deshalb besonders interessant, weil es das erste Buch der Göttinger Septuaginta ist, das auch schon in Br.-M. vorliegt. *Codex Vaticanus* (B) bietet in Esth einen besonders guten Text, in dem sekundäre Lesarten ganz selten sind. Trotzdem bemerkt der Benutzer bald, was für eine gewaltige Arbeit es wäre, anhand des Brooke-McLeanschen Apparats auch nur die deutlichsten Fehler des B zu korrigieren. In der Göttinger Septuaginta ist diese Arbeit geleistet, und wenn man irgendeine Korrektur nicht ohne weiteres gutheißen kann, dann findet man für die wichtigsten Stellen die Begründung in der Einleitung. Noch besser wäre es allerdings, wenn man auch im Texte sehen könnte, wo von dem Text des Hauptzeugen abgewichen ist, oder wenn der zum Apparat gezogene Text des Hauptzeugen durch Fettdruck gekennzeichnet wäre. Dies würde aber natürlich beträchtliche typologische Schwierigkeiten bereiten.

Die Einleitungen zu den Textausgaben sind möglichst vollständige Forschungen über die Textzeugen und die Textgeschichte eines jeden Buches. Dazu kommen noch die in den Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens erschienenen Forschungen. Hoffentlich ist ein solcher Beitrag auch zu Esth zu erwarten. In der Einleitung der Esth-Ausgabe werden zuerst die Textzeugen gründlich behandelt, dann die Textgestalt und zuletzt Grammatica. Die Darlegung ist voll von interessanten, gut belegten und für den Gebraucher des Textes sehr wichtigen Beobachtungen.

Dazu einige Beispiele: einige Rasuren in A sind von erster Hand überschrieben, weshalb sie für den Text belanglos sind und im Apparat nicht verzeichnet werden (B_1 und C_{27} anders behandelt als in Br.-M.) (S. 7); die schwache Beweiskraft des La-Textes (die von Katz vorgeschlagene Korrigierung nach La in 1_2 wird abgelehnt), sowie der übrigen Tochterübersetzungen (S. 26 ff.); die selbständige Textform des Jos (S. 36 ff.); eine Liste der in Br.-M. falsch kollationierten oder nicht verzeichneten Lesarten (S. 43 ff.); die Beobachtung, daß dem A-Text eine von der hexaplarischen Rezension unabhängige Tradition rezensioneller Angleichung an MT bekannt ist (S. 57); die Beobachtung, daß der älteste Zeuge 967 nicht der beste ist; die Abweichungen in 967 von B können nicht als ursprüngliche Lesarten gewertet werden (S. 58); die gründliche Besprechung des von der Korrektorenhand des 7. Jahrhunderts stammenden Kolophons in S und seine Bedeutung für die Geschichte der hexaplarischen Tradition (S. 60 f., bes. Fußn. 3 S. 60 und 2 S. 61); die Frage der vorhexaplarischen Rezensionsarbeit auf Grund des hebr. Originals (S. 68 f.); die Bedeutung des hexaplarischen Textes für die Herstellung des ursprünglichen Textes (S. 78). Diese und noch zahlreiche andere ähnliche Beobachtungen zeigen, wie gründlich der Herausgeber sein ganzes Material beherrscht und wie genau seine von allen Seiten überlegten Schlüsse sind.

Eine besonders interessante Frage ist die Stellung des sog. L-Textes in der Texttradition. Hanhart kommt zu dem Schluß, daß dieser vom O-Text stark abweichende Text nicht der Lukian-Text, sondern eine frühere Neugestaltung der Esth-Tradition darstellt. Sehr interessant und konsequent durchgeführt ist in diesem Zusammenhang die Darstellung der lukianischen Rezension im allgemeinen.

Ich habe in dieser Zeitschrift in meiner Rezension der Septuaginta-Studien von Rahlfs (63, 1967, 18–20) eine abweichende Auffassung von der lukianischen Rezension zum Ausdruck gebracht. Nachdem ich nun die Begründungen von Hanhart durchstudiert habe, gebe ich gern zu, daß seine Ansicht sehr gut für die wahrscheinlichere gelten kann. Doch frage ich noch, ob es wahrscheinlich ist, daß die lukianische Rezension des Esth völlig verschwunden sei. Die leichte, nicht konsequent durchgeführte attisierende Tendenz ist wohl in der lukianischen Rezension aller Bücher zu finden, und dies ist m. E. das deutlichste Merkmal dieser Rezension, wenn man das ganze Material im Auge behält. Dieselbe Tendenz ist auch im L-Text des Esth zu finden. Daß die im Esth so gewöhnlichen Textverkürzungen nicht zu den Prinzipien der lukianischen Rezension gehören, ist zwar wahr – dagegen sind ja verschiedenartige Zusätze sehr allgemein – aber es wäre doch nicht unmöglich, diesen Unterschied auf den verschiedenartigen Grundtext zurückzuführen. In welchem Maß man den lukianischen Text für vom O-Text abhängig halten muß, ist m. E. nicht ganz klar. Die nach MT gemachten Zusätze des O sind ja im lukianischen Text gar nicht folgerichtig übernommen, irgendein Prinzip im Verfahren ist wohl auch kaum zu finden. Dagegen kann man konstatieren, daß die Zusätze im lukianischen Text oft eine andere Form haben. Man kann wohl annehmen, daß die rezensionelle Arbeit auch diese Zusätze berührt hat, dann und wann kommen aber nach MT gemachte Zusätze vor, die eine andere Übersetzung des hebräischen Textes voraussetzen, und die also sicher von

O unabhängig sind. Es wäre m. E. also nicht unmöglich, den L-Text des Esth für lukianisch zu halten und damit auch die Protolukian-Theorie zu stützen.

In der Einleitung wird manches vorgebracht, was für den Gebraucher des Textes sehr wichtig ist. So vor allem einige Bemerkungen darüber, wo Schlüsse *e silentio* gezogen werden können, wo nicht. Besonders wichtig wäre es, den seit Sap geänderten Gebrauch des Νῦ ἐφελκυστικόν (S. 112) leichter wahrnehmbar zu machen, z. B. zusammen mit den Erklärungen der Zeichen und Abkürzungen, damit der Gebraucher der älteren und jüngeren Teile der Ausgabe beim Zitieren folgerichtig verfahren könnte.

Der Text des Esth ist mit größter Sorgfalt ausgearbeitet und herausgegeben. Auch der einzige Druckfehler, den ich bemerkt habe, berührt nicht den Text (am oberen Rande der Seite 206 $10_{2\text{-}5}$ statt $10_2\text{-}F_5$, und auf den folgenden Seiten entsprechend 10 statt F). Im Vergleich zu Rahlfs' Handausgabe ist die Interpunktation sachlicher geworden, in einigen Hinsichten ist die Orthographie verbessert worden. Beinahe alle Unterschiede im eigentlichen Text gründen sich sachlich auf der Basis des hier gebrauchten weiteren Materials.

Wie der ursprüngliche Text gelautet hat, ist ja nicht immer sicher. Der Herausgeber muß an unsicheren Stellen nach gewissen Prinzipien zum wahrscheinlichsten Text greifen. Wo Hanhart anders liest als Rahlfs, hat er meistens den Text von B beibehalten. Das ist an sich eine gesunde Entwicklung. Wenn die Änderung des Textes des Hauptzeugen nicht deutlich genug zu begründen ist, ist es am besten, an ihm festzuhalten. Doch bezweifle ich, ob die Lesart καλῶς ἐλάλησας von B in 6_{10} beizubehalten ist. Die Entscheidung von Hanhart ist auf S. 80 begründet. Es müßte aber noch geklärt werden, was der Übersetzer damit hat wiedergeben wollen, also was er im hebräischen Text gelesen hat, und außerdem noch, daß die Wiedergabe seinen allgemeinen Übersetzungsprinzipien entspricht. In diesem Fall ist diese Lesart als ursprüngliche Wiedergabe eines hebräischen Textes m. E. nicht ganz leicht zu verstehen. Da dagegen καλῶς graphisch der natürlichen Wiedergabe des MT (καθώς) ganz nahe steht, ist es wohl besser, – trotz der von Hanhart erwähnten Schwierigkeiten – καλῶς für eine frühe innergriechische Änderung zu halten. – Auch erhebt sich m. E. die Frage, ob in ein paar Fällen die Auslassung des Artikels bzw. Possessivpronomens in B nicht doch als ein sekundärer Schreibfehler zu verstehen ist.

Man muß dem Herausgeber zu seinem Resultat gratulieren und kann nur hoffen, daß er die Gelegenheit hat, die Arbeit an der Göttinger Septuaginta möglichst rasch fortzusetzen.

Helsinki. Ilmari Soisalon-Soininen.

Soisalon-Soininen, Ilmari: **Die Infinitive in der Septuaginta.** (Suomalaisen Tiedeakatemian Toimituksia, Annales Academiae Scientiarum Fennicae Ser. B, Tom. 132, 1) Helsinki: Finnische Akademie der Wissenschaften 1965. 229 S.; kart. Fmk 22,–.

Immer noch steht eine vollständige Grammatik der Septuaginta (LXX) aus. Von Thackerays „Grammar of the OT in Greek" ist nur Vol. I „Introduction, Orthography and Accidence" (1909) erschienen. Helbing hat zwei Teilgebiete bearbeitet: „Laut- und Wortlehre" (1907) und „Die Kasussyntax der Verba bei den Septuaginta" (1928). Nur wenige Zeitschriften-Aufsätze behandeln grammatikalische Fragen der Septuaginta. Es ist deshalb sehr zu begrüßen, daß jetzt in einer umfassenden Studie die Infinitive der LXX ausführlich untersucht werden. Der Verfasser hat in fleißiger Arbeit alle Stellen zusammengetragen; dies war besonders mühsam, weil man nicht wie bei einer Wortuntersuchung einfach die Konkordanz aufschlagen kann und so alles Material sofort bereit findet.

Im ersten Teil behandelt S.-S. die verschiedenen Übersetzungsweisen der hebr. Infinitive. Gewöhnlich steht die Partikel *l*; daneben finden sich die Präpositionen *lm'n*, *b'bwr* und *lblti*. Besonders interessant ist die Wiedergabe des Infinitiv mit *b*; aber auch die Übersetzung der Infinitive mit *k*, *mn*, *'d*, *'hrj*, *lphnj*, *btrm* und *mtrm*, *j'n*, *'l*, *mdj* verdient Beachtung. Während in den genannten Fällen die Übersetzer eine enge Bindung an die hebr. Vorlage zeigen, kann eine Reihe von Stellen genannt werden, wo der griech. Infinitiv verwendet wird, während im Hebräischen Substantive, Hauptsätze und Nebensätze vorliegen. Gerade diese „freien" Wiedergaben sind für den Übersetzer kennzeichnend; man sieht deutlich daraus, daß keine einheitliche Methode angewandt worden ist. Dies ist ja bei der Vielfalt der Übersetzer nicht zu erwarten. In dieser Hinsicht ist der Abschnitt S. 143–147, in dem Fälle genannt werden, wo der griech. Text ganz anders lautet als der hebr. Text, besonders lehrreich; deshalb ist die Überschrift „Aliter" berechtigt. S.-S. nennt 2 Stellen aus 3Kön, 4 aus Spr und 20 aus Jes. Die große Zahl aus Jes überrascht nicht, da Jes unter allen prophetischen Schriften am freiesten übersetzt ist (siehe meine Untersuchungen zur Septuaginta des Buches Isaias, Münster i. W. 1934); das gleiche gilt für Spr (siehe P. de Lagarde, Anmerkungen zur griech. Übersetzung der Proverbia, Leipzig 1863). Dagegen erwartet man die beiden Stellen aus 3Kön hier nicht; bei näherem Zusehen können sie fehlen, da 3Kön 5, 1 (15) eine andere hebr. Vorlage hat und 10, 24 (9, 19) *mn* + inf. cstr. voraussetzt, wie S.-S. selbst richtig bemerkt.

Im zweiten (kürzeren) Teil stellt S.-S. Vergleiche an zwischen den verschiedenen Handschriften, den Teilen einiger Bücher (Jes, Jer, Ez, Dodekapropheton), den kanonischen und apokryphen Büchern im Gesamt und den jüngeren Übersetzern (Aquila, Symmachus und Theodotion). Auch hier gelingt es dem Verf. durch die sorgfältige Untersuchung eines Teilgebietes gegenüber Thackeray, Herrmann und Baumgärtel, meine These der einheitlichen Übersetzung des Is und des Dodekapropheton zu festigen; es ergibt sich, „daß wenigstens in Dodekaproph die Theorie von zwei Übersetzern ganz unbegründet ist. In Is scheint dies auch sehr wahrscheinlich zu sein" (S. 176).

Reiches Material hätte der Verf. noch finden können, wenn er die Untersuchung des Infinitivs auch auf die origeneische und lukianische Rezension ausgedehnt hätte; siehe meine „Beiträge zur Ieremias-Septuaginta" (Göttingen 1958) 114–169; aber dies hätte den Rahmen seiner Untersuchung gesprengt, die einen wertvollen Beitrag zur Grammatik der Septuaginta darstellt.

Würzburg. Joseph Ziegler.

Jirku, Anton: **Geschichte Palästina-Syriens im orientalischen Altertum.** Aalen: Scientia-Verlag 1963, 206 S.; Ln DM 19,–.

In seinem Vorwort (S. 9–10) führt der bekannte Verfasser, der bereits im Jahre 1931 eine noch heute durchaus lesenswerte „Geschichte des Volkes Israel" herausgebracht hatte, aus, nach welchem Plan er an die Abfassung seines jetzigen Buches herangegangen war. Die epochalen Funde, die vor allem in Ras Schamra und in Tell Atschana in Syrien gemacht wurden, hätten uns gelehrt, daß das geschichtliche Werden außerhalb Israels für die Geschicke Palästina-Syriens nicht minder bedeutungsvoll war als der Werdegang des israelitischen Volkes selber. Trotz alles Gegensätzlichen zwischen Israel und seinen Nachbarn gebe es doch ein gemeinsames Erleben und ein eng verbundenes Schicksal aller Bewohner Palästina-Syriens. Dies berechtige das Unternehmen, die Geschichte des in Frage stehenden Raumes so zu schildern, daß Israel nur als ein Stein unter Steinen erscheint, wobei es aber an der notwendigen Betonung seiner besonderen Eigenart in religiöser Hinsicht nicht fehlen dürfe.

Jirku betont mit Recht, daß die notwendige Grundlage jeder historischen Darstellung die Chronologie bildet. Was Palästina-Syrien betrifft, so seien wir in den letzten 50 Jahren bedeutend vorangekommen. Keramikfunde und ihre chronologische Einordnung würden hier die Hauptrolle spielen. Demzufolge orientiert der Autor die Benennung der einzelnen historischen Abschnitte vornehmlich daran, ob noch Stein, oder ob schon Eisen der Stoff war, aus dem einzelne Gebrauchsgegenstände angefertigt wurden. Dieser Ankündigung entsprechend gliedert der Autor sein Werk in die Behandlung folgender Zeitabschnitte: Urgeschichtliche Zeit (S. 13–26), Kupfer-Steinzeit (S. 27–42); ältere Bronzezeit (S. 43–56), untergeteilt in die Zeit von Bronze 1–I (3100–2700), Bronze 1–II (2700–2400), Bronze 1–III (2400–2100). Darauf folgt die Darstellung der mittleren Bronzezeit (S. 57–76), untergeteilt in Bronze 2–I (2100–1900), Bronze 2–II (1900–1750), Bronze 2–III (1750–1600). Es folgt die jüngere Bronzezeit (S. 77–132), untergeteilt in die Zeit von Bronze 3–I (1600–1450), Bronze 3–II (1450–1350), Bronze 3–III (1350–1200). Den Abschluß bildet die Behandlung der Eisenzeit (S. 133–200), untergeteilt in die Zeit von Eisen 1–I (1200–900) und Eisen 1–II (900–600).

An den jeweils in knappen Strichen gehaltenen historischen Überblick schließen sich kurze Ausführungen über materielle Kultur, Kunst, Welt der Toten, religiöse Strömungen und geistige Kultur, bei den Abschnitten über die jüngere Bronzezeit und die Eisenzeit auch Bemerkungen über Beamtenstaat, Stände und Recht, während an verschiedenen Stellen des Werkes (S. 14, 30 f, 48 f, 80 f, 176 f) instruktive synchronistische Tabellen einen raschen Überblick über die Hauptereignisse der Epoche in den verschiedenen Bereichen der altorientalischen Welt ermöglichen. Ein Literaturverzeichnis (S. 201–204) und ein Sach- und Namenregister (S. 205–206) sowie eine Übersichtskarte (S. 207) schließen das Werk ab und ermöglichen eine entsprechende Orientierung.

Aus der ganzen Anlage des Werkes ergeben sich seine Vorzüge, aber auch gewisse Grenzen, die mit der vom Verfasser gewählten Art der Darstellung zusammenhängen. Das Buch ist nämlich im

wesentlichen doch nur eine, allerdings auch für den Bibelwissenschaftler wertvolle und brauchbare Übersicht über das archäologische Material, so wie es durch die ausgedehnte Ausgrabungstätigkeit in dem behandelten Raum in den letzten Dezennien vor uns liegt. Wer sich also über die Funde im syrischen Raum (auch Ugarit) und diejenigen an den alten israelitischen Siedlungsstätten kurz und zuverlässig orientieren will, wird das vorliegende Werk zweifellos mit Nutzen gebrauchen können. Auf der anderen Seite ist aber die eigentliche Darstellung des Geschichtsverlaufes der einzelnen Epochen im vorliegenden Buch recht kurz und bedarf der Ergänzung durch andere einschlägige Werke. Auch fällt in manchen Fällen auf, daß da, wo beim Verfasser geschichtliche Probleme berührt werden, keine Bezugnahme auf neuere Forschungsergebnisse vorliegt.

So betont der Autor zwar auf S. 135 f. seines Werkes (allerdings in der Hauptsache durch Beiziehung von Argumenten, die er schon 1931 in seinem Buch über die Geschichte Israels angeführt hatte) mit Recht, daß man in der Gegenwart den historischen Gehalt der Patriarchengeschichte wesentlich positiver beurteilt, als das seinerzeit Wellhausen und seine Schule getan hatten. Hier wäre aber doch ein Hinweis auf die Bedeutung der Funde von Nuzi angebracht gewesen, insofern uns hier eigentümliche Rechtsverhältnisse entgegentreten, die in höchst auffälliger Weise sich in der Jakobsgeschichte der Genesis widerspiegeln, während sie später in Israel nicht mehr auftreten. Ebenso hätte hier doch wohl auf neuere Ergebnisse der semitischen Namensforschung hingewiesen werden sollen, insofern es jetzt feststeht, daß Namen vom Typus Isaak, Jakop, Joseph, Ismael u. dgl. in den Zusammenhang westsemitischer Namengebung hineingehören (sog. Imperfekt-Namen) wie sie uns u. a. in den aus dem ersten Drittel des 2. Jahrt. v. Chr. stammenden Maritexten entgegengetreten sind. Ferner ist nicht zu übersehen, daß in dem Buche von Jirku trotz der anerkennenswerten positiven Grundeinstellung zu den biblischen Angaben über die Frühgeschichte Israels manchmal doch auch wieder Thesen der kritischen Schule erscheinen, bei denen man ein Fragezeichen machen muß. So vertritt auch der Autor (S. 137 f.) die bekannte These, daß nicht alle Stämme, aus denen das spätere Israel entstand, in Ägypten geweilt hätten. Nun werden wir die Anfänge der Stammesgliederung Israels freilich niemals in allen Einzelheiten ergründen; daß sie ihre volle Ausbildung erst auf dem Boden des später von Israel eingenommenen Kulturlandes erlangt hat, ist durchaus möglich. Aber ihr Beginn ist früher, und zwar schon für die Zeit des Aufenthaltes Israels in Ägypten anzusetzen. Vielleicht haben wir hier doch ein allerdings von der Wissenschaft bis jetzt nicht genügend gewürdigtes Zeugnis in den sog. Sinaiinschriften zu erblicken. Es besteht große Wahrscheinlichkeit dafür, daß sie zum überwiegenden Teil von Israeliten stammen, die in der Zeit vor dem Exodus in den dortigen Bergwerken der Ägypter Frondienste leisten mußten. Auf mehreren Steindenkmälern finden sich dort merkwürdige Zeichen, die nicht wie die übrigen hieroglyphenartigen Gebilde Buchstaben darstellen, sondern offenbar reine Bilder (vor allem verschiedenartige Tiere) markieren. Nun hatte schon der frühere Semitist von Münster, H. Grimme, die Vermutung geäußert, daß diese Zeichen Stammesmarken waren (arab. wasm) und daß es eine uralte Sitte war, die Gräber der Toten mit solchen zu versehen. Grimme hatte nun diese Bildzeichen mit den Bildattributen verglichen, die im sog. Jakobssegen (Gen 49) den Söhnen Israels beigelegt werden. Wenn Grimme mit seinen Vermutungen recht hat, wäre zum mindesten das Vorhandensein der Stämme Joseph, Benjamin, Nephthali und Dan für die ägyptische Zeit bezeugt (vgl. dazu jetzt F. Helling, Die Frühgeschichte des jüdischen Volkes, Frankfurt 1947, S. 97 f.).

Zweifel muß auch die vom Verfasser (S. 138) geäußerte Ansicht erwecken, die mosaische Zeit hätte den altorientalischen blutigen Opferkult abgelehnt. Aus den von Jirku hier zitierten sog. opferfeindlichen Stellen der Propheten geht das jedenfalls nicht hervor, da sie alle aus einer gewissen überspitzten Polemik zu erklären sind, die den zu ihrer Zeit üblichen Opferkult freilich ablehnte. Daß aber Moses als Organisator der Volksgemeinde in dieser auch wenigstens die Anfänge der eigentlichen Opferpraxis begründete, ist nach Analogie dessen, was uns sonst überall in der Welt des Alten Orients entgegentritt, mit zwingender Notwendigkeit zu erschließen, und es vermöchte auch niemand zu sagen, wie der Opferkult in Israel später doch Eingang gefunden haben sollte, wenn der Religionsstifter ihn selber abgelehnt hätte. Mit Einflüssen der kanaanäischen Umwelt wäre so etwas doch nicht zu erklären.

Die S. 140 des Buches vertretene These des Verfassers, die Ausgrabungen an der Stätte des alten Jericho hätten zu dem Ergebnis geführt, daß sich die atl Schilderung der Ereignisse nicht mehr aufrecht erhalten lasse, bedarf wohl auch der Korrektur. Es scheint zwar festzustehen, daß eine um 1200 v. Chr. nach den Aussagen des Josue-Buches stattgefundene Einnahme und Zerstörung der Stadt archäologisch infolge des Vorliegens einer Reihe von ungünstigen Umständen nicht mehr nachweisbar ist. Aber auch, wenn man damit rechnet, daß der uns jetzt vorliegende Bericht der Bibel in der Überlieferung mit legendären Zügen ausgestattet wurde, bleibt es doch das wahrscheinlichste, daß an dieser Stelle Israel, von Osten her kommend, sich den Zugang zum westpalästinensischen Gebiet erkämpft hat. Für die vom Verfasser vertretene These, die Israeliten hätten in Wirklichkeit bei Adamā (heute Ed-Damije, 28 km n. von Jericho) den Fluß überschritten, gibt es kein wirklich beweiskräftiges Argument. Bei der Erwähnung der Stadt Chazor (S. 141) vermißt man auch hier den Hinweis darauf, daß die in den Jahren 1955/56 durch den israelischen Archäologen Jigael Jadin vorgenommenen Ausgrabungen doch wohl einen archäologisch sicheren Beweis für die Zerstörung dieser bedeutenden kanaanäischen Stadt um 1200 v. Chr. geliefert haben.

Bezüglich der vom Verfasser angewandten Chronologie hätte im Buch irgendwie erwähnt werden sollen, daß diese bekanntlich für das 2. und 3. Jahrtausend v. Chr. keineswegs in allen Einzelheiten feststeht und so auch manche von Jirku vorgenommenen Zeitansätze in gewissem Maße problematisch sind.

Die im Vorstehenden angeführten Bemerkungen schließen aber keineswegs die Anerkennung der Tatsache aus, daß das Werk eine für den Bibelwissenschaftler nützliche Fülle von Details enthält, die man so bequem anderswo kaum vorfindet.

Regensburg. Rudolf Mayer.

Cullmann, Oscar: **Heil als Geschichte.** Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament. Tübingen: Mohr 1965. XII, 328 S.; Ln DM 31,–.

Der Vf. widmet sein Buch dem „Sekretariat für die Einheit der Christen" zum Dank für die Einladung, „als Gast und Beobachter am Zweiten Vatikanischen Konzil teilzunehmen". Gerade in dem Thema der „Heilsgeschichte im Neuen Testament", das ihn schon lange, vor allem in „Christus und die Zeit" (3. Aufl. 1962), bewegte, sieht er eine Plattform des ökumenischen Gesprächs. So sei auf dem Konzil tatsächlich festzustellen gewesen, „daß bei der Diskussion der Konzilsschemata zwischen römischen und nichtrömischen Theologen das gegenseitige Verständnis immer dann gefördert wurde, wenn man auf beiden Seiten die Sprache der Heilsgeschichte redete und in ihren Kategorien dachte" (V).

Wenn wir jedoch auf die theologische Diskussion der letzten Jahre hören, haben wir durchaus nicht den Eindruck, daß das Thema „Heilsgeschichte" wie ein Zauberwort die theologischen Probleme schlagartig löst und „gegenseitiges Verständnis" fördert. Das Gegenteil ist der Fall. Auch Cullmann weiß um die Vieldeutigkeit des schillernden Begriffs „Heilsgeschichte", der einerseits als Stichwort eines theologischen Systems schon Geschichte geworden ist (J. Ch. K. v. Hofmann), andererseits heute die verschiedensten theologischen Konzeptionen decken soll, z. B. die lukanische Konzeption (Conzelmann); „Offenbarung als Geschichte" (Pannenberg u. a.); „Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik" (Feiner-Löhrer) und darüber hinaus als Schlagwort mehr oder weniger qualifizierter Rekurse praktisch theologischer Art auf die „biblische Geschichte" dient.

Gegenüber einer „heute vom philosophischen Existentialismus weitgehend beherrschten dogmatischen Einstellung der protestantischen Theologen und ihrer Auffassung von Geschichtlichkeit" (V) hält Cullmann es für geboten, auf dem Begriff der Heilsgeschichte trotz aller Kritik (z. B. von Steck) und der Fehldeutungen seiner Intention zu bestehen und „Heilsgeschichte" gerade als das „Zentrum des neutestamentlichen Glaubens" zu erweisen. Die durchgängigen Angriffe des Vf. gegen die existentiale Interpretation Bultmanns und der „Bultmann-Schule", aber auch seine gelegentlichen Ausfälle gegen ihren „philosophischen Meister" Heidegger (z. B. 151) müssen von den oft auch unsachlich geführten Kritiken an der heilsgeschichtlichen Theologie Cullmanns her verstanden werden, die häufig nur auf einer pauschalen, vereinfachenden Übernahme der Stellung Bultmanns beruhen. Cullmann möchte gerade den oft behaupteten Gegensatz von existentialer Interpretation und einer angeblich auf statischem Denken beruhenden „Heilsgeschichte" als eine falsche Alternative aufdecken, da die „richtig... interpretierte Heilsgeschichte im Gegenteil der kühnste Ausdruck der prophetischen Dynamik der Bibel ist und durchaus für freie Entscheidung Raum läßt" (VI); freie Entscheidung nämlich als Einreihung der Glaubenden in den vom Alten und Neuen Testament bezeugten Ereigniszusammenhang, der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umfaßt (= „Heilsgeschichte").

In fünf Teilen legt Vf. seine Konzeption von „Heilsgeschichte" dar und sucht sie vor allem im 2. bis 4. Teil exegetisch zu begründen. Ein umfangreiches Register (Bibelstellen, Autoren und Begriffe) beschließt das Buch.

Der erste Teil, „Prolegomena" überschrieben, führt gut ein in die Problematik der heilsgeschichtlichen Konzeption bzw. Konzeptionen und ihre Terminologie. Besonders aufschlußreich ist das Kapitel „Die Auffassung von Heilsgeschichte und Eschatologie in der neutestamentlichen Forschung der Gegenwart" (10–46). Allerdings werden die Arbeiten katholischer Forscher, voran Daniélou, nur noch summarisch am Schluß des Kapitels erwähnt. Die „vorläufigen Bemerkungen zur Frage der Hermeneutik" wollen vor allem zur „Konzentration auf den Gegenstand der Exegese" rufen, das meint aber gegenüber der „existentialen Interpretation" auf die „Mitteilung" der Bibel von den „göttlichen Ereignissen" (51).

Der zweite Teil beschreibt „das Zustandekommen der heilsgeschichtlichen Sicht" und der dritte Teil ihre „phänomenologischen Merkmale". In der ganzen Bibel, also auch im NT, seien Ereignis und Deutung so aufeinander bezogen, daß die in den einzelnen Ereignissen von Propheten und Aposteln erfahrene Offenbarung ihre eigentliche Deutung durch ihre Einreihung (sowohl der Ereignisse wie auch der Offenbarungsträger) in die vorgängige Heilsgeschichte erhalten. Heilsgeschichte entstehe so aus dem Zueinander von göttlichem Plan als der „Konstanten" und den „göttlichen Einzelereignissen" als dem „kontingenten" Faktor eines innerhalb der Geschichte verlaufenden Prozesses göttlicher „Erwählung". Sehr apodiktisch klingt dabei ein Urteil wie: „Wer das Prinzip der Erwählung nicht begreift, kann von Heilsgeschichte nichts verstehen" (141). Das Stichwort „Erwählung" soll eben das problematische Ineinander von „Heilsgeschichte" und Geschichte lösen.

Als die „neutestamentlichen Haupttypen" stellt Vf. sodann im vierten Teil die „heilsgeschichtlichen Ansätze bei Jesus", die „Dehnung der Zwischenzeit" im „Urchristentum" (vor allem Lukas), die „Heilsgeschichte" bei Paulus und im Johannesevangelium dar. Sie alle seien wesentlich bestimmt von der heilsgeschichtlichen Spannung zwischen „schon" und „noch nicht". Gegenwart und Zukunft seien bei den einzelnen „Haupttypen" im NT hinsichtlich ihrer heilsgeschichtlichen Bedeutung zwar unterschiedlich akzentuiert, aber die Spannung von „Erfüllung" in der Gegenwart und „Vollendung" in der „temporalen Zukunft" sei das tatsächlich Verbindende im ganzen NT. Wenn auch der Terminus „Heilsgeschichte" im NT nicht vorkomme – statt dessen werde aber gelegentlich von οἰκονομία gesprochen, und auch μυστήριον verweise auf den göttlichen Heilsplan –, so sei doch der Gedanke der „Heilsgeschichte" tragendes Prinzip. Das zeige sich bei Jesus in dem Nebeneinander von präsentischen Heilsaussagen, die in sich den Verweis auf die (zwar nahe) eschatologische Zukunft enthalten, und von futurischen Aussagen, die die präsentischen voraussetzen. Die Erfahrung der sich dehnenden Zwischenzeit bis zum Ende habe nicht etwa erst die heilsgeschichtliche Konzeption entstehen lassen. Diese liege schon in der Naherwartung Jesu im Ansatz vor. Im Urchristentum sei dieser Ansatz weiter entwickelt und aufgrund neuer Heilsereignisse (Geisteswirkungen) das „schon" erfüllte Heilsgeschehen stärker betont worden. Hierher gehöre auch Paulus, wenngleich seine Theologie nur in „heilsgeschichtlichen Ausschnitten, die Paulus von den ihn bewegenden Gegenwartsproblemen aus gibt" (240), ansichtig werde. Selbst die vom Johannesevangelium verkündigte Entscheidungssituation sieht Vf. „ganz und gar heilsgeschichtlich fundiert", eben „auf Grund des Hineingestelltseins in einen göttlichen Heilsplan, der die Zeiten und die Welten umfaßt" (247). An dieser Stelle akzentuiert Vf. seinen Gegensatz zu Bultmann noch einmal besonders scharf: „Wie Bultmann seine Sicht des ganzen Neuen Testaments durch das Johannesevangelium gerechtfertigt findet, so ich diejenige, die ich in diesem Buch vortrage" (ebd.).

Im letzten Teil gibt Vf., wie schließlich zu erwarten, einen „dogmengeschichtlichen und systematischen Ausblick". Es bleibt ja die Frage, welche Bedeutung die „Heilsgeschichte" für uns heute hat, wenn diese grundsätzlich mit der apostolischen Zeit als innere Norm des Schriftkanons abgeschlossen ist. Zwar ereigne sich „Heilsgeschichte" heute nicht mehr als solche, wie sie aufgrund des biblischen Zeugnisses verstanden werden müsse. „Da der Höhepunkt erreicht ist, kann es sich jetzt nur noch um Entfaltung handeln" (275). Doch die Zielstrebigkeit des Geschehens sei in der biblischen und nachbiblischen Zeit das Gemeinsame, da das Ende auch für uns noch ausstehe. Die „Heilsgeschichte" im eigentlichen Sinne sei nur noch die Norm des Geschehens in der Gegenwart.

Die hermeneutischen Voraussetzungen des Vf. werden aufgrund seiner Frontstellung gegen Bultmann besonders deutlich. Es geht ihm um die Verteidigung des linearen Zeitverständnisses, das auch der Geschichtsauffassung und der Eschatologie des NT zugrunde liege (vgl. schon Cullmanns Buch „Christus und die Zeit"). Nur bei grundsätzlicher Beachtung der nach dem biblischen Gesamtzeugnis horizontal verlaufenden Zeitlinie könne die von der „existentialen Interpretation" einseitig angenommene Vertikale des zur Entscheidung rufenden Heilsereignisses überhaupt zur Geltung kommen. Freilich bleibt es bei Cullmann im Gegensatz zu Bultmann nicht bei dem „Christusgeschehen" als dem einzigen zentralen Heilsereignis. „Heilsgeschichte" entsteht vielmehr aufgrund einer Reihe sich folgender Heilsereignisse. Aber woher weiß Cullmann das? Sind die Heilsereignisse, die Altes und Neues Testament bezeugen, uns in ihrer inneren Beziehung aufeinander als solche evident, wie sie tatsächlich dieser und jener Zeuge des Alten und Neuen Testaments wahrgenommen hat? Die Berechtigung des Schemas von geschichtlichem Ereignis und fortschreitender heilsgeschichtlicher Deutung hat G. von Rad in gewisser Weise für das AT erwiesen, aber auch nur innerhalb des AT. Eine geschlossene, kontinuierliche, wenn auch als „Wellenlinie" vorgestellte (107) linear-„geschichtliche" Folge der Einzelereignisse in der gesamten Bibel entsteht für uns jedoch erst im Rahmen des Kanons, der nicht von selbst geworden ist, sondern offenkundig unter ganz bestimmten kirchengeschichtlichen (nicht heilsgeschichtlichen) Voraussetzungen festgesetzt worden ist.

So muß schließlich festgestellt werden, daß die von Cullmann angenommene biblische „Heilsgeschichte" historisch auf der außerbiblischen Setzung eines Kanons, d. h. aber auch einer Grenze zwischen primären und sekundären Schriften beruht. Die von Cullmann angenommene „Heilsgeschichte" erweist sich damit eigentlich als eine bloß literarische Heilsgeschichte oder eine Art Literaturgeschichte der Heilsereignisse. Denn nur die Heilsereignisse machen ja „Heilsgeschichte", die literarisch in dem von Cullmann angenommenen Kanon bezeugt sind. Dieser stimmt jedoch bezüglich des Umfanges des AT z. B. nicht mit dem von der katholischen Kirche angenommenen überein. Und was das NT angeht, so wissen wir, daß z. B. Luther längst nicht alle ntl Schriften gleichmäßig als kanonisch beurteilt hat. Könnte es also nicht so sein, daß die sog. deuterokanonischen Bücher und sogar die Pseudepigraphen des AT Zeugnisse aufbewahrt hätten, die u. U. noch zur Auffüllung der von Cullmann angenommenen auf Christus hinzielenden „Heilsgeschichte" ausgewertet werden könnten? Wir wissen ja, daß die ntl Schriftsteller nicht nur das AT und dies auch nicht immer genau zitiert haben, sondern auch Gedanken, Vorstellungen und Schriftstücke außerbiblischer jüdischer (und sogar hellenistischer) Schriftsteller aufgenommen haben. Könnte Cullman andererseits die von ihm gewünschte Konzentration der „Heilsgeschichte" auf die entscheidenden Heilsereignisse nicht noch eher erreichen, wenn er etwa mit Luther auf die Auswertung der spätesten Schriften des NT ganz verzichtete? Jedenfalls wird das hiermit sichtbar werdende Dilemma der These Cullmanns nicht allein mit dem Hinweis auf den von der Einseitigkeit der „existentialen Interpretation" drohenden Doketismus und Gnostizismus ausgeräumt.

Da Cullmann sein Buch als eine exegetische Arbeit versteht, wäre seine These vor allem an den Aussagen der Schrift selbst zu überprüfen. Wir folgen hierbei besonders den Ausführungen Cullmanns über „die heilsgeschichtlichen Ansätze bei Jesus" und über „Paulus und die Heilsgeschichte".

Die Eschatologie Jesu zeigt nach Cullmann deutlich das Spannungsverhältnis von gegenwärtiger Erfüllung und zukünftiger Vollendung. So zeige die Antwort Jesu auf die Täuferanfrage (Mt 11, 2–6 par.), daß Jesus sich als den „Kommenden" gewußt und aufgrund seines Erfüllungsbewußtseins Jes 35, 5 f und 61, 1 auf sich und sein Wirken angewandt habe. Auch das Wort vom Binden des „Starken" (Mk 3, 27) bestätige dieses „Selbstbewußtsein" Jesu. „Die Heilungswunder gehören in einen Gesamtplan der Besiegung Satans, und Jesus selber ist es, der diesen Plan zu Ende führen wird" (175). Diese Auslegung muß jedoch auf form- und traditionsgeschichtliche Bedenken stoßen. Auch Cullmann weiß, daß die Antwort Jesu auf die Anfrage des Täufers in Mt 11, 2–6 par. eigentlich keine direkte Antwort sei. Aber statt der formgeschichtlichen Analyse Recht zu geben, macht Cullmann aus der Not eine Tugend: In der Antwort Jesu weisen die „Kennzeichen des Gottesreiches" indirekt darauf hin, daß er der „Kommende" ist; zugleich werde hier die enge Verbindung von „schon" erfüllter Heilserwartung im Gekommensein des „Kommenden" und „noch nicht" gegebener Vollendung des „Reiches Gottes" sichtbar. Die Fixierung durch sein heilsgeschichtliches Prinzip bringt den Vf. hier offensichtlich in Diskrepanz zu seinem Bekenntnis zur Formgeschichte („wir alle, die wir von der Formgeschichte herkommen ...", 172). Denn von der angeblichen Spannung von „schon" und „noch nicht" läßt sich in der Antwort Jesu nicht sprechen. Form- und traditionsgeschichtlich muß die Antwort Jesu gegenüber der Täuferanfrage als ursprünglich selbständig angesehen werden. Frage und Antwort wurden erst in Q aufeinander bezogen. Wenn die Antwort mit einer großen Anzahl von

Exegeten dem „historischen Jesus" zuzuschreiben ist, drückt sie im Munde Jesu das Bewußtsein aus, daß die Gegenwart Heilszeit ist, und zwar im Sinne einer endgültigen und nicht nur vorläufigen Erfüllung der alten Verheißungen. Durch den Rückgriff auf die Jesaja-Stellen wird tatsächlich eine heilsgeschichtliche Linie gezogen. Aber sie dient nicht der Einordnung der Gegenwart in die Ereignisse der Vergangenheit und der Feststellung einer Folge, sondern umgekehrt dient der Rückbezug auf die alten Verheißungen der Qualifizierung der Gegenwart als eschatologischer Heilszeit. Daß in der Antwort Jesu an seine Heilungswunder gedacht ist, ist richtig. Aber daß diese in einen „Gesamtplan der Besiegung Satans" mit einem Ausblick auf den „Endsieg" gehören, wird weder durch Mt 11, 5 noch durch Mk 3, 27 gedeckt. Der Satan wird durch das Wirken Jesu tatsächlich, und zwar jetzt schon besiegt, so daß die Exorzismen Jesu als Gegenwart des Gottesreiches gedeutet werden müssen (vgl. Mt 11, 20 par.). Von einem strategischen „Plan" bis zum „Endsieg" kann also nicht die Rede sein.

Zweifellos enthält die Verkündigung Jesu daneben die Erwartung des Kommenden, nämlich des kommenden „Menschensohnes" und des kommenden Reiches Gottes, aber eben d a n e b e n. Cullmann ist darin recht zu geben, daß die in der Erwartung vorausgesetzte temporale Zukunft nicht ohne weiteres existential umgedeutet werden darf. Die Zukunftaussagen Jesu wie des Urchristentums enthalten wirklich Ankündigung von Geschichte im Sinne von zeitlicher Zukunft. Aber sie betreffen unmittelbar die von dieser Ankündigung *hic et nunc* Angesprochenen, und zwar nicht, wie Cullmann meint, als „heilsgeschichtliche Offenbarung über die Zeit . . ., über Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft" (187), sondern als jetzt bindender Anspruch Jesu an seine Jünger, denen nicht neben dem Glauben auch noch Hoffnung gegeben wird, sondern deren Glaube an Jesus als in Hoffnung auf Jesus festzuhaltender Glaube entbunden wird. Von Glaube in Hoffnung ist auch die von Cullmann als „Interimsethik" gekennzeichnete Haltung, die Jesus in seinen Weisungen fordert, inspiriert. Auch die „Ethik" Jesu will nicht nur hinhalten und die „Zwischenzeit" überbrücken; die Haltung der Jünger wird nicht nur normiert von Jesus, sondern sie wird auch inspiriert von seiner im Glauben festgehaltenen Gegenwart. Kommt es aber sowohl in den Rückbezügen auf die Erwartungen der Alten als auch in der Ankündigung der Zukunft und ebenso in den „ethischen" Weisungen auf die Gegenwart Jesu an (vgl. Mk 14, 7), wird die tatsächlich vorhandene Spannung zwischen Gegenwart und Zukunft kaum ausreichen, um die von Cullmann angenommene heilsgeschichtliche Konzeption aus ihr zu entwickeln. Auch K ü m m e l, auf den sich Cullmann öfter als seinen Partner beruft, sieht die Spannung von „schon" und „noch nicht", vermeidet aber im Unterschied zu Cullmann, in ihr den Ausdruck einer durchgängigen Geschichtsbetrachtung, die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft miteinander verbindet, zu sehen. Kümmel begnügt sich mit der Feststellung eines Nebeneinander, Miteinander und Ineinander, in dem „die Erwartung der nahen Heilsvollendung . . . die sinngebende Grenze der präsentischen Heilsaussage" sei (in: Heilsgeschehen und Geschichte, Marburg 1965, 362).

Bei Paulus ist ebenfalls mit Cullmann der zeitliche Charakter seiner Eschatologie festzustellen. Aber so sehr Paulus auf der eschatologischen Zukunft (Auferstehung von den Toten, 1 Thess 4, 16 ff; 1 Kor 15, 22 ff; 51 ff; Röm 6, 5) und der Hoffnungsstruktur des gegenwärtigen Heiles (Röm 5, 9 f; 8, 18 ff) besteht, so wenig reflektiert er auf eine heilsgeschichtliche Entwicklung des alten Israel auf Christus hin. Cullmann weist vor allem auf den Rekurs des Paulus auf das AT hin. Aber bedeutet die typologische Verwendung atl Personen und Ereignisse bei Paulus schon, daß er das AT „übernommen" hat (226)? Angesichts der späteren Kanonisierung des AT im Judentum (Ende 1. Jh.) müßte zumindest gefragt werden: Welches AT hat Paulus übernommen? Aufgrund von Röm 3, 21 und anderen Stellen, vor allem aufgrund seiner atl Zitate ließe sich sagen, er habe das Gesetz und die Propheten übernommen. Aber in welchem Sinne? Um an Hand der atl Ereignisse zu erfahren, an welcher Stelle er und alle Christen sich mit ihrer Bekehrung in „Gottes heilsgeschichtlichen Plan" eingereiht haben (229) und an welcher Stelle sich einmal auch das bekehrte Israel in diesen Plan einreihen werde (Röm 9–11)? Tatsächlich scheint Paulus in Röm 9–11 eine „konkrete theologische Grundfrage", nämlich das Problem Juden-Heiden, „von der Heilsgeschichte aus" zu beantworten (227–229). Aber bedeutet dies nur, daß innerhalb einer fortlaufenden Geschichte von der Erwählung Israels bis zu seiner endgültigen Rettung Christus die Mitte ist? Röm 10, 4 („Ende des Gesetzes ist Christus") besagt im Zusammenhang von Kap. 9–11 doch wohl mehr, nämlich daß alle bisherige „Heilsgeschichte" als Geschichte einer ausgrenzenden Erwählung Israels diskreditiert ist durch die Offenbarung in Christus (vgl. auch Ch. Müller, Gottes Gerechtigkeit und Gottes Volk. Eine Untersuchung zu Römer 9–11, FRLANT 86, Göttingen 1964, 47 f u. 104–106). Das heißt freilich nicht, daß Gottes Erwählung hinfällig ist; Gal 3 zeigt gerade die universale Weitung des Erwählungsgedankens durch das Christusereignis. Aber die Konstante liegt nun nicht (mehr) in einer bestimmten Geschichte, sondern im erwählenden Handeln Gottes in Christus. Und Röm 3, 21 f zeigt deutlich, daß Gottes Handeln in Christus einen radikalen Einschnitt bedeutet, der es nun nicht mehr gestattet, die alte (un-)heilsgeschichtliche Linie weiterzuführen. Gottes Handeln in Christus bedeutet das Ende des Alten und darin Eröffnung des Neuen, Wahren (vgl. auch meine Monographie: „Rechtfertigung" bei Paulus, NTA N. F. 3, Münster 1967, 134–143).

Mit Cullmann ist gegen Bultmann festzuhalten, daß weder Jesus noch Paulus die Geschichte der Erwählung Gottes als solche zugunsten einer „Geschichtlichkeit" des einzelnen eliminieren. Heil und Geschichte sind zutiefst aufeinander bezogen. Aber „Heilsgeschichte" als eine sich nach eigenen Gesetzen entwickelnde Sondergeschichte innerhalb der allgemeinen Geschichte, wie Cullmann es will (3 f; 7; 10; 59; 134 u. ö.), wird von den Aussagen des NT nicht, auch von Lukas nicht derart, vorausgesetzt. Alle Geschichte ist nach dem NT vielmehr durch die Eschatologie, die in der Person Jesu ihren konzentrischen Ausdruck erhält, bestimmt, d. h. von ihr zugleich durchwaltet und überholt. So ist mit dem NT schließlich nicht die „Heilsgeschichte" (10), sondern Jesus selbst als das den Glauben fordernde Skandalon zu bezeichnen. Glaube nach dem NT ist nicht „Glaube an die Heilsgeschichte" (97), sondern Glaube an Jesus Christus, in dem Gott zu unserem Heil gehandelt hat.

Daß Cullmann in seiner sehr gründlich gearbeiteten Untersuchung mit vielen wertvollen Hinweisen auf die Geschichte der Diskussion das Problem „Heil und Geschichte" im Lichte der ntl Forschung einmal grundsätzlich behandelt und ausgebreitet hat, läßt dieses Buch trotz aller Bedenken gegen seine Hauptthese auch für die weitere Erforschung des Problemkreises Eschatologie und Geschichte im NT wertvoll erscheinen. Der Beitrag dieses Werkes zum ökumenischen Gespräch wird dann allerdings eher in der Herausforderung zur Kritik an überkommenen Schemata aufgrund einer erneuten Besinnung auf die ntl Grundlagen bestehen als in der Darbietung einer diskussionslos anzunehmenden Zauberformel, die alle bestehenden Probleme lösen würde.

M ü n s t e r. K a r l K e r t e l g e.

Ott, Wilhelm: **Gebet und Heil.** Die Bedeutung der Gebetsparänese in der lukanischen Theologie. (Studien zum Alten und Neuen Testament, Bd 12) München: Kösel-Verlag 1965. 161 S.; kart. DM 25,–.

Die Arbeit, die eine Würzburger Dissertation ist, stand ursprünglich unter dem Thema „Die Mahnung zu unablässigem Beten bei Lk" (9). Von daher erklärt es sich, daß die Untersuchungen mit Lk 18, 1–8 einsetzen, wo ja das πάντοτε προρεύχεσθαι klassisch zum Ausdruck kommt. Wenn die Arbeit offenbar in ihrer Entwicklung sich ausweitete zu dem Ziel, die Gebetsparänese des 3. Evangeliums im Zusammenhang seiner Theologie zur Darstellung zu bringen, bleibt der Einstieg beim Gleichnis vom gottlosen Richter dennoch ein glücklich gewählter, weil hier das bezeichnete Anliegen in der Tat sehr konkret faßbar wird.

In zwei ausführlichen Kapiteln (19–72) wird die traditionsgeschichtliche Entwicklung der Parabel nachgezeichnet, wobei ihr Kern in den VV. 2–5 gesehen, die Anwendung 6 f als bereits im wesentlichen vorlukanisch bezeichnet und die Hand des Evangelisten vorab in den VV. 8 und 1 nachgewiesen wird. War die Geschichte ehedem nach dem Schema eines Schlusses *a minore ad maius* eine Zusage der Gebetserhörung, wird sie durch Lk zur dringenden Mahnung, angesichts des zwar nicht mehr als nahe erwarteten, aber dennoch die Lebenshaltung des Christen bestimmenden, weil plötzlich hereinbrechenden Endes unablässig zu beten. Die Sicht wird durch Lk 21, 36 bestätigt, wo dieselbe Gebetsmahnung ganz ähnlich motiviert wird, zumal der Schluß der eschatologischen Rede offenkundig lukanische Redaktion ist.

Wenn in der Interpretation der Ankündigung der Verleugnung des Petrus 22, 31–34 das umstrittene Wort vom Sieben der Jüngerschaft auf die Versuchung zum Abfall bezogen wird, vermag man der Argumentation zu folgen, nicht aber, wenn behauptet wird, daß aus der Vorhersage „eine eindringliche Demonstration der Notwendigkeit des Gebetes um Standhaftigkeit" (80) geworden sei, da ja nicht das Gebet der Jünger, sondern das Gebet Jesu im Mittelpunkt steht und damit sicher der Bezug zur Ostergeschichte. Für die Ölberg-Perikope erkennt Vf. richtig ihre exemplarische Bedeutung und daß mit dem rahmenden Imperativ 22, 40 und 46 ein Gebetsanliegen, die Bitte um Bewahrung im Peirasmos, herausgestellt sein soll. Damit wertet er mit Conzelmann die Passion Jesu als erneuten Beginn des Peirasmos und die Jesus-Zeit als satansfreie Zeit. Die bei dieser Deutung durch 22, 28 entstehende Schwierigkeit löst er ebenfalls wie C. so, daß er das Perfekt auf die Zukunft gerichtet sieht.

Von besonderem Interesse ist das 4. Kapitel, das den Gebetsunterweisungen Lk 11, 1–13 gewidmet ist (91–123). Für die VV. 11–13 wird plausibel gemacht, daß der Akzent auf der Geistbitte liegt. Von daher wird die Ursprünglichkeit der Geistbitte in der lukanischen Vaterunser-Fassung wahrscheinlich zu machen versucht, eine Auffas-

sung, die Harnack begründete und die neuerdings auch von Grässer, Greeven und Leaney vertreten wird. Es scheint aber verdächtig, wenn Vf. bestrebt ist, den Rezitationscharakter des lukanischen Vaterunser in Abrede zu stellen, dieses vielmehr ganz in die Theologie des Lk einbetten möchte. Ist ersteres nach dem vorangestellten Imperativ λέγετε (11, 2) überhaupt möglich? Und die Meinung, daß Mt die Urgestalt des Herrengebetes überliefert habe (122), wird kaum Anhänger finden, da Mt doch offenkundig rejudaisiert hat.

Das letzte Kapitel über das Gebet in der Apg (124–136) zeigt wertvolle Querverbindungen zum Evangelium auf, wiewohl hier das Gebet auf die Missionsarbeit ausgerichtet ist.

Im Ganzen stellt sich die Untersuchung, auch wenn ihre Ergebnisse z. T. eigenwillig erscheinen möchten, als ein wertvoller Beitrag zur lukanischen Theologie dar, für den man dem jungen Vf. danken muß.

Zwei Bitten zum Schluß: Die Sieben von Apg 6 sollte man nicht als Diakone bezeichnen (130). Und warum hat Vf. so viele Zitationsangaben, die in die Fußnoten gehören, in den Text aufgenommen, wo sie das Lesen nicht erleichtern?

Münster. Joachim Gnilka.

Murphy-O'Connor, J., OP: **La prédication selon Saint Paul.** (Cahiers de la Revue Biblique, Bd 4) Paris: Gabalda 1966. 182 S.; DM 27,–.

Diese Arbeit ist in zweifacher Hinsicht anregend: einmal betrifft sie ein zentrales Problem der paulinischen Theologie, das andere Mal könnte sie jedem Pastoraltheologen und Prediger viel geben. Vom Exegetischen her wird man es jedoch gerade wegen der Zentralität des hier aufgegriffenen Anliegens bedauern, daß das gesamte *Corpus Paulinum* (nur Hebr ausgenommen) mit ziemlicher Unbefangenheit als einheitlicher Block genommen und zwischen den Haupt-, Gefangenschafts- (Eph, Kol) und Pastoralbriefen weder unterschieden noch die Möglichkeit je geprüft oder erwogen wird, daß die beiden letztgenannten Gruppen deuteropaulinisch sein könnten. Für die sonst anregenden und in einer schönen Sprache abgefaßten Untersuchungen sind damit wesentliche Gesichtspunkte verloren gegangen.

Die Thematik wird in sechs gut ausgewählten Kapiteln bewältigt. Das erste gibt einführend eine Ortsbestimmung der Predigt im Heilsplan in der Sicht des Paulus. Das zweite, das die Predigt als „instrument de Dieu" zu deuten versucht, ist weitgehend an den „Titeln" orientiert (*keryx, apostolos, doulos, diakonos, didaskalos* usw.) und umschreibt diese Qualität der Verkündigung als „interpénétration", durch die „les mots du prédicateur sont la parole même de Dieu" (64). Ist das aber nicht zu hoch gegriffen, zumal das *energein* Gottes in den Hörern wirksam wird (vgl. 1 Thess 4, 13 c; 1 Kor 3, 7 c)? Wenn schließlich die Verkündigung als „prolongement du ministère du Christ" definiert wird, so wird in diesem Zusammenhang der Ebed-Jahve-Reflexion ein besonderes Gewicht zugemessen, die nach dem Vf. sowohl im Selbstverständnis des Apostels als auch in seiner Christologie eine bedeutende Rolle spielt. Ob letzteres allerdings durch das Christus-Lied von Phil 2 gestützt werden kann, erscheint recht zweifelhaft. Nachdem die Predigt als geistdurchwirkte bestimmt ist, stellt sich Vf. die Frage nach dem Verhältnis von Kyrios und Pneuma, die im Sinne Prats ihre Beantwortung findet: „L'identité ... est de l'ordre de la causalité, non de l'être" (78). Fraglich bleibt, ob mit dieser Distinktion das Problem auf der Ebene des Paulus seine Lösung erfuhr.

Recht gut gelungen sind wieder die Kapitel über die Macht des Wortes und den Prediger und sein Auditorium. Das letzte Kapitel, das die Predigt als kultisches Geschehen erweisen will, läßt eine klare Begriffsbestimmung von dem, was Vf. unter „kultisch" versteht, vermissen. So bleibt dem Leser eigentlich unklar, was mit der nachdrücklichen Behauptung präzise gemeint ist, daß Paulus, der sich zweifelsfrei gelegentlich und wiederholt kultischer Terminologie bedient, mehr als bloße Metaphern verwende.

Trotz der zu vermerkenden Ungenauigkeiten haben wir es hier mit einem lesenswerten Buch zu tun.

Münster. Joachim Gnilka.

Colson, Jean: **Ministre de Jésus-Christ ou le sacerdoce de l'Évangile.** Étude sur la condition sacerdotale des ministres chrétiens dans l'église primitive. (Théologie Historique Bd 4) Paris: Beauchesne (1966). 391 S.

Der Autor geht von der Beobachtung aus, daß die Kirche in den späteren Jahrhunderten ihren Ämtern sazerdotalen Charakter zugesprochen habe, und fragt, ob sie damit die apostolische Lehre des Neuen Testaments verraten oder im Gegenteil fortgesetzt und genauer bestimmt hat.

Im Judentum sind die doktrinalen und kultischen Funktionen Vorrechte des Priestertums, während in der Urkirche diese Funktionen nicht priesterlich, sondern apostolisch sind. Das Apostolat ist der Nachfolger des Priestertums und sein „Ersatz". Diese Feststellung führt den Autor zu einer doppelten dogmatischen Fragestellung; erstens: Besteht die Funktion der christlichen Kirche in einer bloßen Kritik des alttestamentlichen Priestertums, oder ist sie seine Verurteilung aufgrund seiner Dekadenz?, und zweitens: Erkennt die apostolische Kirche dem Amt aus Treue zum Prinzip der Kontinuität zwischen den beiden Bünden einen priesterlichen Wert zu, oder läßt sie wenigstens die Tür offen für eine dahingehende Entwicklung? Diese mehr systematische Fragestellung sucht der Verfasser an Hand des Neuen Testaments und der apostolischen Väter zu beantworten.

In sechs Kapiteln untersucht Colson die Frage des neutestamentlichen Priestertums und Kultes. Er beginnt mit der Analyse von 1 Petr 2, 1–10, stellt dann das Problem des Tempels in der christlichen Kirche, fragt nach der Bedeutung des Priestertums Christi und der Kirche und behandelt abschließend das Problem der „geistigen Opfer" und der priesterlichen Hierarchie. Während der erste Teil der Untersuchung mehr thematisch vorgeht, folgt die Analyse des zweiten Teils den einzelnen Schriften der apostolischen Väter und behandelt Klemens von Rom, die Didache, den Barnabasbrief, den Hirt des Hermas und die Briefe des Ignatius von Antiochien.

Die Grundthese des Werkes ist an Hand von 1 Petr 2, 1–10 gewonnen, der die alten kultischen Begriffe (Tempel, Priester und Opfer) spiritualisiert und die spiritualisierten kultischen Werte als repräsentativ für die eschatologische Ordnung der Kirche aufgezeigt hat. Diese Spiritualisierung des Kultes ist im Kontext der jüdischen Entwicklung, besonders der in Qumran, zu verstehen, die die Tendenz zeigt, die Idee des Priestertums von der des Opfers zu trennen und beide im übertragenen, moralischen Sinn zu verstehen. Wie die Gemeinde von Qumran ist auch die Kirche definiert durch kultische Reinheit und priesterliche Heiligkeit. Die Taufe reinigt die Christen im „spirituellen" Sinn, indem sie sie heiligt. Diese kultische Qualifikation der Kirche verlangt πνευματικὰς θυσίας; d. h. ein Leben gemäß einem priesterlichen Ideal.

Ebenso wie das Priestertum der Kirche muß nach Colson das Priestertum Christi „spiritualistisch" verstanden werden, wie es vor allem der Hebräerbrief lehrt. Der Brief ist an bekehrte jüdische Priester geschrieben, die einen priesterlichen Messias aus Aaron erwarten. Ihnen wird Christus als der Hohepriester vorgestellt, der die Hinfälligkeit des jüdischen Priestertums offenkundig macht, durch sein einzigartiges Opfer die eschatologische Ordnung heraufführt und die priesterlichen Werte wiederherstellt. Wenn der Hebr das Priestertum nicht ablehnt, sondern erneuert, bleibt der Weg offen für das kultische Verständnis des apostolischen Amtes in der Kirche. Ebenso lehnt der 1 Petr die Institution des besonderen Priestertums nicht ab, wenn er den Priestertitel explizit auf die Gemeinde, nicht aber auf Amtsträger überträgt. Vielmehr vermeidet er es sorgfältig, den Titel für die Funktion des Amtes zu verwenden, weil er das neutestamentliche Priestertum als spirituelles Priestertum versteht und der Gefahr des Mißverständnisses im levitischen Sinn entgehen will. Das apostolische Amt hat priesterliche Funktionen, weil es die priesterliche Gemeinde zu erbauen sucht.

In seiner Grundthese der „Spiritualisierung" des Priestertums im Neuen Testament folgt der Verfasser H. Wenschkewitz, Die Spiritualisierung der Kultusbegriffe, Tempel, Priester und Opfer im Neuen Testament, Angelos 4, Leipzig 1932 und L. Cerfaux, Regale Sacerdotium RSPhTh 28 (1939) 5–39, ohne jedoch genauer den Begriff der „Spiritualisation" zu definieren. Im Gegensatz jedoch zu Cerfaux, der die These vertritt, 1 Petr stehe in einer Linie mit Philo und der alexandrinischen Exegese, sucht der Verfasser das Verständnis des neutestamentlichen Priestertums aus dem judaistischen Kontext, bes. Qumran, abzuleiten, der nach Colson auch eine Spiritualisierung des Kultes kennt. Beim Begriff der „Spiritualisierung" wird jedoch m. E. nicht genügend bedacht, daß der Begriff des Priestertums in 1 Petr 2, 5–10 und Apk 1, 6 (5, 10) gerade nicht vom levitischen Priestertum, sondern vom Priestertum des alttestamentlichen Gottesvolkes ausgeht und von dem des Königtums nicht getrennt werden darf. Der Priesterbegriff wird also nicht wie im Judentum „spiritualisiert". Vielmehr wird seine eschatologische Erfüllung durch Jesus Christus betont herausgestellt. Alle kultischen Begriffe werden so in Beziehung zur Person Jesu gebracht, der für uns starb, d. h. also christologisiert und nicht spiritualisiert. Jede allzuschnelle religionsgeschichtliche Einordnung des neutestamentlichen Priestertums läuft Gefahr, die theologisch grundlegend neuen Inhalte der überkommenen kultischen Termini nicht genügend zu beachten. Nur so läßt sich verstehen, wie von einem *a priori* her der exegetische Befund systematisiert und in der Weise interpretiert werden kann, wie es der Verfasser tut.

Münster. Elisabeth Fiorenza.

Marcus Minucius Felix: Octavius. Lateinisch-deutsch. Hrsg., übersetzt und eingeleitet von Bernhard Kytzler. München: Kösel-Verlag (1965). 232 S.; Ln DM 24,80.

Diese zweisprachige Ausgabe ist nicht nur für die Fachgelehrten, sondern auch für den größeren Kreis der Liebhaber antiken Schrifttums bestimmt. Den zweisprachigen Editionen gehört die Zukunft; erfolgreiche Verlagsunternehmungen dieser Art im In- und Ausland beweisen das.

Bernhard Kytzler hat zu den rund 30 Text-Bearbeitungen des „Octavius", die es im Verlauf dieses Jahrhunderts gab, eine neue hinzugefügt. Er hat die wichtigsten verglichen und versucht, bei der Konstituierung des lateinischen Textes die rechte Mitte zwischen „ungezügelter Konjiziersucht" und „übersteigertem Konservativismus" zu halten. Überprüft man den kritischen Apparat unter jeder Seite – der maßvoll gehalten ist und das Satzbild nicht beeinträchtigt – so hat man den Eindruck, daß dieses Ziel wohl erreicht ist; zu einzelnen Entscheidungen des Editors kann der Leser, auch wenn er sie respektiert, seine eigene Meinung haben.

Wenn schon die Arbeit des Philologen verdienstvoll ist, so muß man die Leistung des Übersetzers noch mehr begrüßen und loben. Mit Recht hebt Kytzler die erstaunliche Tatsache hervor, daß hier nach 50 Jahren (die letzte Übersetzung erschien in der „Bibliothek der Kirchenväter" 1913!) der „Octavius" zum erstenmal wieder ins Deutsche übertragen wird. Es war an der Zeit; denn so unverrückbar Texte dastehen, so rasch welken Übersetzungen. Die hier vorliegende ist sachlich begründet und flüssig geschrieben. Manchmal wünscht man sich eine stärkere Anlehnung an den Text. Aber es ist ja der Reiz dieser zweisprachigen Ausgaben, daß der Leser von der rechten Seite zur linken hinüberschweifen kann und umgekehrt, um zu prüfen und zu entscheiden, und die „freiere" Übersetzung kann manchmal die wichtige Funktion eines Kommentars ausüben.

Wertvoll ist die „Einführung", die dieser Schrift ihren Platz in der frühchristlichen Literatur zuweist und die bekannten mit ihr verbundenen Probleme neu diskutiert. Sie bringt auch feinsinnige Beobachtungen zum Inhalt und zur Sprache. – Ein Anhang von 18 Seiten enthält Indices und eine ausführliche Bibliographie.

Vielleicht könnte diese musterhafte Edition (in ansprechendem Gewande) bewirken, daß der „Octavius" künftig nicht nur gerühmt, sondern auch wieder gelesen wird.

Münster. Adalbert Nowacki.

Balás, David L., SOCist: **Metousia Theou.** Man's Participation in God's Perfections according to Saint Gregory of Nyssa. (Studia Anselmiana, Fasc. 55) Romae: Libreria Herder 1966. XXII, 185 S.; DM 20,40.

Es ist ein unbestreitbares Verdienst von P. Sherwood, auf die Wichtigkeit hingewiesen zu haben, die der Gedanke der Teilhabe für Maximus Confessor und seine Vorgänger besessen hat (Traditio XX, 1964, S. 435 f). Lars Thunberg plant, seine Maximus-Studien nach dieser Richtung hin zu erweitern, und ein Schüler von P. Sherwood, P. David L. Balás SOCist, legt jetzt eine Studie vor, die sich der gleichen Aufgabe für Gregor v. Nyssa widmet.

Sein Ziel ist dabei sehr weit gespannt; denn er will die Ansichten des großen Kappadoziers über die μετουσία in den Entwicklungsgang einbauen, den dieser Begriff seit Plato durchlaufen hat. Die Untersuchung selbst erfolgt in sechs Abschnitten. Den Ausgangspunkt bildet „The Hierarchy of Being" (S. 23–53), drei weitere Kapitel behandeln die Teilhabe an der göttlichen ἀγαθότης (S. 54–75), der göttlichen ζωή (S. 76–99) und dem göttlichen Sein (S. 100–120). Den Abschluß bilden die Kapitel 5 und 6, die auf die ontologische Differenz zwischen Gott und Mensch hinweisen (S. 121–140) und andererseits die Beziehungen zwischen beiden aufdecken (S. 141–161). So gewinnt man ein in sich abgerundetes Bild, das es in solcher Geschlossenheit noch nicht gibt, was nicht ausschließt, daß andeutende Hinweise und förderliche Notizen in der ganzen Gregor-Literatur verstreut existieren.

Was dem Leser sofort auffällt, ist der große Fleiß, die ungewöhnliche Belesenheit, Sorgfalt und Gründlichkeit des Autors, die auf jeder Seite zu finden sind. Er ist geradezu ängstlich darum bemüht, für jede Behauptung einen Beleg in der Literatur ausfindig zu machen, um jene dadurch in ihrer Glaubwürdigkeit zu stützen. Selten begegnet uns eine Polemik, die dann freilich nicht immer glücklich ist.

Die Darlegungen selbst hinterlassen einen zwiespältigen Eindruck. Die in ihrer Absicht sicher löblichen Versuche, die Ansichten Gregors in größere Zusammenhänge zu stellen, lassen sich für einen Anfänger, der weder über eine hinreichende Quellenkenntnis der griechischen Philosophie oder der Kirchenväter verfügt, noch eigene Forschungen auf diesen Gebieten angestellt hat, gewiß nur so durchführen, daß er sich ausschließlich an die Sekundärliteratur hält. Aus deren kaum übersehbarer Fülle werden einige Gewährsmänner herausgegriffen und die Resultate ihrer Arbeiten aneinandergereiht. Neue und wissenschaftlich wertvolle Erkenntnisse können auf diesem Wege natürlich nicht erzielt werden. Interessant ist eigentlich nur die eine Feststellung, daß Basilius mit seiner gegen Eunomius gerichteten Kampfschrift die Haltung seines Bruders in manchem bestimmt hat (S. 106 f).

Die eigentliche Untersuchung beginnt ein Kapitel häufig mit der paraphrasierenden Wiedergabe eines charakteristischen nyssenischen Textes, an ihn schließt sich eine Übersicht über die jeweilige Tradition an, dann kehrt die Darstellung wieder zu Gregor zurück und führt in chronologischer Anordnung (soweit es möglich ist) eine große Anzahl von Texten vor, deren Inhalt gleich oder ähnlich ist und die zuweilen mit dem Thema nur in loser Beziehung stehen. So wird sehr eingehend „The Theme of the Division of Beings" behandelt (S. 34–52), obwohl der Ertrag für den Gedanken der Teilhabe gering ist: „The idea of participation was not more fully developed in any of these cases" (S. 53). Ähnliches können wir auch sonst beobachten. Nach breiten Ausführungen über Gottes „Goodness" (S. 54–75) lesen wir als Resultat, daß „the created intellectual nature" die göttlichen Eigenschaften besitze „only by participation" (S. 75), eine Einsicht, die nicht sonderlich neu ist. Wenn behauptet wird, daß das verschiedene Maß der Teilhabe von der jeweiligen Beschaffenheit der Menschen abhänge (S. 133), so hat ja bereits J. Daniélou auf die entscheidende Rolle hingewiesen, die das Analogie-Prinzip bei Gregor gespielt hat. Lesen wir, daß das geistliche Leben in einer ständig wachsenden Teilhabe an den göttlichen Gütern bestehe (S. 161), so habe ich das bereits, was auch der Verf. anmerkt (S. 159, A. 131), in meinem Gregor-Buche ausgeführt (S. 279).

Bei der Lektüre des vorliegenden Werkes bin ich das Gefühl nicht losgeworden, daß die erzielten Resultate bereits bekannt sind, und ich habe mich wiederholt gefragt, warum man so umständlich auf mehr als 50 Seiten Belege auf Belege häuft, wenn man im Grunde ein nur so bescheidenes Ergebnis gewinnt.

Den Wert des Buches sehe ich in einem Doppelten. Unsere Einzelerkenntnisse vom Teilhabe-Gedanken sind übersichtlich zusammengefaßt, und ihr Platz in der Tradition ist angedeutet. Sodann ist die ontologische und spekulative Seite in Gregors Gedankenwelt stärker herausgearbeitet, als es früher geschehen ist, wobei der Abschnitt über den hierarchischen Aufbau des Seins besonders gelungen und lehreich ist, obwohl er für das Thema selbst ohne sonderlichen Belang ist.

Mainz. Walther Völker.

Dittburner, Jerome M., OFMConv: **A Theology of Temporal Realities: Explanation of St. Jerome.** Critical Reflexions on the Theological Concepts of Riches and Poverty as an Expression of a Theory of Relative Values. Rom: Pontificia Universitas Gregoriana, Facultas Theologica 1966. XXIV, 119 p.

L'objet de la dissertation du P. Dittburner est plus limité et sans doute moins ambitieux que ne le laisse supposer le titre qu'il lui a donné: il s'agit précisément de l'attitude de S. Jérôme à l'égard de la richesse. Il cite abondamment et analyse avec soin les textes de S. Jérôme, – particulièrement les lettres, – et les replace dans leur contexte spirituel et culturel (v. g. influence du stoïcisme à propos de la distinction entre les différents biens, p. 37 et suiv., ou du concept de *libido*, p. 50). De cette analyse de dégage l'impression que Jérôme juge la possession des richesse d'un point de vue non pas social et économique, mais ascétique et proprement évangélique (influence de Matth. 19, 21, qui revient sans cesse). Les biens de la terre sont le don du Créateur et de sa Providence. La possession des richesses rend difficile la perfection de la vertu et l'obtention de la récompense éternelle (difficile, mais non pas impossible: Jérôme casuiste est moins rigoriste que Jérôme théoricien! p. 59). La possession de la richesse implique le devoir de l'aumône; c'est là sa fonction sociale; le chrétien ne se contente pas de mépriser les richesses comme l'ont fait Thalès ou Antisthène, mais il donne ses biens aux pauvres (thème qui revient fréquemment, p. ex. Ep. 66, 8). L'ascétisme chrétien a ainsi des répercussions sociales et économiques. Enfin la pauvreté chrétienne n'est pas le dénuement, mais la pauvreté dans l'esprit. L'auteur ne manque pas de rappeler à quel milieu social appartenaient en effet les riches chrétiens et chrétiennes auxquels Jérôme enseignait cet idéal.

On voit l'intérêt et le mérite de cette étude, bien documentée et bien conduite: elle apporte une contribution importante à l'histoire de l'ascétisme, et plus généralament à l'histoire des doctrines morales (théorie de la valeur relative des richesses). Mais c'est peut-être une extrapolation un peu audacieuse que de chercher chez s. Jérôme une „théologie des réalités terrestres"!

Le Saulchoir-Étiolles. Pierre Thomas Camelot.

Stockmeier, Peter: **Theologie und Kult des Kreuzes bei Johannes Chrysostomus.** Ein Beitrag zum Verständnis des Kreuzes im 4. Jahrhundert. (Trierer Theologische Studien, Bd 18) Trier: Paulinus-Verlag 1966. XVII, 263 S.; kart. DM 51,–.

Der Verfasser wertet für seine Frage das gesamte literarische Werk des Johannes Chrysostomus aus, wobei die Beschreibung der neuen Situation einer nicht mehr verfolgten Kirche im 4. Jahrhundert den zeitgeschichtlich klärenden Hintergrund abgibt. Zudem werden die frühchristlichen Quellen der Kreuztheologie aufgedeckt bis zu den paulinischen Briefen. Erläuternde Hinweise auf die Archäologie runden das Gesamtbild ab. Aufs Ganze gesehen bestätigt sich hier die schon häufiger getroffene Feststellung, daß der große Prediger des christlichen Altertums in seinen zahlreichen Homilien und Schriftkommentaren eher den Stand des zeitgenössischen theologischen Denkens markieren kann, als daß man bei ihm bahnbrechende Neuansätze erwarten dürfte.

Da der Schandpfahl des Kreuzes nicht aus sich selbst das Heil bringen kann, setzt der Verfasser mit Recht bei den christologischen und soteriologischen Grundlagen der Kreuzestheologie an. Als besonders gelungen darf dabei seine Beweisführung gelten, wie wenig sich die Denkweisen der alexandrinischen und antiochenischen Theologenschule voneinander säuberlich abheben lassen, wo die Botschaft von der Erlösung durch den Kreuzestod Jesu Christi in einem lebendigen Glaubenszeugnis der Gemeinde vorgetragen wird.

Die Erörterungen um das Kreuz als kosmisches Zeichen führen nicht nur in ein für die Vätertheologie typisches Bild- und Symboldenken ein, sondern geben an Hand des Stichwortes Mysterium auch Anlaß, erneut der Frage nachzugehen, inwiefern sich die Mysterientheologie Odo Casels zu Recht auf Johannes Chrysostomus als Kronzeugen berief. Weil für den Kirchenvater der Kreuzestod Jesu nicht nur ein einmaliges historisches Ereignis ist, sondern zugleich eine allezeit präsent bleibende Wirklichkeit, können ihm Entsprechungen in den heidnisch-antiken Mysterienkulten willkommene Argumente für die fortwährende Gegenwärtigkeit des christlichen Heilsgeschehens liefern.

Die breiten Darlegungen des Verfasser zum Thema der Kreuzesverehrung und eines christlichen Lebens aus dem Kreuze sind in ihrer Ausführlichkeit dem vorwiegend pastoralen Anliegen des Kirchenvaters sicher angemessen. Dennoch dürfte eine Straffung dort nicht zum Schaden des Ganzen gewesen sein, wo das Schrifttum des Chrysostomus selbst auf längere Strecken zurücktritt. Denn über die Geschichte der Kreuzdarstellungen und der Kreuzverehrung kann man sich schon anderswo leicht orientieren.

Sprachlich und stilistisch nimmt das Buch für sich ein wegen der Gewandtheit in den Formulierungen und einer durchgängigen Verständlichkeit. Auch in der Gesamtkonzeption wird methodisch das rechte Maß eingehalten zwischen induktiven philologischen Untersuchungen und gelegentlichen programmatischen Einleitungen und resümierenden Abschlüssen. Auffällig ist der vom Verfasser offenbar bevorzugte, einer modernen Strömung in der Theologie entlehnte Terminus vom „Einbruch" Gottes in diese Welt (z. B. S. 9. 92. 149. 255). Denn wenn auch das Kreuz als paradoxes Zeichen erkannt ist, dürfte eine solche Vorstellung dem Kirchenvater fremd gewesen sein, dem der Verfasser selbst bescheinigt, daß er die ganze Welt als Schöpfung versteht und die Möglichkeit einer natürlichen Theologie wahrt (S. 91).

Paderborn. Friedrich Normann.

Langgärtner, Georg: **Die Gallienpolitik der Päpste im 5. und 6. Jahrhundert.** Eine Studie über den apostolischen Vikariat von Arles. (Theophaneia 16) Bonn: Peter Hanstein Verlag 1964. 198 S.; kart. DM 28,–.

Der Gegenstand dieser Würzburger kath.-theol. Dissertation von 1961 wird durch den Untertitel genauer umrissen als durch den Haupttitel, denn sie handelt nicht von der Gallienpolitik der Päpste, sondern von einem Ausschnitt aus ihr: Ausbildung (S. 18–106), Höhepunkt (S. 107–165) und Zerfall (S. 166–187) des päpstlichen Vikariats der Bischöfe von Arles. Der Verfasser beschäftigt sich also mit einem Thema, das schon sehr häufig erörtert worden ist, u. a. von Caspar, Duchesne, Gundlach und Loening. Dabei blieb auch er in Ermangelung neuer Quellen auf die Interpretation bekannter Texte angewiesen, glaubte aber, u. a. durch das Bemühen um eine über die bisherige Forschung hinausgehende Würdigung der „tiefer liegenden staats- und kirchenpolitischen Gründe", die die wechselvolle Geschichte des Arler Vikariates bestimmten, zu neuen Erkenntnissen und zur Klärung noch strittiger Fragen gelangen zu können. Sein besonderes Augenmerk war auf das Interesse und den Anteil der Päpste an der Entwicklung des Arler Vikariates gerichtet, zumal gerade diese Frage bislang eine unterschiedliche Beurteilung erfahren hat.

Die Arbeit vermittelt in Einzelfragen eine Reihe neuer Gesichtspunkte, Überlegungen und Anregungen, so etwa wenn die Anfänge eines von Rom unterstützten Arler Vorranges in der gallischen Kirche im Zusammenhang mit der Rivalität zwischen Rom und Mailand gesehen werden. Insgesamt legt man das Opus jedoch ein wenig unbefriedigt aus der Hand und zwar aus sachlichen wie formalen Gründen.

Das gilt zumal im Hinblick auf die zentrale Frage nach dem päpstlichen Anteil an der Ausbildung des Arler Vikariates. L. ist offensichtlich geneigt, die Entwicklung in erster Linie auf Konzeptionen und Interessen einzelner Päpste zurückzuführen (z. B. Zosimus, Hilarius, Symmachus); diese hätten in einer auf päpstlichen Privilegien basierenden Vorrangstellung des Bischofs von Arles ein Mittel zur Durchsetzung oder wenigstens Förderung der päpstlichen Oberhoheit und damit zur strafferen Bindung der gallischen Kirche an Rom gesehen, wenn auch mit manchen Unterschieden im einzelnen (vgl. z. B. S. 84. 95 f. 136). Diese Auffassung des Verf. ist aber keineswegs überzeugend begründet. Sie beruht mehr auf Deutung als auf Interpretation der Quellen. Zudem ist in diesem Zusammenhang nicht veranschlagt worden, daß die Initiative zu päpstlichen Privilegierungen der Kirche von Arles fast regelmäßig von Arles ausging (z. B. von Patroclus, Hilarius, Caesarius). Es wird hier einmal mehr deutlich, in welch geringem Maße die Päpste – abgesehen von wenigen Ausnahmen – in diesen Jahrhunderten die kirchliche Entwicklung außerhalb ihres engeren italischen Hoheitsraumes von sich aus und zwar aufgrund eines Primatsanspruches oder -denkens sowie ihm entsprechender kirchenpolitischer Konzeptionen beeinflußt haben, in welch hohem Grad aber die Anrufung ihrer Entscheidung und der Appell an ihre Autorität zum Wachstum der päpstlichen Machtstellung in der Westkirche beigetragen haben.

Bedauerlich ist es, daß die Untersuchung von H. Fuhrmann über den Arler Vikariat („Studien zur Geschichte mittelalterlicher Patriarchate": ZSavRG Kan. 39, 1953, 147–176) übersehen worden ist, die zwar knapp, aber sehr eindringlich und unter umsichtiger Quellen- und Literaturbenutzung alle wichtigen Fragen behandelt; sie darf auch nach der Arbeit von L. nicht als überholt gelten. Auch vermißt man zu manchen Einzelfragen die Benutzung einschlägiger Literatur, z. B. über die politische Situation Galliens im 6. Jh. E. Ewig, Die fränkischen Teilungen und Teilreiche (511–613): Abh. Akad. Mainz, Geistes- u. sozialwiss. Kl. 1952, Nr 9 (Wiesbaden 1953) (vgl. etwa zu S. 148 u. 151 Ewig 22 f); über den Tag der Bischofsweihe (S. 48 u. 71) Th. Michels, Beiträge zur Geschichte des Bischofsweihetages im christlichen Altertum und im Mittelalter: LQF 22 (Münster 1927); über die Palliumverleihung (S. 131 ff) B. v. Hacke, Die Palliumsverleihungen bis 1143 (Diss. Göttingen 1898); über die Angelegenheit des Contumeliosus von Riez (S. 144 ff) B. Poschmann, Die abendländische Kirchenbuße im Ausgang des christlichen Altertums (München 1928) 193 ff; S. 67 Anm. 13 die Edition der *Vita s. Hilarii Arelatensis* von S. Cavallin (Lund 1952) anstelle des Drucks bei Migne, PL 50, 1219 ff (vgl. Dekkers-Gaar, Clavis patrum latinorum, ²1961, Nr 506); mit Nutzen hätten konsultiert werden können H. Barion, Das fränkisch-deutsche Synodalrecht des Frühmittelalters: KStuT 5/6 (Bonn-Köln 1931, Nachdr. Amsterdam 1963) und C. de Clercq, La législation religieuse franque I: De Clovis à Charlemagne, 507–814 (Louvain-Paris 1936). Bei päpstlichen Schreiben ist in keinem Fall auf Jaffés Papstregesten verwiesen.

Auf J. Hallers „Papsttum" wird leider abgesehen von einem einzigen, für die Untersuchung belanglosen Zitat (S. 86 Anm. 17) nirgends Bezug genommen. Nicht selten begegnet man dagegen E. Caspars „Geschichte des Papsttums" und zumindest erwägenswerten kritischen Auseinandersetzungen mit dessen Darstellung. Hinzu kommen Übereinstimmungen mit Caspar, die gewiß nicht zufällig sind, vielmehr auf enge Anlehnung an Caspar schließen lassen, ohne daß dies jedoch angemerkt wird (vgl. z. B. S. 77 f – über die „stille Anerkennung" des Hilarius v. Arles durch Leo d. Gr. – mit Caspar I 442).

Nicht recht verständlich ist es, daß trotz der S. 182 Anm. 107 genannten neueren Literatur über das große Antwortschreiben Gregors d. Gr. an Augustin, das *Responsum Gregorii* (Reg. Greg. XI 56[a]), vor allem trotz des Hinweises auf die Arbeiten von Farmer und Meyvaert, die sich gegen Brechter wenden – was allerdings von L. nicht erwähnt wird –, im Text ohne kritischen Vorbehalt die These Brechters übernommen und das Schreiben als eine kurz vor 730 in England entstandene Fälschung bezeichnet wird – und dies, obwohl S. 183 zugegeben wird, daß *Responsum* VII, das hier von Interesse ist, „Augustins Vollmachten einigermaßen zutreffend umschreiben dürfte", von hier aus also kein Anlaß zur Annahme einer Fälschung – und zumal einer so jungen – besteht (vgl. auch den inzwischen erschienenen Beitrag von R. A. Markus, The chronology of the Gregorian Mission to England: Bede's Narrative and Gregory's Correspondance: JEH 14, 1963, 16–30).

Ebensowenig entspricht es dem Stand der Forschung, wenn angesichts der jahrzehntelangen Diskussion über das Problem der Kontinuität zwischen Antike und Mittelalter, die mittlerweile einen bändefüllenden literarischen Niederschlag gefunden hat (vgl. P. E. Hübinger, Spätantike und frühes Mittelalter, Darmstadt 1959, und die Ankündigung der dreibändigen, von Hübinger herausgegebenen Sammlung von Beiträgen zum gleichen Thema in der Reihe „Wege der Forschung" der Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt), S. 186 allein unter Berufung auf H. Dannenbauers „Entstehung Europas" ohne jede kritische Zurückhaltung im Urteil und ohne einen Hinweis auf die wissenschaftliche Diskussion des Problems festgestellt wird: „Nicht die Auflösung des römischen Reiches, sondern der Sturm des Islam zerbrach die Ordnungen der alten Welt".

Während man diesen Satz noch als Diskussionsthese gelten lassen könnte, wird man dasselbe nicht von der Behauptung sagen dürfen, das Ende des Arler Vikariates zu Beginn des 7. Jh. sei verknüpft gewesen mit dem „Untergang der fränkischen Kirche" (S. 185 u. 190)! Man darf wohl mit einiger Berechtigung von einem Niedergang der fränkischen Kirche im 7. Jh. sprechen, keinesfalls aber von ihrem Untergang. Man wird aber auch der unmittelbar zuvor gegebenen Begründung für das Ende des Arler Vikariats nicht zustimmen können: „Die Päpste haben erkannt, daß die Bischöfe von Arles nicht in der Lage waren, die fränkische Kirche zu retten. Darum haben sie den Arler Vikariat nicht mehr erneuert... Der Vikariat von Arles mußte untergehen" (Sperrungen vom Rez.).

Annahme oder Ablehnung dieser These hängen jedoch z. T. aufs engste zusammen mit der Antwort auf die bereits besprochene Frage nach dem Anteil der Päpste an der Ausbildung des Arler Vikariats. Es ist das Verdienst des Verf., auf diese nicht unwichtige Frage erneut und anregend aufmerksam gemacht zu haben.

Regensburg. Raymund Kottje.

Constable, Giles: **Monastic Tithes from their Origins to the Twelfth Century.** (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, N. S. vol. X) Cambridge: University Press 1964. XXI, 346 S.; Ln 50 sh.

Die kirchliche Zehntforderung, die unter Berufung auf das Alte Testament in der westlichen Kirche seit dem 5. Jh. mehr und mehr erhoben wurde, wie auch die erste herrscherliche Unterstützung der kirchlichen Forderung, die Zehntgebote Pippins und Karls des Großen, kannten weder einen Zehntbesitz noch eine Zehntfreiheit der Klöster. Der Zehnte gebührte Gott, praktisch der Kirche, in karolingischer Zeit fast ausschließlich der Taufkirche, der späteren Pfarrkirche. Er sollte vor allem karitativen Zwecken (Armen, Witwen und Waisen) und dem Unterhalt des Klerus dienen. Zur Zehntleistung waren alle verpflichtet, die Einkünfte besaßen, und zwar von allen ihren Einkünften, nicht nur denen des Bodens. Ohne daß es eigens betont worden wäre, galt es als selbstverständlich, daß auch Klöster von ihren Einkünften den Zehnten an die Kirche entrichteten, die für die Spendung der Taufe und der übrigen Sakramente jeweils zuständig war, und ebenso selbstverständlich schied damit das Kloster in den meisten Fällen als Empfänger des Zehnten aus; er stand ihm nicht einmal vom selbstbewirtschafteten Grundbesitz zu.

Ausnahmen von dieser Ordnung waren bis in die Zeit Karls des Großen äußerst selten. Noch bis zum Beginn des 13. Jh. gab es kein kirchliches Gesetz, das den Klöstern generell den Besitz von Zehnten oder die Freiheit von der Zehntzahlung zugestanden hätte. Zehntbesitz wie Zehntfreiheit der Klöster beruhten noch ganz und gar auf ihnen verliehenen Privilegien. Tatsächlich dürfte es allerdings damals kein Kloster mehr gegeben haben, das nicht im Laufe der Zeit ein Privileg dieser Art erlangt hätte.

Der damit angedeuteten Geschichte des klösterlichen Zehnten, ihren regional, ja lokal sehr verzweigten Pfaden, den Einflüssen und Umständen, unter denen sie sich vollzog, sowie den mit ihr verbundenen theoretischen und handfesten Auseinandersetzungen ist Giles Constable, Professor an der Harvard-Universität, an Hand eines sehr umfangreichen, vor allem aus Frankreich, Deutschland, Italien und England stammenden Quellenmaterials nachgegangen. Sachlich bedingt hat er sich besonders eingehend mit dem Zeitraum von der Mitte des 11. bis zum Ende des 12. Jh. befaßt, dem daher auch der größere Teil seines Werkes gewidmet ist. Zumal in diesem Teil werden bisherige Kenntnisse und Auffassungen nicht nur vertieft und ergänzt, sie werden auch vielfach korrigiert. Vor allem seine Erkenntnisse über die Klosterpolitik des Reformpapsttums in der 2. Hälfte des 11. Jh., über den Wandel in der Einstellung der verschiedenen monastischen Gemeinschaften, besonders der Reformorden, zu Zehntbesitz und -freiheit, über den Unterschied von Exemtion und Zehntfreiheit, über die zentrale Bedeutung, die dem Zeitraum von Paschalis II. (1099–1118) bis Alexander III. (1159–1181) in der Geschichte der Klosterzehnten zukommt, und über die für das Verständnis dieser Geschichte notwendige Unterscheidung der *decimae alieni laboris* oder *aliorum hominum* und der *decimae propriae* oder *indominicatae* gehören zu den weiterführenden, im wesentlichen gesicherten und für alle künftige Forschung grundlegenden Ergebnissen des Werkes. Einiges bedarf wohl noch weiterer Klärung, so die praktische Bedeutung der päpstlichen Zehntprivilegien, die C. höher veranschlagt als u. a. Brackmann, Hirsch und Schreiber.

Nur an wenigen Stellen des Hauptteils kann man Ergebnissen oder Auffassungen des Verf. nicht zustimmen. Wenn er etwa, um die besondere Bedeutung der 1. Hälfte des 12. Jh. in der Geschichte des Klosterzehnten zu kennzeichnen, S. 220 u. a. anführt, daß in diesem Zeitraum die Zehntleistung zunehmend nicht mehr als eine religiöse Verpflichtung, als Erfüllung eines göttlichen Gesetzes und einer moralischen Forderung (entsprechend der ursprünglich karitativen Zweckbestimmung des Zehnten), sondern als Erfüllung eines menschlichen Gesetzes, als Akt der kirchlichen Disziplin und vor allem als eine finanzielle Angelegenheit betrachtet wurde, so ist demgegenüber zu fragen: Muß man diese Entwicklung nicht schon früher ansetzen? Ist der Zehnt nicht bereits vor dem 12. Jh. wie andere Vermögenswerte geschenkt, getauscht oder als Lehen ausgegeben worden? Gewiß ist der Prozeß der „Entsakralisierung" des Zehnten im 12. Jh. beschleunigt vonstatten gegangen. Aber die Anfänge dieses Prozesses reichen weit vor das 12. Jh. zurück.

Mehr Anlaß zu kritischen Ausstellungen gibt der einleitende, für die Erhellung des Hauptthemas freilich nicht allzu belangvolle Teil über die Geschichte der kirchlichen Zehntforderung bis zur Karolingerzeit einschließlich. Die beiden S. 17 f zitierten Ambrosius-Texte sind pseudoambrosianisch und jüngeren Datums (vgl. Clavis Nr. 180). Die dem Eligius von Noyon (nicht von „Nimwegen"!) zugeschriebene Predigt stammt erst aus karolingischer Zeit (vgl. Clavis Nr. 2096); sie sollte daher noch weniger im Kreis der Zehnt-Zeugnisse des 7. Jh. erscheinen (S. 17 f u. 22) als die erst in der 2. Hälfte des 8. Jh. verfaßte, in ihren Angaben über frühere Zeiten aber im allgemeinen recht zuverlässige *Vita Filiberti*. Die Behauptung (S. 20), im 5. und 6. Jh. sei die Zehntleistung eine feste Einrichtung der Westkirche gewesen, entbehrt einer ausreichenden Stütze durch die Quellen. Es sind nämlich insgesamt nur recht wenige unbezweifelbar echte und eindeutige Zeugnisse, die wir über den kirchlichen Zehnten aus dem 6. Jh., und wohl nur zwei, die wir aus dem 5. Jh. besitzen, und sie stammen mit einer Ausnahme (*V. Eugippii*) lediglich aus Süd- und Mittelgallien. Hingegen ist die Zehntleistung in Irland wenigstens seit dem Ende des 7. Jh. besser bezeugt, als daß man nur von „little evidence" sprechen könnte (S. 26; vgl. meine „Studien zum Einfluß des Alten Testamentes auf Recht und Liturgie des frühen Mittelalters", Bonn 1964, S. 64–66). Man muß dem Verf. aber zustimmen, wenn er die Meinung ablehnt, die den Zehnten betreffenden Bestimmungen der *Canones Theodori* seien irischen Ursprungs und erst durch die irischen Bußbücher sei die Zehntforderung auf dem Kontinent verbreitet worden (Ende des 7. Jh.). Andererseits sind der Zeugniswert und der Einfluß der sehr wahrscheinlich nicht auf dem Kontinent, sondern in England um 700 kompilierten *Canones Theodori* (vgl. W. Levison, Aus rheinischer und fränkischer Frühzeit, Düsseldorf 1948, S. 300 ff) gewiß überschätzt (S. 24 ff). Weder berechtigen sie zu der Vermutung, die Zehntleistung sei im 7. Jh. allgemein – auch auf dem Kontinent – selbstverständlich gewesen, noch läßt ihre relativ reiche hsl. Überlieferung darauf schließen, diese Sammlung sei weithin bekannt geworden und habe „certainly" Idee und Praxis der Zehntzahlung verbreitet. Tatsächlich liegt die Schriftheimat der ältesten Hss. – des ausgehenden 8. und des 9. Jh. – in einem auf Nordfrankreich, Mittelrhein-Mainfranken und den Bodenseeraum begrenzten Bereich, so daß man für die 1. Hälfte des 8. Jh., also vor Erlaß des karolingischen Zehntgebotes, unbedenklich einen noch engeren Verbreitungsraum annehmen darf.

Die hier herausgestellten Mängel schmälern nicht den hohen Wert des Buches. C. bietet im Hauptteil eine Fülle von Gesichtspunkten und neuen Erkenntnissen; sein Blick geht über alle nationalstaatlichen Grenzen hinweg und vermag dadurch um so schärfer räumliche Besonderheiten zu erfassen; er sucht nicht Systematisierungen, sondern versucht, die vielfältigen, räumlichen und zeitlichen, durch Persönlichkeiten oder Umstände bedingten Unterschiede in Theorie und Praxis herauszuarbeiten; er vermittelt vor allem durch seine mit reichen Quellen- und Literaturhinweisen belegte, durchweg gut lesbare Darstellung einen zuverlässigen, zuweilen hochinteressanten Einblick in die Geschichte des kirchlichen Zehnten und darüber hinaus in die Geschichte monastischer Ideale und ihrer Schicksale.

Regensburg. Raymund Kottje.

Roche, Maurice A., CM: **Saint Vincent de Paul and the Formation of Clerics.** (Studia Friburgensia, New Series 39) Fribourg: The University Press 1964. XIX, 202 S.; br. Sfr 20,–.

Diese Doktoratsarbeit befaßt sich mit einem Thema der Vinzenz-von-Paul-Forschung, welches der Hauptbiograph des Heiligen, Pierre Coste,

nicht von Grund auf behandelt hatte; sie behandelt es vollständig und löst durch genaue Quellenforschungen wichtige Fragen. Das Wesentliche der Arbeit stützt sich auf drei Kategorien von Quellen: die 14 Bände der Korrespondenz des Heiligen (publiziert von P. Coste), die 20 sog. „discours aux ordinands" aus der Hand des hl. Vinzenz, deren handschriftlichen Originaltext der Doktorand in verschiedenen Ordensarchiven auffand, und das ursprüngliche Reglement der Lazaristenseminarien, welches der Verfasser in Korrektur bisheriger Irrtümer aus verschiedenen Textgrundlagen wiederherstellen konnte. Schon unter dieser Hinsicht bedeutet die Arbeit einen echten Fortschritt der Geschichtswissenschaft.

Nach einem aus zweiter Hand gefertigten und den geschichtlichen Kontext außerhalb Frankreichs kaum berücksichtigenden Überblick über die Priesterausbildung nach dem Konzil von Trient behandelt der Verfasser die drei Etappen des vinzentinischen Werks: die „discours aux ordinands", zehntägige theologisch-geistliche „Schnellkurse" für Priesterkandidaten, sodann den (wie in ganz Frankreich) mißglückten, aber in den „kleinen Seminarien" weiterlebenden Versuch der Einführung eines „tridentinischen Seminars", und schließlich das einjährige Ordinandenseminar („Lazaristenseminar"), die endgültige Leistung Vinzenz von Pauls in der Priesterbildung. Das nächste Kapitel analysiert die Leitideen des Heiligen über die Priesterbildung, und das letzte unterzieht diese Ideen einer objektiven und rückhaltlosen Kritik. Vinzenz von Paul wird so gezeigt nicht als ein Schöpfer origineller Ideen, aber als ein Genie der Realisationen, mit außerordentlichem Spürsinn für die gegebenen Möglichkeiten und der Fähigkeit, aus dem Möglichen das Beste zu machen. Mit der fürs erste Kapitel gemachten und begreiflichen Einschränkung hat man eine Forschungsarbeit in der Hand, die voll befriedigt.

Freiburg (Schweiz). Alois Müller.

Estonia Christiana. Eximio Domino Johanni Köpp nonaginta annos feliciter explenti discipuli congratulantes dedicaverunt. (Papers of the Estonian Theological Society in Exile, Scholarly Series Nr. 15) Stockholm: Estonian Theological Society in Exile 1965. 334 S.

Diese umfangreiche Festschrift zum 90. Geburtstag des in Stockholm im Exil lebenden evangel. Erzbischofs von Estland, Professor Dr. Johannes Köpp, enthält eine Reihe wichtiger Aufsätze zur Kirchengeschichte des Baltikums im allgemeinen und Estlands im besonderen. Es ist nicht möglich, in einer kurzen Anzeige alle 23 Aufsätze, von denen nur 3 in estnischer Sprache (mit engl. bzw. dt. Resümees), alle übrigen deutsch oder englisch geschrieben sind, eingehend zu würdigen oder auch nur aufzuführen. Es seien daher die u. E. wichtigsten genannt.

Ivar Paulson (Der Mensch im Volksglauben der Esten, S. 1–23) behandelt in einem auf verschiedenen größeren Studien beruhenden Abriß die Seelenvorstellungen, Ansichten über die das Leben bestimmenden Mächte, Totenglauben, Totenritual, Vorstellungen vom Jenseits und den Ahnenkult. Ilmar Arens (Zur Frage der ältesten Berührungen mit dem Christentum, S. 25–43) gibt eine Zusammenfassung dessen, was sich aus spärlicher Überlieferung über erste Berührungen der heidnischen Esten mit dem ostslawisch-orthodoxen Christentum (von Nowgorod bzw. Kiew her) und erste abendländische Missionsversuche (Bischof Fulco, Suffragan von Lund, vermutlich schon 1172 in Estland, aber bereits 1178 in Lund und Frankreich) erschließen läßt. Verf. vermutet sichtbare Spuren dieser ersten Mission (an der neben Bischof Fulco, der wohl aus Schonen stammte, auch ein estnischer Mönch Nicolaus teilnahm) in St. Olaf in Reval. In scharfer Form verurteilt Arthur Võõbus (Christianization or War of Conquest? S. 45–78) die Schwertmission in der frühen Geschichte Liv- und Estlands und spricht von „The Farce of Baptism" (S. 51 ff). Er beobachtet sicher richtig, wenn er sagt: „The people took recourse in a kind of double life in the realm of religion. The greater the pressure the stronger became the inner resistance. If compliance could not be evaded owing to the oppression the inward front was built up with that much greater devotion. This resulted in a dual religion – the official one imposed by the church as an arm of the colonists, and their own indigenous one" (S. 77 f). Die Studie von Linda Paulson (Die Klosterkirche in Pirita bei Tallinn, S. 87–103) über die spätgotische Klosterkirche St. Brigitten bei Reval hätte durch Beigabe eines Photos oder einer Zeichnung erheblich gewonnen. Otmar Pello (Zur Frage der Reformation, S. 105–114) urteilt über die Einführung der Reformation: „Im Prinzip der Herrenkirche fand keine Änderung statt, und diese Tatsache bedingte auch die Haltung des einheimischen Volkes (d. h. der Esten und Letten) gegenüber dem neuen Kirchenregiment. Was die Reformation nicht richtig stellen konnte, wurde ein Krebsschaden für die Zukunft der Kirche" (S. 114). Die Auswirkung des Nordischen Krieges auf die Geschichte des Ostbaltikums und die evangelische Kirche bespricht Karl Aun (The Great Northern War as a Pivot of Baltic History, S. 141–153). Pietismus (Julius Juhkentaal, Pietism and its Significance, S. 155–162) und Herrenhutertum (Max Saar, The Herrenhut Movement, its Expansion and Fate, S. 163–172), Bibelübersetzung ins Estnische (Jakob Aunver, Zur Geschichte der estnischen Bibelübersetzung, S. 173–179), die Schaffung eines estnischen Liederbuches (Otto A. Weberm ann, Zur Problematik der estnischen Literatur des 18. Jh., S. 181–199) sind Gegenstände wichtiger Aufsätze. Viktor Kõressaar (Series episcoporum Estoniae, S. 243–252) gibt eine Zusammenstellung aller Bischöfe bzw. Superintendenten Estlands in deutscher, schwedischer und russischer Zeit. Eine Reihe von Aufsätzen beschäftigt sich mit der jüngsten Geschichte der evang. Kirche in Estland, und J. Aunver gibt einen Abriß über die kirchliche und wissenschaftliche Literatur im Exil (S. 303–315). Ein Lebensabriß des Jubilars, Erzbischof Köpp, beschließt den reichhaltigen Band.

Münster. Manfred Hellmann.

Schneider, Burkhart: **Die Briefe Pius' XII. an die Deutschen Bischöfe 1939–1944.** (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der Katholischen Akademie in Bayern, Reihe A: Quellen, Bd 4) Mainz: Grünewald 1966. XLVI, 381 S.; Ln DM 48,–.

„Wo der Papst laut rufen möchte, ist ihm leider manchmal abwartendes Schweigen, wo er handeln und helfen möchte, geduldiges Harren geboten" (S. 125). Dieses Zitat aus dem Briefe Pius' XII. an Bischof Ehrenfried von Würzburg vom Februar 1941 ist in etwa der Tenor der 124 persönlichen Briefe Pius' XII. an die deutschen Bischöfe. 103 von ihnen sind in deutscher Sprache geschrieben – und, wie an Hand des textkritischen Apparats ersichtlich, vom Papst selbst z. T. nicht unerheblich mitgestaltet. Der Vollständigkeit halber wurden auch die restlichen in lateinischer Sprache verfaßten, darunter die an die Fuldaer und Bayerische Bischofskonferenz gerichteten Briefe in die Ausgabe mit aufgenommen; sie stellt eine für den deutschen Gebrauch überarbeitete Übersetzung der ebenfalls 1966 in französischer Sprache erschienenen vatikanischen Edition dar.

Auf Anregung Pius' XII. benutzten auch die deutschen Bischöfe für ihre Mitteilungen einen geheimen, von den Nationalsozialisten unkontrollierten Kanal über die Nuntiatur in Berlin, von wo die Briefe über einen ständig wechselnden Geheimkurier nach Rom befördert wurden und umgekehrt. Die Sicherheit dieses Weges gestattete es den deutschen Bischöfen, dem Papst als Anlage zu ihren Berichten regelmäßig die ihnen wichtig erscheinenden Dokumente in Abschrift beizulegen: Hirtenbriefe, Predigten, kirchliche Eingaben und Proteste bei Regierungsstellen, Urteile von Sondergerichten, Erlasse der Regierungs- und Parteistellen, Meldungen über kirchenfeindliche Maßnahmen des Regimes etc. Der Papst war also in der Regel gut, wenn auch mit einiger Verspätung informiert. Wie sehr die Probleme der deutschen Bischöfe ihn persönlich beschäftigten, zeigt die Art, in der er in seinen Briefen auf sie eingeht. Somit sind die päpstlichen Handschreiben, wenn man von den Glückwunschbriefen zu Jubiläen etc. einmal absieht, nicht auf ein einziges Thema festgelegt. Sie behandeln den großen damals anstehenden Fragenkomplex, so daß ein Überblick über die gesamte Thematik des Briefcorpus kaum möglich ist. Am besten scheint sie durch das eingangs erwähnte Zitat wiedergegeben.

Zwischen der Furcht vor erneuten Repressalien, wie sie beim Erscheinen der Enzyklika „Mit brennender Sorge" erfolgt waren, und dem Wunsch, als anerkannte moralische Autorität das Vorgehen der Nationalsozialisten offen als Unrecht zu brandmarken, blieb dem Papst nur ein schmaler Entscheidungsspielraum, in dem es „oft schmerzvoll schwer zu entscheiden" war, „ob Zurückhaltung und vorsichtiges Schweigen oder offenes Reden und starkes Handeln geboten" waren (S. 280). Pius XII. hat zwar nicht völlig geschwiegen, wie seine zum damaligen Zeitpunkt der Welt unbekannten, nunmehr ebenfalls in dieser Reihe veröffentlichten Noten an die deutsche Reichsregierung zeigen, er hat sich aber erst recht nicht für das letztere entschieden. In der deutschen und auch in der Weltöffentlichkeit gehen die Meinungen über die Richtigkeit seines Handelns auseinander. Pius XII. hatte für sein Handeln gute Gründe; ob er bei entgegengesetztem Verhalten mehr Erfolg gehabt hätte, ist eine für den Historiker müßige Frage.

Wenn man von zwei Druckfehlern (Masznahme S. 64 statt Maßnahme, und Bischof Spohr/Mainz S. 136 statt Bischof Stohr/Mainz) und der Tatsache absieht, daß die Akten der deutschen Bischöfe, die erst im Sommer des Jahres 1967 erschienen sind, bereits als 1966 erschienen ins Literaturverzeichnis aufgenommen wurden, ist an der Veröffentlichung nichts zu beanstanden.

Eine gute und detaillierte Einführung sowie ein ausführliches Personen-, Orts- und Sachregister erleichtern das Umgehen mit diesen beiden für den Kirchenhistoriker wie auch den Historiker und den Soziologen unentbehrlichen Quelleneditionen.

Bonn. Klaus Weber.

Bauerreis, Romuald, OSB: **Kirchengeschichte Bayerns.** Bd VI: Das 16. Jahrhundert. Augsburg: Verlag Winfried-Werk (1965). XXX, 407 S.; Ln DM 42,50.

Der neue Band der verdienstvollen Kirchengeschichte Bayerns von R. Bauerreis gliedert sich in zwei, dem Umfang nach ziemlich

ungleiche Teile, deren erster „Erschütterung" (159 S.) und deren zweiter ebenso knapp „Aufbau" (226 S.) überschrieben ist. In die herkömmliche Fachsprache übersetzt, handelt also der erste Abschnitt von den Auswirkungen und dem Verlauf der Reformation und der zweite von der innerkirchlichen Erneuerung und der Gegenreformation in Bayern.

Da damals die politische Obrigkeit über Religion und Kirchenzugehörigkeit der Untertanenschaft entschied (*cuius regio, eius et religio*) und Altbayern, Schwaben und Franken, die den modernen Staat Bayern bilden, damals noch nicht zu einer territorialen und politischen Einheit zusammengeschlossen waren, hat das kirchlich-religiöse Geschehen des 16. Jh. in diesen drei Teilen einen recht verschiedenen Verlauf genommen. Im Gegensatz zu Altbayern, also dem Herzogtum Bayern (Oberbayern, Niederbayern und Oberpfalz) waren Franken und Schwaben in politischer Hinsicht überaus zersplittert und zerklüftet. Außer den Hochstiften Würzburg, Bamberg, Eichstätt und Augsburg, etlichen Reichsabteien, einigen Fürstentümern bzw. Markgrafschaften, wie Bayreuth und Ansbach oder auch das kleine hohenstaufische Herzogtum Franken um Rothenburg, gab es noch eine Reihe von Reichsgrafschaften, Reichsstädten oder sogar Reichsdörfern. Sie alle waren reichsunmittelbar, zählten zu den Reichsständen und besaßen bzw. beanspruchten landesherrliche Kirchenhoheit einschließlich des *ius reformandi*. Das Herzogtum Bayern dagegen, das gebietsmäßig größer war als das heutige Schwaben und Franken zusammen, bildete ein ziemlich geschlossenes Staatsgebiet, das lediglich von einigen Enklaven, wie die Hochstifte Passau und Freising und das unbedeutende Hochstift Regensburg, die Reichsstadt Regensburg und die kleine Reichsgrafschaft Ortenburg in Niederbayern, durchbrochen wurde. Die Reichsstadt Regensburg und die Grafschaft Ortenburg, beide vom bayerischen Herzog unabhängige Gebiete, die in der Folge von der Sturmflut der Reformation überspült wurden, blieben die einzigen Inseln des neuen Glaubens im gesamten altbayerischen Stammesgebiet. Dieses selbst hielt der Brandung stand. Man kann mit einiger Berechtigung feststellen: der Siegeszug der Reformation, der vom Norden her unaufhaltsam durch alle deutschen Lande zu gehen schien, wurde durch Altbayern zum Stillstand gebracht. Hätte die Reformation auch in Altbayern so leicht eindringen können wie in Schwaben und Franken, dann hätte sie schließlich wohl im gesamten Deutschen Reich gesiegt und der Verlauf der deutschen Geschichte wäre ein ganz anderer geworden, als er tatsächlich war.

Dieser höchst bemerkenswerte und folgenschwere Sachverhalt tritt in unserem Buch nicht klar genug hervor, weil der Verf. in der Schilderung der Reformations-Begebenheiten und -Tatbestände keine Grenzen zieht zwischen Altbayern, Schwaben und Franken. So werden auch die Besonderheiten und Verschiedenheiten der Reformations- und Gegenreformationsgeschichte in den alt- und neubayerischen Gebieten zu wenig deutlich. Immerhin ist es bemerkenswert, wie die ordnende Hand des Autors die ungeheure Fülle des Materials in runde Kapitel zu drängen und die Gefahr einer bloßen Stoffsammlung, die bei der von ihm gewählten Methode groß ist, fast immer glücklich zu vermeiden weiß. Zweifeln könnte man allerdings, ob die allgemeinen und außenbayerischen zeitgeschichtlichen Ereignisse, Persönlichkeiten und Tatbestände jeweils in solchem Umfang in die Darstellung der bayerischen Vorgänge und Verhältnisse mithineinverwoben werden mußten, wie es tatsächlich geschieht, z. B. in den Ausführungen über die Ablaßthesen Luthers (S. 9 ff), über Miltiz (S. 18), über den Wormser Reichstag 1521 (S. 27 ff), über den Bauernkrieg (S. 124 ff), über Ulrich von Hutten (S. 49 ff), über den Verlauf des Konzils von Trient (S. 201 ff). Ein gewisses Maß von kirchengeschichtlichen Kenntnissen allgemeiner Art muß beim Leser von Büchern wie des hier zu besprechenden vorausgesetzt werden.

Störend empfindet man, daß zwischen die beiden Kapitel, die dem Konzil von Trient und seinen Beziehungen zu Bayern gewidmet sind („Das Konzil von Trient", S. 201–213, und „Das Konzil in der Entscheidung 1562–1563", S. 229–244), der Abschnitt „Außertridentinische Reformarbeit in Bayern" (S. 214–228) geschaltet ist und auf solche Weise der sachliche Zusammenhang unnötigerweise zerrissen wird. Das zweite Unterkapitel des letztgenannten Abschnittes, betitelt „Die große Visitation von 1561" (S. 220–223) handelt in Wirklichkeit von der im Jahr 1558 durchgeführten herzoglich-bayerischen Visitation in den Diözesen Passau, Regensburg und Salzburg (nicht Freising, wie Verf. schreibt) sowie der Haupt- und Residenzstadt München im Jahre 1560.

Aus dem sehr inhaltsreichen, farbigen Abschnitt „Auswirkung des Weltkonzils auf Bayern" (S. 245–392) verdienen die Unterkapitel über die Kirchenmusik (S. 243–256), „Die Bühne im Dienst der Erneuerung" (S. 356–361) und „Trienter Konzil und Kirchenbau" (S. 362–370) eine Hervorhebung. Eindrucksvoll sind auch die Charakterschilderungen der beiden Bayernherzöge Albrecht V. (1550–1579) und seines Nachfolgers Wilhelm V. des Frommen (1579–1597), die der Reform der katholischen Kirche in Bayern im Sinne des Tridentinums zum Durchbruch verholfen haben (S. 275–291).

Es ist schade, daß nicht auch die Zeit des Herzogs und Kurfürsten Maximilian I. (1597–1651) noch behandelt wurde, denn erst unter diesem großen Fürsten zum Höhepunkt geführt und vollendet, was seine beiden Vorgänger eingeleitet und zum Tragen gebracht hatten. So ist die Grenze, die B. seiner Darstellung gezogen hat (das Ende des 16. Jh.) in Wirklichkeit kein von der Sache her motivierter Abschluß und keine geschichtliche Grenze. Die Kirchengeschichte in Centurien einzuteilen, wie es etwa die sogenannten Magdeburger Centuriatoren in der zweiten Hälfte des 16. Jh. und ihr katholischer „Gegenschreiber" Cäsar Baronius in seinen *Annales ecclesiastici* (12 Bde, 1588–1607) getan haben, hat die moderne Geschichtsschreibung längst aufgegeben; der Strom des geschichtlichen Werdens und Vergehens läßt sich eben nicht in solch äußerliche, künstliche Einheiten zwängen, wie sie die Jahrhunderte der menschlichen Zeitrechnung darstellen.

Wie die ersten fünf Bände der Bauerreisschen Kirchengeschichte Bayerns stellt auch dieser sechste alles in allem eine begrüßenswerte historiographische Leistung dar, die im geschichtlichen Schrifttum eine Lücke ausfüllt; es fehlte bislang eine zusammenfassende Darstellung der bayerischen Kirchengeschichte des Reformations- und nachtridentinischen Zeitalters. Das Buch ist ein mutiger, erster Wurf; die Vollendung freilich kann es nicht sein. Diese erfordert heutzutage die Zusammenarbeit mehrerer Teilfachwissenschaftler auf dem Gebiet der bayerischen Geschichte bzw. Kirchengeschichte und ihrer Spezialdisziplinen, wie solches in dem eben erscheinenden, von Max Spindler herausgegebenen „Handbuch der Bayerischen Geschichte" geschieht. Ein einzelner kann ja kaum mehr die ständig anwachsende Fülle des einschlägigen Schrifttums und die darin aufgeworfenen oder gelösten Probleme überschauen und sich darüber ein souveränes Urteil bilden. Es wundert daher nicht, daß in unserem Buch nicht überall der neueste Stand der Forschung aufscheint (z. B. hinsichtlich Luthers Thesenanschlag, S. 10; des Wiedertäufertums in Niederbayern und Passau, S. 123; der Vertretung des bayerischen Episkopates beim Trienter Konzil, S. 201 ff; der Zustände der altbayerischen Klöster in der Reformationszeit, die der Benediktiner ausgenommen, S. 370 ff) und daß die Ergebnisse vieler Einzeluntersuchungen und Monographien der letzten zwei oder drei Jahrzehnte anscheinend unberücksichtigt geblieben sind.

Ein besonderes Lob muß dem Buch wegen seiner hervorragenden Bebilderung und seines ausführlichen, dreizehn Seiten umfassenden Namens- und Sachregisters gespendet werden.

Passau. Josef Oswald.

Neuß, Wilhelm u. **Oediger**, Friedrich Wilhelm: **Geschichte des Erzbistums Köln I.** Das Bistum Köln von den Anfängen bis zum Ende des 12. Jahrhunderts. Köln: Verlag J. P. Bachem 1964. 544 S.; Ln DM 28,–.

Der erste Band der auf 4 Bände geplanten Geschichte des Erzbistums Köln führt bis zum Tode Philipps von Heinsberg (1191). W. Neuß zeichnet für die Darstellung bis 787, F. W. Oediger für den folgenden Zeitraum, den systematischen Teil (Stellung und Aufgaben der Erzbischöfe, die Pfarrkirchen und die Gläubigen, die kirchlichen Gemeinschaften) und das anschließende Verzeichnis der vor 1191 nachweisbaren *monasteria*. Der systematische Teil umfaßt über die Hälfte des gesamten Bandes. Oediger greift in ihm auch auf die ältere Periode zurück, da Neuß den kirchlichen Aufbau der Diözese im Hinblick auf die Quellenlage bewußt ausgeklammert hat.

Neuß gliedert seinen Teil in die Abschnitte der römischen, merowingischen und frühkarolingischen Zeit. Die eigentliche Bistumsgeschichte wird in den beiden ersten Abschnitten durch eine allgemeingeschichtliche Skizze eingeleitet. Der Altmeister des rheinischen Frühchristentums gestaltet den Stoff in der gleichen Weise wie in seiner grundlegenden Monographie über die Anfänge des Christentums im Rheinland: das geschichtliche Bild wird aus den literarischen Nachrichten rekonstruiert und mit Hilfe der archäologischen Quellen ausgeformt. Der Schwerpunkt liegt dabei naturgemäß auf der römischen und frühmerowingischen Zeit, deren Kenntnis durch die Ausgrabungen der letzten Jahrzehnte in ungewöhnlichem Maße bereichert worden ist. Da Neuß sich bewußt an die unmittelbare Überlieferung hält, ist die Darstellung des 7. und 8. Jh., in denen die Kölner Quellen weitgehend versiegen, sehr knapp geraten. Dafür darf der Leser gewiß sein, daß er nirgends auf schwankenden Boden geführt wird.

Einigen mehr allgemeinen Ausführungen von Neuß zur merowingischen Kirchenordnung – Absinken des Episkopats im 6. Jh., frühzeitige Erschütterung der Metropolitanordnung – kann ich nicht zustimmen. In der knappen Skizze über Bonifatius als Missionar wird die Initiative Gregors II. wohl überschätzt; Bonifatius erscheint hier auch noch zu sehr in älterer Perspektive als „Apostel Deutschlands". Zu früh angesetzt (c. 785) ist die Aufteilung Sachsens in Bistümer. Das eigentliche Thema des Buches, die Kölner Kirchengeschichte, wird aber durch diese kleinen Korrekturvorschläge nicht betroffen.

Oediger leitet den von ihm bearbeiteten Teil des Bandes mit biographischen Skizzen der Kölner Erzbischöfe von Hildebald bis zu Philipp von Heinsberg ein, die naturgemäß je nach der Quellenlage an Umfang und Gewicht sehr unterschiedlich sind. Wo die Zeugnisse ein tieferes Eindringen erlauben, sind jedoch meisterhafte Lebensbilder enstanden. Das gilt nicht nur für die Darstellung relativ eindeutiger Gestalten wie Bruno I., Reinald von Dassel oder Philipp von Heinsberg, sondern auch gerade für die Biographien problematischer Männer wie Anno II. und Friedrich I. Oediger beherrscht die Kunst, die Quellen sprechen zu lassen und ihre Aussagen zu einem Bild zu vereinen, ohne sie zu glätten. Ich möchte meinen, daß hier zum ersten Mal ein Historiker dem Menschen, dem Bischof und dem Staatsmann Anno gerecht geworden ist. Diese Darstellung Annos ist zugleich ein grundlegender Beitrag zur Reichs- und Kirchengeschichte in der Frühzeit Heinrichs IV. Der Satz, der die Biographien der Erzbischöfe beschließt – Anno der letzte unter den heiligen Bischöfen Kölns – stellt diesen Pontifikat als eine Zeit der Wende heraus.

Der an die Biographien anschließende systematische Teil bildet den Schwerpunkt des Buches. Im ersten Kapitel – Stellung und Aufgaben der Erzbischöfe – stand der Verfasser vor der schwierigen Aufgabe, die kirchliche Stellung der Erzbischöfe herauszuarbeiten, die im Mittelalter zugleich säkulare Aufgaben implizierte. Die weltlichen Aufgaben treten in den Kapiteln über den erzbischöflichen Haushalt und die Herrschaft in Erscheinung. Das Kapitel über die Metropolitangewalt ist jedoch rein kirchenrechtlich konzipiert, wenn auch das Krönungsrecht und die Erzkanzlerwürde *per Italiam* nicht unerwähnt bleiben.

Der lebendigen Wirklichkeit, die sich in der „niederländischen" Gemeinschaft des Hochmittelalters spiegelt, wird dieses Kapitel nicht ganz gerecht. Ich möchte nicht mißverstanden werden: eine ausführliche Erörterung des niederlothringisch-niederländischen Verbandes hätte das Thema des Buches gesprengt. Aber ein Hinweis auf die *Partes inferiores*, deren Zentrum Köln war, schiene mir bei weiteren Auflagen doch angebracht. Zu kurz gekommen sind wohl auch die Kölner Erzbischöfe als *archicancellarii per Italiam*. Im Kapitel „Papst, König und Erzbischof" werden nur die königlichen Schenkungen und Gunsterweise für die Kölner Kirche behandelt. Hier wäre ein Hinweis erwünscht, daß das Erzkanzleramt für Italien realiter oft sehr viel mehr bedeutet hat als der Erzkaplanat *per Germaniam*.

Dies alles sind nur Randbemerkungen zu einer Geschichte des Kölner Bistums. Was zum eigentlichen Thema – Metropolitangewalt, Wahlen und Wähler, Haushalt, Geistliche Aufgaben, Verwaltung (Grenzen und Einteilung der Diözese) – gesagt wird, sei dankbar als grundlegende Synthese vermerkt, von der jede künftige Forschung ausgehen muß. Insbesondere gilt dies für die Ausführungen über den erzbischöflichen Besitz und seine Verwendung, aber auch für die Verwaltungseinteilung der Diözese. Die These Geschers von der späten Gründung der Dekanate durch Anno wird wohl mit Recht in Anlehnung an Heintz bestritten. Nach Oediger wären die Dekanate sogar älter als die Archidiakonatssprengel, da diese jene voraussetzten[1]. Die Anfänge beider Bezirkseinteilungen bleiben offen. Oedigers Kritik an meinen eigenen Ausführungen über die Grenzen der Kölner Diözese gegen Trier und Lüttich (Annalen Hist. Ver. Niederrhein 155/56) erkenne ich weitgehend an, kann ihr aber nicht in allen Punkten zustimmen[2].

Das Kapitel über die geistlichen Aufgaben der Erzbischöfe läßt erkennen, daß Oediger auch in Gebieten zu Hause ist, die dem Profanhistoriker meist verschlossen bleiben. In dem glänzend geschriebenen Abschnitt über Pfarrkirchen und Gläubige zeigt er sich als intimer Kenner nicht nur der kirchlichen Organisationsformen, sondern auch der Erscheinungsformen des religiösen Lebens. Die ersten beiden Kapitel geben einen Einblick in die Pfarrorganisation des 9. bis 12. Jh., zu deren Erhellung Oediger seit Jahren wesentlich beigetragen hat. Die allgemeine Auffassung von einer starken Differenzierung der Sprengel schon im 9. Jh. – „abhängig von der Siedlungsgeschichte und ... der Reichweite der Grundherrschaften" – wird für die Kölner Diözese bestätigt. Aus der Darstellung der hochmittelalterlichen Verhältnisse fällt auch Licht auf die älteren Strukturen der Diözese, und die künftige Forschung wird sich bei der Ermittlung der ältesten Taufkirchen an Oedigers Unterscheidung von hof- und nichthofgebundenen Kirchen halten müssen. Aber der Autor zeigt selbst eine ausgesprochene Skepsis vor Rekonstruktionsversuchen. Er sieht in der feststellbaren Vergabung der westfälischen Kirchen durch die Erzbischöfe an die Abteien Deutz, Siegburg und Grafschaft ein Argument gegen die Methode, aus zusammenhängendem stiftischem Besitz von Pfarrkirchen in einem bestimmten Gebiet auf die kirchliche Erschließung dieses Gebiets durch das betreffende Stift zu schließen[3]. Er stellt generell fest, daß der König in der Kölner Diözese seine Eigenkirchen vor 900 ganz, der Erzbischof die seinen bis 1200 fast ganz und der Adel einen großen Teil seiner Eigenkirchen an die Stifte und Klöster gegeben hat, so daß der Erzbischof schon um 1250 „auf die Zusammensetzung der Pfarrgeistlichkeit so gut wie keinen Einfluß hatte". Gemeinden als Kirchherren sind vor 1100 nicht nachzuweisen und auch in Köln offenbar, wie die Forschung auch sonst annimmt, eine relativ späte Erscheinung. In der Übertragung der Pfarrkirchen an die Stifte und Klöster sieht Oediger keinen Vorteil für die Seelsorge. Selbst die Einstellung der neuen Klerikerorden – Augustiner und Prämonstratenser – zur Seelsorge beurteilt er eher negativ. Untersuchungen aus anderen Gebieten bestätigen dieses Urteil nicht immer, aber die Lage mag von Provinz zu Provinz verschieden gewesen sein.

Das Kapitel über Zehnt, Oblationen und Kirchendos leitet zu einem vorzüglichen Überblick über Kirchenbau und -ausstattung hin. Die anschließenden Ausführungen über die Geistlichen, die Seelsorge, die Sakramente, über das Jenseits, die Bedrohung des Menschen, die Heiligen, abgeschlossen durch zwei Kapitel über die Juden und die Ketzer in der Diözese bieten ein Bild der mittelalterlichen Religiosität und des religiösen Alltags, wie man es in dieser Quellennähe und gestrafften Fülle selten findet. Nicht nur der Liebhaber des kulturgeschichtlichen Details kommt hier auf seine Kosten, nicht nur der Pfarrer erhält hier Belehrung über Kult und Brauchtum. Oediger gelingt in manchen Skizzen eine wirkliche résurrection de la vie, und seine eigene Anteilnahme ist so stark, daß der Leser bisweilen unmittelbar und aktuell angesprochen wird. Man möchte ihm gerade in einer Zeit des religiösen Umbruchs wie der unsrigen viele Leser wünschen.

Der letzte Abschnitt behandelt die religiösen Gemeinschaften, als deren wesentliche Aufgabe der Gottesdienst herausgestellt und in der Liturgie des Domes exemplarisch vor Augen geführt wird. Ausführlich und exemplarisch wird auch das Domkapitel in seiner Zusammensetzung, mit seinen Pfründen und *Officia* dargestellt. Folgende Stichworte mögen den weiteren reichen Inhalt auch dieses Abschnittes knapp kennzeichnen: Zahlen und Mitgliederzahlen der *monasteria* (Stifte und Klöster), Gründergruppen, Schutz und Eigenkirchenrecht, *Traditio* und *Libertas*, Abgaben, Dienstmannschaft und Vogtei, Gründerrechte und soziale Zusammensetzung der Konvente, Wirtschaftsführung und Bauten, *Vita communis* und *conversatio monastica*. Der Abschnitt mündet aus in eine Darstellung der Reformbewegungen: Gorze–St. Maximin, Siegburg; die neuen Orden des 11./12. Jh. in der Diözese werden in ihrem Wesen und ihrer Reichweite plastisch vor Augen geführt. Auch hier hält Oediger das hohe wissenschaftliche Niveau, das zusammen mit der Prägnanz und Anschaulichkeit der Darstellung seinen gesamten Beitrag kennzeichnet[4].

Der Band schließt mit einem ausführlichen, eindrucksvollen Zitat W. Baders, das die heutige Distanz zum Mittelalter betont. Ich möchte für eine Neuauflage doch die Einfügung einer *Conclusio* empfehlen, in der die vielen treffenden Beobachtungen über die Wendezeit des späten 11. und frühen 12. Jh. ihren Platz hätten. Denn der Pontifikat Philipps von Heinsberg bildet allenfalls von der Reichsgeschichte, nicht von der allgemeinen oder der Kirchengeschichte noch auch von der kölnisch-niederrheinischen Geschichte her einen Einschnitt[5].

Bonn. Eugen Ewig.

[1] Das Argument, daß den Archidiakonaten ein festes Zahlengefüge von Dekanaten zugrunde liege, scheint mir nicht absolut schlüssig. In den Archidiakonaten könnten ja auch die Gaue zusammengefaßt worden sein, die ihrerseits die Grundlage für die Dekanate boten.

[2] Gegen Hagens Ausführungen über Jünkerath als Grenzplatz der *Germania II* gegen die *Belgica I* steht immerhin das Zeugnis Suetons: *Icorigium in Treveris* (*Caligula* 8). – Die Bezeichnung Oesling erstreckte sich anscheinend auf die Ardennen als Ganzes, sie war jedenfalls nicht auf den Oeslinger Distrikt beschränkt. Die Stelle der *Annales Xantenses* (Jagd Lothars I. – nicht Karls d. K. – und Ludwigs des Deutschen in Hosninge 850) kann daher nicht gegen meine These ausgespielt werden. – Meinem Aufsatz lag die Konzeption zugrunde, daß sich die *Civitas Ubiorum*, d. h. die ursprüngliche Kölner Diözese, mit dem Land Ribuarien gedeckt habe. Für die Zugehörigkeit des Oeslinger Distrikts zu Ribuarien fand ich bisher keinen Beleg. – Andere Ausführungen meines Aufsatzes von 1955 erscheinen auch mir heute problematisch.

[3] Der Einwand ist beachtlich, aber nach meiner Auffassung, die ich hier nicht näher begründen kann, nicht unbedingt stichhaltig.

[4] Kritische Anmerkungen habe ich zu wesentlichen Fragen nicht zu machen. Oedigers Kritik an meinen Ausführungen über Trierer Kräfte bei der Reorganisation des Kölner Bistums erkenne ich an. Für eine künftige Auflage habe ich nur zwei Desiderate: 1. Ergänzung der Ausführungen über die *Fratres conversi* in den Mönchsklöstern (S. 457); 2. Einfügung der Besitzverflechtungen (Fremdbesitz in der Kölner Diözese, Außenbesitz Kölns in anderen Diözesen).

[5] In einem künftigen Vorwort wäre eine Begründung für diesen Einschnitt wünschenswert.

Ellwangen 764–1964. Beiträge und Untersuchungen zur Zwölfhundertjahrfeier. Hrsg. im Auftrag der Stadt Ellwangen von Viktor Burr. Zwei Bände. Ellwangen: Schwabenverlag (1964). 888 S. mit zahlreichen Abb.

Die heute etwa 13 000 Einwohner zählende Stadt Ellwangen an der Jagst, im Nordosten des deutschen Bundeslandes Baden-Württemberg, hat im Jahre 1964 das Jubiläum ihres 1200jährigen Bestehens gefeiert. Sie ist aus dem Suburbium des namengebenden, reichen und nachmals sehr bedeutenden Benediktinerklosters, das 1460 in ein exemtes weltliches Chorherrnstift umgewandelt und 1802 säkularisiert worden ist, hervorgegangen. Aus Anlaß des Jubiläums ließ die Stadtverwaltung durch den Bonner Professor und Bibliotheksdirektor Dr. Viktor Burr eine zweibändige Festschrift herausgeben. Fünfundzwanzig Wissenschaftler haben Beiträge zur Geschichte, Kultur und Kunst des ehemaligen Stiftes und auch der Stadt Ellwangen beigesteuert. Die meisten von ihnen sind mit gelehrtem Apparat versehen. Zahlreiche, zum größten Teil erstmals veröffentlichte und hervorragend wiedergegebene Abbildungen und Pläne illustrieren die Darstellungen. Auch ein sorgfältig erstelltes, eingehendes Namens- und Ortsregister fehlt nicht.

Der Gründungslegende nach, die der Ellwanger Mönch Ermenrich, nachmals Bischof von Passau (866–874), um das Jahr 850 aufzeichnete, hat das Stift ein aus einer bairisch-alemannischen Adelsfamilie stammender Eriolf (Hariolf) unter Beratung seines älteren Bruders Erlolf, Bischofs von Langres, 764 auf erbeigenem Grund und Boden gegründet. In einer überaus gründlichen Untersuchung (S. 8–49) befaßt sich Viktor Burr, ein Sohn Ellwangens, mit Text, Überlieferung, Zweck und geschichtlichem Wert der vom Konvent des Stiftes als Matutinlesung verwendeten *Vita Hariolfi* des Ermenrich, rekonstruiert ihre in lebendigem Dialog geschriebene Urfassung an Hand einer Reihe von Handschriften und übersetzt sie ins Deutsche. Damit ist die in Mon. Germ. Hist. SS X (Neudruck 1925) abgedruckte Version dieser Vita überholt. – Mit Bischof Ermenrich, zweifellos einem der tatkräftigsten und bedeutendsten deutschen Kirchenmänner des 9. Jh., befaßt sich auch der Beitrag des inzwischen verstorbenen jugoslawischen Kirchenhistorikers Franz Grivec (Ljubljana), Der hl. Methodius in Ellwangen (S. 153–159). Wie in seinem 1960 erschienenen Buch „Konstantin und Method, Lehrer der Slaven" erhebt Grivec auch hier schwere, von einseitiger Parteinahme nicht freie Vorwürfe gegen Ermenrich und die anderen bairischen Bischöfe, die Methodius als unbefugten Eindringling in das mährisch-bairische Missionsgebiet im Jahr 870, wahrscheinlich in Regensburg, zur Klosterhaft verurteilten. Mit seiner begründeten Annahme, daß Ermenrich es gewesen sei, der Methodius in Mähren habe festnehmen lassen, wird er allerdings Recht haben. Daß Ellwangen der Ort der Klosterhaft gewesen sei, wie Grivec ferner in Anlehnung vor allem an eine von Viktor Burr mehrfach geäußerte Hypothese glaubt, ist nur eine Möglichkeit, kaum eine Wahrscheinlichkeit und schon gar nicht eine bewiesene oder auch nur erweisbare Tatsache. – Auf Ermenrich als Schreiber von Konventlisten der Abteien Ellwangen, Reichenau und St. Gallen kommt auch die methodisch geschickt durchgeführte Abhandlung von Hansmartin Schwarzmeier, Sozialgeschichtliche Untersuchungen zur Geschichte der Abtei Ellwangen in der Karolingerzeit (S. 50–72) mehrmals zu sprechen. Es ist erstaunlich, wieviel Neues der Autor aus dem doch so spröden Material klösterlicher Namensverzeichnisse herauszuschälen weiß. Zu S. 64: Daß der im Gedenkbuch der Abtei Reichenau genannte Bischof Waldrich von Langres sowohl mit dem gleichnamigen Gründer und Abt von Schäftlarn als auch mit dem Bischof Waldrich von Passau (777–804/05) identisch ist, hat Notker Würmseer OSB jüngst erneut dargetan in seinem Aufsatz „Die Bischöfe Waltrich und Petto in den Traditionen des Klosters Schäftlarn", in Jahrbuch „Ostbairische Grenzmarken" VII (1964/65) 237 ff.

Mit der Geschichte der Benediktinerabtei Ellwangen, die bis 1460 bestand und dann in ein Chorherrninstitut umgewandelt wurde, befassen sich weiter die Beiträge von Winfried Böhne, Zur frühmittelalterlichen Geschichte Ellwangens nach Fuldaer Quellen (S. 73–106), Karl Fik, Zur Geschichte der Leitung der Abtei Ellwangen (S. 107–152) und Karl-Heinz Mistele, Necrologium Elvacense (S. 160–167). – Überraschend groß war die Zahl der Pfarreien, die zur Ellwanger Benediktinerabtei in den 700 Jahren ihres Bestehens (764–1460) gehört haben. Suso Mayer OSB (†), Die Pfarreien der Abtei Ellwangen (S. 179–224), weiß etwa deren fünfzig anzugeben. Wenn man an die jurisdiktionelle Machtfülle denkt, die ein mittelalterlicher Klosterprälat verkörperte, dann könnte man beinahe von einem „Bistum Ellwangen" sprechen. – Daß ein so bedeutendes Benediktinerkloster wie Ellwangen auch Besonderheiten in der Liturgie, vor allem im Heiligenkalender entwickelte, kann nicht wundernehmen angesichts der Tatsache, daß die liturgische Gesetzgebung im Mittelalter noch nicht an der römischen Kurie zentralisiert war, vielmehr die Diözesanbischöfe und die Klosterprälaten auf diesem Gebiet noch weitgehende Befugnisse hatten oder wenigstens in Anspruch nahmen. Viele interessante Einzelheiten der „Ellwanger Liturgie" berichtet Wolfgang Irtenkauf (S. 424–444), auch darüber, wie durch die Umwandlung in ein Chorherrninstitut im Jahre 1460 vieles von den überkommenen Sonderbräuchen ins Wanken kam oder durch die Liturgie des Bistums Augsburg verdrängt wurde. Zur Geschichte des berühmten, von Leonard Salwirk aus Salzburg geschriebenen Ellwanger Prachtmissales liefert Irtenkauf den Nachweis, daß die im *Explicit* festgehaltene Jahreszahl 1481 aus kunstgeschichtlichen Gründen in 1491 zu korrigieren ist. – Das Verhältnis der Bürgerschaft und Stadt Ellwangen zum Kloster, von dessen Gründung angefangen bis zur Säkularisation, beleuchtet Eugen Weis, Bürger zu Ellwangen unter Abt und Propst (S. 168–178) hauptsächlich aus archivalischen Quellen. – Auch Hermann Tüchle weiß für seinen Aufsatz, Reformation und Gegenreformation in der Fürstpropstei Ellwangen (S. 225–244) viel bisher unbekanntes Material heranzuziehen. In dem Ellwanger Stiftsprediger Johann Kress aus Steinenfeld bei Blaubeuren und Georg Mumpach, dem Sohn des Ellwanger Schultheißen, erstanden Stadt und Stift ihre eigenen Reformatoren; beide ließ der Bischof von Augsburg 1525 zu Lauingen hinrichten. – In der Zeit der Gegenreformation wirkten für die Wiederherstellung und Erneuerung der alten kirchlichen Ordnung in Ellwangen die Jesuiten, die dort seit 1557 ein eigenes, bis zur Aufhebung des Ordens (1773) bestehendes Kolleg samt einem Gymnasium besaßen. Was Burkhart Schneider SJ hierüber schreibt (S. 245–315), gehört zu den solidesten Kapiteln der Festschrift. Vom „Theater am Jesuitengymnasium in Ellwangen" handelt im besonderen, ebenfalls umfassend und sehr gründlich, Hans Pfeifer (S. 534–582). – Die zielbewußte, gegen den Bischof von Augsburg gerichtete, sich an die römische Kurie anlehnende Exemtionspolitik des wohl bedeutendsten aller Ellwanger Stiftsprälaten, nämlich des Fürstpropstes Franz Georg von Schönborn (1732–1756), erarbeitet aus umfangreichem Archivmaterial Eugen H. Fischer, Ellwangen, Augsburg, Rom (S. 379–423). Der Autor ist schon mehrfach durch seine gediegenen rechtsgeschichtlichen Studien über Ellwangen hervorgetreten. – Archivalien aus dem Wiener Haus-, Hof- und Staatsarchiv lieferten Anlaß und Stoff zu der in das Feld der hohen Fürstenpolitik hinüberspielenden Abhandlung von Rudolf Reinhardt, Untersuchungen zur Besetzung der Propstei Ellwangen seit dem 16. Jahrhundert (S. 316–378).

Die bisher angeführten vierzehn Beiträge der Festschrift behandelten Themen aus der Geschichte der einstigen Benediktinerabtei bzw. Fürstpropstei Ellwangen. Mit Gegenständen aus der Geschichte der Stadt Ellwangen nach der Säkularisation befassen sich drei weitere Aufsätze, nämlich Fritz Nestle, Geschichte der (seit 1802 bestehenden) evangelischen Kirchengemeinde Ellwangen (S. 445–502); Wolfgang Irtenkauf, Die Ellwanger Zentral- und Universitätsbibliothek (beide erst nach der Säkularisation eingerichtet und nur bis 1818 bestehend; S. 583–615); August Hagen (†), Beiträge zum Leben und Wirken des Prälaten Dr. Franz Joseph Schwarz, Ellwangen (gest. 1885; S. 503–533).

Der zweite, etwas schmälere Band der Festschrift enthält ausschließlich bau-, kunst- und kultgeschichtliche Aufsätze zum Thema „Ellwangen". Er ist erstaunlich reich mit gut gelungenen Illustrationen ausgestattet. Die durchweg streng wissenschaftlich durchgeführten Abhandlungen sind: Konrad Hecht, Die Krypta und das Altarhaus der Stiftskirche im Lichte einer neuen Bauuntersuchung (S. 623–702); Bruno Bushart, Beiträge zur Baugeschichte der Stiftskirche in Ellwangen (S. 703–766); Fritz Volbach, Das Ellwanger Reliquienkästchen (S. 767–774); Peter Paulsen, Sakralgefäße in Ellwangen (S. 775–804); Georg Sigmund Graf Adelmann von Adelmannsfelden, Romanische Holzkästchen aus Ellwangen (S. 805–808); Ludwig Mangold, Ellwangen im Barock (S. 809–832); Hans Dünninger, Unsere Liebe Frau vom Schönenberg bei Ellwangen und Notre Dame de Foy (S. 833–840); Richard Lang, Die Stuckmarmor- und Scagliolaarbeiten der Wallfahrtskirche auf dem Schönenberg (S. 841–867).

Mit dieser überaus eindrucksvollen zweibändigen Festschrift hat die Stadt Ellwangen ihrem hochberühmten Stift, aber auch sich selber ein bleibendes Denkmal gesetzt und damit, wie der Herausgeber schreibt, unter Beweis gestellt, daß sie und die in ihr geprägte Kultur noch geistiges Leben besitzen.

Passau. Josef Oswald.

Lotz, Johannes B.: **Sein und Existenz.** Kritische Studien in systematischer Absicht. (Philosophie in Einzeldarstellungen, hrsg. von Josef de Vries und Walter Kern, 2. Ergänzungsband) Freiburg-Basel-Wien: Herder 1965. 418 S.; Ln DM 42,–.

J. B. Lotz legt mit diesem Band eine Sammlung von Aufsätzen vor, die zwischen den Jahren 1939 und 1964 entstanden sind. In Werken solcher Art wird – wie in einem Grundriß – das vielgestaltige Wirken eines Autors sichtbar, das der breiteren Öffentlichkeit sonst kaum in seiner einheitlichen Gestalt erkennbar ist: Das, was im täglichen Lehren, Forschen, Anregen durch die scheinbare Flüchtigkeit mündlicher Kommunikation hindurch geschieht und doch Menschen entscheidend bildet und prägt.

Wohl nicht zufällig hat Bernhard Welte zur gleichen Zeit eine große Aufsatzsammlung „Auf der Spur des Ewigen" (Freiburg 1965) veröffentlicht. Für beide Denker beginnt die herbstliche Zeit der Ernte. Man hat Lotz und Welte öfter mit Max Müller, Gustav Siewerth und Karl Rahner zur „thomistischen Heidegger-Schule" gerechnet, so z. B. H. Lübbe im LThK ²V, 65. Die aufmerksame Lektüre der beiden genannten Bücher zeigt ein viel differenzierteres Bild, das noch einmal neue Konturen gewänne, nähme man die Werke der anderen drei Autoren hinzu. Gleichwohl darf man gewisse Gemeinsamkeiten nicht übersehen. Alle diese Denker sind der philosophischen und theologischen Tradition des Abendlandes, insbesondere dem Gedanken des Thomas von Aquin verpflichtet. Sie alle haben von der Philosophie unserer Zeit, vorab von der denkerischen Arbeit Martin Heideggers viele Anstöße empfangen. Es ging und geht ihnen insgesamt – wenn auch auf sehr unterschiedliche Weise – um die lebendige Begegnung mit dem modernen Philosophieren und ein dadurch neu vermitteltes Verständnis des Überlieferten. Führte sie dieses gemeinsame Anliegen auch auf verschiedene Wege, so blieben diese Wege doch gleichsam in Sichtnähe. Die geduldige Arbeit der einzelnen vollzog sich in einer gewissen, wenngleich weitläufigen Entsprechung und diese bald schwächere, bald stärkere Konsonanz half wohl zu ihrem Teil mit, in der Kirche jene geistige Gestimmtheit zu bereiten, welche im Konzil wenigstens als Entwurf und Programm Gestalt annahm.

In dem skizzierten Zusammenhang gewinnt das Buch von Lotz ein zusätzliches Interesse: Es zeigt an, in welchem Ausmaß die großen zeitgenössischen Denkansätze von der im binnenkirchlichen Raum gepflegten Scholastik bedacht oder gar rezipiert worden sind. Die Aufsätze sind dem Verfasser während seiner langjährigen Lehrtätigkeit in der philosophischen Fakultät des Berchmanskollegs in Pullach bzw. der päpstlichen Universität Gregoriana in Rom erwachsen. Beide Anstalten sind Zentren der Neuscholastik, welche bis in die jüngste Zeit hinein als jene genuine Artikulation des Denkens galt, in dem sich Theologie allein angemessen vollziehen könne.

Darüber hinaus dürfte die vorgelegte Aufsatzsammlung ein Paradigma bilden für die Art und Weise, wie dem gebildeten katholischen Publikum die zeitgenössische Philosophie gedeutet und eine philosophisch-theologische Auseinandersetzung angeregt wurde. Die Aufsätze sind zum größeren Teil in der „Scholastik" oder den „Stimmen der Zeit" erschienen.

Diese Hinweise mögen genügen, um den – unter geistesgeschichtlichen Aspekten – gleichsam dokumentarischen Charakter dieses Buches zu erweisen.

Freilich würde eine lediglich feststellende, geistesgeschichtliche Betrachtung dem Anspruch des Buches nicht gerecht. Lotz gibt seinem Buch den Untertitel: „Kritische Studien in systematischer Absicht." Er bemerkt dazu im Vorwort, daß die einzelnen Artikel durchgesehen und überarbeitet worden sind. Es sollte „das früher Geschriebene nicht nur dem heutigen Denken des Verfassers, sondern auch dem gegenwärtigen Stand des Fragens" (S. 5) angeglichen werden.

Es geht dem Verfasser nicht um Denkmale einstmals erwanderter philosophischer Gedankengänge, sondern um den lebendigen philosophischen Vollzug und zwar im Hinblick auf ein System, eine umfassende Ordnung.

Diese Aufforderung, das Buch mitphilosophierend zu lesen, macht es dem nachdenklichen Leser zur Pflicht, in der Helle geistigen Mitvollzuges auf etwaige Grenzen zu achten, welche vielleicht von jenen unbedachten Selbstverständlichkeiten herrühren, die einer jeden Welt eigentümlich sind. So mögen sich vielleicht im Nachdenken dieser Aufsätze Vorstellungen zeigen, welche das kirchliche Bewußtsein untergründig bestimmen und einer kritischen Durchleuchtung bedürften. Zur wachsamen Vorsicht wird sich der Leser vielleicht gerade dort gemahnt wissen, wo sich die Absicht dieses Denkens auf das System, die umfassende Ordnung geltend macht.

Das Philosophieren des Verfassers geschieht im Zweitakt von nachvollziehender Darstellung und kritischer Auseinandersetzung. Der Bereich der Darstellung wird im Titel bezeichnet: „Existenz" ist das Grundwort jener Denker, die in der Nachfolge Kierkegaards, vom Menschen, von der Erfahrung seiner Endlichkeit und Freiheit ausgehend, philosophieren. Der Verfasser sieht hier einen Typ neuzeitlichen Denkens, welcher sich im Werke Jaspers, Sartres, Marcels und – mit stärkeren Modifizierungen – in den Schriften Heideggers ausgeprägt hat. Herkunft und Geleit der kritischen Auseinandersetzung soll das andere Wort des Titels nennen: „Sein" ist das Schlüsselwort der Scholastik thomanischer Tradition. Der so im Titel sich meldenden Spannung von „Sein und Existenz" entspricht die Gliederung des Buches ebenso wie der gedankliche Duktus der einzelnen Abschnitte.

Ein erstes Kapitel bietet eine Charakteristik der Existenzphilosophie. Die tragenden Gedanken Kierkegaards, Jaspers, Heideggers, Sartres und Marcels werden skizziert und nach typischen Merkmalen befragt. Ein Aufsatz über die Enzyklika *„Humani generis"* von Pius XII. und ihre Beurteilung des Existentialismus zeigt nicht nur den geschichtlichen Kontext des Lotzschen Philosophierens, er offenbart zugleich das innerste Anliegen dieses Denkens: die Vermittlung jener beiden Denktypen, die mit den Worten „Sein" und „Existenz" beschworen werden. Es geht dem Verfasser um „Sein und Existenz". Die beiden folgenden Kapitel tragen deshalb die Überschriften „Begegnung mit Heidegger", „Im Gespräch mit Jaspers". Das Schlußkapitel trägt den Titel „Auf dem Wege mit der Existenzphilosophie".

Das umfangreiche Heidegger-Kapitel vereinigt Arbeiten über Heideggers Frage nach dem Sein, nach Wahrheit und Richtigkeit, nach der Sprache und der Metaphysik. Eingehende Rezensionen sind den „Holzwegen" und der „Einführung in die Metaphysik" gewidmet. Im Gespräch mit Jaspers werden der Sinn der Transzendenz, die Bedeutung der Chiffre, die Tragweite und -festigkeit des philosophischen Glaubens erörtert.

In seinem Schlußkapitel blickt der Verfasser auf die angezielte Einheit scholastischen und existenziellen Denkens. Er fragt nach der Möglichkeit einer christlichen Existenzphilosophie. Er sucht die ontologische Differenz von scholastischen Ansätzen aus zu deuten und Philosophieren als Vollzug dieser Differenz zu verstehen. Schließlich werden Sein und Existenz selbst thematisiert.

Es würde den Rahmen der Rezension sprengen, würden hier Einzelheiten in der Interpretation des Heideggerschen und Jasperschen Philosophierens diskutiert werden, noch weniger ist es möglich, die vielen und guten Neuansätze zu verzeichnen, die hier ein scholastisches Denken aus dem Dialog mit einigen großen Denkern unserer Zeit gewonnen hat. Vielmehr sei es erlaubt – im Sinne des Mitphilosophierens – die Aufmerksamkeit auf eine Reihe von Zügen zu richten, die – immer wiederkehrend und zum geistigen Gerüst dieses Denkens gehörend – beim Rezensenten Nachdenklichkeit ausgelöst haben.

Es geht Lotz zutiefst darum, philosophierend einen Weg des Denkens zu Gott zu bahnen. Die Gottesfrage bildet den letzten Antrieb aller dieser Gänge im Bereich der zeitgenössischen und neuscholastischen Philosophie. Eine erste und alles bestimmende Schwierigkeit, seinen Weg zu Gott im Bereich der Existenzphilosophie zu gehen, sieht Lotz in dem – von den Existenzphilosophen übernommenen – kantischen Wissenschaftsbegriff, für den es Objektivität nur im Bereiche der Wisschenschaften gibt. Lotz stellt dagegen ein objektives, überkategoriales Wissen, das gleichfalls Allgemeingültigkeit besitze. Der Existenzphilosophie wird das Gegenteil eines allgemeingültigen, objektiven Wissens angekreidet: nämlich die übergebührliche Betonung des individuellen, subjektiven, weitgehend vom Affekt geleiteten Erfahrens.

Indem der Verfasser sich in solchen Entgegensetzungen bewegt, gewinnt man den Eindruck, daß er jenen Phänomenbereich, welchen Jaspers etwa mit dem Wort Kommunikation, Marcel mit Bezeichnungen wie Treue, Liebe ansagt, nicht recht in den Blick bekommt. Die dort beheimatete Gemeinsamkeit – als Helle des Da je geschichtlich gegeben – ist mehr als jedes Gelten eines Allgemeinen für eine Allgemeinheit, welche die Summe aller Subjekte ist. Solche Gemeinsamkeit ist in eins Gewähr und Vollzug und darin Ereignis jener Einheit, in der jedes als es selbst gewahrt wird. Ist es sinnvoll, in diesem Bereich von objektivem Wissen zu reden? Legen sich für das Phänomen, das Lotz vor Augen steht, nicht eher Worte wie empfangendes, verdankendes Denken nahe? Ist das Empfangene, Verdankte nicht je das in die Freiheit Führende? Lotz beschreibt zwar das Philosophieren als einen vom Sein selbst her geschenkten Umgang im Selben, nämlich im Sein, aber die Konsequenzen dieser Einheit scheinen nicht nach allen Seiten gezogen zu sein.

Eng damit im Zusammenhang steht die öfter wiederkehrende Argumentation, Freiheit setze als akthafter Vollzug die Substanz des Menschen voraus. Diese Substanz wird gekennzeichnet als ein geschichtlich sich entfaltender Wesensgrund. Als solcher ist die Substanz ermöglichende Voraussetzung allen Selbst- und Weltvollzuges des Menschen. Zwar wird die Freiheit zugleich auch als Grundbestimmung des Menschen bezeichnet, die Einheit beider Aussagereihen aber, wie sie sich etwa in dem Kierkegaardschen Worte – der Mensch sei ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhalte, und, indem es sich zu sich selbst verhalte, sich zu einem Anderen verhalte[1] – oder in der Jasperschen Freiheitsanalyse bzw. in gewandelter Form in Heideggers Charakteristik des Daseins ausspricht, wird nicht aufgedeckt.

Fragt man nach dem tieferen Grund der hier waltenden Differenz zwischen Lotz und seinen Gesprächspartnern, so wird man vielleicht auf den vorstellungshaften – gerade darin auch Eigentümlichkeit und Kraft entfaltenden – Charakter seines Denkens hinweisen dürfen.

Bei zwei Problemkreisen macht sich – nach Meinung des Rezensenten – dieser Charakter des Denkens besonders bemerkbar: Bei der Frage nach Gott und bei der Frage nach dem Wesen der Wahrheit. Es fällt auf, wie Lotz auf der einen Seite vom Sein als Nichts des Seienden spricht, in der Entfaltung seiner Gotteslehre

[1] Sören Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode. Fischer-Bücherei, 1955, S. 11.

aber dann – gleichsam ohne Warnung – Formen des Sprechens vom Seienden anwendet. Es wird unbefangen von der unendlichen Gestalt des Seins gesprochen. Es ist die Rede von der inhaltlichen Fülle des Gottesgedankens, ohne daß vom epiphanischen Wesen jeder inhaltlich artikulierbaren Gotteserfahrung gesprochen würde.

Von der Wahrheit hingegen heißt es: „Die Wahrheit ruht für den Menschen als ontische potenzielle im Objekt; sie wird als logische vom Subjekt aktuell vollzogen, wodurch die onto-logische Wahrheit gegeben ist" (S. 92). Man wird sich fragen dürfen, in welchem Ausmaße sich gerade an diesen Eigentümlichkeiten Züge neuscholastischen Philosophierens überhaupt zeigen, die einer bedachtsamen Aufhellung bedürften.

Kennt man sich ein wenig in der neuscholastischen Literatur früherer Jahrzehnte aus, so sieht man deutlich, was Lotz selbst in dieser Richtung bereits geleistet hat. Die oben angedeuteten Gedanken wollen deshalb als verantwortliches Mit-Denken verstanden sein, das sich in grundsätzlicher Weise dem gleichen Wege verpflichtet weiß: jenes einläßlich offene Gespräch der Kirche mit den großen Geistern unserer Zeit zu fördern, in dem die Geistesgaben Gottes je neu verschenkt werden.

Daß solch ein Dialog geduldig erarbeitet sein will, ja eine Lebensaufgabe darstellt, daß er einen unabsehbaren Reichtum birgt, davon legt dieses Buch ein eindrucksvolles Zeugnis ab.

Freiburg i. Br. Peter Hünermann.

Haskamp, Reinhold, J.: **Spekulativer und phänomenologischer Personalismus.** Einflüsse J. G. Fichtes und Rudolf Euckens auf Max Schelers Philosophie der Person. (Symposion Bd 22) Freiburg-München: 1966. 202 S.; DM 22,–.

Diese Dissertation stellt, wie der Untertitel genauer angibt, eine Untersuchung über die Einflüsse des älteren Fichte und Rudolf Euckens auf die Lehre von der Person in der Philosophie Max Schelers dar. Unter „phänomenologischem Personalismus" versteht H. also nicht etwa die Lehre von der Person im Denken Husserls, Reinachs oder anderer direkt von Husserl abhängiger Phänomenologen. Husserl taucht selbst im Literaturverzeichnis nicht auf. Und er wird auch im Text nur beiläufig erwähnt. H. zielt mit dem Titel „Personalismus" auf die Personphilosophie der mittleren Periode Schelers, also jener Epoche im Denken Schelers, die zwar die Berührung mit dem Frühwerk Husserls voraussetzt, den eigentlichen Absichten der Bewußtseinsphänomenologie Husserls jedoch kaum folgt.

Max Scheler hat sich in dieser seiner mittleren „personalistischen" Periode zum Katholizismus bekannt und ausdrücklich auf die katholische Glaubenslehre hin zu philosophieren versucht. Es ist deshalb gerade um der Theologie willen zu begrüßen, wenn eine gründliche Untersuchung die Ursprünge und das Wesen der Personlehre Schelers zu erhellen versucht. H. hat diese Mühe auf sich genommen und kam dabei zu dem Ergebnis, daß über Schelers Lehrer Eucken der Schelersche Personalismus weitestgehend von dem Tatidealismus J. G. Fichtes bestimmt und fundiert ist. Die idealistische Strömung läuft nach H. in der Frage der Konstituierung der Person nicht neben der phänomenologischen her, sondern bestimmt diese (185).

In einem ersten einleitenden Kapitel, das die Arbeitshypothese, es gebe eine Filiation Fichte-Eucken-Scheler wahrscheinlich macht, schälen sich für H. drei wichtige Problemkreise heraus: einmal die Frage, inwieweit die Tathandlung Fichtes sich über den Aktivismus Euckens in Schelers Lehre von der Gesinnung und Wesenstat hinein fortsetze; zweitens die Frage nach der Objektfreiheit der Tathandlung, der Schelers Lehre vom Primat des Irrationalen und der Liebe vor dem Erkennen entspricht; und schließlich das Problem des Begriffes der Teilnahme am Göttlichen, in der nach Fichte wie nach Scheler die Person gründet.

H. belegt gemäß dieser Gliederung in drei Kapiteln mit einer erdrückenden Fülle von Zitaten seine These, daß Scheler die Wirklichkeit der Person im Grunde idealistisch verstehe. Liebe wird von Scheler primär nicht als zwischenmenschliches Geschehen verstanden, sondern als spontaner Urakt, in der die Tendenz des Deutschen Idealismus anklingt, „einen ursprünglichen freien Akt zu finden, der keinerlei Bindung eingeht" (76). In der apriorischen schöpferischen Liebe, in der die Person letztlich besteht, stellt sie sich immer klarer vor sich selbst hin, in einem Vorgang, der der Tathandlung Fichtes verwandt ist (109).

Was H. hier bereits deutlich zu machen sucht, daß nämlich Person von Scheler in einem idealistisch-pantheistischen oder pandynamistischen Zusammenhang gedacht wird, belegt er dann vollends in dem Kapitel über das Problem der Teilnahme. Die Lehre von dem *Amare in Deo* zeigt, wie nahe Schelers sog. Phänomenologie dem Deutschen Idealismus steht (150). Besonders in diesem letzten Kapitel stellt H. dann auch Vergleiche mit der katholischen Dogmatik an und kommt zu der Feststellung, daß Schelers Denken weder der katholischen Lehre von der Schöpfung, die die Kategorie der Substanz voraussetze (162), noch der katholischen Gnadenlehre, noch dem christlichen Teilnahmedenken (131) gerecht werde.

Hier bleiben nun freilich Fragen, die nicht verschwiegen werden sollen. Denn so richtig solche Feststellungen sein mögen, so bleibt angesichts ihrer doch die Aufgabe, genauer zu sagen, worin etwa das christliche Teilnahmedenken bestehe und wie es sich selbst verstehe. Und es darf gefragt werden, ob es ausreiche, das katholische Verständnis der Gnade dahin zu bestimmen, Gnade bedeute „ein Akzidens . . . Hinzufügung eines ‚Etwas' zu einer bereits mit der Schaffung bestehenden substantiellen freien Geistseele" (162).

H. betont in seinem Schlußkapitel selbst, es sei das Verdienst Schelers, daß durch ihn deutlich geworden sei, eine künftige Lehre von der Person dürfe nicht mehr die Fichtesche Einsicht übergehen, „daß Geist in gar keiner Weise von einem Objekt determiniert wird, sondern primär auf sich selbst handelt" (187). Aus solchen Einsichten geht aber, so scheint mir, sehr deutlich die Aufgabe hervor, scheinbar selbstverständliche dogmatische Schemata auf ihren Sinn hin zu befragen und selbst neu zu bedenken.

Im ganzen darf man sagen, daß der materialreiche, doxographisch genaue Schnitt, den H.s Arbeit durch das Denken Schelers legt, sehr wertvoll ist, weil er ein wichtiges Stück der Geschichte des Denkens unseres Jahrhunderts durchsichtiger macht und dadurch eine gute Vorarbeit zur Beantwortung der auch dogmatisch äußerst bedeutsamen Frage nach dem philosophischen Selbstverständnis des Menschen leistet.

Freiburg i. Br. Bernhard Casper.

Laberthonnière, Lucien: **Le Réalisme Chrétien,** précédé d'essais de philosophie religieuse. Préface de Claude Tresmontant. Paris: Editions du Seuil 1966. 350 S.

Wie der Titel bereits andeutet, hat Cl. Tresmontant in dem vorliegenden Band zwei frühe Werke des französischen Oratorianers L. aus den Jahren 1903 und 1904 vereinigt und neu herausgegeben. L., der in der deutschsprachigen Theologie bisher wenig bekannt sein dürfte, zählt zu den Gestalten der Philosophie und Theologie in Frankreich um die Jahrhundertwende, die im Streit um Modernismus und Laizismus eine Rolle spielten. Er war mit Maurice Blondel befreundet, dessen Gedanken in L.s Schriften ein Echo finden. Wenn man L. schon einordnen möchte, so gehört er in die augustinische Linie der Theologiegeschichte. Er stand in scharfem Gegensatz zu den Neothomisten seiner Zeit. – Folgende Themen beschäftigen L. vor allem: christliche Ontologie; die Frage der religiösen Erkenntnis; das Verhältnis zwischen Glaube und Intellekt und nicht zuletzt grundlegende Fragen der christlichen Erziehung, denen in der vorliegenden Sammlung ein Aufsatz eigens gewidmet ist. Die deutlich bekundete Absicht, zugleich als Philosoph und als Glaubender zu schreiben, kennzeichnet L. als Theologen (p. 19).

Die Einleitung („Philosophie und Religion") stellt den Hauptgedanken des ganzen Werkes heraus: den der unlösbaren Verbindung von Wahrheit und konkretem Leben. Hinsichtlich der Erkenntnis existenzieller Wahrheit, um die es im Christentum geht, darf die lebendige Person in ihrer Subjektivität nicht übersprungen werden. Die persönliche Verantwortung für den Glauben wird betont. Einer Religion, die das volle Menschsein auf dieser Ebene behindere, könne und dürfe man nicht zustimmen (p. 19). L. wendet sich also in der Frage der Glaubenserkenntnis gegen jeden „Extrinsezismus der Wahrheit". Andererseits lehnt er ebenso heftig den Standpunkt einer isolierten Subjektivität ab. Derartige Abgrenzungen erlauben ihm, vom immanenten Charakter der Wahrheit zu sprechen (p. 21). Die „Methode der Immanenz" beginnt mit der Frage, „ob es in uns nicht unendlich mehr gäbe als uns selbst und ob wir nicht die Hilfe und Mitwirkung unserer ganzen Mit- und Umwelt brauchten, um dieses Unendlich-Mehr zu finden" (p. 21). Wahrheitserkenntnis konstituiert sich also im Zusammenhang des Lebens, – des Lebens der Kirche, sofern sich die Heilsfrage stellt.

Philosophie ist für L. nicht die Wissenschaft der Abstraktion, sondern die Reflexion des realen Lebens im Dienste des Lebens. Auf diesem Hintergrund ist die These vom „moralischen Dogmatismus" zu verstehen, die L. in dem gleichnamigen Aufsatz entfaltet. Die philoso-

phischen Systeme unterscheiden sich nach L. durch die ihnen letztlich zugrundeliegenden Intentionen. Der Ablehnung der antiken Kosmozentrik, die nur die Frage nach der Natur der Dinge kenne, steht die Betonung des Vorrangs der Frage nach der menschlichen Existenz gegenüber. L. betont die existenzielle Wurzel aller Wahrheitserkenntnis. Es zeichnet sich hier gewissermaßen eine „Fundamentalontologie" ab, die der Dynamik der Wirklichkeit gerecht zu werden sucht. „Moralischer Dogmatismus" heißt, daß Wille und Freiheit als Momente in die Wirklichkeitserkenntnis eingehen. Dogmatismus bedeutet Gegensatz zum Skeptizismus und ist nicht im Sinne Kants gemeint; denn L. wendet sich gegen eine Hypostasierung der Begriffe, die in der Wirklichkeit kein Selbstsein, sondern nur Vermittlungscharakter besitzen (pp. 50. 60).

Wir können L. allerdings nicht mehr zustimmen, wenn er mehrmals (pp. 63. 70. 80 u. ö.) die Hinwendung zum eigenen Inneren und die Abwendung von Raum und Zeit als Erfordernis der Wahrheitserkenntnis hinstellt, es sei denn, er wolle damit das Streben nach einer letzten Vollendung in der Wahrheit andeuten. Das Problem des Verhältnisses von Wahrheit und Geschichte in der Erkenntnis kündet sich zwar an, ist aber noch keineswegs deutlich erfaßt. – Als wesentlich festzuhalten bleibt dagegen der Ansatz einer Philosophie der Erkenntnis, die nicht auf der Trennung und gegenseitigen Entfremdung von Subjekt und Objekt beruht, sondern die Einheit und Dauer des Seins in der Tiefe des lebendigen Inneren aufzusuchen trachtet. Hier begegnen und bejahen Gott und Mensch einander. Gott wird nicht, von der Wahrheit und dem Sinn des menschlichen Daseins abgetrennt, zum Gegenstand einer abstrakten Betrachtung gemacht. Unter dem praktischen, nicht dem theoretisch-objektivistischen Blickwinkel geschehen Gottes- und Selbstbejahung in ein und demselben Akt. Analog verhält es sich mit der Beziehung zu den übrigen Seienden. Da auch sie (im Anschluß an Leibniz: tout être est sujet) als Subjekte gefaßt werden, wird die Erkenntnis ihrer Wahrheit in einer willentlichen Bejahung begründet. L. nennt das „Methode der Interpretation" und meint damit einen Zugang zum anderen Sein, der sich nur eröffnet, sofern man in einem Wandel des Herzens das in sich verschlossene Selbst verläßt und das Andere als solches anerkennt. Das bedeutet einerseits die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe, andererseits aber auch eine mögliche Befriedung unseres Verhältnisses zur außermenschlichen Natur. Die totale Wahrheitsfindung ist nur in Gott möglich. Ihn erreichen wir im Akt des Glaubens und der Liebe, der somit zur Grundlage aller wahren Erkenntnis überhaupt wird.

Die Studie über „Christlichen Realismus und griechischen Idealismus" nimmt diese Gedanken auf. Um die griechische Denkweise von der christlichen abzuheben, erlaubt sich L. allerdings erhebliche Vereinseitigungen. Eine verdinglichte Welt distanziert betrachtende Selbstgenügsamkeit, die die Frage nach Wahrheit und Sinn der Existenz nicht einmal stellt – dieses Urteil kann wohl kaum für die gesamte griechische Philosophie gelten, obgleich die dominierende Kosmozentrik dieses Denkens richtig gesehen sein dürfte. Die Schwäche dieses Kapitels besteht darin, daß ein Denktyp ohne einen einzigen Beleg dargestellt werden soll. – Demgegenüber wird das Christentum „anthropozentrisch" verstanden. L. findet kein Verhältnis zur historisch-kritischen Exegese, hat aber eine Reihe von Einsichten, die in der modernen Hermeneutik zum Zuge kommen (pp. 282. 313. 329. 337).

Zwei Beiträge unter den Titeln „Das religiöse Problem" und „Die Apologetik und Methode Pascals" beschäftigen sich mit der schon erwähnten Immanenzmethode. Aktueller Anlaß waren die Angriffe gegen Blondel von thomistischer Seite. In Pascal findet L. einen Zeugen seiner eigenen Konzeption. Beider Wahrheitsbegriff bezieht sich nicht auf Dinge, sondern auf die menschliche Existenz. Die Dogmen des Christentums „erklären das, was wir sind, aber auch das, was wir werden sollen" (p. 179).

Insgesamt gesehen zeigen sich bei L. Ansätze einer modernen Auffassung der Fundamentaltheologie, der es unter Voraussetzung des Glaubens auf die Erhellung seiner Strukturen ankommt. L. dürfte ein wichtiges Glied der Theologiegeschichte darstellen, wie sie sich nach dem Vaticanum I entwickelt. – Cl. Tresmontants Attacke im Vorwort gegen die deutsche Philosophie, insbesondere gegen Hegel, halten wir für unsachlich und überflüssig. Eine Übersetzung des Buches ins Deutsche müßte mit einigen Straffungen des Textes sowie einer Einführung in die historischen Zusammenhänge verbunden werden.

Münster. Christian Zickler.

Krieger, Evelina: **Abgrund und Gründe.** Versuch einer Philosophie christlicher Positivität. Graz-Wien-Köln: Verlag Styria (1966). 180 S.; kart. DM 12,80.

Positivität bedeutet in diesem Versuch nicht das Abstractum einer absoluten Entscheidung zu einem von ihr selbst fixierten Glaubensinhalt (wie sie der junge Hegel angegriffen hat). Fern von allem Doktrinarismus ist damit vielmehr das Fortschreiten des Glaubens in der Zeit gemeint, – die Vermittlung des in der Endlichkeit, und insofern überholbar, Geglaubten zur Einheit mit dem Glaubenden in Freiheit und Sinnhaftigkeit. Es ist eine Positivität im Wandel. „Das Geglaubte als der Maßstab meines Glaubens ist nicht ein totes Jenseits – sondern das Leben des Glaubens im Fortschreiten in der Zeit; das Geglaubte muß die Hoffnung des Vermittelns sein ..., weil ich auf die Identität meines jetzigen Geglaubten mit dem künftigen Geglaubten hoffe" (165). Hierin liegt ein Risiko, aber auch die Möglichkeit zur Überwindung der undialektisch theoretischen Vergegenständlichung Gottes. Die Gegenwart erhält dadurch ihr Leben, daß ich mich schon jetzt im Vorgriff mit der Zukunft (hoffend) identifiziere, ohne sie jedoch zeitlich einholen zu können. Die noch währenden Differenzen von Freiheit, Sinn und Welt, von Ewigkeit und Zeit, von Geist und Sinnlichkeit gegenüber ihrer Vermittlung zur Identität bedingen die Dialektik, vor welcher der Christ in seiner Reflexion sich nicht zu fürchten braucht.

Die rein philosophischen Gedankengänge der ersten Kapitel des Buches machen es dem Leser schwer – nicht zuletzt aus sprachlichen und stilistischen Gründen (zu viele Parenthesen, überladene Sätze!). Hervorzuheben sind die grundlegenden Erörterungen über „die Verschränkung von Tat und Reflexion", von Theorie und Praxis. Das Nachdenken wird dort schärfer angeregt, wo die Verfasserin theologische Themen in dialektischer Methode angeht. Die Trinität Gottes, die interpersonale Struktur des Glaubens, Erschaffung, Begnadung, Erlösung durch Menschwerdung und Passion stehen hierbei im Blick.

Obwohl Kr. weithin an Hegel orientiert ist, gelangt sie keineswegs zu einer Art idealistischer Gnosis, die die Geschichte und den christlichen Impuls in ihr denkerisch in ein geschlossenes System scheinbar gelungener Vermittlung aufheben möchte. Das Bewußtsein der Endlichkeit ist dafür bei ihr zu klar ausgeprägt.

Allerdings müßte man sich fragen, ob die Struktur des Glaubens als personale Tat der Vermittlung zwischen endlichem Ich und endlichem Du (Gott ist uns nur in dieser Sphäre zugänglich!) hinreichend charakterisiert ist. Die zweifellos unüberspringbare Subjektivität besteht aus einer Vielheit von Subjekten, die in der Geschichte zum Handlungsträger in Einheit und Differenz werden. Für den Glauben und das Geglaubte hieße das, daß sie nicht nur personal, sondern in einem viel umfassenderen Sinne gemeinschaftsbezogen, „öffentlich" würden. Es müßte sich daher ein dialektisches Bedenken der Funktion der Kirche anschließen. Die erkannte Geschichtlichkeit der Ich-Du-Relation ließe sich dann auf das Feld der konkreten Geschichte übertragen und entginge auf diese Weise eher der Gefahr, schließlich doch der Abstraktion zu verfallen. Hegel hatte den Ort des Geistes in der Gemeinde aufgewiesen!

Historisch interpretierende Arbeiten über den Deutschen Idealismus sind auf theologischem Boden inzwischen häufiger anzutreffen. Die Eigenständigkeit der Gedankenführung gerade hinsichtlich der theologischen Thematik machen daher den Versuch E. Kriegers für die systematische Theologie und ihre Methodenbesinnung wichtig.

Münster. Christian Zickler.

Stoeckle, Bernhard: **Ich glaube an die Schöpfung.** (Licht vom Licht, dritte Folge, Bd 4). (Köln:) Benziger Verlag (1966). 194 S.; Ln DM 12,80.

Der Autor will in der vielfachen Auseinandersetzung um das richtige Weltverständnis und Weltverhältnis des Christen durch eine biblische Orientierung Klarheit schaffen. Deswegen unterbreitet er zunächst kritisch die verschiedenen Angebote der Theologie.

Wenn auch der überkommene Dualismus zwischen Welt und Heil, zwischen Kosmos und Erlösung, nach Ansicht Stoeckles theologisch überwunden ist, so findet Vf. doch noch viele Spuren davon z. B. in der aszetischen Literatur, in der Ordenserziehung und auch in den Orationen des Missale.

Den Ursprung dieses Dualismus verfolgt Stoeckle mit Heer bis ins 16. Jahrhundert, seit dem die Christen in der emanzipierten Welt ihren Angstgegner sahen (23), mit Mirgeler bis zur „Verklösterung" (25) durch den Einfluß der iro-schottischen Mönche, mit vielen Darstellungen bis zum Platonismus und zur Stoa, sowie zum Manichäismus und Gnostizismus. Wichtig erscheint dabei der Hinweis auf das Verständnis von „Natur" in der aristotelischen Philosopie. „Weil aus sich heraus nur auf die Sicherstellung ihrer eigenen, von den Grenzen der Immanenz abgesteckten Interessen bedacht, läßt ihre innere Entelechie keine Offenheit für eine mögliche gnadenhafte Transzendenz erkennen" (31). Deswegen sperrt sich diese Natur gegen die Heilsordnung und wird so, obwohl von Hause aus nicht dualistisch, zum Konkurrenten und Gegenpol für den theologischen Begriff der Schöpfung. Aber trotzdem hat er den theologischen Begriff der Natur weitgehend mitbestimmt.

Der erste Ansatz der Neubesinnung liegt nach Stoeckle in der naturoptimistischen Bewegung, die vor allem mit der Jugendbewegung zusammenhing (34–44). Doch da man von dem a-christlichen Naturbegriff ausging, kam man zu einer falschen „Zweistockwerk-Theorie", die auf einer Fehlinterpretation des alten Grundsatzes *gratia supponit naturam* beruhte (49). In der neuesten Zeit habe sich diese a-christliche Natur immer deutlicher als säkularisierte, technisch manipulierbare Sache enthüllt. Am „temperamentvollsten und kompromißlosesten" (49) habe Metz und „wesentlich ausgewogener" (51) Karl Rahner die Profanität der Welt in ihrer „Offenbarungsfreundlichkeit" (53) begrüßt. Doch Urs von Balthasar habe diese Position mit Recht von der theologischen Seite her kritisiert (53–55), und die Forschungen Mirgelers zeigten ihre Unhaltbarkeit von philosophisch-anthropologischer Seite her (55–59). Nach Stoeckles eigenem Urteil treibt die „hominisierte Welt", einer Daseinsverfassung zu, „für die nur das biblische Urteil ‚böse Welt' übrig bleibt" (61). Das „äußere Arrangement" gerate in die „Wüstenei der Sinnlosigkeit und des Absurden" (61). Die wert- und sinnentleerten Dinge seien kein Medium personaler Kommunikation mehr (62). „Aber was am schwersten wiegt: Die mit der hominisierten Welt eingeleitete Liquidierung der natürlichen Ethik muß entsprechend der Erkenntnis, daß eine Leugnung der *analogia entis* auf eine Auflösung der *analogia fidei* hinausläuft, die Sittenlehre der Offenbarung auf das ernsteste gefährden" (65). Die Interessen und die Erfordernisse des personalen Daseins dulden auch in ihrem Vorfeld keine Hominisierung und Versachlichung der Welt. „Personaler Vollzug verlangt ‚Zulieferungen', welche eine verweltlichte Welt einfach nicht aufzubringen vermag" (65). Auch die Thesen von Teilhard bieten nach Ansicht Stoeckles keine Antwort, da sie an dem Scheitern, dem Tod und der pervertierenden Bosheit unserer Zeit vorbeigehen.

Stoeckle entwickelt seine eigenen Darlegungen zunächst an einer Kritik des herkömmlichen Begriffs der natürlichen Offenbarung als des *concursus naturalis* zu einer natürlichen Gotteserkenntnis. Mit der Berufung auf Röm 1, 19–21 und auf Apg 14 sieht Stoeckle bereits in der Schöpfung ein aktives Aufglänzen Gottes, der sich selber vernehmbar und offenbar macht (82). Der Mensch wird an der Wahrnehmung eines Schöpfungswertes unmittelbar und spontan Gott als heiliger und absoluter Person vor dem eigenen Tätigwerden des Verstandes inne (85). Jedoch gelingt dies dem Menschen nach Ansicht Stoeckles nur, wenn er der Schöpfung nicht „in der Haltung eines bloß sachhaft orientierten und oberflächlichen Informierenwollens oder äußeren Kontaktnehmens" entgegentritt (86).

Nach dem Hinweis auf die Gutheit der Schöpfung in Gen 1 geht es Stoeckle vor allem um die paulinische Kosmologie. „Sie kann für sich in Anspruch nehmen, mit nicht mißdeutbarer Klarheit die unaufgebbare Christustransparenz der ganzen Schöpfung und damit den Glauben an die Welt als wesentlichen Bestand des einen von Gott veranstalteten Heilsgeschehens herauszustellen" (90). Die natürliche Offenbarung Gottes in der Schöpfung und seine Offenbarung in Christus liegen in einer Richtung. Deswegen liegen auch die Schöpfungs- und Erlösungswerte, die natürliche und die christliche Ethik in einer Richtung. Sie sind nicht Konkurrenten, sondern Stufen. Der Blick auf die Eschatologie lehrt sodann die „Verfallenheit des Kosmos an die Macht der Nichtigkeit" (101) und die „Sehnsucht der Schöpfung nach dem Heil und der vollen Integration in das Ereignis der Auferstehung" (106). Aus dieser Sicht der Schöpfung und ihrer Vollendung erwächst dem Menschen die Aufgabe „soweit es in seiner Macht steht, auf ein ganzes, wirklich gerundetes Menschsein hinzuarbeiten, ein Niveau geschöpflicher Reife anzuzielen, das schon jetzt ahnen läßt, ‚wie ganz, wie sehr und wie schön wir in der Verklärung einst Mensch sein werden' (Egenter)" (114).

Damit ist das Programm Stoeckles gekennzeichnet. Die Antwort auf die Erlösung durch Jesus Christus bedarf des Ja zu den natürlichen Werten und ihrer Transparenz für Gott. Wertabstinenz oder Wertblindheit besagen nicht wie in einer zu kurz geratenen Aszetik schon Gottnähe (123). Die Schöpfungswerte sind um Gottes willen zu bejahen, wie Stoeckle es mit dem Hinweis auf mehrere Schriftstellen darlegt (Apg 10, 9–16; 1 Kor 8; 1 Kor 10; 1 Tim 4, 1–5 u. a.). Nur aus drei Gründen ist ein „Nein" zu den Schöpfungswerten gerechtfertigt: Der unausweichliche Verzicht auf Grund äußerer Unmöglichkeit (129 f), die außerordentliche Forderung Gottes, in der Nachfolge auf bestimmte Werte zu verzichten (150–156), und die aszetische Enthaltung, die dem Menschen hilft, der Welt nicht zu verfallen. Der Verzicht darf aber nicht mit einer Abwertung der Werte einhergehen. Zum Abschluß untersucht Stoeckle die Einübung in die richtige Wert- und Weltbejahung und in den notwendigen Verzicht in den verschiedenen Altersstufen des Menschen.

Man verfolgt das flüssig geschriebene Buch, das eine Mitte zwischen theologischer und geistlicher Literatur einzuhalten versucht, zunächst mit großem Interesse, das jedoch immer mehr nachläßt, je weiter man in die eigenen Überlegungen Stoeckles eindringt. Der Grund dafür liegt wohl darin, daß Stoeckle kein Verhältnis zur modernen Welt findet und deswegen auch kaum Hilfen für ihr Verständnis anbieten kann. Bei dem spontanen Innewerden Gottes gelegentlich „echter Begegnungen mit welthaften Gütern" denkt Stoeckle (als Beispiele) an „ein Schönheitserlebnis, eine beglückende Freundschaft, an den Wert des von einem Mitmenschen empfangenen selbstlosen Wohlwollens und an personale Gesten insgesamt" (85).

Zweierlei ist hier bemerkenswert: Einmal durchzieht diese Argumentation wie das ganze Buch eine mangelnde Unterscheidung zwischen sachhaften und personalen Werten. Die Sachwerte werden in den Rang des Personalen hinaufgenommen, sie werden gleichsam personifiziert. Sonst könnte er nicht von „echter Begegnung mit welthaften Gütern" reden. Zum anderen aber fehlen Beispiele aus der modernen Welterfahrung des Menschen. Wo Personifizierung nicht mehr möglich ist, wo nur der sachhafte Umgang mit der Schöpfung als verfügbare Welt zählt, wo man gar noch diese weltliche Welt sanktioniert, da bleibt für Stoeckle nur noch transzendenzlose Absurdität. Deswegen sind die Werte bei ihm auch neben einer schöpfungsfrommen Begegnung mit den Dingen auf den personalen Intimbereich beschränkt.

Es bleibt zu fragen, ob hier nicht ein weiter Bereich des konkreten Menschseins heute einfach ausfällt oder verteufelt wird, ob wir in Stoeckles Konzeption nicht nur eine angereicherte und differenziertere Neuauflage der Naturfrömmigkeit der Jugendbewegung, die ja auch in gewisser Hinsicht eine Fluchtbewegung war, vor uns haben. „Der Glaube an die Welt" (90) und der Ruf nach einem „abgerundeten Menschsein" (114) weisen in diese Richtung. Doch dieser Ruf muß an dem Menschen heute weitgehend vorbeigehen, da er aus der vielfältigen gesellschaftlichen Verflechtung seiner eigenen Existenz und aus der damit verbundenen notwendigen technischen Weltgestaltung nicht fliehen kann und darf, sondern vielmehr eben darin Möglichkeiten des Menschseins und des Christseins entdecken muß.

Bei den drei Gründen des Verzichtes auf Schöpfungswerte (149–162) fällt auf, daß die Aszese der Einordnung, des teamworks, der Rücksichtnahme und der Toleranz, welche die moderne Gesellschaft vom einzelnen verlangt, und der notwendige Verzicht im Dienste der privaten und sozialen Nächstenliebe nicht genannt werden. Die Dimension des Nächsten wird im ganzen Buch vornehmlich in ihrem Wert für die eigene Selbstverwirklichung und nicht als Anspruch an den Menschen deutlich. Bei der biblischen Argumentation Stoeckles ist zu fragen, ob hier nicht das Weltverhältnis des Menschen der biblischen Zeit ungefragt verabsolutiert und in die heutige Zeit übertragen wird. Die konkrete Geschichte und die damit gegebene Veränderung der Weltsituation wird nicht genügend beachtet.

Aus all diesen Gründen kann dieses Buch nicht befriedigen und kaum weiterhelfen, wenn Stoeckle auch im einzelnen gute Analysen gelingen, so z. B. bei der Überwindung der Nachwirkungen des Dualismus (15–33), bei der Schilderung der dialektischen Struktur des eschatologischen Weltverständnisses (99–116) und bei der Deutung der geschlechtlichen Bestimmung des Menschen (139–146). Eine heutige theologische Deutung des Weltverständnisses und Weltverhältnisses für den Christen muß die konkrete Situation ernstnehmen, in der die Christen Mensch und Christ sein müssen, sonst ist die geforderte Haltung romantischer Wunschtraum oder Flucht.

Münster. Ferdinand Kerstiens.

Schoonenberg, Piet SJ: **Gottes werdende Welt.** Limburg: Lahn-Verlag 1963. 231 S.; Ln DM 12,80.

In fünf Essays greift Schoonenberg Fragestellungen auf, die seit einiger Zeit innerhalb der Theologie akut geworden sind und einer gründlichen Diskussion bedürfen. Es sind dieses die Themen der allgemeinen Evolution, der speziellen Evolution des Menschen, der Evolution in ihrer Zuordnung zur Heilsgeschichte, zur Ehe und zur Arbeit. Wenn Sch. diese Essays unter dem Titel: „Gottes werdende Welt" zusammenfaßt, dann ist damit der gemeinsame Tenor seiner Gedanken zu all diesen Fragestellungen genannt. Sch. handelt über eine Welt, die für ihn eine „Welt im Werden ist, aber dann genau als Gottes-Welt, als die Welt, die Er in und auf Christus hin geschaffen hat" (7).

Sch. ist einsichtig genug, daß angesichts der modernen Fragesituation die gläubige Theologie nicht fertige Antworten bereitliegen haben kann, sondern daß sie das „Zeugnis eines suchenden

Glaubens zu geben" hat, der sich im Gespräch mit dem heutigen Menschen auf seinen eigenen Inhalt besinnt (9). Dieses Gespräch hat nach Sch. jedoch wenig Aussicht auf Erfolg, wenn es direkt zwischen Theologie und modernem Weltdenken geführt wird. Für die Begegnung von Theologie und Wissenschaft bildet seiner Ansicht nach die Philosophie, und zwar darunter ausdrücklich die thomistische, das vermittelnde Element. Und so bietet dann auch Sch. neben dem Aufgreifen Teilhard-schen Gedankengutes in weiten Partien eine scholastisch geprägte Naturphilosophie, die mit dem modernen Aussagestand der Wissenschaften in Einklang gebracht werden soll.

Aus seinen naturphilosophischen Überlegungen heraus glaubt Sch. in seinem ersten Aufsatz folgern zu können, „daß die scholastische und besonders die thomistische Philosophie den Ausgangspunkt des Entwicklungsgedanken nur bekräftigt" (16). „Nicht nur das moderne Denken und das moderne Lebensgefühl, sondern auch das traditionsgebundene Denken, wenn es der zeitlichen Aufeinanderfolge Rechnung trägt", bringt uns zu einer Anerkennung der Entwicklung (17). Die philosophische Bejahung – so schränkt Sch. allerdings ein – betrifft die Entwicklung nur ganz im allgemeinen und macht unser „Denken aufnahmebereit für die Folgerungen der Naturwissenschaften" (20). Sch. glaubt aber, durch die thomistische Metaphysik der Seinsanalogie der evolutiven sichtbaren Welt einen näheren Inhalt geben zu können (21–30). Es gibt für Sch. „eine aufsteigende Analogie hin zum Moment des In-sich-selbst-Stehens, dem tätigen Moment eines jeden Seienden. Dadurch wird auch das andere Moment, das des Ausgeliefert- und Aufgenommenseins in der Welt, stets mehr überwunden, obwohl es stets anwesend bleibt" (30).

Angesichts einer solchen Konzeption von Evolution aus dem Selbstand der Schöpfung heraus stellt Sch. dann die Frage, wie eine solche evolutive Welt mit dem Schöpfertum Gottes zusammengehen kann. Zur Beantwortung dieser Frage versucht Sch., einen zu engen Begriff der Schöpfertätigkeit Gottes zurechtzurücken (39), indem er eine Abgrenzung dieser Tätigkeit gegenüber dem Erhalten, Mitwirken und Regieren der Welt – zumindest von der Hl. Schrift her – für nicht angebracht hält (40): „Gott schafft eine sich entwickelnde Welt, nicht nur den Anfang derselben, sondern auch ihre ganze Fülle. Gott verwirklicht stets diese Welt als eine sich entwickelnde Welt" (41). So braucht Gottes Erschaffen „deshalb nicht begrenzt zu werden, um für die Entwicklung Raum zu lassen" (42). „Gott ist als Gott jederzeit die transzendente (und damit auch die universal-immanente) Ursache der ganzen Welt und von allem" (44/45).

Diese Konstatierung der Transzendentalität des Schöpferwirkens Gottes ist für Sch. auch die Basis, auf der er speziell die Entstehung des individuellen Menschen und der Menschheit behandelt. Hierbei kommt es Sch. vor allem darauf an, einen Beitrag zu leisten zu einer dringend notwendigen Korrektur „der dualistischen Redeweisen und Vorstellungen" vom Menschen. Für ihn ist die Erschaffung der Seele eines Menschen „nicht mehr, aber auch nicht weniger als das Entstehen einer neuen Person im Ganzen der Welt" (65/66).

In seinem dritten Aufsatz greift Sch. das Zueinander von Evolution und Heilsgeschichte auf und bestimmt zunächst im Anschluß an Teilhard de Chardin Geschichte als hominisierte Weise der Evolution (81). Das humane Spezifikum der Geschichte ist die Freiheit (83). Dieser hominisierten Evolution ist die Heilsgeschichte immanent. Letztere transzendiert die Geschichte, sie geht gleichzeitig „über sie hinaus, ist übernatürlich" (94). Diese so charakterisierte Heilsgeschichte versucht Sch. vornehmlich von der Hl. Schrift her in Phasen aufzugliedern (95–134). Zusammenfassend sagt Sch. zu alldem: „Entwicklung und Geschichte kennen gleitende Aufstiege aber auch explosive Sprünge. Dem großen Sprung der Hominisation folgen auf menschlicher Ebene die großen Kulturwenden ... In der Heilsgeschichte war der übernatürliche Kontakt zwischen Gott und Mensch stets da. Aber auch darin gab es die gewaltigen Sprünge der Berufung Israels und der Menschwerdung und Verherrlichung des Sohnes Gottes. Der jüngste Tag läßt uns den größten Sprung auf menschlicher Ebene sehen, denn aus der Entwicklung und Geschichte treten wir in das Endgültige der Ewigkeit" (133–134).

Der vierte Aufsatz, der – wie auch der fünfte – in einer lockereren Weise dem Generalthema untergeordnet ist, spricht von der Ehe, ihrem Werden und dem Werden in ihr, und bestimmt sie in folgender Weise: „In der Ehe baut die Menschheit an ihrer Ausbreitung nicht nur als biologische Art, sondern vor allem als Gemeinschaft von Personen. In der christlichen Ehe baut auch die Kirche sich als Liebesgemeinschaft mit auf und aus, wenn auch andere Sakramente hinzukommen müssen, besonders die Taufe. Die Einheit der gegenseitigen Liebe und ihre Fruchtbarkeit auf der persönlichen Ebene ist so, daß durch ihre schenkende Liebe zu den Kindern die Ehegatten sich einander zu der vollen Menschlichkeit der Elternschaft vollenden" (168).

In seinem fünften Beitrag versucht Sch., eine Theologie der Arbeit zu bieten, von der er überzeugt ist, daß sie nicht nur aus den wenigen Gegebenheiten der Offenbarungsquellen erstellt werden kann, sondern als Ausgangspunkt auch eine Anthropologie der Arbeit benötigt (171–172). Der Mensch ist in dieser Hinsicht „ein Geschöpf mit dem Auftrag, er selbst zu sein, sich selbst zu verwirklichen. Dazu muß er sich von der Naturabhängigkeit frei machen und diese durch seine Arbeit in seinen Dienst stellen; darum hat er auch den Auftrag zur Arbeit erhalten" (193). Der Mensch unter diesem Arbeitsauftrag ist Bild des Schöpfers (202). Und Gott ist es, der den Menschen machen macht (203). Diese Bestimmung des Menschen zur Arbeit ist nicht erst eine Folge eines Sündenfalles, sondern mit dem Menschen selbst vom Ursprung her gegeben (213).

Die von Schoonenberg zusammengestellten Essays bezeichnet er selbst als Bemühungen, über einen bestimmten Gegenstand zu einer theologischen Einsicht zu gelangen, d. h. „einer Einsicht, in der Glaube und Denken zusammengehen" (7). Als ‚Studie' werden diese Essays ihre anregende Wirkung nicht verfehlen, zumal sie durchweg in einer leicht faßlichen Terminologie geschrieben sind und sich im Aussagebereich einer modernen, wohl heute geläufigen personalen und heilsgeschichtlichen Theologie bewegen.

Wenn Kritik zu üben ist, dann an den Passagen, in denen die scholastische Philosophie als weiterführendes Element eingeführt wird im Verein mit dem Versuch, von der Biologie her Argumente zu beziehen, die diese jedoch nicht herzugeben vermag, sondern die wiederum naturphilosophischer Art sind (Tier- und Pflanzenseele, Lebensprinzip [59]). Die anthropologischen Aussagen, insbesondere die über das Zueinander von Leib und Seele bzw. Leib und Person kommen dadurch nicht zu der wünschenswerten Klarheit (vgl. etwa 59, 63–64). Sehr anfechtbar sind vom biologischen Standpunkt aus die Ausführungen über den embryonalen Beginn des Menschseins (67–68), und falsch ist die Feststellung, daß Algen und Moose (nur) durch geschlechtslose Sporen sich vermehren. Bei Algen und Moosen sind geschlechtliche Fortpflanzungen dazwischengeschaltet, bei den Moosen sogar in einer streng alternierenden Weise.

Trotz dieser Kritik hält der Rezensent die Ausführungen Schoonenbergs für hochinteressant und lesenswert wegen der sicherlich weiterführenden, wenn auch der Diskussion bedürftigen, theologischen Aussagebemühungen, u. a. auch wegen des Versuches, mit einer modifizierten überkommenen Seinsphilosophie eine Werde-Welt zu interpretieren.

Bonn. Werner Bröker.

Marxistisches und christliches Weltverständnis. Mit einem Nachwort von Iring Fetscher. Schriften zum Weltgespräch I. Herausgegeben von der Arbeitsgemeinschaft Weltgespräch. Freiburg: Verlag Herder 1966. 168 S.; kart. DM 18,–.

Der Verlag Herder hat eine Arbeitsgemeinschaft Weltgespräch gegründet. Ihre Ergebnisse werden veröffentlicht in der Reihe „Gesprächsberichte". Daneben erscheinen die sogenannten Schriften zum Weltgespräch, deren erster Band hier besprochen werden soll.

Dieses Buch gehört zu der großen Reihe heutiger Publikationen, die entweder Tagungsberichte oder eigens für die Publikation in Sammelbänden verfaßte Beiträge zum Thema Marxismus-Christentum anbieten. Das primitive Stadium der Auseinandersetzung scheint allmählich überwunden zu werden und sich zu entwickeln in Richtung eines Dialoges, wie es auch der französische Marxist Roger Garaudy in seinem Buchtitel „Von Anathema zum Dialog" zum Ausdruck bringt. Dabei ist es aber zunächst unbedingt notwendig, daß die Gesprächspartner sich kennenlernen und gegenseitig informieren lassen. Dieser näheren Bekanntmachung und Information kann das hier besprochene Buch dienen.

Es enthält einen Beitrag des jugoslawischen Marxisten Branko Bošnjak „zum Sinn des Unglaubens", einen theologischen Beitrag des Wiener evangelischen Systematikers Wilhelm Dantine über „den Tod Gottes und das Bekenntnis zum Schöpfer", eine Übersicht des französischen Marx-Forschers J.-Y. Calvez SJ über die jüngsten Entwicklungen in der offiziellen Haltung der katholischen Kirche gegenüber dem Marxismus und ein Nachwort des Frankfurter Politologen Iring Fetscher.

Aus diesem Nachwort erfahren wir, daß die in diesem Buch aufgenommene Arbeit von Bošnjak den neueren Entwicklungstendenzen in der Theologie beider Konfessionen und den Bewegungen im Kommunismus, z. B. in Italien und Frankreich, nicht gerecht wird. Bošnjak insistiert auf der seit Engels festliegenden Linie: Religion ist als eine mit der „Wissenschaft" des „dialektischen

Materialismus" unvereinbare Weltanschauung Ausdruck einer fahrlässigen oder vorsätzlichen Unaufgeklärtheit.

Man kann nicht sagen, daß die beiden christlichen Beiträge bis ins letzte mit dieser Position im Gespräch sind.

Zwar analysiert Dantine sehr ausführlich und sehr eindrucksvoll die theistischen Momente in der christlichen Theologie. Er zeigt, wie es zum Atheismus kommen konnte, und weist den vom Marxismus kritisierten Gott auch für die christliche Theologie zurück. Auch wird die wissenschaftliche Betrachtung der Welt von einem störenden Gott befreit, der immer dann auftritt, wenn die Wissenschaft noch Lücken zeigt. Aber vielleicht muß man doch sagen, daß seine eigene Glaubensauffassung selber zu wenig gesellschaftsbezogen ist, um wirklich mit der marxistischen Religionskritik ins Gespräch zu kommen. Man muß natürlich zugeben, daß dem Gespräch zwischen Marxismus und Christentum schon sehr gedient ist mit der Feststellung, daß sich beide Gesprächspartner finden können in einem gemeinsamen anti-theistischen Anliegen. Muß man dann aber nicht auch den Übergang von dieser Problematik zu einem gemeinsamen gesellschaftskritischen Anliegen verdeutlichen? Da der katholische Beitrag sich beschränkt auf eine Beschreibung der geänderten Haltung der offiziellen katholischen Kirche gegenüber dem Marxismus, bleibt es für den marxistischen Gesprächspartner, jedenfalls in diesem Buch, bei der Behauptung Fetscher's, es gebe in der Theologie beider Konfessionen Entwicklungen, die es Bošnjak, wenn er sie gekannt hätte, nicht so leicht möglich gemacht hätten, sich allzu einseitig auf die Bultmannsche Theologie zu stützen.

Aber das Gespräch steht erst in seinen Anfängen, und es ist schon ein Verdienst des Herderverlages, diese Positionen nebeneinander einem breiteren Publikum anzubieten. Man darf hoffen, daß dieses „Nebeneinander" zu einem „Miteinander", zu einem wirklichen Gespräch führen möge.

Münster/Nijmegen. Karl Derksen OP.

Härdelin, Alf: **The Tractarian Understanding of the Eucharist.** (Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Historico-Ecclesiastica Upsaliensia 8) Uppsala: Almqvist & Wiksell 1965. 366 S.

Es bleibt erstaunlich, daß nach W. H. Mackhean's „The Eucharistic Doctrine of the Oxford Movement" (London 1933), das die Quellen nur unzureichend benützte und dazu noch in einem herablassenden Ton geschrieben war, der der Sache nicht gerecht wurde, keine Arbeit mehr erschien über das Eucharistieverständnis der frühen Oxfordbewegung. Das Verdikt, diese liturgische Bewegung sei nur „romantisch", schien jede weitere Beschäftigung mit dem Thema zu erübrigen.

Um so mehr ist es zu begrüßen, wenn Härdelin eine Arbeit vorlegt, die den Ansprüchen des Historikers genügt, weil sie alle veröffentlichten und unveröffentlichten Ausführungen der anglikanischen Theologen aus dem Oxford des frühen 19. Jahrhunderts heranzieht. Schon der Katalog benützter unveröffentlichter Predigten und Briefe von Newman, Keble, Pusey, Froude und Wilberforce gibt einen Einblick in die Quellenlage der Archive, die sachdienlich von Härdelin benützt wurden.

Auch die Dreiteilung des Buches überzeugt, weil sie der Sache entspricht: 1. Die ekklesiologische Basis (27–107), 2. Die Eucharistielehre (der Oxford-Bewegung) (111–210), 3. Eucharistischer Gottesdienst (223–343).

Doch wäre es der Arbeit zustatten gekommen, wenn sie gleich in der Einleitung stärker den soziologisch gesehen elitären Charakter der Gruppe „Oxford-Movement" herausgestellt hätte, um die Eigenart dieser Erweckungsbewegung in den literarischen Formen ihrer Predigten und „Tracts" fassen zu können. Es hätte sich dann gezeigt, daß die Theologen dieser Bewegung weit mehr „Scharfschützen" (J. Mann) als „Lehrer" waren, ausgenommen nur Wilberforce (160 ff, 181 ff). Zwar betont auch Härdelin, daß einzig Wilberforce systematisch die Eucharistielehre in eine Inkarnationstheologie einordnet, die dem hohen Stand der „karolinischen" Theologen des Anglikanismus gerecht wird, die als Väter der Oxfordbewegung zu gelten haben (vgl. Schiffers, Die Einheit der Kirche nach J. H. Newman, Düsseldorf 1956). Aber es fehlt Härdelin doch die rechte Begründung, warum sich die übrigen Oxford-Männer in dieser Bewegung so scharf gegen die zwinglianisch-kalvinistische Eucharistiedeutung, wie gegen die römische Transsubstantiationslehre, wenden. Wohl fällt dem Verfasser auf, daß die Eucharistie-Lehre der Schweizer Reformatoren abgelehnt wird, weil sie nach der Meinung der Oxford-Leute die reale Gegenwart des Herrn ins Wort verflüchtige und damit einer rationalen Verständlichkeit preisgebe (178, 181 ff); – auch betont der Verfasser, daß die Platoniker aus Oxford in ihrer Interpretation von „Article 38" nur jenes Mißverständnis von Transsubstantiation ablehnen, das die Gegenwart Christi im kartesianischen Sinne als *res extensa* vorstellt (183–198): – aber, es entgeht Härdelin, wie sehr die Ausspielung des Terminus „Realpräsenz" gegen den der „Transsubstantiation" (14 f, 18, 188 ff) einer Spiritualisierung des Eucharistieverständnisses Vorschub leistet, der sich zwar die „ahnungsvolle", fromme Seele des Einzelnen eröffnen kann, die aber nur schwerlich in ihrer privatisierten Frömmigkeit zeigt, wie eine Eucharistiegemeinde sich konstitutieren könnte, es sei denn durch einen nur privaten Enthusiasmus, der sich in der ästhetisch zu beurteilenden Form des gemeinsamen Singens gruppensoziologisch äußert (290 ff, 312 ff, 316 ff).

Wer nur Härdelins Darstellung liest, mag den nicht zutreffenden Eindruck gewinnen, die Theologen der Oxfordbewegung hätten nichts gewußt von der ekklesiologischen Zeichenhaftigkeit, die in der Eucharistie als Setzung gestiftet ist, und nicht nur durch den Aufschwung der frommen Seelen gemacht wird. Auch scheint Härdelin in seiner Herausarbeitung des anti-zwinglianischen Eucharistieverständnisses andererseits übersehen zu haben, daß Newman und Keble zumindest den Verkündigungscharakter der Eucharistie mit seiner sozialen Auswirkung gesehen haben (vgl. J. Mann, J. H. Newman als Kerygmatiker, Leipzig 1965, 142 f, 170 ff). So scheint es, daß dem sonst so scharfsichtigen Historiker Härdelin seine nicht selten durchscheinende Interpretation von Hochkirchlichkeit an diesen beiden Punkten zum verstellenden Vorurteil geworden ist.

Doch muß – unter Wahrung der gemachten Ausstellungen – von Härdelins Buch gesagt werden, daß es aufs ganze gesehen in Gliederung, Darstellung und Benützung des Quellenmaterials eine Arbeit ist, die umsichtig jene Lücke schließt, welche Mackhean offen ließ.

Regensburg. Norbert Schiffers.

Barbian, Karl-Josef, SVD: **Die altdeutschen Symbola.** Beiträge zur Quellenfrage. (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin, Siegburg, Nr 14) St. Augustin bei Siegburg: Steyler Verlag (1964). XX, 250 S., 1 Texttabelle; kart. DM 29,80.

Die Symbola-Literatur des deutschen Mittelalters ist reich. Von althochdeutscher Zeit bis ins Frühneuhochdeutsche finden wir das *Apostolicum*, das *Nicaeno-Constantinopolitanum* und das *Athanasianum* unzählige Male übersetzt, bearbeitet, frei nachgestaltet, kommentiert und ausgelegt. Die Hauptmasse der Texte gehört allerdings dem 14. und 15. Jh. an. In ihrer Gesamtheit kann man die deutschsprachigen Glaubensformeln des Mittelalters zutreffend als „altdeutsche Symbola" bezeichnen. Von daher gesehen ist Barbians Buchtitel in zweifacher Hinsicht irreführend: 1. die Arbeit beschränkt sich auf das *Apostolicum*; 2. sie behandelt ausschließlich Glaubensbekenntnisse (19 insgesamt) der Frühzeit (bis ins 13. Jh.).

Die Texte sind den bekannten Ausgaben entnommen, jedoch nicht immer fehlerfrei wiedergegeben. Ich zählte in der in einer Tasche beigefügten Texttabelle ca. 35 Fehllesungen, die Auslassungen der diakritischen Zeichen und die Willkürlichkeiten in der Interpunktion nicht mitgerechnet. Den dritten Benediktbeurer Glauben zitiert man besser nach der Neuausgabe des *Speculum ecclesiae*, ed. von Gert Mellbourn (Lunder Germanistische Forschungen 12), Lund-Kopenhagen 1944, S. 1.

Der Hauptertrag der Arbeit liegt in den erstaunlich reichen Ergebnissen einer sehr detaillierten Quellenanalyse der Symbola-Texte. Leider macht es die etwas unglückliche methodische Anlage der Untersuchung dem Leser schwer, sich durch „die verwirrende Fülle der einzelnen Quellennachweise" (S. 242) hindurchzufinden. „Der erste Teil behandelt die einzelnen Symbola nach ihrem theologischen Inhalt und sichtet das Quellenmaterial" (S. 2). Es werden feine Beobachtungen zur Struktur gemacht, die Besonderheiten der einzelnen Symbola klar herausgestellt, die Quellenbelege meist synoptisch und die entscheidenden Stellen sogar durch Kursivdruck oder Großbuchstaben eindrucksvoll dargeboten und soweit möglich Verweise auf Beziehungen der ahd. Glaubensregeln untereinander gegeben. „Der zweite Teil zeichnet den theologiegeschichtlichen Hintergrund der adt. Glaubensregel" (S. 3). Waren schon im ersten Teil Wiederholungen nicht vermeidbar, so beginnen sie im zweiten geradezu zu dominieren. Zwangsläufig, denn die Ergebnisse der Quellenuntersuchungen des ersten Abschnitts werden hier nur umgeschichtet („Querschichtung des vorhandenen Materials" [S. 3]) und in einer „Synopse des Inhalts" (S. 3) nach den einzelnen Glaubensartikeln neu geordnet. Dazu kommen weitere Quellennachweise nach Art des ersten Abschnittes. Ein ausführliches Register am Ende

des Buches erleichtert glücklicherweise den Zugang zu den behandelten Personen und Sachen.

Profunde Kenntnisse der theologischen, katechetischen und missionsgeschichtlichen Literatur vor allem der Karolingerzeit und innige Vertrautheit mit der christlichen Symbolgeschichte und -forschung erlauben es Barbian, die frühen Glaubensbekenntnisse des deutschen Mittelalters 1. in den Gesamtstrom der westlichen und östlichen Glaubensregeln einzuordnen, 2. ihre Entfaltung und geschichtlichen Bedingtheiten auf deutschem Boden aufzuzeigen und 3. ihre Eigenart im einzelnen und ganzen zu beschreiben.

1. Bereits von der Struktur her lassen sich die ahd. Bekenntnisse in zwei Gruppen ordnen. B I, P I, P II und Li (P-Gruppe) folgen im Aufbau des Gerichtsartikels genau den Glaubensregeln der spanischen Konzilien in Toledo, die übrigen (W-Gruppe) sind dem *Textus receptus* verpflichtet. Im Archetyp ist *W, der sich im alemannischen Raum ausgebildet hat, auch stark vom *Scarapsus* des hl. Pirmin abhängig. Großen Einfluß auf die Formulierungen der einzelnen Glaubensaussagen haben die fränkischen Theologen, allen voran Alkuin, ausgeübt. Doch „für keines der adt. Symbola konnte eine vollständige fremdsprachliche Vorlage nachgewiesen werden" (S. 242). Dies wird man als positives Ergebnis von Barbians Untersuchung werten können, daß nämlich die ahd. Glaubensregeln samt und sonders in deutscher Sprache konzipiert und nicht übersetzt wurden. Aber auch für die einzelnen Glaubensartikel und Kola gelang es Barbian nur selten, was schon von der Gattung her als eines im eigentlichen Sinn ‚lebenden' Textes gar nicht anders zu erwarten ist, die unmittelbare Vorlage anzugeben. Seine „Beiträge zur Quellenfrage" sind daher im großen und ganzen ‚nur' eine Sammlung von gedanklichen und sprachlichen Parallelen zu den ahd. Symbola – allerdings auch jener, die ihnen geschichtlich und inhaltlich am nächsten stehen.

2. „Die meiste Wahrscheinlichkeit für die Urheberschaft einer Glaubensformel nach Art der adt. Symbola spricht für Bonifatius" (S. 150). Unter der Annahme einer immanenten Entwicklung der ahd. Glaubensregeln reichen ihre Anfänge allerdings weit in die vorliterarische Zeit hinein (S. 242). Die P-Gruppe, mit ihrem Schwerpunkt im bairischen Raum, weist in einzelnen Stücken bis ins 4./5. Jh. zurück und steht in enger Beziehung zu östlichen Glaubensregeln. Beide Gruppen durchdringen sich gegenseitig und werden aus anderen Symbola, Expositiones, Predigten, Briefen und der sonstigen theologischen Literatur angereichert. „Von großer Bedeutung für den Ausbau der adt. Glaubensregel war neben pastoralpädagogischen Momenten vor allem die geistige Auseinandersetzung mit den theologischen Irrtümern der Zeit" (spanischer Adoptianismus u. a.), die ihren Niederschlag in mehreren Formulierungen der ahd. Symbola gefunden haben. Diese Nachweise gehören zu den schönsten Ergebnissen von Barbians Arbeit.

3. Nach Umfang, Aufbau und individuellen Besonderheiten weichen die ahd. Symbola erheblich voneinander ab. B I zeichnet sich durch betonte Reflexivität aus. P I hat neben He als einziges Symbol den Zusatz ‚under Pylatus geziten'. P II erwähnt die 30 Silberlinge des Judas, P III fällt durch besondere Kürze auf. Barbian hat all diese persönlichen Eigenheiten, sei es eines oder mehrerer Bekenntnisse, registriert und zu erklären versucht. Erstaunlich ist z. B. das Fehlen des Namens Pontius Pilatus innerhalb der ahd. Glaubensregeln. Neben dem Einfluß der östlichen Glaubenssymbole läßt sich für diese Tatsache „das völlig negative Bild des römischen Statthalters in der damals unter dem Volk verbreiteten Pilatuslegende" verantwortlich machen.

Für jede weitere Beschäftigung mit Glaubensregeln des deutschen Mittelalters ist Barbians Buch grundlegend. Seine Materialien helfen nicht nur das Fortleben des ahd. Symbolguts in späteren Glaubensformeln zu verfolgen, sondern auch diese selbst und ihre Verarbeitungen in der geistlichen Dichtung (z. B. in Fronleichnamspielen) und in der katechetischen Literatur nach Form, Quellen und Abhängigkeiten näher zu bestimmen.

Würzburg. Georg Steer.

Elswijk, H. C. van, OP: **Gilbert Porreta**. Sa vie, son œuvre, sa pensée. (Spicilegium Sacrum Lovaniense, Études et documents, Fascicule 33) Leuven: 1966. 502 S.

Diese holländisch verfaßte, französisch veröffentlichte, bereits 1960 angekündigte Studie über das Leben, die Werke und das Gedankengut Gilberts von Poitiers ist ein eindrucksvoller Beweis dafür, daß in der Stellungnahme zu diesem allzu oft als obskur und häretisch verworfenen Denker ein gewaltiger Wandel eingesetzt hat. Der Verfasser betont, es sei schwierig, Gilberts Gedankentiefe zu erfassen: „Rien de plus difficile que de saisir la pensée profonde de Gilbert" (127). Er kommt trotzdem zu der Schlußfolgerung, Gilbert übertreffe alle Zeitgenossen an Klarheit und Tiefe: „Gilbert éclipse tous les philosophes contemporains par la clarté et la pénétration de sa pensée philosophique" (456). Was den Theologen Gilbert betrifft, behauptet E. sogar: „l'orthodoxie n'est point suspecte" (454). Er schreibt später: „Théologien éminent, Gilbert fut d'une orthodoxie qui ne souffre aucun doute" (459).

Gerade die letzten zwei Feststellungen sind so ungewöhnlich, daß man sich wundern möchte, warum ausgerechnet der Theologe Gilbert jahrhundertelang verketzert worden ist. Man berief sich bekanntlich dabei kaum auf Gilberts Schriften, sondern auf das Urteil des hl. Bernhard und seines Sekretärs, Gottfried von Auxerre, deren Interpretation der Theologie Gilberts von E. mit gutem Recht abgelehnt wird (320).

Allerdings huldigt E. immer noch der irrigen, wenn auch traditionellen Auffassung, das Konzil von Reims im Jahre 1148 habe sich mit Gilbert in Plenarsitzungen auseinandergesetzt. Über 50 Seiten (77–128) handeln von „Gilbert devant le Concile de Reims" (75). Obwohl Gilbert nie vor dem Konzil von Reims gestanden hat (vgl. Scholastik 40 [1965] 55–90 und Mediaeval Studies 28 [1966] 45–59), spricht E. von einer „décision finale du Concile" (89 u. 104), von der „décision officielle du Concile" (405) und sogar von einer „profession de foi sanctionnée par le Concile" (77). Er weiß von „discussions en assemblée plénière" (108), von „discussions publiques" (113), während in Wirklichkeit Gilberts Orthodoxie erst nach dem offiziellen Abschluß des Konzils in einem päpstlichen Konsistorium geprüft wurde.

Es ist darum auch unrichtig, auf die „sentence modérée du Concile concernant la doctrine de Gilbert" (124) hinzuweisen oder gar auf die „directives du Concile de Reims" (460), die zu einem „porrétanisme mitigé" (460) geführt hätten. E. nimmt nämlich an, eine Gruppe von Porretanern habe Gilberts Lehre „einer strengen Prüfung unterworfen" und seine Unterscheidungen „im Sinne der konziliaren Direktiven präzisiert" (124).

Aus diesen falschen Voraussetzungen ergibt sich natürlich ein ganz verzerrtes Bild der geschichtlichen Tatsachen. Die Verzerrung wird auch nicht dadurch aufgehoben, daß wir in einem Nebensatz belehrt werden: „la cause de Gilbert ne fut pas traitée au Concile proprement dit" (108). Was ist denn nun richtig? Kein Konzil, sondern nur ein Konsistorium hat sich in Reims mit Gilbert befaßt. Für einen Dogmatiker ist das nicht ganz gleichgültig. Auch in Paris, wie E. öfter bemerkt, stand Gilbert 1147 vor einem Konsistorium. Trotzdem spricht E. von Diskussionen „au synode de Paris" (66). Papst Eugen hat nie eine Synode in Paris abgehalten.

Bei der Behandlung der schwierigen und heiklen Frage, an welchem Zeitpunkt Bernhard von Clairvaux sein *conciliabulum* abhielt, berührt E. natürlich auch den Bericht der sogenannten *Historia pontificalis*, wonach Abt Bernhard bereits v o r dem Beginn des Konsistoriums in Reims den unklugen Schritt getan haben soll. Sowohl Gottfried von Auxerre als auch Otto von Freising berichten, das *conciliabulum* habe erst nach dem Konsistorium stattgefunden. Nach E. haben diese beiden recht, denn „Johann von Salisbury zieht die logische der chronologischen Ordnung vor" (89). So einfach ist die Lösung bestimmt nicht. Auf S. 83 ist der Engländer „vielleicht", auf S. 99 schlechthin Sekretär des Papstes.

Warum Bernhard als „l'abbé de Cîteaux" (120 u. 434) bezeichnet wird, ist unklar. Auf S. 103 lesen wir, Papst Eugen III. habe Heinrich von Murdac zu Auxerre konsekriert. In Wirklichkeit fand die Konsekration in Trier statt. Auch gewisse literargeschichtliche Irrtümer durfte E. nicht wiederholen. Gottfried hat ja nicht Athanasius zitiert, wie E. behauptet (112), sondern Vigilius. Der S. 354 genannte Hieronymus ist Pelagius.

„Godescalc, abbé de Mont-Saint-Éloi", dem wir auf S. 110 begegnen, stand nie dieser Abtei vor, sondern war Abt von Mont-Saint-Martin in der Diözese Cambrai. Der Fehler geht auf Gottfried von Auxerre zurück. Der S. 102 erwähnte „maître Calo" war kein Magister (vgl. Deutsches Archiv 21 [1965] 150–171). Ob man Gilbert den Beinamen *Porreta* geben sollte, ist sehr fraglich, weil dieser Beiname (genauer *Porrata*) wahrscheinlich nur ein Spottname ist, der durch seinen erbitterten Gegner, Gottfried von Auxerre, in Umlauf gekommen zu sein scheint. E. stellt mit Recht fest (14), daß Gilberts „Schüler und Bewunderer" den Ausdruck nicht benützen. Er findet das „ein wenig seltsam". Es ist aber sehr begreiflich, wenn man annimmt, daß es ein Spottname ist. Da Gilbert aus Poitiers stammte und als Bischof dieser Stadt 1154 starb, wäre die Bezeichnung „Gilbert von Poitiers" viel besser gerechtfertigt.

Über Gilberts Leben wissen wir bedeutend mehr (vgl. Deutsches Archiv 21 [1965] 150–171), als wir von E. erfahren, der die diesbezüglichen wertvollen Vorarbeiten von Berthaud einfach ignoriert. Die Ansicht, Gilbert sei um 1117 bereits „écolâtre" an der St.-Peters-Kathedrale von Poitiers gewesen (46), ist historisch sehr schwach fundiert, denn der angebliche Brief Gilberts an Bernhard von Chartres ist unsicheren Datums und könnte auch von einem G(uillelmus) stammen, der von 1090–1112 als

magister scolarum in Urkunden von Poitiers nachweisbar ist. Einen *magister Gislebertus* findet man in diesen Urkunden nicht (vgl. Arch. f. Kulturgesch. 47 [1965] 23–47). Man kann es als sicher ansehen, daß Gilbert und Thierry von Chartres mit ihrem Bischof Gottfried II. von Lèves (1116–1149) auf der Synode von Sens (1140) waren. E. schreibt mit Bezug auf Abälard: (Gilbert) „siégeait parmi ses juges" (27). Auch für diese Behauptung fehlen die Unterlagen. Das Wort aus Horaz, das Abälard dem Gilbert zugeflüstert haben soll, könnte sogar die Warnung eines Freundes gewesen sein.

Bei der Besprechung der Gilbertschen Schule wird die Arbeit von A. Dondaine (1962) nicht ein einziges Mal erwähnt, wenn sie auch in der Bibliographie angeführt ist. Ähnliche Diskrepanzen zwischen der Bibliographie und der aktuellen, durch Quellennachweis ersichtlichen Benutzung sind bei E. wiederholt festzustellen, was vielleicht darauf zurückgeht, daß die Arbeit schon in den fünfziger Jahren abgeschlossen wurde und nur in der Bibliographie mit der Forschung Schritt gehalten hat.

So wird Adhemars *Tractatus de Trinitate* (Arch. d'hist. doct. et litt. 31 [1964] 111–206) als *„Defensio* du Vat. lat. 561" (33; 64; 65; 80; 81; 121; 219) oder sogar als „l'acte de défense du cod. 651 de la Bibliothèque Vaticane" (37) zitiert, obwohl für den Titel keinerlei handschriftliche Gründe vorliegen. Der Verfasser wird nur einmal, und zwar zögernd in einer Fußnote (80) genannt: „attribué à Adhémar de Saint-Ruf par F. Pelster". Gilberts Paulus-Kommentar wird von E. öfters herangezogen. Aber die vorzügliche Arbeit von V. Miano (1950), die viele Texte enthält, ist nur in der Bibliographie angeführt.

Die Werke Gilberts werden von E. im Anschluß an die Liste der Histoire littéraire besprochen. Als sicher gilt dem Verfasser die Echtheit der Kommentare zu den Psalmen, den Paulinen und den *opuscula sacra*. Ferner hält er für sicher echt eine Weihnachtspredigt und je einen Brief an Bernhard von Chartres und an Abt Matthäus von Saint-Florent (Saumur). Ob aber der Brief an B(ernhard) wirklich von G(ilbert) stammt, dürfte sehr fraglich sein.

Die marginalen Angaben über die Herkunft der Zitate im Psalmen-Kommentar hält E. für spätere Zutaten von Kopisten (47). Aber trotz der „différences" in verschiedenen Handschriften besteht kein ersichtlicher Grund, die marginalen Quellenangaben nicht auf Gilbert zurückzuführen, der doch letzten Endes mit der Herkunft am besten vertraut war. Im Grunde gilt das auch von den Marginalien im Paulus-Kommentar, die ebenfalls von Handschrift zu Handschrift, meist durch Unterlassung, verschieden sind.

Als Datum für den Boethius-Kommentar schlägt E. die Jahre 1135–1142 vor (63). Er beruft sich dabei jedoch nur auf „die Schüler", von denen einer beim Pariser Konsistorium 1147 eine *particula* aus dem Kommentar zur Hand hatte. Zunächst steht fest, daß selbst in Paris, wo Gilbert als Professor tätig war, bevor er 1142 Bischof von Poitiers wurde, niemand Gilberts Kommentar vorlegen konnte. Das Werk war 1147 offenbar noch gar nicht oder nur sehr wenig bekannt. Die Kontroverse ging auch nicht vom Kommentar Gilberts aus, sondern von einer Synodalpredigt des Jahres 1146. Man wird also das Datum wohl solange in der Schwebe lassen müssen, bis überzeugendere Gründe zu einer Fixierung vorliegen. Der Kommentar zu den vier *opuscula sacra* ist aus einem Guß. Gilbert hat nicht lange an seiner Niederschrift gearbeitet.

Es ist wirklich seltsam, daß E. den Irrtum wiederholt, Migne habe den in der Baseler Ausgabe von 1570 gedruckten „nouveaux prologue" zum Boethius-Kommentar nicht abgedruckt (66). Noch seltsamer ist die Ansicht, die bei Otto von Freising erwähnte *prosa de sancta Trinitate* sei identisch mit Gilberts Kommentar zu *De Trinitate*. Die in Paris gegen Gilbert zitierte *prosa* war nichts anderes als eine liturgische Sequenz, die Gilbert verfaßt hatte. Sie ist bis heute noch nicht aufgefunden worden.

Die dreimal (55 u. 465) als Vat. lat. 242 angeführte Handschrift müßte zu Vat. Reg. lat. 242 verbessert werden. E. macht den gleichen Fehler in der Bezeichnung Vat. lat. 278 auf S. 322 u. 465. Die richtige Bezeichnung ist Vat. Reg. lat. 278. Die S. 45 u. 463 als Dyon 33 bezeichnete Handschrift liegt in Dijon. Bei der Datierung des Paulus-Kommentars (57) hätte E. noch P. Classen, Gerhoch von Reichersberg (1960) zu Rate ziehen dürfen.

Als „sehr wahrscheinlich" echt betrachtet E. einen (weitverbreiteten) Prolog zur Apokalypse, das winzige Londoner Fragment eines kurzen Johannes-Kommentars, eine (handschriftlich völlig unbekannte) Glosse zur Apostelgeschichte und einen Kommentar zum *Quicumque*. Der aus Stephan Langton als Beweis angeführte Text behauptet gar nicht, Gilbert habe eine Glosse zur Apostelgeschichte verfaßt. Bezüglich des Kommentars zum *Quicumque* trägt E. eine sonderbare Theorie vor. Er hat „keinen Zweifel" (69), daß er die Lehre Gilberts wiedergibt, aber „dans la terminologie de Pierre Lombard". Trotzdem sei es „sehr wahrscheinlich" ein echtes Werk Gilberts. Leider verrät uns E. nicht, wo denn ausgerechnet die Terminologie des Lombarden ersichtlich sei und wieso überhaupt ein von Gilbert „sehr wahrscheinlich" verfaßtes Werk in der Sprache des Lombarden geschrieben sein sollte oder könnte. In diesem Zusammenhang spricht E. von Gilberts „formules choquantes" (69), die der Gilbert-Schüler, an den E. auch noch als möglichen Verfasser denkt, bewußt vermieden habe. Auch hier möchte man erwarten dürfen, daß dem Leser wenigstens e i n Beispiel für Gilberts „schokante Formulierungen" vorgelegt würde.

Nach E. sind von zweifelhafter Echtheit: „Le corps de la glose sur l'Apocalypse", der *Liber de sex principiis* und die Schrift *De discretione animae, spiritus et mentis* (73). Den *Liber de sex principiis* sollte man nicht einmal als zweifelhaft echt, sondern als bestimmt unecht bezeichnen (vgl. Studi Mediévali 6 [1965] 123–151). Die von mir vorgelegte These, Gilbert sei dem Achard von Saint-Victor (Paris) als Verfasser der Schrift *De discretione* vorzuziehen (Mediaeval Studies 22 [1960] 148–191), geht nicht nur von gemeinsamen Lehrpunkten, sondern auch vom Stil und der Tatsache aus, daß unter vier bekannten Handschriften zwei anonym sind, von denen eine die beste und älteste der vier Handschriften ist. Das macht es wahrscheinlich, daß der Verfassername (A., Adam oder Achardus) später erfunden wurde, vermutlich in Saint-Victor zu Paris. Die dargebotenen Vergleiche mit sprachlichen Formulierungen in Gilberts Werken erledigt E. in einem einzigen Satz (67): „Les arguments de Haring, qui se limitent à quelques comparaisons, n'ont pas pu nous convaincre". E. behauptet sogar, das Thema des Traktats („l'âme est u n e , mais ... elle est divisée en plusieurs puissances") sei der Anthropologie Gilberts fremd, da Gilbert die Zusammensetzung und „multiformité" der Seele betone. Die angebliche Fremdheit wird von E. nur behauptet, nicht durch Beispiele erläutert. Daß J. Châtillon, der in der Bibliographie angeführt ist (468) und zu der These sachlich und kompetent, wenn auch negativ bereits 1964 Stellung genommen hat, erfährt der Leser nicht.

Bei der Darstellung der Lehre unterscheidet E. zwischen Gilberts Philosophie (127–203) und seiner Theologie (205–454). In einer „conclusion générale" (455–460) ist das Resultat der Studie zusammengefaßt. Es scheint E. nicht aufgefallen zu sein, daß in Gilberts Einteilung der Wissenschaften (246) die Philosophie gar nicht genannt wird. E. macht darum auch keinen Versuch, diesen Punkt zu erörtern.

Als Ausgangspunkt seiner Darstellung nimmt E. die Sprachlogik, deren „importance capitale" (143) für ein Verständnis der Gedankengänge Gilberts mit Recht unterstrichen ist. Wenn E. jedoch auf die *qualitas vini* (144) als Beispiel für Gilberts Unterscheidung von *substantia nominis* und *qualitas nominis* hinweist, scheint er tatsächlich zu glauben, Gilbert wolle mit der *qualitas vini* die *qualitas nominis* bezeichnen, was durchaus nicht der Fall ist. Die *qualitas vini* gehört in die Aristotelischen Kategorien und hat mit der sprachlogischen Unterscheidung von der *substantia* und *qualitas* eines Wortes nichts zu tun. Die von Gilbert vorgelegte sprachlogische Analyse von *aliquid* und *nichil* findet E. „un peu étrange" (143). Warum sie ein wenig sonderbar sei, sagt uns E. nicht.

Leider wird die „importance capitale" von Gilberts Sprachlogik für das Verständnis seiner Theologie nicht ausreichend genug nachgewiesen und illustriert. Gerade hier wären Beispiele aus Gilberts Kommentar wertvoll, um diese Sprachlogik in ihrer konkreten Auswirkung anschaulicher zu erklären. Bezüglich der Theologie Gilberts im allgemeinen stellt E. die schwer verständliche Behauptung auf: „La théologie de Gilbert n'est aucunement déductive" (234).

Wenn Gilbert auch vielleicht sprach-schöpferisch gewisse Worte geprägt zu haben scheint, so muß man doch den Leser vor der bei Gilbert nicht vorkommenden und von E. sehr unglücklich erfundenen *animalitas* (146 u. 448) als Ausdruck für die Seelen-Subsistenz oder das *id quo* der Seele warnen. Gilbert schlägt dafür den generischen von *spiritus* abgeleiteten Ausdruck *spiritualitas* vor. Die S. 167 gegebene Erklärung der *conformitas* läßt viel zu wünschen übrig, da die *conformitas* nichts mit der Materie zu tun hat. Man könnte auch darauf hinweisen, daß E. den äußerst wichtigen Unterschied von *inesse* und *adesse* (151 u. 160) nicht klar erfaßt hat. *Inesse* gehört nämlich zum Bereich des *id quod*, während *adesse* in den Bereich des dem *id quod* vorgelagerten *id quo* gehört. Wegen des mangelhaften Verständnisses dieser Unterscheidung steht auch auf S. 360 die falsche Schlußfolgerung: „En conséquence une substance deviendrait accident d'une substance". Das sagt Gilbert gar nicht.

Die Behauptung, Gilbert benütze *esse* nicht „au sense d'existence" (154), läßt sich leicht durch Beispiele widerlegen. Die Übersetzung von *rationalis* mit „logique", wie wir sie S. 160 u. 161 lesen können, trifft die Sache nicht, weil *rationalis* hier eine *ratio* d. h. einen Grund oder eine Ursächlichkeit ausdrückt. Auch die Übersetzung von *conformitas imaginaria* als „construite par la raison seule" (196) trifft nicht den Sinn von *imaginaria*. Das von *imago* abgeleitete Wort bezeichnet eine *conformitas*, wie sie z. B. zwischen einem Menschen und dem Bilde eines Menschen besteht.

Daß die *concretio* in den Bereich des *id quo* gehört, bleibt auf S. 162 sehr unklar. Die Struktur des Seins, wie sie von Gilbert verstanden wird, bleibt aber dunkel ohne die rechte Erklärung des Wortes *concretio*. Zudem kennt Gilbert meines Wissens keine *concreta subsistentia*, von der E. S. 162 spricht, sondern nur eine *subsistentia composita*. Schon

die von E. gewählte Stellung des Adjektivs macht die Formulierung verdächtig. Ebenso wäre es besser gewesen, Gilberts Universalienlehre (193 ff) vom Bereich des *id quo* aus zu analysieren.

In der Darstellung der Trinitätslehre und der Christologie bemüht E. sich sehr, aber viel zu weitschweifig, die Lehre Gilberts in ihrem geistesgeschichtlichen Zusammenhang zu verstehen. Er sieht vor allem eine ständige Auseinandersetzung Gilberts mit Abälard: „Gilbert Porreta harcèle sans cesse l'exposé d'Abélard" (356). Das ist eine enorme Übertreibung. Die Stelle im Prolog: *„Aliqui vero sic deum asserunt esse triformem ..."* schließt wohl Abälard mit ein. Dasselbe kann man von De Trin. II, 1, 30 sagen: *„Aliqui deum multiformem opinantes ..."* An beiden Orten greift Gilbert den Ternar: *potentia (omnipotentia)-sapientia-bonitas* an, den aber nicht nur Abälard, sondern auch Hugo von Sant-Victor, Robert von Melun und andere Zeitgenossen propagierten. Von einer „unaufhörlichen" Polemik gegen Abälard kann einfach nicht die Rede sein.

In der Behandlung von Gilberts Christologie, die nach E. von einer „clarté lumineuse et surprenante" ist, werden neben der Lehre Abälards noch besonders die Lehre des Petrus Lombardus und der sogenannte christologische Nihilismus sehr ausführlich besprochen, wodurch die Analyse der Gilbertschen Lehre stark in den Hintergrund gerät.

An einigen Stellen verrät E. eine gewisse Geringschätzung des Platonismus. So schreibt er bezüglich der Christologie über Gilbert (454): „il resta entravé par ses concepts platoniciens et ne sut atteindre une formulation pleinement satisfaisante".

Wenn man nun einmal von den genannten und anderen (auch typographischen) Mängeln dieser Studie absieht, steht zweifellos fest, daß sie alle früheren Darstellungen der Gedankenwelt Gilberts weit überragt. Daß noch lange nicht alle Fragen beantwortet sind, ist ebenso klar wie die erfreuliche Tatsache, daß die Gilbert-Forschung endlich auf dem richtigen Wege ist, die Persönlichkeit und die Leistung dieses großen Denkers gebührend zu würdigen.

Toronto/Kanada. Nikolaus M. Häring SAC.

Greenhill, Eleonor S: **Die Stellung der Handschrift British Museum Arundel 44 in der Überlieferung des Speculum virginum.** (Mitteilungen des Grabmann-Instituts der Universität München Heft 10) München: Max Hueber Verlag 1966. 28 S.; geh. DM 9,80.

Mit der vorliegenden, schon 1963 vom Verlag angekündigten und wohl auch damals schon abgeschlossenen Schrift (vgl. S. 23) kehrt die Verfasserin zu einem Fragenkreis zurück, dem sie bereits ihre Münchener Dissertation – 1962 in Münster unter dem Titel „Die geistigen Voraussetzungen der Bilderreihe des Speculum virginum" erschienen – gewidmet hat. Bloß Einleitung und Teil I (3–13) der neuen Studie behandeln das in der Überschrift angegebene Thema, das auch schon in der Dissertation (132–139) berührt worden ist.

Ihre These, die Londoner Hs. sei durchaus Vorlage, ja sogar die Urschrift des *Speculum virginum* (8, 9), möchte G. diesmal mit einem Rückgriff auf acht der ältesten Zeugen stützen, sieht sich zuletzt aber doch zu dem Zugeständnis gezwungen, daß ihr Ableitungsversuch aus methodischen Gründen Torso bleiben müsse (13). Immerhin wird Arundel 44 als direkte Vorlage für drei Hss. in Anspruch genommen; hinsichtlich der fünf übrigen ist das Urteil zurückhaltend (13).

Aber nicht einmal mit dieser Einschränkung läßt sich die Auffassung der Verfasserin halten. Weder der Blick auf die teilweise schwankende Grenzziehung zwischen den zwölf Teilen des *Speculum virginum* und die uneinheitliche Praxis, die Anfangs- und Schlußvermerke einzutragen (4–8), noch der auf wenige, z. T. sogar nicht im einzelnen belegte Lesartenvergleich (11–12) noch die Untersuchung der „Arbeitsweise des Verfassers" (8–10) zwingen zu der Annahme, daß die anderen Hss. von Arundel 44 abhängen.

G. möchte bei der Londoner Hs. fünf verschiedene Schreiber unterscheiden (12) und die erste Hand dem Verfasser des *Speculum virginum* zuteilen (9). Die vorgebrachten Argumente überzeugen jedoch keineswegs. Muß man wirklich aus dem „überaus häufigen und unvermittelten Schreiberwechsel" den Schluß ziehen, daß Arundel 44 „direkt unter den Augen des Verfassers entstanden" ist, „der offenbar zornig einen ungeschickten Schreiber nach kurzer Zeit hinauswirft" (12)? Manche Beobachtung läßt sich mit gleichem Recht für die entgegengesetzte Ansicht verwenden, so der Umstand, daß ober- und unterhalb der Bilder weitergeschrieben wird (10), oder trifft auch auf andere Hss. zu wie das durchgängige Zusammenfallen von Teilschluß und Seitenende (8), das u. a. bei der älteren Kölner Hs. (Hist. Archiv der Stadt W 276 a, im folgenden *A* genannt) ebenfalls begegnet; dort ist am Ende der Teile 3, 5 und 8 (*A* f. 11r, 42r, 78r) exakt und am Schluß der Teile 6 und 7 bis auf drei bzw. zwei Zeilen (*A* f. 54v, 67v) der untere Rand der Seite erreicht. Auf den Tafeln, die G. ihrer Studie beigibt, ist übrigens zu erkennen, daß die vorgetragene Theorie für die Londoner Hs. nur bedingt gilt; denn bei den Teilen 1, 4 und 11 steht dort das Ende gleichfalls nicht an der unteren Blattkante; im Fall von Teil 4 gilt dasselbe für *A* – die Schlußstücke der übrigen Teile fehlen in *A*, so daß der Vergleich nicht bis zu Ende durchgeführt werden kann. Bisweilen verzichtet die Verfasserin gänzlich auf einen Beweis; so hätte man etwa die Behauptung (13), daß alle von ihr als abhängig betrachteten Hss. bezüglich „Interpunktion, Farbigkeit, Beschaffenheit des Pergaments" die Eigentümlichkeiten des Zisterzienserschrifttums aufweisen, gern für die drei Hss. aus Köln (*A*), Rom und Trier, die n i c h t (wie die übrigen herangezogenen) aus Zisterzienserbibliotheken stammen, irgendwie belegt gesehen. Die Auseinandersetzung mit A. Boeckler, der bei Arundel 44 ein Auslassen ursprünglicher Züge feststellt, reicht nicht aus; hier passiert übrigens das Mißgeschick, daß Boecklers frühere Stellungnahme aus dem Jahre 1924 als Zurückkommen auf die Äußerung von 1931 bezeichnet wird (25 Anm. 4 und 5).

Es ist aber nicht notwendig, sich bei der Widerlegung von einzelnen Argumenten aufzuhalten. Ein kurzer Blick auf den Text genügt nämlich schon, um festzustellen, daß Arundel 44 nicht an die Spitze der Überlieferung gehört. Wenn die Londoner Hs. eine frühere Lesung mit Rücksicht auf Sinn oder Grammatik verbessert, dieser frühere Wortlaut aber bei anderen Zeugen auftritt, ist die leichteste Erklärung, daß der Schreiber von Arundel 44 den Irrtum seiner Vorlage erkennt und berichtigt. Dieser Fall tritt besonders deutlich im 9. Teil auf, wo ein längeres Stück hindurch *A* (f. 83v–84v) unvermittelt die Personen des Zwiegesprächs nicht mehr mit den Buchstaben *P* und *T* entsprechend ihren Namen *Peregrinus* und *Theodora*, sondern mit *M(agister)* und *D(iscipula)* bezeichnet werden (genauso hält es die von G. nicht benutzte jüngere Kölner Hs. Hist. Archiv der Stadt GB fol. 155 f. 108ra–108vb). Hier liest der Londoner Gewährsmann (ff. 98v–99r) *P* und *T* – doch ohne Mühe ist zu sehen, daß der Schreiber radiert und ein früheres *M* bzw. *D* getilgt hat. Im gleichen Teil 9 finden sich weitere Stellen, die denselben Sachverhalt bezeugen, Wenn es in *A* f. 83r heißt: *Aversio ab intima luce veritatis causa efficiens totius humani effectus est*, so ist in London f. 97v das Wort *effectus* durch ein später zugefügtes *d* verändert worden, und erst nach diesem Eingriff ergibt der Satz einen Sinn. Etwas später (A f. 88v) hat bei der Sentenz *Numquam accedieris de scripturis vel discere vel meditari, in qua perfecte invenis te* die Londoner Hs (f. 102r) das ursprüngliche *qua* nachträglich zu *quibus* berichtigt und so einen grammatischen Fehler beseitigt. Hinzugefügt sei der verwandte Fall einer Deutungshilfe: bei der Lesung *verbum Dei pio commissum semper multiplicatur in fructu virtutum* (*A* f. 84v) hat London (f. 99r) durch ein hinter dem Wort *pio* zugefügtes *cordi* für ein leichteres Verständnis gesorgt. Aus den geschichtstheologischen Partien des Jungfrauenspiegels in Teil 8 lassen sich weitere Belege sammeln (für die Stellen vgl. M. Bernards, Zur Geschichtstheologie des *Speculum virginum*, Revue Bénédictine 75, 1965, 296 Z. 19; 300 Z. 184). Wenn sich also überall, wo bisher der Text mehrerer Hss. verglichen werden kann, das gleiche Ergebnis einstellt, kann von Zufall nicht die Rede sein. Man kommt vielmehr an der Annahme nicht vorbei, daß die Londoner Hs. eine Vorlage wiedergibt, deren Irrtümer der kritische Schreiber nach Kräften zu beseitigen bestrebt ist. Dann aber kann Arundel 44 niemals die Urschrift sein.

Die mit der Urschriftthypothese verknüpfte Polemik der Verfasserin gegen die Theorie einer Urgestalt des *Speculum virginum* mit acht Büchern ist insofern wenig begründet, als G. selbst Planänderungen zugibt (10) und sogar einräumt, daß der Einleitungsbrief zu den späteren Stücken gehört (9).

Im zweiten Teil der Studie (13–23) geht es, ohne daß dieser Punkt im Titel berücksichtigt würde, um den *Liber de fructu carnis et spiritus* und dessen Verhältnis zum Jungfrauenspiegel. Zur Hauptsache hält sich die Verfasserin an die Überlieferung des *liber* in der Hs. 148 der Leipziger Universitätsbibliothek und stellt einige Ungenauigkeiten der bisherigen Literatur richtig: *reverentia, constantia* und *voracitas* sind d o c h im Leipziger *liber* mit ihren Definitionen vertreten (sie fehlen allerdings in der von G. für den Textvergleich nicht ausgewerteten Salzburger Hs. des *liber*: Studienbibliothek V. 1. H 162). Nicht einzusehen ist, wieso bei der *libido* und den mit ihr zusammen aufgezählten vier anderen Lastern eine Differenz zwischen Text und Bild geleugnet werden kann, wenn im gleichen Atemzug zugestanden wird, daß der Leipziger Text keine Definitionen dieser Laster liefert. Ebensowenig leuchtet ein, wie aus dem Umstand, daß in Leipzig zwar mehr Laster aufgezählt, aber nur jene mit einer Definition ausgezeichnet werden, die auch im Jungfrauenspiegel auftreten, die Priorität des Leipziger *liber* gefolgert werden kann. Die übrigen Ausführungen zu dem Problem der Abhängigkeit können keinesfalls mehr Überzeugungskraft beanspruchen. Wieweit der Hinweis auf die wechselnde Zahl der Untertugenden und -laster für die spätere Forschung Wert gewinnen kann, bleibt abzuwarten.

Für den anschließenden Versuch, die Inschrift auf dem Bild des Tugendbaumes in den Hss. von Leipzig und Salzburg als Exegese von *Cant* 2, 1 zu deuten und so eine Brücke von der Auslegung des Hohen Liedes zum *liber de fructu carnis et spiritus* zu schlagen, wird G. vergebens auf Beifall ausschauen. Daß der Tugendbaum an der Spitze ein Bild Christi zeigt, gibt der Verfasserin Anlaß, den Tugendbaum als

bildliche Darstellung des mystischen Motivs von der Geburt Christi im Herzen der Gläubigen zu deuten; daß der Text des *liber* die Definitionen der Tugend und Laster darbietet, bezeugt nach ihrer Ansicht „dasselbe *Conubium* von Scholastischem und Mystischem, das M. Grabmann als typisches Merkmal der führenden Denker des 12. Jh. feststellte" (17). Um zu dieser Erkenntnis zu gelangen, wird die erwähnte Inschrift unbegründet auseinandergerissen (u. a. schließt *ex quorum flore mens pasta* an *germina vite* an, wie beide Hss. klar bezeugen); die unterschiedliche Textgestalt beider Vorlagen und die Beischrift auf dem Lasterbaum fallen ganz unter den Tisch. Auch die Tatsache, daß der Anfang der Salzburger Tugendbaum-Beischrift *(Presidet his floris species sacra plena decoris)* in Leipzig fehlt, ist nicht erwähnt; schon diese Feststellung verbietet, die Leipziger Fassung als Vorlage anzusprechen, wie es mehrfach (15 und mit einer gewissen Reserve 18) geschieht.

Zuletzt vergleicht die Verfasserin die Tugend- und Lasterbäume im *Speculum virginum* und in den beiden *liber*-Hss.; sie glaubt bei der Leipziger Hs. in Zeichnung und Gruppierung einen Unterschied zwischen dem Lasterbaum und dem Tugendbaum entdecken zu können, folgert daraus, daß hier der Typus dieser Darstellung erst gesucht und gefunden werde, und meint, auf diese Weise einen weiteren Grund für die Abhängigkeit der Arundel-Hs. von dem Leipziger Codex aufgespürt zu haben. Die gesamte Überlegung scheitert u. a. daran, daß die Beziehung der beiden *liber*-Bilder aufeinander durch die eingeschriebenen Antithesen *fructus carnis — fructus spiritus, vetus Adam — novus Adam* sowie *sinistra — dextera* im Text des Leipziger *liber* keine Spur hinterlassen hat, wohl aber im Text des Jungfrauenspiegels (vgl. *A* f. 11r) und z. T. in der Salzburger Hs.; ebenfalls ist die gegenläufige Richtung der Blüten, die bei den Lastern nach unten, bei den Tugenden nach oben weisen, nur im *Speculum virginum* (*A* f. 18v), nicht jedoch im *liber* gewürdigt. Grundsätzlich ist zu sagen, daß das immer noch reichlich undurchsichtige Problem, wie das Verhältnis des Jungfrauenspiegels zu verwandten Schriften zu denken ist, sich unmöglich auf die von G. versuchte Weise lösen läßt. Warum richtet die Verfasserin ihren Blick nur auf wenige Teilfragen und geht auf andere Sachverhalte, die für ihre selbstgewählte Aufgabe mindestens gleich wichtig sind, überhaupt nicht ein? Warum schweigt sie darüber, daß sich die beiden von ihr allein herangezogenen Hss. des *liber de fructu carnis et spiritus* in der Textgestalt erheblich unterscheiden und der Salzburger Zeuge eine größere Zahl von Abschnitten bringt, die in Leipzig nicht begegnen, aber im *Speculum virginum* auftreten (wie u. a. das Stück *Cunctarum itaque ...*, dazu M. Bernards, Das *Speculum virginum* als Überlieferungszeuge frühscholastischer Texte, Scholastik 28, 1953, 75 f.)? Die wichtige Untersuchung von Robert Bultot (nicht Bulton) (Recherches de Théologie ancienne et médiévale 30, 1963, 148–154), der im Gegensatz zu G. zu dem Ergebnis kommt, daß das *Speculum virginum* weiterhin als Vorlage des *liber* zu gelten hat, ist der Verfasserin erst zu spät zu Gesicht gekommen (23), als daß sie noch eine Diskussion hätte beginnen können.

Als Anhang folgen der Katalog der Laster und Tugenden aus dem Jungfrauenspiegel (19–22) und der Prolog des *liber de fructu carnis et spiritus* (22–23). Leider trüben einige unangenehme Mängel die Freude an dem neu zugänglich gemachten Text: erstens fehlt eine Zeilenzählung, so daß die Benutzung und Zitation sehr erschwert wird; zweitens stören die Inkonsequenzen bei der Einteilung in Absätze, bei der Wiedergabe der Namen *Peregrinus* und *Theodora* und bei der Zeichensetzung. Noch lebhafter ist zu bedauern, daß nicht eine einzige Variante angegeben ist, obwohl nach Anmerkung 39 (28) dem Druck der *Diffinitiones* sechs Hss. zu grunde liegen. Infolgedessen können Lesarten, die nur vereinzelt auftreten, nicht als Sondergut der betreffenden Hs. erkannt werden; so stehen gleich der erste Satz und entsprechend das letzte Wort zwar in der von G. auf dem ersten Platz angeführten, nicht sehr alten Darmstädter Hs., fehlen aber in der weit früheren Kölner Hs. (*A*). Leider sind auch die Seitenzahlen für *A* falsch angegeben; richtig müssen sie lauten f. 13v–16r.

Um den Ausfall des textkritischen Apparates ein wenig auszugleichen, seien die Abweichungen wenigstens aus *A* (unter Zuhilfenahme einer privaten Zeilenzählung) notiert: 19, 2 *explicit ... virginum*] om.; *quia*] *qui*; 8 *adhuc*; 16 *dissoluti in ioco animi*; 21 *ingluvi*; 22 *modo*] om.; *hiantis*; 24 *ebetudo*; 32 *consulitur*] om.; 33 *obnegatio*; 20, 9 *meroris*; 10 *qui*] *quod*; 10/11 *potentiam*] *potest*; 12 *conceptis*; 13 *habitus*] add. *et*; 22 *quedam*] *quod*; 22/23 *motum animi*; 26 *abstinate*; 28 *attemptare*; 33 *florentia*] add. *T*[*heodora*]; *aut*; 33/34 *Theodora*] *P*[*eregrinus*]; 35 *Peregrinus*] om.; 36/37 *inclinatio mentis*; 21, 2 *concurrentium*; 6 *indirupta*; 7 *coniunctio*] *conplexio*; 13 *consilii*; 22 *voluntaria*] add. *et insuperabilis*; 24 *eternorum*] add. *vel*; 31 *futurorum*; 32 *discreto*; 34 *quacumque*] om.; *in*] om.; 36 *virtute*] add. *te*; 41 *afflictus*; 22, 6 *factus*; *observantia*; 9 *aliquid*; 14 *seritas*; 18 *animum*; 18/19 *cunctarum ... est*] om.; 20 *recepisti*] *reperisti*; 22 *propheticum*] add. *merito*; 26 *explicit*] om.

Bei dem Prolog zum *liber de fructu carnis et spiritus* erfolgt die Wiedergabe der Leipziger Hs. so getreu, daß nicht einmal der Schreibfehler *arbuscultas* (22, 11 für *arbusculas*) berechtigt ist; ein Blick in die Salzburger Hs. hätte außerdem lehren können, daß es nicht bei dem unverständlichen Wortlaut *quatinus imitator alterutrius spiritus superbie sed vel humilitatis cognoscat* sein Bewenden haben kann, sondern *... alterutrius speciei superbie scilicet vel humilitatis ...* heißen muß.

Erwünschte Beigaben zu den Ausführungen im Text der Studie sind acht Bildtafeln, die zwölf mehr oder weniger umfangreiche Textstücke der Londoner Hs. sowie den Laster- und den Tugendbaum der Leipziger Hs. des *liber de fructu carnis et spiritus* wiedergeben. Weil weder die Tafeln noch die Abbildungen numeriert sind, ergeben sich auch hier wieder Schwierigkeiten für die Zitation. Bei der Beschriftung der Abbildungen ist entgegen der Gewohnheit, mit den Buchstaben *a* und *b* die Spalten zu markieren, mit Hilfe dieser Lettern offenbar angedeutet, ob es sich um die obere oder die untere Hälfte des Blattes handelt; warum bei den Abbildungen der Seiten 30v, 39r und 51v dieser Zusatz weggelassen ist, bleibt offen.

Einer Auseinandersetzung mit den Einwänden, die ich bei der Besprechung der Dissertation im Jahre 1963 gegen die Auffassung von Frau Greenhill erhoben habe, geht die Verfasserin aus dem Wege. Sie begnügt sich (26 Anm. 9) damit, meine Rezension als wenig freundlich zu charakterisieren, beanstandet die angeblich brüske Art des in Wirklichkeit meine Beweisführung zusammenfassenden Satzes, wiederholt ihr Hauptargument von 1962 und beruft sich auf die Zustimmung von Dom Jean Leclercq, „der den Text [sc. des Jungfrauenspiegels] kennt". Sodann erklärt G., sie möchte sich mit der vorliegenden Studie auf keinen Fall in eine Fehde mit mir einlassen, und teilt mit, daß sie nicht die Absicht hat, das *Speculum virginum* zu edieren. Wenn Frau Greenhill in diesem Zusammenhang von mir denselben Verzicht bekannt gibt und sich auf einen Brief von mir beruft, so ist dazu festzustellen, daß ich in dem genannten Schreiben vom 19. III. 1957, einer Antwort auf ihre Anfrage, lediglich gesagt habe, eine Publikation der Londoner Bilder sei zu begrüßen – von einer Edition des ganzen Werkes oder des Textes ist in dem Brief überhaupt nicht die Rede.

Köln. Matthäus Bernards.

Lamarque, Alfred: **Der Einheit entgegen.** Limburg: Lahn-Verlag 1966. 280 S.; kart. DM 14,80.

Dieses Buch zeugt vorbildlich von dem echten Engagement eines Nichttheologen, von seiner Liebe zur Kirche und seinem Leiden unter dem Ärgernis der Spaltung. A. Lamarque wendet sich an verständnisbereite evangelische und katholische Christen, dabei nicht an Fachtheologen. Er beschränkt sich auf die evangelisch-katholische Kontroverse, möchte zur besseren Kenntnis von Lehre und Frömmigkeit der getrennten Christen helfen; er tut dies – zwar mit unterschiedlicher Methode in den einzelnen Kapiteln, doch – in ökumenischem Geist und weiß so, gute Wege der Verständigung zu zeigen.

Gerade bei dem löblichen Anliegen des Verfassers sollten jedoch von ihm bzw. vom Übersetzer in einer künftigen Auflage einige Hinweise berücksichtigt werden, u. a.: Ökumenischem Verstehen ist es abträglich, die heilige Messe als „Neudarbringung des Kreuzesopfers" zu bezeichnen (dabei erklärt der Verfasser sonst korrekt das Verhältnis von Kreuzesopfer und heiliger Messe). Der erste Teil der heiligen Messe als Wort-Gottesdienst bedürfte stärkerer Hervorhebung. Was das Purgatorium betrifft, so finden sich etwa bei H. U. von Balthasar bessere Ansätze zu einem Brückenschlag zwischen den Konfessionen. Bezüglich der Behauptung Lamarques, der Katholik sei unter schwerer Sünde zum jährlichen Empfang des Bußsakraments verpflichtet, gilt doch, daß derjenige, der keine schwere Sünde begangen hat, wohl nicht unter das Kirchengesetz fällt (vgl. etwa L. Ott, Dogmatik², 501). Bei Mt 16, 18 wird nicht klar unterschieden zwischen exegetischem Befund, textkritischer Echtheit und traditionsgeschichtlicher Ursprünglichkeit. Daß die protestantische Theologie des deutschsprachigen Raums vielfach unberücksichtigt bleibt, ist bei dem französischen Verfasser verständlich; unzureichend aber ist es, die Theologie R. Bultmanns und seiner Schule lediglich in einer kurzen Anmerkung zu erwähnen (208). Andererseits mißt der Verfasser den Aussagen mancher evangelischer Theologen (M. Thurian, „Sammlung", Marienschwestern) ein Gewicht und eine Bedeutung bei, die für das Gros des Protestantismus nicht zutrifft.

Köln. Heinz Schütte.

van Dijk, Joseph, OP: **Die Grundlegung der Ethik in der Theologie Karl Barths.** München: Manz-Verlag 1966. 286 S.; kart. DM 16,80.

Van Dijks Studie – es ist eine Dissertation an der kath.-theol. Fakultät der Universität Nijmegen – fragt nach dem Ort der Ethik innerhalb der Theologie. Karl Barth beantwortet diese Frage radikal: „Die Dogmatik selbst ist Ethik. Auch die Ethik ist Dogmatik" (Kirchliche Dogmatik [= KD] I, 2, 888). So ist „die Grundlegung der Ethik in der Theologie Karl Barths" für den Autor gegebener Anlaß zur Untersuchung seiner Frage.

Ein erster Teil geht zunächst den Aussagen Barths zur Ethik im „Römerbrief" nach (gemeint ist nicht der erste, sondern der berühmtere zweite Römerbrief-Kommentar Barths: Der Römerbrief, neue Bearbeitung. München 1922) und dann in der Kirchlichen Dogmatik. – Hier werden zuerst Barths Bemerkungen zur Ethik in KD I, 2 (Verhältnis von Dogmatik und Ethik), dann die allgemeine Ethik in KD II, 2 (Die Lehre von Gottes Gebot innerhalb der Gotteslehre, im Zusammenhang und Gegenüber zur Lehre von Gottes Gnadenwahl) dargestellt, daran anschließend Barths Ausführungen über das Problem der speziellen Ethik in KD III, 4, welche theoretischen Ausführungen an der in KD III, 4 von Barth gegebenen Beurteilung des Selbstmords exemplifiziert werden.

Es werden hier Barths Auffassungen zunächst unkritisch, getreu, z. T. sehr wortgetreu wiedergegeben. Wieder einmal zeigt sich dabei, daß Barths eher unwissenschaftliche Sprache, sein freier Umgang mit Begriffen, den Referenten zu langen Zitaten zwingt, will er nicht den Gedanken Barths Gewalt antun, die sich, das Problem umkreisend und so beschreibend, in langen Perioden entfalten. Van Dijk hat sich gut eingelesen und versteht es, sowohl die schwierigen Passagen im „Römerbrief" wie die in verschiedenen Teilen der KD enthaltenen Stücke über die Ethik im richtigen Zusammenhang darzustellen, so daß der Leser einen guten Überblick erhält.

Etwas unmittelbar, mit einem allzu knappen Hinweis auf die beiden ersten inhaltlichen Teile der allgemeinen Ethik („Das Gebot als Gottes Anspruch" KD II, 2, 612 ff und „Das Gebot als Gottes Entscheidung" KD II, 2, 701 ff) werden als die zwei Problemkreise, in denen „der Kern der Barthschen Ethik" zu sehen ist, „Evangelium und Gesetz" und „der Ereignischarakter des Gebotes" (150) genannt. Im dritten inhaltlichen Teil der allgemeinen Ethik („Das Gebot als Gottes Gericht" KD II, 2, 819 ff) kann van Dijk „keine neue Größe" finden, „die die christliche Ethik mit einem weiteren Merkmal bereichern und modifizieren würde". Er meint, Barth versuche hier, die beiden schon genannten Merkmale „in ihrer Einheit zu sehen, d. h. zu zeigen, was das für ein Ereignis, für eine Tat ist, in welcher Gott uns seine Gnade und damit sein Gebot gibt", wobei nun die Rechtfertigung ins Blickfeld trete (152 f).

Ob nicht der Hinweis am Platze wäre, daß hier im dritten Teil der allgemeinen Ethik, in dem die Rechtfertigung ins Blickfeld tritt, ersichtlich wird, woher Barth denkt, wenn er das Gesetz Form des Evangeliums nennt und vom Ereignischarakter des Gebotes spricht? Er denkt von der Tatsache der Rechtfertigung oder Versöhnung in Jesus Christus her, d. h. aber für Barth: von der Verwirklichung der ewigen Gnadenwahl in Jesus Christus, im Bunde Gottes mit dem Menschen, her, welche Gnadenwahl nach ihrer Möglichkeit und Wirklichkeit wurzelt im trinitarischen Gott, der sich als solcher offenbart in Jesus Christus, in der Geschichte des Bundes; und dieses wiederum heißt für Barth: eben in der Rechtfertigung, resp. Versöhnung. So scheint dieser dritte Teil der allgemeinen Ethik zurückzuweisen auf das auch von van Dijk im ersten Teil dargelegte Zentrum Barthschen Denkens: Bund Gottes mit den Menschen, bzw. Gottes Gnadenwahl. Diese ist eben Gnade. Die Botschaft von ihr ist deshalb Evangelium, Befreiung des Menschen. Sie ist aber bestimmte (gezielte) Gnade. Die Botschaft von ihr befreit den Menschen für Gott. So ist Form des Evangeliums das Gesetz. Und diese Gnadenwahl ist eben Wahl, Decretum, Entscheidung, Tat, Ereignis. Und so hat Gottes Gebot Ereignischarakter.

Ein historischer Überblick des Problemkreises „Evangelium und Gesetz" in der Theologie Barths – es werden die Bedeutung von „Evangelium" und „Gesetz" und deren Zusammenordnung im „Römerbrief" und in der Schrift „Evangelium und Gesetz" (München 1935) konzentriert und klar wiedergegeben – zeigt, daß in den Aussagen Barths die Priorität des Evangeliums gegenüber dem Gesetz immer stärker hervortritt und immer mehr die positive Seite des Gesetzes betont wird. Die daran anschließende kritische Würdigung, in der van Dijk die gegensätzlichen Positionen Barths und E. Schlinks (Gesetz und Paraklese, in: Antwort, Zollikon-Zürich 1956, 323 ff) an den paulinischen Aussagen im Römerbrief prüft, erweist die Barthsche Interpretation als schriftgemäß.

Man wird sich allerdings fragen müssen, ob die Entscheidung zwischen einem heilsgeschichtlichen und einem dialektischen Verständnis des Gegensatzes und Zueinanders von Evangelium und Gesetz, die beide sich auf paulinische Texte stützen, notwendig und erlaubt oder ob nicht beides etwa im Sinne des ständigen *Transitus* und des *Progressus*, in dem christlichen Leben geschieht, durchzuhalten sei. Die Entscheidung Barths für das dialektische Verständnis ist also wohl durch systematische Überlegung mitveranlaßt. Sie geschieht wiederum unter dem Einfluß der These von der *praedestinatio gemina*. Und wie Barth deren Gefälle hin zum alles Nein überwindenden Ja Gottes immer mehr betont, so verliert sich in seiner Theologie die Dialektik von Evangelium und Gesetz immer mehr in ein positives Zueinander.

Die Charakterisierung des Gebotes Gottes als Ereignis – das zweite Merkmal Barthscher Ethik – hält sich, wie van Dijk klar zeigt, vom „Römerbrief" bis zur KD in gleichem Maße durch. Allerdings erkennt van Dijk in der Begründung dieser These bei Barth einen bemerkenswerten Wandel. Wird nämlich dieser Ereignischarakter des Gebotes zunächst – van Dijk zeigt es am „Römerbrief" und am Vortrag „Das Halten der Gebote" (in: Zwischen den Zeiten 5 (1927) 206 ff) – „durch gewissermaßen immanente Gründe verständlich und einleuchtend gemacht", also philosophisch, so beruft sich Barth später – van Dijk analysiert den Vortrag „Das erste Gebot als theologisches Axiom" (in: Zwischen den Zeiten 11 (1933) 297 ff) – „auch für die These der konkreten Bestimmtheit des Gebotes einzig und allein auf die Heilige Schrift" (217).

In zwei Schritten würdigt und kritisiert van Dijk diese These Barths: 1. Trotz Übereinstimmung mit Aussagen katholischer Theologen – van Dijk nennt Th. Steinbüchel, J. Fuchs, K. Rahner, E. Schillebeeckx – im Sinne einer gemäßigten Form von Situationsethik, die durchaus allgemein-gültige Gesetze anerkennt, und obwohl auch Barth in KD III, 4 von Konstanten des menschlichen Handelns in seiner Entsprechung zum Handeln Gottes spricht, unterscheidet sich Barth doch klar, da bei ihm jene Konstanten nicht allgemeine Gesetze mit absoluter Bedeutung sind, sondern nur relativ-gültige Hinweise auf die konkrete sittliche Entscheidung, so daß als „Grenzfall" immer die Möglichkeit offen bleibt, „daß Gott dem Menschen außerhalb dieses Rahmens begegnen und ihn dort beanspruchen will", während die katholischen Autoren „an der Absolutheit des Naturgesetzes" festhalten (229 f). – Die neuere Diskussion zum Naturrecht innerhalb der katholischen Moraltheologie und deren differenziertere Stellungnahme zur Frage der Absolutheit (s. u. a. F. Böckle [Hrsg.], Das Naturrecht im Disput, Düsseldorf, 1966), die van Dijk wohl nicht mehr berücksichtigen konnte, zeigt, daß hier durchaus weitere Anknüpfungspunkte zum Gespräch mit Karl Barth wären.

2. Barths Doppelaussage, wonach aus der Heiligen Schrift und nur aus ihr zu vernehmen ist: d a ß Gottes Gebot immer ein konkretes Ereignis ist und w a s das Gebot hier und jetzt von mir verlangt, veranlaßt van Dijk zu zwei Fragen, einerseits an den Exegeten Barth, anderseits an den Systematiker Barth.

a) Warum deutet Barth die Allgemein-Weisungen in der Bibel im Sinne der Einzelgebote und nicht umgekehrt? Woher diese nicht eindeutig exegetisch zu erklärende Wahl? – Es wäre immerhin darauf hinzuweisen, daß nach Barth jene Allgemein-Weisungen, gerade weil sie „nichts anderes als das Ereignis des göttlichen Gebietens selbst" sind, „insofern dieses eine gewisse Geschichte und damit eine gewisse Kontinuität und Allgemeingültigkeit hat" (229), doch den Ort anzeigen, wo – auf alle Fälle – der Mensch des konkreten Gebotes Gottes gewärtig sein muß (KD II, 2, 755 ff). Damit zeigt sich allerdings eine gewisse Inkonsequenz und Widersprüchlichkeit zur oben beschriebenen These vom „Grenzfall", welche Inkonsequenz, wie mir scheint, durchaus in den Texten Barths selber steckt.

b) Welchen Sinn hat exegetische Forschung und Auslegung der Bibel noch, wenn einerseits – biblizistisch – behauptet wird, daß jeder Vers der Bibel virtuell ein konkretes Glaubensereignis unseres eigenen Lebens sei, daß die biblisch bezeugten Ereignisse der eigentliche Inhalt unseres Lebens, daß die in der Bibel bezeugten konkreten Gebote auch nach ihrem Inhalt die an uns gerichteten Gebote seien und anderseits das Wort Gottes völlig frei und souverän gegenüber solcher Exegese und Erklärung bleibt und erst kraft seiner unverfügbaren Selbstoffenbarung erkennbar, das Gebot Gottes also in völliger Souveränität (auch gegenüber dem Wort der Schrift – aber doch wohl mittels des Wortes der Schrift? –) Ereignis wird? Diese Feststellung scheint wohl richtig zu sein. Sie ist das Fazit eines letzten Kapitels in van Dijks Untersuchung mit dem Titel „Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie" (235).

Die ganze Untersuchung van Dijks tendiert also hin auf die Frage nach Barths Hermeneutik, die nun allerdings – an Hand von Texten aus KD I, 2 – nur noch aufgeworfen wird. Sie bleibt als Frage stehen. Gleicherweise bleibt auch die Frage nach dem Ort der Ethik innerhalb der Theologie offen. Sie wollte ja auch nicht einfach gelöst werden. Sondern es war die diesbezügliche Antwort Barths hinsichtlich der beiden Grundmerkmale seiner Ethik in ihrer Problematik aufzuzeigen. Das hat van Dijk getan.

Es wäre zu untersuchen, ob Barth in der Entfaltung seiner KD, vor allem auch in der Theologie der Schöpfung seine These vom absoluten Ereignischarakter des Wortes Gottes, und damit des Gebotes Gottes, nicht modifiziert, oder zumindest nicht konsequent durchhält. Schon hier, in der von van Dijk untersuchten allgemeinen Ethik (wie auch schon in der Wort-Gottes-Lehre in KD I) sind diesbezügliche Spuren zu erkennen. Es scheint gerade Barths Christologie, die ja Schöpfungs-, Versöhnungs- und Erlösungslehre impliziert – oder anders gesagt: es scheint nun gerade die Lehre von Gottes Gnadenwahl in Jesus Christus, die sich in der Geschichte

des Bundes verwirklicht, deren Moment auch die Schöpfung ist, zu Aussagen führen zu müssen, die Ereignis und Kontinuität der Glaubenserkenntnis, Ereignis und Kontinuität göttlichen Gebietens und menschlichen Gehorsams betonen, so daß jene Tendenz zur Geschichtslosigkeit, die wohl gerade wegen der Überbetonung des Ereignischarakters des Wortes Gottes und des Glaubens in Barths Theologie spürbar ist (eben bei aller Betonung der „vertikalen Geschichte" zwischen Gott und Mensch), doch wieder aufgefangen wird und ein geschichtliches Denken (im horizontalen Sinn) nicht einfach ausgeschlossen ist.

Bonn. Otto Moosbrugger.

Seemann, Michael, OSB: **Heilsgeschehen und Gottesdienst.** Die Lehre Peter Brunners in katholischer Sicht. Mit einem Geleitwort von Peter Brunner. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien Bd XVI, hrsg. vom Johann-Adam-Möhler-Institut) Paderborn: Verlag Bonifacius-Druckerei 1966. 215 S.; Ln DM 16,80.

Die rechte Erneuerung der Liturgie in ihrer äußeren Gestalt kann nur geschehen auf Grund einer vertieften Besinnung auf das Wesen des christlichen Gottesdienstes. Diesem Anliegen und dem ökumenischen Gespräch leistet die Arbeit des Benediktiners M. Seemann aus der Erzabtei Beuron sehr wertvolle Dienste. Sie stellt dar und untersucht vom katholischen Glaubensverständnis aus die Gottesdienstlehre eines bedeutenden Vertreters lutherischer Theologie, des Heidelberger Dogmatikers Peter Brunner, vor allem nach dessen hervorragender Abhandlung im Handbuch „Leiturgia" Bd 1, Kassel 1954, 83–364: „Zur Lehre vom Gottesdienst der im Namen Jesu versammelten Gemeinde" (in der Bibliographie S. 199–202 alle weiteren benutzten Werke Brunners). Im Juni 1964 wurde die Untersuchung der Theologischen Fakultät der Päpstlichen Hochschule St. Anselmo zu Rom als Promotionsschrift vorgelegt. Das Referat erstatteten die Professoren C. Vagaggini OSB (St. André, Belgien) und B. Neunheuser OSB (Maria Laach).

Nach dem Vorwort des Vf. (IX f) hat P. Brunner der Arbeit ein Geleitwort mitgegeben (XI–XV). Lobend erkennt er an, daß Vf. seine Gottesdienstlehre zutreffend dargestellt, ja einige Züge an ihr (besonders die „Zentrierung ... um die Rechtfertigung") ihm selbst verdeutlicht habe (XI f). Manche Möglichkeiten gegenseitigen Verstehens seien – nicht zuletzt auf Grund der Liturgie-Konstitution des Vatikanum II – neu sichtbar geworden, etwa bzgl. der Auffassung vom „Wort des Heils" oder der Geltendmachung des *sacrificium cordis*. Stein des Anstoßes aber bleibe weiterhin das *sacrificium propitiatorium* der Kirche – so verstanden, „daß das, was die Kirche als der Leib ihres Hauptes im Vollzug der Eucharistie tut, als solches Tun einbezogen ist in das eine Versühnopfer Jesu Christi und so die Kirche mit ihrem Tun an diesem Versühnopfer Anteil hat". Immerhin habe Vf. „an dieser empfindlichen Stelle mit großer Behutsamkeit verhärtete Vorstellungen aufgelockert" (XIV f).

In der Einleitung (1–12) zeigt Vf. die Zusammenhänge von Liturgie und Ökumene auf und gibt einen Überblick über die liturgische Bewegung in der Ev. Kirche Deutschlands. Dabei geht er auch ein auf die verschieden akzentuierte Entfaltung der Aussage Jo 1,14 bzw. des christologischen „Gott und Mensch" von Chalcedon bei K. Barth und W. Stählin, die sich notwendig auf deren Lehre von der Kirche und vom Gottesdienst auswirkt. P. Brunners repräsentative und mit überaus positivem Echo aufgenommene Gottesdienstlehre scheint „das Anliegen des Chalcedonense (‚unvermischt, unverwandelt') mit der lutherischen Sakramentsformel (‚in, mit und unter') ausgewogen zu verbinden" (9). Die Untersuchung dieser Lehre setzt Vf. unter die Überschrift „Heilsgeschehen und Gottesdienst" – „Komponenten, die schon ihrem Wesen nach zuinnerst aufeinander bezogen sind: das Heilsgeschehen als das je Größere und Umfassendere, in das auch alles Heil liturgischer Feier eingebettet ist, der Gottesdienst als eine bevorzugte Weise des Wirkens Gottes im geschichtlichen Damals und Heute" (10).

Im Teil I stellt Vf. zunächst „Die Gottesdienstlehre Peter Brunners" dar (13–105). Kapitel I will allgemein hinführen „Zum Verständnis der Lehre Br.s" (15–27), indem es seine Auffassung von Theologie überhaupt, seine Bestimmtheit vom evangelischen Schriftverständnis und seine Gebundenheit an das Bekenntnis der lutherischen Kirche, speziell an die Rechtfertigungslehre, zeichnet. „Brunners Gottesdienstlehre ist diese Rechtfertigungslehre selbst, eben in der Form gottesdienstlicher Aussage" (15). Dem wesentlich Neuen des christlichen Gottesdienstes entspreche am ehesten der Begriff der „Versammlung der Christengemeinde im Namen Jesu" (25). – Kapitel II beschreibt „Die Begründung des Gottesdienstes in der Heilsgeschichte" (28–52). Der Kirche, allem Heil und Heilsgeschehen in ihr, also auch dem Gottesdienst, sind die „Spuren" des Heilsweges Gottes mit der Menschheit „eingezeichnet" (28): der ewigen Erwählung zur freien Bundespartnerschaft in Liebe; der Schöpfung als des Anfangs des Heils; des Gottesdienstes „des Ersterschaffenen"; des von Gericht und Gnade umfangenen Sündenfalls; des Gottesdienstes Israels (im Gegensatz zur Perversion des heidnischen Kultus); vor allem des Dienstes Gottes „für uns" in Jesus Christus, der im Kreuzesopfer kulminierte, dessen Heilsgeschehen durch Auferstehung und Himmelfahrt ‚in identischer Realität, aber in eschatologisch verwandelter Seinswirklichkeit' (Br.) für immer in der himmlischen Welt Gottes steht (49 f). Alles, was jetzt im „pneumatischen Interim der Kirche" geschieht, „ist nichts anderes als die Auswirkung dessen, was in Jesus ... geschehen ist" (50). – So charakterisiert Kapitel III den „Gottesdienst als Heilsgeschehen in der Zeit der Kirche" (53–59). Kirche ist wesentlich gottesdienstliche Gemeinde. Dem Gottesdienst aber eignet „geistliche Notwendigkeit" hinsichtlich des „Bleibens im Heil" (aus der Taufe), der Auferbauung der Ekklesia und einer besonderen Gegenwart Gottes im Evangelium und im Abendmahl, die auf des Herrn Auftrag und Stiftung zurückgehen. Engelwelt und Kosmos sind durch Christus in den Gottesdienst der Kirche einbezogen (Exkurs 1, 59–62). – Die zentralen Kapitel IV und V stellen das „Heilsgeschehen der Wortverkündigung" (63–71) und „im Abendmahl" (72–86) dar. Brunner unterscheidet das für die Kirche „grundlegende" und das sie „auferbauende" Wort, welch letzteres in mannigfaltiger Form laut wird (Lesung, Predigt, Absolution, Salutatio usw.). Wortverkündigung ist wesentlich „Christus-Anamnese", und zwar gefüllt mit der „Gegenwart der Heilstat" (ermöglicht durch deren „Wortnatur", die sich aus der Vergangenheit durchhält), und „Übereignung des Heils". Auch das Abendmahl ist Verkündigung durch Wort und (Zeichen-)Handlung, die das Kreuzesgeschehen in „effektiver Repräsentation" gegenwärtig setzt. Darüber hinaus kommt dem Sakrament eine eigentümliche „Realpräsenz" („somatische Gegenwart") des Herrn unter Brot und Wein zu, bewirkt durch die (mit dem Sprechen der Stiftungsworte gegebene) „Konsekration" und dauernd bis zum Ende der Austeilung. Die „Wortgestalt" des Abendmahls erfordert nach Br. eine Erneuerung der „Eulogie" (= des eucharistischen Gebets), in deren Rahmen eine „Epiklese" als Konsekrations- und Kommunionbitte angemessen ist (Exkurs 2, 83 f). Die Gabe des Abendmahls ist die leibhaftige „Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi", Gemeinschaft der Empfangenden untereinander, besonders aber Vergebung der Sünden. – Dem Gottesdienst als „Dienst Gottes an uns Menschen" (K. II–V) entspricht seine andere Seite: der „Dienst der Menschen" vor Gott (K. VI–VIII). „Die Gemeinde vor Gott" (Kapitel VI, 87–91) antwortet auf die Gabe Gottes in Gehorsam, Bekenntnis und Lobpreis – keineswegs aber durch ein ihrerseits geschehendes Darbringen des gegenwärtigen Opfers Christi (gegen das Tridentinum gesagt). – Das Kapitel VII („Gottesdienst und kirchliches Amt", 92–99) legt Br.s lutherische Sicht des „königlichen Priestertums" aller Gläubigen und des *„ministerium verbi"* dar. „Durch einen Hirten, der von der Kirche beauftragt sein muß, wird solche Feier geleitet, wenngleich alle bevollmächtigt sind, das Mahl zu halten" (95). – Abschließend wird der „Gottesdienst als Krisis des Menschen" (Kapitel VIII, 99–101) sowie als „endzeitliches Geheimnis und Verherrlichung Gottes" (Kapitel IX, 102–105) beleuchtet.

Den II. Teil überschreibt Vf. als „Versuch einer katholischen Antwort" (107–197), dem allerdings auch „eine völlig ausgewogene Bestimmung des christologischen ‚und' versagt sein" müsse (105). Im Kapitel I („Zum Verständnis einer katholischen Antwort", 109–122) findet man erhellende Ausführungen über die katholische Sicht des Verhältnisses von Schrift, Lehramt und Tradition (besonders in Anlehnung an J. R. Geiselmann), über Dogma und Glaubensentfaltung, den kirchlichen Charakter der Theologie und die Liturgie als Glaubensbezeugung. Für den Begriff der Liturgie kann Vf. auf den bedeutenden Versuch von C. Vagaggini und die Umschreibung in der *Constitutio de Sacra Liturgia* Nr. 7 hinweisen. – Das II. Kapitel nimmt Stellung „Zur heilsgeschichtlichen Begründung der Liturgie" (123–134). Anerkennung verdient bei Br. die Betonung der „personal-dialogischen Struktur des Heils" (123). Warum aber wird dann „der in den Aussagen über ‚Gott für uns' so gut begründete Dialog der Liebe in seiner heilsgeschichtlichen Verwirklichung, vor allem im Geschehen von Wortverkündigung und Sakrament überraschend weitgehend zu einem Monolog?" (127) Gottes Gunst zu uns findet seine eschatologische Erfüllung in Christus, aber in ihm (als zweitem Adam) wird auch offenbar, „wie ein Mensch zu Gott hin offen ist" und sich ihm hingibt, worin die Einheit von Sakrament und Opfer begründet ist (129 f). Der Herr, welcher „der Geist ist" (2 Kor 3, 17), hat den Gläubigen seinen Geist auch „zum bleibenden Besitz ‚gegeben'" (134). – Zur Sicht des Gottesdienstes „als Lebensmitte der Kirche" (Kapitel III, 135–139) kann Vf. weitgehend zustimmen, vermißt aber auf evangelischer Seite die rechte Würdigung einer eigentlichen Heilsmittlerschaft der Kirche sowie des „Wachsens und Reifens" (nicht nur des „Bleibens") in Christo. – Das vergegenwärtigende, lebenspendende „Heilsgeschehen der Wortverkündigung" (Kapitel IV, 140–149) wurde im letzten Jahrzehnt katholischerseits (auch vom Vatikanum II) deutlicher herausgestellt. Bemerkenswert sind die Ausführungen des Vf. über die „Wort-Gestalt" und den „Bildcharakter" der Liturgie (beide in der Inkarnation gründend). Was den „Wortcharakter des Sakramentes", überhaupt „die Gemeinsamkeit und das Unterscheidende von Wort und Sakrament betrifft" (147), darf hier ergänzend auf die etwas andere Sicht bei H. Fries, O. Semmelroth u. a. verwiesen werden. – Den

Höhepunkt der Untersuchung bildet Kapitel V: „Zum Heilsgeschehen im Herrenmahl" (150–176). Br.s Auffassung von „der durch die Anamnese bewirkten Gegenwart (*repraesentatio*) des Kreuzesgeschehens als solcher" kann grundsätzlich bejaht werden, während sich in der Frage des Opfers das Unterscheidende besonders schmerzlich spürbar macht. Sehr anregend und eindrucksvoll sind die (an J. Juglar, J.-P. Audet, Th. Schäfer OSB u. a. anknüpfenden) Darlegungen des Vf. zur „berachah-eucharistia" Jesu bzw. der Kirche, die als Gebets-Wort zusammen mit der Gabe die Hingabe des Herzens an Gott den Vater zum Ausdruck bringt, während Brunner einseitig die Dahingabe „für" die Menschen betont. Stiftungsmahl, Kreuz, Herrlichkeit und Eucharistie gehören, was die Identität des Opfers Christi betrifft, innerlich zusammen. Klärend wirken die Gedanken über die Eucharistie als Mahl (und sei es nur des Celebrans) sowie über die bleibende Realpräsenz nach der Feier. – Auch was den „Dienst der Gemeinde vor Gott" (Kapitel VI, 177–184) anbelangt, setzt katholische Theologie den Akzent anders: Gottes Bundeshuld schenkt der Kirche „in Christo" ein wirkliches Mit-Tun, die „Hinein-gabe" ihrer „Selbst-Hingabe" in die „Hingabe" des Hauptes (180). Das *sacrificium propitiatorium* der Messe erklärt Vf. zutreffend (ohne allerdings hier wiederum an die Identität des Opferaktes Christi am Kreuz und im Sakrament zu erinnern) als fürbittweise Zuwendung des Sühnewertes des Kreuzesopfers (so auch M. Thurian) und als Aufnahme der („ganz aus dem Kreuz als Frucht hervorwachsenden") Sühne der Kirche in das Opfer Christi (183 f; vgl. Kol 1, 24). – Zwar hat das ganze Volk Gottes priesterlichen Charakter, doch kommt den „Hirten" im apostolischen Amt durch eine spezifische, unwiederrufliche Sendung eine besondere Repräsentanz Christi zu (Kapitel VII, „Zur Frage nach dem kirchlichen Amt" 185–191). – Schließlich spricht Vf. vom „Gottesdienst als Entscheidung", dem das Leben in Hingabe an Gott und die Mitmenschen entsprechen muß (Kapitel VIII, 192–194), und vom „Gottesdienst und Leben als Verherrlichung Gottes" (Kapitel IX, 195 f; „Ergebnis – Ökumenischer Ausblick", 196 f). Nach der Bibliographie (199–208) sind dem Buch ein hilfreiches Personen- und Sachregister angefügt (209 f; 211–215).

Die Gottesdienstlehre P. Brunners und die Stellungnahme M. Seemanns enthalten in dogmatischer, liturgischer und geistlicher Hinsicht einen großen Reichtum. Mit vorbildlicher Sorgfalt stellt Vf. die Anschauungen Brunners dar, zeigt sich ihnen gegenüber vom katholischen Glauben aus geöffnet soweit möglich, weiß aber auch das Unterscheidende in einer nie verletzenden, „ruhigen, objektiven und lichtvoll verständlichen Art" (E.-J. de Smedt, vgl. 11 Anm. 37) darzulegen und zu begründen. So kann man die Arbeit nur mit großem Gewinn lesen.

Osnabrück. Wilhelm Averbeck.

Moraltheologie in Polen, von Franz Scholz, Fulda und Helmut Juros, Warschau.

Unter den theologischen Bildungs- und Forschungsanstalten gewinnt neben der „Katholischen Universität" in Lublin die „Akademie für katholische Theologie" (ATK) in Warschau zunehmend an Bedeutung. Auch die vor kurzem zu päpstlichen Instituten erhobenen Diözesanseminarien in Krakau, Warschau und Breslau – sie haben das Recht erhalten, akademische Grade im kirchlichen Bereich zu verleihen – spielen eine immer größere Rolle. Was die anderen Diözesan- und Ordensseminarien Polens angeht, ist man um Querverbindungen im Sinne einer Koordinierung der einzelnen Fachdisziplinen bemüht. Im Einzugsbereich von Krakau werden die regionalen Konferenzen für die Dozenten der einzelnen Fächer systematisch organisiert. Beispielhaft wirkte sich in dieser Hinsicht in den letzten Jahren die unter dem Vorsitz des Kardinals Wojtyła von Krakau einberufene Tagung der Moraltheologen des weiteren Umkreises aus, die die aktuellen Eheprobleme auf die Tagungsordnung gesetzt hatten. Nach inoffiziellen Informationen soll Papst Paul VI. das Werk des Kardinal Wojtyłas „Liebe und Verantwortung" recht wohlwollend aufgenommen haben. Der Krakauer Kardinal, der selbst Moraltheologe ist, hat seinerzeit über die Ethik Max Schelers promoviert. Bis zur Stunde hat er den Lehrstuhl für Ethik in der philosophischen Abteilung der kath. Universität zu Lublin inne. Ungeachtet der mit seinem Amte verbundenen Arbeitslast befaßt er sich im Augenblick mit der Herausgabe einer mehrbändigen „Ethik" auf phänomenologischer Grundlage. Seine Person wird begreiflicherweise zum Mittelpunkt und Anreger aller moraltheologisch Interessierten, soweit Krakau als Ausstrahlungszentrum in Frage kommt.

Darüber hinaus werden in ganz Polen jährliche Treffen der Vertreter der einzelnen theologischen Disziplinen durchgeführt. Die Jahrestagung 1967 der polnischen Moraltheologen wurde am 5. und 6. September in Warschau gehalten. Sie stand unter dem Rahmenthema: „Die Quellen der Moraltheologie".

Folgende Einzelreferate wurden gehalten:

1. Biblische Fassung der moraltheologischen Grundfragen (Prof. L. Stachowiak, Lodz),
2. Die Lehre der Kirchenväter als Quelle der katholischen Moraldoktrin (Prof. Bober SJ, Krakau),
3. Grundforderungen der Moraltheologie im Lichte der Dokumente des Zweiten Vatikanum (Prof. Perz, Warschau),
4. Zwei Vorstellungen über das Verhältnis der Moraltheologie zur Ethik (Prof. Inlender, Warschau),
5. Die Frage der *loci communes* in der Moraltheologie (Prof. Witek, Lublin),
6. Was erwartet die heutige Welt von der Moraltheologie? (Prof. Swiecicki, Warschau).

Alle Referate werden im 1. Halbjahrband 1968 der „Studia Theologica Varsaviensia", die von der „Akademie für kathol. Theologie" besorgt werden, erscheinen. Dieser erste Halbjahrband ist für Prof. Olejnik, der jetzt zwanzig Jahre für die Moraltheologie tätig ist, herausgegeben worden. Prof. Olejnik, der früher den moraltheologischen Lehrstuhl in Lublin innehatte, ist jetzt Dekan der theologischen Abteilung der Warschauer Akademie und Vorsitzender der Sektion polnischer Moraltheologen. Aus seinem umfangreichen Schaffen verdient sein Werk „Eudämonismus, Untersuchungen über die Grundlagen der Ethik" (Eudajmonizm, Studium nad podstawami etyki [Lublin 1958]) vor allem Erwähnung. Von seinen früheren Werken seien erwähnt: „Der katholisch-ethische Gedanke im letzten halben Jahrhundert" (Ostatnie półwiecze katolickiej myśli etycznej w Polsce).

Die Arbeit wurde im Ateneum Kapłańskie (Włocławek 50 [1959], 109–146) veröffentlicht. Die neueste polnische, moraltheologische Literatur findet sich in der i. J. 1967 in Posen erschienenen „Einführung in theologische Fragen" (Wprowadzenie do zagadnień teologicznych [Poznau 1967] 1123–1213), die ihrerseits eine Übersetzung aus dem französischen Gemeinschaftswerk (Initiation théologique) darstellt. In allerjüngster Zeit verdanken wir seiner Feder die „Fremdsprachige Bibliographie der Moraltheologie in den letzten 25 Jahren (1940–1964)", die 1967 in Warschau erschienen ist und 439 Seiten umfaßt. (Bibliografia obcojęzyczna Teologii Moralnej z ostatniego ćwierćwiecza [1940–1964] Warszawa 1967).

Zu dieser Publikation seien einige Hinweise gestattet. V. hat seiner umfassenden bibliographischen Zusammenstellung einführende Worte und ein Verzeichnis der angewandten Abkürzungen für Zeitschriften usw. (die leider nur selten mit den Siegeln des LThK übereinstimmen) vorausgeschickt und sie mit einem alphabetischen Verzeichnis der Autoren beschlossen. Die Einführung weist auf die ungewöhnlichen Schwierigkeiten hin, mit denen in Polen angesichts eines solchen Vorhabens zu rechnen ist. Polens Lage bedingt eben auch eine empfindliche Abschnürung von der „westlichen" theologischen Literatur. Daher war es dem V. auch nicht möglich, alle Bücher bzw. Aufsätze in Augenschein zu nehmen, ein Umstand, der zur Unsicherheit bei der Einordnung und Abgrenzung führen mußte. Ein Außensteher ist vielleicht versucht zu sagen, wer an das Material nicht allseitig herankommt, lasse die Finger von einem Unternehmen, das sich nicht zufriedenstellend lösen läßt. Wer die Dinge kennt, wird das kühne Unternehmen als Ausdruck des Verlangens unserer polnischen Kollegen, mit der Gesamttheologie in lebendiger Verbindung zu bleiben, werten. Daher das Mühen, die Arbeiten aus dem Westen, soweit als eben möglich, bekannt zu machen und auszuwerten.

Die Aufgliederung der gesamten außerpolnischen moraltheologischen Literatur (Bücher und Zeitschriftenartikel) aus dem Vierteljahrhundert von 1940 bis 1964 erfolgte nach dem vom internationalen Bibliographischen Institut zu Brüssel vorgeschlagenen Dezimalsystem, das in der Einleitung (6–7) näher erläutert wird.

Berücksichtigen wir die Lage Polens, so darf man sagen, daß hier eine erstaunliche und anerkennenswerte Leistung vor uns liegt, die deutlich zeigt, wie groß das Verlangen unserer polnischen Kollegen nach „westlicher" moraltheologischer Literatur ist, wie sehr sie gesucht, geschätzt und zur Kenntnis genommen wird. Wir haben hier ein Hilfsmittel, das auch dem nichtpolnischen Moraltheologen gute Dienste leisten kann.

Franz Scholz, Fulda – Helmut Juros, Warschau.

Kraus, Anni: **Über den Hochmut.** Frankfurt/M: Knecht Verlag 1966. 111 S.; DM 8,80.

Die Verfasserin, schon bekannt geworden durch ihr Büchlein „Vom Wesen und Ursprung der Dummheit" (Köln 1961), legt einen methodisch ähnlich angelegten Aufriß des „unheimlichsten und gefährlichsten Grundlasters der Menschheit" vor. Sie geht aus von jener frühesten, „jedoch schon vollständigen und letztlich unüberholbaren theologischen Psychologie des Hochmuts, wie sie bei Cassian in seinen *Instituta* und *Collationes* und später bei Gregor dem Großen in dessen *Moralia* zu Wort kommt" (9). Eine derartige Darstellung ist zunächst durchaus begrüßenswert. Der Rückgriff auf die antike und auch – bei Thomas wieder lebendige – mittelalterliche Sozial- und Moralpsychologie der Tugenden und Laster könnte – gegenüber einer mehr statisch-idealtypischen Darstellung – dynamische, aus der Genealogie erwachsene Betrachtungsakzente beleben. Allerdings dürfte das nicht unkritisch, distanzlos geschehen. Dies schon nicht deshalb, weil die Rangordnungsprobleme in der Moraltheologie geschichtlich faktisch eine große Bedeutung, vor allem: eine moralpädagogische Tragweite erwiesen haben, die eine wohldurchdachte Begründung nötig machen. Leider müssen wir in dieser Hinsicht Einschränkungen und Vorbehalte anmelden.

Methodisch wird zu wenig beachtet, daß der soziologische Hintergrund der Analysen und Lasterkataloge bei Cassian und Gregor die Verhältnisse in den antiken Mönchsgemeinden sind. Für uns ergibt sich die große Fragwürdigkeit jener mönchischen agonalen Asketen-Psychologie durch ihren statischen Gehorsamsaufbau, der – eingehend in ein ontologisch-hierarchisch gedachtes Weltbild – die Passivität des Gehorsams zum systemkonformen Verhalten, Abweichungen zum Verrat, zum Ur-Laster werden lassen mußte. Wenn man also dergleichen geschichtlich noch verständlich machen kann, so wird es aber unerträglich, wenn Vf. in einer seltsamen Geschichtsbewertung „die Alten", „die zugleich immer die Jüngsten sind", charakterisiert als stehend „an jenem Anfang, an jener Quelle der Wahrheit . . ., deren Wasser noch rein fließt und reinen Blicks von ihnen gewahrt wird" (48).

Man kann auch nicht mehr ohne jeden Kommentar die antike Dämonologie einfach zitierend übernehmen. Dieses ganze wirklich grotesk anmutende dämonisch-zoologische Pandämonium wird vermengt mit höchst fragwürdigen sog. ontologischen Beziehungen von Vernunft und Sünde und – in drastisch-moralisierendem Stil – in Gestalt von Laster-Buhmännern gräßlich ausstaffiert. So ist jedenfalls der Eindruck: Es wird bedauerlicherweise nicht im geringsten wenigstens durch Erläuterung differenziert.

Vf. wendet sich scharf gegen die „heutige Psychologie und Psychiatrie" (47 ff). Sie muß dies tun, weil die völlig unkritische Übernahme des durchgängig moralistisch-dämonologischen Verstehenshorizontes eine zunächst neutral-funktionale Diagnose und die Anwendung der gesicherten Erkenntnisse etwa der Tiefenpsychologie, welche die Gesetzlichkeiten dynamischer, vor-personaler Zusammenhänge geklärt hat, ausschließt. Zu beanstanden bleibt allerdings eine mißverständliche Zitation (49 Anm. 13): Vf. will auf die moralische Bedeutung und Bewältigung neurotischer Symptome hinweisen, indem sie – ohne den Satz ganz und im Zusammenhang wiederzugeben – drei solche Symptome zitierend nennt und nur beifügt, der zitierte Autor habe „zugegeben", daß dergleichen mit „wirklicher Vollkommenheit unvereinbar" sei. In Wirklichkeit will aber der beigezogene J. Rudin klarmachen, daß in derartigen Fällen zunächst das „psychotherapeutische Ziel seelischer Integration und Vollständigkeit nicht selten als Teilziel der Seelenführung miteinbezogen werden sollte" (J. Rudin, Psychotherapie und Religion, 1960, 185). Eine von A. Kraus also propagierte Moralisierung i. S. ihrer „theologischen Psychologie" soll hier durch ein Zitat bestätigt werden, das gerade im Gegensatz dazu die vorherige medizinisch-therapeutische Behandlung – abseits jeglichen Moralisierens – als notwendig aufweisen will.

Wir wollen aber nicht allzusehr in den Hintergrund drängen, was an wichtiger Problematik, besonders an guten Phänomendarstellungen, in diesem Büchlein vorgetragen wird (z. B. 57). In der Tat ist dieses Material für die Moraltheologie der Beachtung wert. Man denke nur an den verhängnisvollen Einfluß, den der faktische Primat des sechsten Gebotes im Leben der Kirche und in ihrer Sittenlehre bzw. ihrer Katechetik und Pädagogik ausgeübt hat. Dann wird zu ermessen sein, wie bedenkenswert der ganz andere Aufbau vom Hochmut her sein muß. Allerdings: geschichtliche, psychologische, daseinsanalytische Differenzierung sind für eine fruchtbare Beschäftigung mit diesem Gegenstand unerläßlich.

Bonn. Johannes Bökmann.

Frank-Duquesne, Albert: **Wenn Deine Zeit zu Ende ist.** Ce qui t'attend après ta mort. Mit einer Einführung von Gustav Siewerth. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet (1964). 255 S.; Ln DM 14,50.

Dies Buch ist in seinem Rohentwurf ohne alle wissenschaftlichen Hilfsmittel im deutschen Konzentrationslager Breendonck entstanden. Paul Claudel hat sich darum angenommen und seiner Veröffentlichung nach dem Vorwort des Verf. die Wege bereitet. Es ist auch so, wie es vorliegt, weniger die Frucht wissenschaftlicher Reflexionen als Ausdruck „vital erprobter Weisheit", wie Gustav Siewerth es in seiner Einführung formuliert. Er nennt es „einen bedeutenden Beitrag auf dem Weg einer Theologie der eschatologischen Vollendung der gottmenschlichen Geschichte".

Verf. redet dabei in einer Sprache, die der Schultheologie fern ist, und mit Aspekten, die sie nicht erkennt. Der Tod, der Zwischenzustand zwischen Tod und Auferstehung, die „Ruhe" und der „Schlaf des Todes", das Seufzen der Sehnsucht nach Paulus, Paradies und Purgatorium, das Gebet für die leibberaubten Seelen, Scheol und *corpus mysticum,* die Konstitution *Benedictus Deus* von 1336, die Auferstehung der Toten, der glorreiche Leib, Parusie und ihre Vorboten, der Engel des Angesichtes, Ahnungen der rabbinischen Theologie, die Verklärung Christi als Schlüssel, die Unterschiede der Glorie, die Hölle und jene, die draußen blieben, ihr Zustand und die göttliche Gerechtigkeit und Liebe ihnen gegenüber, die Ewigkeit der Höllenstrafe – das sind die Themen dieses Buches, die schon in ihrer Formulierung zum Teil überraschend wirken.

Diese Betrachtungen gehen völlig neue Wege, indem sie vor allem auf den jüdischen Vorstellungen des Alten und des Neuen Bundes aufbauen. Das ergibt neue, bisher ungewohnte Sichten, leuchtkräftige Erkenntnisse, und es wird bewußt, wie sehr unser eschatologisches Denken einer Revision bedarf. Man ist sich nach der Lektüre dieses Buches nicht mehr sicher, ja in hohem Maße unsicher darüber, ob die in jener Zeit im jüdischen Raum ergangene Offenbarung über das Ende wirklich in der Sprache unserer Theologie noch erscheint. Alles, was diese sagt, erscheint zu rund, zu fertig. Gerade in seinem Zurückgehen auf die Quellen mit der jüdischen Weltverwurzelung gewinnt dies Werk eine wissenschaftliche Bedeutung, die es besonders auch dem Alttestamentler interessant machen könnte. Es bereichert auf jeden Fall unsere Theologie und vermag auch dem Laien etwas zu geben.

Passau. Alois Winklhofer.

Seuse, Heinrich: **Deutsche mystische Schriften.** Aus dem Mittelhochdeutschen übertragen und herausgegeben von Georg Hofmann. Düsseldorf: Patmos Verlag 1966. 432 S.; Ln DM 36,–.

Die neue Übertragung von Seuses mystischen Schriften nach der Bihlmeyerschen Ausgabe sollte den anziehendsten der drei großen Dominikanermystiker vielen modernen Menschen näherbringen. Die Übersetzung liest sich gut, die Anmerkungen sind zwar knapp, geben aber die notwendigsten Erklärungen, was besonders bei der Schilderung von Seuses Kasteiungen wichtig ist. „Jegliche Beurteilung von Seuses Vorgehen" schreibt der Herausgeber, „setzt zunächst voraus, daß Seuse selbst (und nicht ein späterer, die Dinge vergröbernder Überarbeiter) die hier geschilderten Vorgänge erlebt und wahrheitsgemäß im geschichtlichen Sinne niedergeschrieben hat".

Das ist sehr vorsichtig ausgedrückt. In ihrem Büchlein über Meister Eckhart, Maître Eckhart et la mystique rhénane (Editions du Seuil, 1956) schreibt Jeanne Ancelet-Hustache: „Selbst wenn andere noch beweiskräftigere Argumente nicht hinzukämen, würde schon ihre (der Kasteiungen) Übertreibung genügend zeigen, daß das ‚Leben', so wie es auf uns gekommen ist, außer authentischen Kapiteln absichtlich hagiographische Schilderungen enthält". Darum scheint uns, man müßte noch mehr als die hier eingeklammerten Teile als unecht betrachten. Mit diesem Vorbehalt ist die neue, gut ausgestattete Ausgabe sehr zu empfehlen.

Oxford. Hilda Graef.

Beck, Irene: **Liebe und Werk in der Theologie des hl. Franz von Sales.** Eichstätt: Franz-Sales-Verlag 1965. XIV, 210 S.

In früheren Zeiten war Franz von Sales im allgemeinen nur durch seine „Philothea" bekannt und erschien dadurch im wesentlichen als Lehrer der Aszetik. In den letzten Jahrzehnten wurde sein „Theotimus" oder „Abhandlungen von der göttlichen Liebe" nach verschiedensten Seiten hin erforscht, besonders hinsichtlich seiner Lehre vom mystischen Leben. In der vorliegenden Dissertation wird das vormystische und mystische Seelenleben in seiner Auswirkung, dem Werk, behandelt und so in unausgesprochener Synthese ein gewisser Bezug zum grund-

sätzlichen Anliegen der „Philothea" hergestellt. – Auch nach einer anderen Seite kann von einer Synthese gesprochen werden: Es wird sichtbar gemacht, daß Franz von Sales thomistische und augustinische Vorstellungen benützt, wobei allerdings die augustinische Denkweise, besonders durch die starke Akzentuierung der Freiheit in ausgewogener Weise vorherrscht. Franz von Sales ist hier nicht Eklektiker, sondern Systematiker. – Wenn man von dem von ihm benützten metaphysischen Schema von Arten der Seele und ihren Teilen absieht, zeigt sich der Heilige als Vertreter einer ausgesprochenen personalen Psychologie, wobei Vorstellungen der Gegenwartspsychologie vorweggenommen werden.

Diese Denkweise und der große Gedankenreichtum der salesianischen Psychologie, der Mystik und der darin enthaltenen systematischen Theologie werden in der vorliegenden Arbeit in beispielhafter Klarheit herausgestellt, besonders auch dank der sehr differenzierten Disposition im Zusammenhang mit einem reichen Personen- und Sachregister. Die Schrift dürfte – unter dem Gesichtspunkt des Themas – eine vollständige Wiedergabe des jetzigen Standes der Forschung über Franz von Sales sein. – Das Ergebnis ist, daß das Werk, das christliche Tun in seiner Vollendung die Frucht der affektiv-betenden Ekstase, ja selbst auf seine Weise Ekstase ist.

Die Dissertation zeichnet sich aus durch tiefes gedankliches Eindringen in eine oft sehr subtile Materie, durch schöne, leicht verständliche Darstellung und durch einen verhaltenen, aber innigen persönlichen Elan, der bei der Darstellung mitschwingt.

Mainz. Friedrich Rotter.

Das Konzil zur Wirtschaftsgesellschaft. Lateinischer und deutscher Text nach der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt dieser Zeit. Mit Erläuterungen von Wilhelm Weber, Wilfrid Schreiber, Anton Rauscher. Münster: Verlag Regensberg 1966. 131 S.; kart. DM 7,50.

Der 1. Teil der vorliegenden Schrift enthält als Textdokumentation das 3. Kapitel des 2. Teiles der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, also die Nummern 63 bis 72 des lat. Textes, der damals noch nicht veröffentlicht war (jetzt in AAS 58 [1966] 1084–1094) und die vorläufige, nichtamtliche deutsche Übersetzung. Auf beides wird aufmerksam gemacht. Inzwischen ist auch die von den deutschen Bischöfen autorisierte deutsche Übersetzung greifbar (vgl. z. B. Beilage zum Amtsblatt der Erzdiözese Freiburg Nr. 8, 1966). Zum lat. Text und zur deutschen Übersetzung braucht hier nicht weiter Stellung genommen zu werden. Z. Z. der Herausgabe des Bänddchens war es erfreulich, daß man auf einen Grundtext zurückgreifen konnte.

An den Text schließen sich als zweiter Teil dieses Buches drei erläuternde Darstellungen. Die erste stammt von Wilhelm Weber, Münster, über „Ursprung und Entstehungsgeschichte des Wirtschaftskapitels der Konstitution" (41–70). Hier wird gezeigt, daß das Dokument nicht ohne erhebliche Schwierigkeiten zustande kam. Das Ringen der Väter um Distanz von einer Ideologie des Fortschritts und der Verteilung, um Vermeiden von Institutionalismus und Occidentalismus wird deutlich. Auch die Stellungnahmen zu Einzelfragen, u. a. zum Recht auf Arbeit oder zum Streikrecht zeigen, daß keine fertigen Konzeptionen vorlagen, sondern die verschiedenen Motivierungen der Väter und die vielfältigen Erscheinungsweisen der wirtschaftlichen Gegebenheiten in dem Dokument verklammert werden mußten.

Der zweite Beitrag von Wilfrid Schreiber, Köln, ist überschrieben: „Kommentar aus der Sicht der Sozial- und Wirtschaftswissenschaft" (71–98). Er bringt eine Reihe von Bemerkungen unter vorwiegend wirtschaftswissenschaftlichen und sozialpolitischen Aspekten, die zum Teil kritischer Art sind. Unzureichend scheint ihm „das leidige Agrarproblem" behandelt (82 f). „Genaueres und Besseres" sei auch schon zum Richtmaß der Lohnbemessung gesagt worden (86). Des öfteren bleiben die Bemerkungen vielleicht zu sehr im Bereich von Vermutungen über die Motive der Väter und die ihnen vorschwebenden wirtschaftlichen Zustände (vgl. z. B. 79 f). Zu fragen ist auch, ob es nicht mißverständlich ist, den privatwirtschaftlichen Gewinn „ein genial erdachtes Mittel, das den Leistungswillen des Einzelnen in den Dienst am Gemeinwohl zwingt" zu nennen (77). Ebenso scheint fragwürdig, daß geschichtliche Bedingtheit genüge, um jemand als schuldlos zu bezeichnen (ebd.).

Den dritten Kreis von Überlegungen trägt Anton Rauscher, Münster/Mönchengladbach, bei über „die gesicherte Soziallehre der Kirche in den Aussagen des Konzils über die wirtschaftlich-gesellschaftliche Ordnung" (99–131). Ein Grundanliegen ist es hier, die Kontinuität in der kirchlichen Lehre zu diesen Fragen aufzuzeigen. Damit wird ein oft zu wenig beachteter Leitbegriff herangezogen, der nicht nur für die Kennzeichnung des Grundsätzlichen, sondern auch zur Beleuchtung von Einzelfragen, z. B. Eigentum oder ‚Mitbestimmung' brauchbar ist.

Eine Reihe von Fragen wird in allen drei Beiträgen aufgegriffen, so die Frage der ‚Mitbestimmung' (lat. *participatio in inceptis*); die Aussagen des Konzils lassen sich nicht einfach auf deutsche Verhältnisse übertragen. Das Problem der Geldwertverschlechterung ist nach dem Urteil aller Beiträge in dem Dokument bedauerlich knapp behandelt.

Das kleine und handliche Buch hat nicht die Absicht, einen ins einzelne gehenden Kommentar zu liefern, sondern „erläuternde Überlegungen anhand des Textes" zu bieten, wie das Vorwort betont (7). Diese Zielsetzung haben auch die genannten drei Beiträge vor Augen. Jeder Verfasser gibt aus seiner Sichtweise einen vielfältigen und zu weiteren Überlegungen anregenden Einblick in das zugrundeliegende kirchliche Dokument.

Freiburg i. Br. Friedrich Beutter.

Oldendorff, Antoine: **Grundzüge der Sozialpsychologie.** Betrachtungen über die Problematik der sozialen Wirklichkeit. Mit einem Geleitwort von F. J. J. Buytendijk. Aus dem Niederländischen von Willy Leson. Köln: J. P. Bachem-Verlag 1965. 232 S.; Ln. DM 22,–.

Das vorliegende Werk will kein Handbuch und keine systematische Einführung in die Sozialpsychologie sein. Vielmehr sucht der Verfasser in einer allgemeinverständlichen Sprache einen Einblick in die Fragen und Probleme des heutigen sozialen Lebens zu geben, der allerdings – das muß sofort angemerkt werden – überaus stark von der Soziologie ausgeht, und zwar was den Begriffsapparat und was die inhaltlichen Aussagen betrifft. In die ersten Kapitel über Wesen und Existenz der Person geht zudem viel an existentialphilosophischem Denken der Gegenwart ein. Dabei ist es nicht uninteressant, daß der des öfteren herangezogene J. P. Sartre in einer autobiographischen Skizze seine philosophischen Aussagen mit einem Rückgriff in tiefenpsychologische Erkenntnisse „erhellt", die von Oldendorff zugunsten soziologischer Analysen zurückgestellt werden (vgl. 53 ff).

Näherhin wird in zehn Kapiteln ein umfangreicher Stoff verständlich abgehandelt: Nach einer Einleitung über die „sozialpsychologische Betrachtungsweise" und die „sozialpsychologischen Untersuchungsmethoden" kommt im 1. Kapitel „Die Person" in ihrer Abhängigkeit und Einheit, als „Verkörperung von Kollektivität" und in ihrer Selbständigkeit zur Sprache. Im 2. Kapitel wird „Das Ich und der Andere" behandelt. Das 3. Kapitel handelt von der „sozialen Rolle", wobei über die „Bedeutung des Rollenbegriffs für die Psychologie" auch gegenteilige Thesen möglich wären, die das „Rollen-Spiel" als ein Problem der Neurosenlehre erweisen. Im 4. Kapitel werden der soziale Raum von heute, und im 5. Kapitel die soziale Lebensordnung näher umschrieben. Das 6. Kapitel widmet sich der Beziehung „Wir – Sie – Man", während die nachfolgenden Kapitel 7 und 8 der „Gruppe" gewidmet sind. Das 9. Kapitel greift die Führungsprobleme und das abschließende 10. Kapitel Fragen der Gruppen-Moral auf.

Wenn Oldendorff (68) schreibt, daß „der Mensch erst durch seine Beziehung zum anderen völlig zu einem ‚Selbst' wird", dann müßte er eigentlich stärker auf die Ursprünge allen sozialen Lebens in der Ursprungsfamilie gestoßen worden sein. Leider ist die diesbezügliche Literatur deutschsprachiger personaler Psychologie (etwa A. Vetter) nicht genutzt worden. Ferner wäre dann auch der Irrtum vermeidbar gewesen, im Anschluß an Mead erst mit dem Sprechen der Sprache das Ich psychologisch gesehen in Erscheinung treten zu lassen. Gerade neben das Wort der Sprache tritt in die Beziehung des Kleinkindes zu seiner Mutter und zu seinem Vater eine Symbol- und eine Bildsprache, die jenes „Ich" konstituieren, wie es sich dann auch in sog. Rollen-Bezügen zeigt.

Doch hindert die genannte Kritik nicht, das Buch als einen wertvollen Beitrag zu einer Diskussion zu bezeichnen, die im deutschsprachigen Raum – im Gegensatz zum niederländischen – noch von vielen Tabus und falschen Vorstellungen behindert wird.

Münster. Wilhelm Dreier.

Stegmann, Franz Josef: **Von der ständischen Sozialreform zur staatlichen Sozialpolitik.** (Beiheft 4 der Zweimonatsschrift Politische Studien) München-Wien: Günter Olzog Verlag 1965. 187 S.; br. DM 16,80.

Diese interessante Studie wurde unter dem Titel „Die soziale Gedankenwelt der Historisch-Politischen Blätter unter Joseph Edmund Jörg im Rahmen der zeitgenössischen Wirtschafts- und Sozialgeschichte (1852–1901)" als Dissertation verfaßt. Wie auch im Untertitel des Buches ersichtlich gemacht wird, handelt es sich um den Versuch, den „Beitrag der Historisch-Politischen Blätter zur Lösung der sozialen Frage" zu beleuchten. Das ist dem Verf. durch ein vorurteilfreies Quellenstudium der HPBl mit gutem Erfolg gelungen. In fünf größeren Abschnitten werden die HPBl zu den entscheidenden sozialen, wirtschaftlichen und politischen Fragen, die das 19. Jh. bewegten, befragt: I. Abschnitt: Die Behandlung der „Sozialen Frage", II. Abschnitt: Die Ablehnung des

Liberalismus, III. Abschnitt: Die Auseinandersetzung mit dem Sozialismus, IV. Abschnitt: Die Verteidigung der Ständeidee, V. Abschnitt: Die Kritik an der staatlichen Sozialpolitik. Verständlicherweise – es handelt sich um eine Dissertation – bringt der Verf jeweils auch eine nicht unfundierte Kritik der HPBl bei, wodurch in etwa das ansonsten begrüßenswerte umfangreiche Literaturverzeichnis begründet werden kann. – Den erregenden Höhepunkt sowohl des Engagements der HPBl als auch der Auseinandersetzung des Verf. mit ihnen bildet die Vorstellung einer ständischen Ordnung als Mittel der Sozialreform. Die entscheidende Frage lautet hier: Beendet tatsächlich das Bekenntnis zur staatlichen Sozialpolitik diese Ordnungsidee weiter Kreise des sozialen Katholizismus im 19. Jh.? – Und: Sind es demzufolge realitätsfremde, konservative Vorstellungen, die mit einer industriellen Produktionswirtschaft und Marktgesellschaft unvereinbar waren? M. E. ist hier durch den Verf. noch nicht das letzte klärende Wort gesprochen, wie auch die kritische Auseinandersetzung im 13. Kapitel allzu knapp ausgefallen ist. Die Stärke der Studie liegt nicht in den kritischen Abschnitten, sondern in der sauberen Darstellung, Sammlung und Zusammenfassung der Äußerungen in den HPBl zu den gen. Tatbeständen.

Münster. Wilhelm Dreier.

Katholizismus und freiheitlicher Sozialismus in Europa. Hrsg. von Albrecht Langner, Köln: Verlag J. P. Bachem 1965. 412 S.; Ln DM 36,–.

Die Bedeutung dieses Sammelwerks kann nicht genug betont werden, weil das Phänomen des freiheitlichen Sozialismus bisher vor allem jeweils isoliert als nationales Problem gesehen wurde. Hier aber wird zum ersten Male der Versuch einer vergleichenden Darstellung unternommen; als bedauerliche Lücke in den Länderberichten des Herausgebers (Bundesrepublik Deutschland), Jean Claude Criquis (Frankreich), Servatius Willem Couwenbergs (Niederlande), Wolfgang Mantls (Österreich), Guido Casettis (Schweiz) und Jean Delfosses (Belgien) ist nur das Fehlen eines Berichtes über Italien festzustellen, für das der Herausgeber keinen geeigneten Mitarbeiter finden konnte. Die Verfasser der Länderberichte sind durchwegs Katholiken, die den sozialistischen Parteien ihrer Länder nicht angehören. Jedoch wird auch ein nichtkatholischer Sozialist, obwohl er vielleicht hin und wieder andere Akzente setzen würde, anerkennen müssen, daß sich alle Mitarbeiter ehrlich und mit Erfolg bemüht haben, der Wahrheit und nicht einer politisch konkurrierenden Partei zu dienen, zu schildern und nicht zu polemisieren.

Das soll nun nicht bedeuten, daß nichts mehr zu wünschen übrig bliebe. Im Grunde haben die Mitarbeiter den Titel des Buches umgedreht und mehr über die Einstellung der sozialistischen Parteien zur Kirche, als umgekehrt über die Einstellung der Kirche zum Sozialismus geschrieben. So fehlt ein Glied in der doppelten Relation: Sozialistische Doktrin : Katholische Lehre und Sozialistische Partei : Katholische (oder von der Kirche favorisierte) Partei; die Spannung zwischen dem das Lehramt der Kirche verkörpernden Klerus und den katholischen Politikern, die auch dort bestand, wo – wie in Deutschland und Österreich – Priester in den politischen Parteien, oft als Führer, mitarbeiteten, wird nicht deutlich. Die Spannung dagegen zwischen sozialistischer Doktrin und sozialistischen Politikern, die überall dort aufbricht, wo der politische Messianismus der Gründerzeit mit den Bedingungen des friedlichen Kampfes um die Macht im Staate und um die Regierungsverantwortung in Konflikt gerät, wird überall sehr gut dargestellt. Die besondere Schwierigkeit im Sozialismus bestand dabei darin, daß die Doktrinäre innerhalb der Parteiorganisation wirkten und wirken mußten, während das kirchliche Lehramt – obwohl ständig in der nicht immer erfolgreich bestandenen Versuchung, nicht Kanonisierbares zu kanonisieren – doch über der favorisierten Partei stand, die sich ihrerseits auch keineswegs als Befehlsempfänger des Episkopats ansah.

Dem spannungsgeladenen Verhältnis von Parteiregnum und Sacerdotium stand auf der sozialistischen Seite nichts Vergleichbares gegenüber. Und während daher der Rückzug des Klerus aus der Parteipolitik die Fortführung der christlichen Soziallehre – man denke an *„Mater et Magistra"* und *„Populorum Progressio"* – nicht verhinderte, sehen wir auf sozialistischer Seite eine fast allgemeine Entmutigung doktrinärer Bemühungen durch die Parteivorstände. Fast könnte man sagen, daß es nicht mehr die Kirche ist, die auf programmatische Aktionen des Sozialismus reagiert, sondern umgekehrt Sozialisten, die – nicht nur (obschon auch) aus wahltaktischen Gründen, Elemente der christlichen Soziallehre zu vereinnahmen streben, weil die eigene Ideologie zum unproduktiven Bla-Bla zu werden droht. Eine andere Seite des Problems, von den Verfassern ebenfalls ausgeklammert, ist das Gefühl namentlich älterer katholischer Politiker, von dem sich auf Grundsatzverkündung zurückziehenden Hirtenamt der Kirche im Stiche gelassen zu werden; das Gleichnis von der Heimkehr des verlorenen Sohnes und seines mißvergnügten arbeitsamen Bruders scheint sich aufzudrängen, obwohl es auf die Situation ganz und gar nicht paßt, weder auf die Kirche noch auf die sozialistischen Parteien.

Auf die einzelnen Berichte einzugehen ist nicht möglich. Einige von ihnen sind besonders gut gelungen, wie z. B. Mantls Aufsatz über die SPÖ, der viel – auch Österreichern wenig bekanntes – Material bringt, und der Beitrag G. Casettis über die SPS, meines Wissens die erste zusammenfassende Darstellung des Problems überhaupt. Alle Beiträge zitieren sorgfältig die benützten Quellen, z. T. Aufsätze in Tageszeitungen und Monatsschriften, vor allem aber auch parteiamtliche Broschüren, die in wissenschaftlichen Bibliotheken selten zu finden sind. Eine Auswahl der wichtigsten Veröffentlichungen, länderweise aufgegliedert, sowie der derzeit geltenden Programme im vollen Wortlaut sind dankenswerterweise in einem Anhang zu finden.

Alles in allem scheint mir das Buch eine für den katholischen Theologen recht nützliche, um nicht zu sagen heilsame Lektüre zu sein, auch *ratione duplicis effectus*: es belehrt nämlich unbeabsichtigt über den nur relativen Wert der – namentlich bei der jüngeren Generation – so beliebten, aber sterilen „Grundsatzdiskussionen", während es in Wirklichkeit die Kompromisse in konkreten Fragen (namentlich der Schule, der Volksbildung, des Ehe- und Strafrechts) sind, die eine Annäherung von Kirche und freiheitlichem Sozialismus gestatten.

Graz. Gustav E. Kafka.

Kuhn, Annette: **Die Kirche im Ringen mit dem Sozialismus 1803–1848.** Eine historische Studie. München und Salzburg: Verlag Anton Pustet (1965). 149 S.; kart. DM 14,80.

Diese interessante Studie fragt nach der „Geschichtsmächtigkeit des Christentums im Vormärz". – „Hat das Schwinden der christlichen Traditionen, die sich in der Vergangenheit als sozial ordnende Kraft erwiesen hatten, etwas mit der sozialen Auflösung zu tun?" Die Autorin fragt „präziser": „Wo ist der soziale Ort der Kirche, der Geistlichkeit, des christlichen Gesellschafts- und Vereinslebens und schließlich der christlichen Tugenden in dieser Umbruchszeit? Wie ist es zu der Wortprägung ‚christlich-sozial' gekommen, die etwas anderes sein will als eine bloße Tautologie? Es ist noch zu fragen, inwieweit sich das kirchliche Selbstverständnis in dieser Umbruchszeit geändert hat. Damit sind nach Aussage der Verf. selbst „die wesentlichsten Fragen" der vorliegenden Studie angedeutet, die eine historische sein möchte.

Eine Antwort gibt die Verf. in drei Abschnitten: I. wird die „religiöse Entfremdung als soziales Phänomen" gedeutet. Die Verf. meint: „Jede Erwartung, daß die christliche Botschaft (so wie sie vorgetragen und verkündigt wurde) Kräfte der sozialen Kohärenz entfalten könnte, mußte im Vormärz als Utopie erscheinen" (31). In einem II. Teil, überschrieben: „Die ‚christlichen' und die ‚sozialen' Mächte im Widerstreit", werden die Ursprünge des Begriffs „christlich-sozial" im Denken der Aufklärung aufgewiesen. „Die Hilflosigkeit, mit der Wortführer des Christentums dem Wort ‚sozial' gegenüberstanden, die Blindheit, mit der sie fast unterschiedslos in dem sozialen Verlangen Widerchristliches argwöhnten, zeigt, wie das Christentum erst am Sozialismus wieder lernen mußte, christlich zu sein" (104). In einem III. Teil widmet sich die Verf. der Frage, inwieweit die Kirche dieser Zeit in der Lage war, ihre soziale Aufgabe zu erfüllen. Unter dem Titel: „Die Kirche begegnet der Emanzipation der Gesellschaft" werden „die Säkularisierung des Kirchenbegriffs" und vor allem „Die Entdeckung der Kirche als soziale Institution" (bei Planck, Möhler, Dieringer, Schleiermacher und Marheinecke) näher untersucht. Auf die Frage: „Hatte die Kirche eine Antwort auf den religiösen Sozialismus?" versucht die Verf. eine theologisch tiefsinnige und geschichtsgerechte Antwort zu geben. „Zwischen zwei Ordnungen gestellt – den Staat in seiner ständisch-monarchischen Verfassung einerseits, und die bürgerliche Gesellschaft mit ihrem liberalen, demokratischen und sozialen Begehren andererseits –, hat die Kirche zunächst nur versucht, die christliche Heilsbotschaft zu bewahren. Ihre Theologie wie auch die Sprache ihrer Verkündigung gehörten noch der alten, nicht der neuen Welt an" (144).

Das Buch regt zum Nachdenken an und zeigt vor allem denen, die vom Aufbruch der christlich-sozialen Bewegung in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts heute noch geistig zehren, wie das Selbstverständnis der Kirche als gesellschaftliche Institution innerhalb der Menschheitsfamilie, mit dem Auftrag, „Lebensprinzip der Gesellschaft" (Pius XII.) zu sein, einer jahrhundertelangen dornigen Entwicklung bedurfte und noch bedarf.

Münster. Wilhelm Dreier.

Walf, Knut: **Die Entwicklung des päpstlichen Gesandtschaftswesens in dem Zeitabschnitt zwischen Dekretalenrecht und Wiener Kongreß (1159–1815).** (Münchener Theologische Studien, III. Kanon. Abt., 24. Bd) München: Max Hueber Verlag 1966. XXV, 290 S.; br. DM 38,–.

So wenig wie die Geschichtswissenschaft auskommt ohne Kenntnis der verfassungsrechtlichen Entwicklung, so wenig kommt die Jurisprudenz ohne die Geschichte aus; zeitweise war die Geschichte denn auch geradezu die Domäne der Juristen, die schließlich an der Ausbildung der historischen Methode entscheidenden Anteil genommen haben. In beiden Wissenschaften geht es nach wie vor um das eine, die Feststellung eines unbestreitbaren Tatbestandes auf Grund unbezweifelbarer Zeugnisse. Um dieses Ziel zu erreichen, muß jede Wissenschaft allerdings ihre jeweils spezifische Methode anwenden; sobald es um die Feststellung und Beurteilung von Tatbeständen der Vergangenheit geht, ist die historische Methode allein anzuwenden.

Das bedeutet, daß die entsprechenden Quellen aufgesucht und kritisch geprüft werden müssen, ob nun die Erzählung von Vorfällen und die Beschreibung vergangener Phänomene oder ihre Einordnung, Klassifizierung, die Bestimmung zutreffender Kategorien oder die Gewinnung von Typen das letzte Ziel der Untersuchung sind. Soll, wie das im Titel der vorliegenden Arbeit angekündigt wird, die Entwicklung einer Institution verfolgt werden, so sind demnach die Quellen beizuziehen, die sich mit dieser Institution befassen, die Urteile sind aus den Quellen zu belegen, die ihrerseits wieder kritisch, d. h. nach der philologisch-historischen Methode, untersucht werden müssen, nicht aus sekundärer Literatur (zu welcher auch die Summen der barocken Kanonisten gehören).

Forderungen dieser Art, das ist zuzugeben, lassen sich nicht mehr verwirklichen, wenn das Thema, wie das der vorliegenden Arbeit, sieben Jahrhunderte umspannt. Möglich ist in einem solchen Fall nur die Zusammenfassung der Forschungsergebnisse anderer, bestenfalls die Auswertung bereits publizierter Quellen. Was man also unbedingt verlangen muß, ist die Benutzung der einschlägigen Spezialmonographien; dazu gehören auch die Einleitungen zu den Editionen der Instruktionen an Nuntien und der Relationen von Nuntien – unter denen die Editionen von Raab und Repgen nicht einmal genannt sind, so wenig wie die jüngsten Editionen von Nuntiaturberichten durch Lutz, Goetz und G. Müller oder die ältere durch Kiewning, alle durch vorzügliche Einleitungen erschlossen. Die *Acta Nunt. Gallicae* sind zwar genannt, aber nicht hinreichend ausgewertet, da die erheblichen Spannungen zwischen Richelieu und Rom um den Nuntius Scotti nicht erwähnt sind. Es fehlt ebenfalls die gesamte neuere Spezialliteratur über die Funktion und Bedeutung des päpstlichen Staatssekretariats (zu finden LThK ²IX, 1964, 998 ff). Es fehlt die neueste Literatur über den Säkularisationsplan von 1743, der zu Unrecht Karl VII. angelastet wird, es fehlt die Literatur über Febronius – das Urteil über ihn, gestützt durch Berufung auf den Artikel im LThK, vergröbert die dort gebotene allzu knappe Zusammenfassung noch einmal, und für die Zeit Karl Theodors hätte doch wenigstens ein Werk über bayerische Geschichte beigezogen werden müssen, zum letzten Kurfürsten von Köln Braubach, von Trier Raab. Mit Handbüchern kann sich auch ein Laie behelfen, dazu bedarf er nicht einer umfangreichen Spezialdarstellung. Es fehlen ferner wichtige Beschreibungen der römischen Kurie, etwa die in vielen Auflagen und unter verschiedenen Titeln erschienene, um 1611 entstandene Relatione della Corte die Roma von G. Lunadoro oder die Beschreibungen der venezianischen Botschafter in Rom. Die kanonistischen Lehrbücher können doch nicht im Ernst als Quellen für weit zurückliegende Epochen angesehen werden. Das etwas dürftige Kapitel über die päpstlichen Legaten hätte an Substanz gewonnen durch die Auswertung der biographischen Literatur über bedeutende Legaten, etwa über Bessarion (Mohler) oder Cusanus (Meuthen).

Es ist bedauerlich, daß der Arbeit solche schwerwiegenden Mängel anhaften, denn sie kommt einem dringenden Bedürfnis entgegen. Auch wenn eine Auflösung in zeitlich und thematisch begrenzte Untersuchungen vorzuziehen gewesen wäre, ist die Nützlichkeit eines so weit gespannten Überblicks nicht zu bestreiten, da die gängigen Darstellungen der „Päpstlichen Diplomatie" doch sehr ergänzungsbedürftig sind. Legitim ist auch die Beschränkung auf die Herausarbeitung der rechtlichen Struktur und die Untersuchung der entscheidenden Wendepunkte, doch ist nicht einzusehen, was die prononcierte Ankündigung auf S. 2 in bezug auf das anzustrebende Ergebnis anderes erreichen soll als den Verdacht, es sei alles weggelassen, was nicht dem Nachweis der These Mörsdorfs dient, „daß die Entwicklung des Gesandtschaftswesens des Apostolischen Stuhles weniger durch das wechselvolle Verhältnis der Kirche zum Staat als durch das Zusammenspiel zwischen päpstlicher und bischöflicher Gewalt bedingt ist". Der Verdacht wird gesteigert durch die Ignorierung der großen Friedensgesandtschaften zu Ende des Mittelalters, im ausgehenden 16. Jahrhundert und während des Dreißigjährigen Krieges, in denen doch ein anderes Prinzip sichtbar wird; ignoriert werden auch die heftigen Kämpfe mit dem Frankreich Richelieus, Mazarins und Ludwigs XIV., die ebenfalls vorwiegend politischen, und zwar außenpolitischen Charakter trugen (Ludwig XIV. wird auf S. 150 mit 11 Zeilen erledigt). Das Schwergewicht der Arbeit liegt auf der doppelten Darstellung des deutschen Nuntiaturstreits (S. 142–179. 246–259), auch wird hauptsächlich untersucht, was die „Vollmacht und Befugnisse der einzelnen Legateninstitute und der Nuntien" „und die Auswirkungen dieser Rechte besonders auf den Zuständigkeitsbereich der Bischöfe" betrifft (S. 4). Damit wird aber doch von vornherein die zu beweisende These der Arbeit zugrundegelegt, es kann nichts anderes mehr gefunden werden, als was gesucht wird.

Die mittelalterliche Entwicklung wäre deshalb wohl besser außer Betracht geblieben, die Arbeit trägt nichts Wesentliches zu unserer Kenntnis der Verhältnisse bei, zumal nicht so sehr die zutreffenden Quellen untersucht, sondern zur Hauptsache gängige Lehrmeinungen wiederholt werden. Auch wird nicht zeitlich differenziert, erst mit dem Kapitel über die Entstehung der ständigen Nuntiaturen befindet sich der Verfasser auf festem Boden. Seine Zusammenfassung der bisherigen Forschungsergebnisse ist verdienstvoll; sie ist zwar angelegt auf die Gewinnung von festen Epochengrenzen und scharf umrissenen Formen, doch lehnt der Verf. es ab, was der Historiker nur begrüßen kann, irgendein Jahr als datierbaren Beginn zu benennen. Die Ausbildung der Institution vollzog sich in vielen Übergängen seit der Mitte des 15. Jahrhunderts und wurde erst abgeschlossen unter Leo X. Die Faktoren, welche auf die Entstehung der ständigen Nuntiaturen eingewirkt haben, werden in Anlehnung an den alten Streit bestimmt, ob das Vorbild der päpstlichen Collectoren oder des staatlichen Gesandtschaftswesens entscheidend gewesen sei; man wird den Streit aber wohl kaum, wie der Verf. es tut, durch Räsonnement entscheiden können, sondern nur durch kritische Untersuchung der historischen Wirklichkeit – aber das lohnt wohl kaum die Mühe.

Bisher, besonders auch in der Untersuchung der Funktion der Nuntien unter Leo X. und Clemens VII., wird deutlich, daß am Ursprung der Institution der ständigen Nuntiaturen nicht innerkirchliche, sondern politische – staatspolitische, bisweilen auch kirchenpolitische – Absichten standen; daß schon unter Paul III. zum Charakter der Nuntiatur als einer politischen Vertretung der geistlich-kirchliche Charakter trete – was nur behauptet (S. 85), nicht aber bewiesen wird –, spricht eher gegen als für die eingangs aufgenommene These Mörsdorfs. Das wäre noch deutlicher geworden, wenn nicht an diese Stelle ein Einschnitt gelegt worden wäre; für das päpstliche Gesandtschaftswesen, das zeigt sogar diese Arbeit, die doch von der gegenteiligen Ansicht beherrscht ist, stellt Trient keinen Einschnitt dar, die Zäsur liegt vor dem Beginn der ständigen Nuntiaturen und nach dem Westfälischen Frieden, dem Ende der päpstlichen Schiedsrichterrolle in der großen Politik. Wenn jetzt, für die Zeit um 1550, ein systematischer Überblick über die Stellung des Nuntius versucht wird, so bleibt eben deshalb manches unscharf, weil es mit mittelalterlichen bzw. neuzeitlichen Augen gesehen wird; eigentümlicherweise deckt sich die Epochengrenze zwischen mittelalterlichem und neuzeitlichem Gesandtschaftswesen in Rom (mit der dazugehörenden Behördenorganisation) fast mit der Jahrhundertgrenze, unter Leo X. dürfte, wohl von Florenz beeinflußt, ein neuer Stil eingesetzt haben. Dadurch verändert sich auch, das ist nicht scharf genug herausgearbeitet – wie es allerdings auch noch nicht hinreichend erforscht ist –, das Verhältnis zur Zentrale; die diesbezügliche Darstellung (S. 98) ist völlig veraltet (besonders muß gesagt werden, daß die hier zitierte *camera secreta* schon Göller als Konstruktion nachgewiesen hat, 1904), sie ist auch zu knapp (das entsprechende Kapitel im 2. Teil umfaßt nur eine halbe Seite, 216). Von der zentralen Leitung, ihren Institutionen

und ihrer Organisation waren Wesen und Leistung der untergeordneten Institutionen doch in höchstem Maße abhängig.

Der zweite Teil behandelt die Entwicklung von Trient bis zum Wiener Kongreß. Das Schwergewicht liegt auf der Epoche seit 1648, der Zeit der großen Kämpfe um den geistlichen Charakter der Nuntiaturen; die Entwicklung bis 1648 wird deshalb zu einseitig gesehen, die politische Funktion der päpstlichen Nuntien und Legaten vor allem während des Dreißigjährigen Krieges ist nicht einmal berührt, das grundlegende Werk von K. Repgen ist nicht beigezogen, auch nicht sein Aufsatz im Hist. Jahrbuch 75 (1956), von der sonstigen Literatur über diese Zeit zu schweigen (warum nicht wenigstens Seppelt-Schwaiger V?). Die These vom „Rückgang der Bedeutung der Nuntien" (S. 132) in dieser Zeit ist nicht haltbar, der Pontifikat Urbans VIII. erweist das Gegenteil. Wenn man freilich die Steigerung der innerkirchlichen Aktivität der Nuntien nach 1700 mit der Zeit vor 1648 vergleicht, mag dieser Eindruck entstehen; diese Steigerung wird in der folgenden Darstellung deutlich. Die Entwicklung der Problematik, die vor allem an die Auseinandersetzungen im Reich anknüpft, ist ausführlich und als erste Einführung von Wert, sie leidet aber an der lückenhaften Literatur- und Quellenbenutzung. Der Entwicklung in Deutschland ist ferner kein Gegenbild gegenübergestellt, etwa das der französischen oder spanischen Entwicklung.

Der abschließende systematische Teil jedoch ist umfassend und aufschlußreich; ausführlich dargelegt sind besonders die Rechte und Privilegien der Nuntien und die problematischen Punkte in ihrem Verhältnis zu den Ortsordinarien und zur staatlichen Gewalt. Was man als Historiker dagegen einwenden muß, wurde schon angedeutet; benutzt sind nicht so sehr die echten Quellen, nämlich Instruktionen und Fakultäten (und zwar aus verschiedenen Epochen, um die Entwicklung festzuhalten), sondern kanonistische Literatur und Streitschriften; vor allem geht aus der systematischen Darlegung der Rechte nicht immer hervor, für welchen Zeitraum und in welchem Gebiet sie jeweils gültig und anwendbar waren. Es hätte sich empfohlen, die Systematik entwicklungsgeschichtlich anzulegen, am besten wäre es jedoch gewesen, die Untersuchung auf eine einzige Epoche zu beschränken, das ausgehende 18. Jahrundert, das der Verfasser am besten kennt. Aber auch für diesen Zeitraum hätte man dem Verf. den Weg zu den Originalquellen nicht ersparen dürfen, doch dieser hätte in das Archiv geführt, ein Weg, der „im Rahmen des gesetzten Themas nicht von besonderem Interesse" erschien. Leider!

Regensburg. Andreas Kraus.

Bodzenta, E., **Greinacher,** N., **Grond,** L.: **Regionalplanung in der Kirche.** (Schriften zur Pastoralsoziologie, Bd 5) Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1965. 204 S.; Ln DM 22,50.

Die drei Verfasser haben in diesem Buch verschiedene Aufsätze und Studien zusammengefaßt, die zum Teil bereits früher veröffentlicht worden waren. Eine verbindende und abschließende Ergänzung hat dazu beigetragen, daß trotzdem ein in sich geschlossenes, interessantes Werk entstand, das ein jeder, dem an einem Um- und Neudenken in der Pastoral gelegen ist, mit Gewinn liest, es zwingt ihn zum kritischen Nachdenken.

In einem ersten Teil wird die Problematik der kirchlichen Territorialstruktur aufgerissen und ihre Reformbedürftigkeit betont. Dabei spannt sich der Rahmen von der Diözesaneinteilung europäischer Länder bis zu den Fragen der Pfarrstruktur. „Mammutdiözesen und Kleinstdiözesen sind tunlichst zu vermeiden", heißt es. „Eine fortschreitende Funktionalaufteilung der Lebensbereiche, die nicht mehr wie früher territorial gebunden ist", habe auch „das Fundament für die Pfarre als solche erschüttert". Wenn damit „sicher nicht das Ende der Pfarre" gekommen sei, so müsse doch über eine „neue Funktionsverteilung" und ein besseres „Gleichgewicht zwischen zentralen und dezentralisierten Kompetenzen" nachgedacht werden.

In einem zweiten Teil werden solche Überlegungen zur Methodik der neuen Pfarr- und Kirchenplanung angestellt. Ausschnitte von konkret durchgeführten Untersuchungen und Planungen sollen das zuvor theoretisch Abgehandelte exemplarisch illustrieren. Letzteres gilt auch für das 5. u. 6. Kap., in denen eine Pfarr- und Kirchenplanung für die Großstadt Dortmund vorgelegt und eine Strukturplanung für ein Landgebiet in Niederösterreich versucht wird.

Der III. Teil wirft unter verschiedenen Aspekten die Frage nach einer „raumgerechten Seelsorge" auf.

Die Antworten auf diese Fragen sind es vor allem, die kritisch betrachtet werden müssen. Analog zur Raumordnungs-Diskussion im sog. profanen Bereich wird hier deutlich – was jedoch den Autoren scheinbar kein Problem zu sein scheint –, daß die Frage der rechten Raumgestaltung nur im Gesamtzusammenhang aller Daten und Fakten, und vor allem der klaren Leitbilder sozialen Lebens angegangen werden kann. Der Plan einer „verkehrsgerechten Stadt" kann nur vom Leitbild städtischen Lebens ausgehen; die „raumgerechte Seelsorge" setzt die Klärung dessen voraus, was wir heute unter Seelsorge zu verstehen und zu leisten haben. Gerade das Ausweichen in die bloße „hierarchische Struktur" sog. „raumgerechter Seelsorge" macht offenkundig, daß eine solche Planung bereits an dem praktischen Aufbruch einer neuen Seelsorge „von unten nach oben" vorbeizielt, ohne daß damit die hier vorgelegten Erkenntnisse grundsätzlich falsch wären. Sie müßten aber in den Gesamtaspekt einer theologisch, anthropologisch und soziologisch neu konzipierten Pastoral eingefügt werden.

Münster. Wilhelm Dreier.

Die Idee der Ganzheit in Philosophie, Psychologie, Pädagogik und Didaktik. Grundlegende Beiträge von Walter Asmus, Hans Elschenbroich, Gottfried Hausmann, Artur Kern, Wolfgang Metzger und Josef Rombach, zusammengestellt und eingeleitet von Artur Kern. (Beihefte zur Ganzheitsschule, hrsg. v. Artur Kern, VI) Freiburg-Basel-Wien: Herder 1965. VI, 194 S.; kart. DM 12,–.

A. Kern stelt in diesem Buch einzelne Beiträge verschiedener Autoren zum Problem der Ganzheit unter erziehungswissenschaftlichen Gesichtspunkten zusammen, um so einen Beitrag zu den Versuchen der Ganzheitserziehung zu leisten. Dabei geht er im ersten Abschnitt von empirischen Forschungen der Psychologie aus und verwertet die Ergebnisse der Ganzheits- und Gestaltpsychologie für ein „ganzheitliches Leselernverfahren". Im zweiten Abschnitt sind Aufsätze der übrigen Autoren unter philosophischen, pädagogischen und didaktischen Aspekten zusammengestellt, die die Ganzheit, „deren Achse die Ganzheit der Person ist" (134), als pädagogisch bedeutsam herausstellen und zu „neuem Bildungsdenken" führen wollen. Ein dritter Abschnitt zeigt Ansätze für das Ganzheitsprinzip in verschiedenen Unterrichtsfächern, die aufgrund der Ganzheitspsychologie reformiert werden müßten. Mit einem Beitrag, der das Problem des Ganzheitsdenkens im Unterricht grundsätzlich aufzeigt, beschließt Kern selbst diesen Abschnitt und gleichzeitig seine Zusammenstellung, die Aussagen verschiedener Autoren in einer systematischen Aufgliederung zu einem Ganzen zusammenfassen will.

Das Buch bietet dem Erzieher die Möglichkeit, in differenzierter Weise mit den Problemen der Ganzheitsidee in Philosophie, Psychologie, Pädagogik und Didaktik vertraut zu werden, indem sowohl ihre theoretischen Grundlagen – wenn auch nur fragmentarisch – wiedergegeben werden, als auch, wie das Ganzheitsdenken im Unterricht der Volksschule methodisch erfahren werden kann. Andererseits zeigt sich aber auch die Unausgeglichenheit dieser Zusammenstellung, da die Beiträge nach Inhalt und Form recht unterschiedlich wirken. Der Leser bemerkt so die nicht immer geradlinige Durchführung der Ganzheitsidee und deren nicht ganz klare philosophische Begründung, die das „Mehrsein des Ganzen" begrifflich erfassen will, aber die Begriffe (wie etwa existenziell und existenzial) nicht immer korrekt verwendet. Eine Monographie hätte der Idee der Ganzheit wohl besser als diese Aufsatzsammlung entsprochen.

Frankfurt (M.). Wolfgang Offele.

Handbuch der Elternbildung. Herausgegeben von J. A. Hardegger. 2 Bde. Frankfurt-Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger Verlag 1966. Bd 1: 544 S.; Ln DM 41,–; Bd 2: 504 S.; Ln DM 38,–.

Dieses Sammelwerk über Ehe und Familie, das einen Querschnitt durch die Fragen und Probleme, aber auch durch die neuentdeckten Wesensgehalte ehelicher Partnerschaft und familiärer Intimgemeinschaften zu legen versucht, ist als erstes seiner Art ein gelungener Wurf. Es ließe sich in diesem Zusammenhang auf die beiden Bände „Ehe und Familie" innerhalb des „Wörterbuches der Politik", herausgegeben von A. und R. Scherer und J. Dorneich, verweisen. Darüber hinaus wächst zur Zeit die Literatur, die sich den hier angesprochenen Teilfragen widmet, und zwar nicht zuletzt von den Mitarbeitern dieses Handbuchs in den letzten Jahren selbst erstellt. Das mindert die Bedeutung eines solchen Sammelwerkes nicht. Es relativiert nur ein wenig den anspruchsvollen Titel: „Handbuch der Elternbildung" (schlechthin) zu sein.

Die Weite des geistigen und wissenschaftlichen Horizonts garantiert zwar die notwendige Fülle an Überlegungen; sie läßt aber am Ende kein echtes Handbuch der Bildung in dem Sinne entstehen, daß über die Information hinaus – und diese In-

formation kann gar nicht hoch genug eingeschätzt werden – jene sittlich-religiöse Hilfe angeboten wird, nach der in jeweiliger weltanschaulicher Gebundenheit heute von Eheleuten und Eltern gefragt wird. Der große Wert dieses „Handbuchs" liegt darum im Vorfeld dieser letzten Entscheidungshilfe, ohne dadurch auch nur um ein Geringes werthaft gemindert worden zu sein. Daß zu diesem Vorfeld noch eine Reihe dringend zu behandelnder Fragen etwa der Ehereife, des anthropologischen Defizits und Nachholbedürfnisses der Ehepartner oder auch der Milieuabhängigkeit von Eltern und Familie in der heutigen Wirtschaftsgesellschaft mit ihrem Geltungskonsum u. a. m. gehören, ist selbstverständlich. Die behandelten Themen sind darum wohl als Einstieg in die Problematik anzusehen. Dabei hätten jedoch die Handreichungen für Eltern-Bildner einen eigenen Band füllen können. Hier stören sie ein wenig.

Näherhin bietet das „Handbuch" im ersten Teil eine Standortbestimmung der christlichen Elternbildung im weitesten (humanen und ökumenischen) Sinne. Dazu kommt eine interessante Übersicht über die derzeitigen Einrichtungen und Methoden der Elternbildung in Belgien, Deutschland, Holland, Luxemburg, Österreich und der Schweiz.

Ein zweiter Teil unternimmt den Versuch, eine Methodik der Ehe- und Elternbildung zu entwickeln. Sie wird vom Herausgeber J. A. Hardegger selbst vorgelegt und spiegelt eine Fülle von Erlebnissen aus der Praxis aber auch von interessanten Anregungen wieder, die vom Verfasser dieses Teils als Handreichungen für die vielfältige Praxis in den verschiedenen Ländern gedacht sind.

In einem dritten Teil wird von verschiedenen Autoren Material erstellt über Kernprobleme heutigen Ehe- und Familienlebens: „Die Geschlechter in anthropologisch-psychologischer Sicht" – „Die Ehe als Sexualgemeinschaft" – „Die Reifungsstufen der Ehe" – „Die Verantwortung in der Ehe" u. a. Der dritte Teil, der den ganzen 2. Band füllt, ist der Familie als Erziehungsgemeinschaft gewidmet. Der Bogen spannt sich von der Darlegung „entwicklungspsychologischer Voraussetzungen" und den Fragen des „Kleinkindalters, des Schulkindalters, des Jugendalters" bis zu den „personalen und sachlichen Faktoren" familiärer Entfaltung sowie den Problemen der Glaubens- und Liebesentfaltung innerhalb der Familie.

Dieser letzte Abschnitt scheint mir von besonderer Bedeutung zu sein. Darum ist es um so mehr zu bedauern, daß bei den hier aufgeworfenen Fragen den Zusammenhängen von Natur und Übernatur bei der lebensmäßigen Erweckung natürlichen und übernatürlichen Glaubens und Liebens – sie waren auch bei den vorherigen Kapiteln über Ehereife und Ehefähigkeit, über Vaterschaft und Mutterschaft immer gefragt – nicht mehr Beachtung geschenkt wurde. Es heißt zu Recht: „Der Glaube kann nicht erzeugt, sondern nur bezeugt werden, denn er ist immer Gnade, die sich menschlichem Zugriff und Bemühen nicht fügt, auch dem besten erzieherischen Geschick nicht". Über das Zusammenwirken von Natur und Gnade, von natürlichem Glauben, Vertrauen und Lieben und den entsprechenden übernatürlichen Tugenden hätte man sich mehr und tiefergehende Aussagen gewünscht, wie sie auch bereits von Anthropologen und Theologen erarbeitet wurden. Denn hier liegt der Schlüssel zum Gelingen personaler Reifung und ehelicher Entfaltung (vgl. etwa Wilhelm Heinen, Werden und Reifen des Menschen in Ehe und Familie, Münster 1964).

Ausgezeichnete Namens-, Personen- und Sachregister runden das „Handbuch" ab. Eine gute Auswahl an Literatur ist den jeweiligen Sachabschnitten angefügt. Alles in allem kann von einem gelungenen Start gesprochen werden, der das Thema „Elternbildung" nicht mehr aus der Diskussion kommen läßt.

Münster. Wilhelm Dreier.

Juritsch, Martin: **Der Vater in Familie und Welt.** Eine anthropologische Studie. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh 1966. 254 S.; Ln DM 13,80.

Es ist der Wunsch des Verf., „eine Diskussion" mit seinem Buch „in Gang zu bringen, der es gelingt, die Grunderfassung des väterlichen Daseins immer gültiger herauszuarbeiten". Ohne Zweifel stellt die Fülle der Überlegungen eine echte Bereicherung für die neuere anthropologische Diskussion über „Werden und Entfaltung des Menschen in Ehe und Familie" – so lautet der Titel einer von Wilhelm Heinen bereits ein Jahr vorher (1965) veröffentlichten Vorlesungsreihe – dar. Es ist allerdings zu fragen, ob durch die Übernahme von Begriffen aus einer bestimmten modernen philosophischen Richtung und ihre Anwendung bei der Erfassung familiärer Lebensvollzüge ein echter Fortschritt auch in der Erkenntnis zu erlangen ist. So mutet den Leser manche Ausführung dieses Buches inhaltlich nicht gerade neu an, auch wenn der Verfasser auf die Zitation verschiedener älterer Diskussionsbeiträge von anderen Autoren verzichtet.

Die Herausstellung der „Vatergestalt" birgt ferner „immer die Gefahr, die Rolle" – (hier handelt es sich wohl nicht um die Übernahme des soziologischen Rollen-Begriffs!) – „der mütterlichen Daseinsform zu verkennen oder zu unterschätzen ... Vater und Mutter bilden für das Kind eine Struktureinheit, die nur zu dessen Schaden aufgelöst wird und die auch der Wissenschaft nur bedingte Aussagen in der Wiedergabe der väterlichen Aufgaben gestattet" (109). Dem hat sich auch der Verfasser bei seinem Versuch, „die Vatergestalt (gesondert) als Auslegung der Wirklichkeit" anzugehen, weitgehend verpflichtet gefühlt; er hat entsprechende Analysen seinem Werk beigefügt. Wenn trotzdem oft die vom Verfasser selbst genannte „Bedingtheit der wissenschaftlichen Aussage" ins Auge springt, dann scheint diese Studie zu lehren, wie man vor der Einzelanalyse einer „familiären Grundgestalt" (W. Heinen) und deren spezifischer Aufgabe intensiv und extensiv den Entfaltungsprozeß der Menschen, und zwar der Ehepartner und ihrer Kinder, in Ehe und Familie ganz erfassen und darstellen muß, was wiederum nur auf der Basis eines personalen Strukturbildes möglich ist. Denn nur so wird erklärbar, wie personal-soziales Leben im ursprünglichen Lebensraum der Familie des Vaters bedarf. Hierzu werden vom Verf. viele wertvolle Überlegungen beigesteuert, die den soziologistischen Relativierungsversuchen innerhalb bekannter „Rollen-Theorien" die Wirklichkeit des Lebens entgegenstellt.

In einem ersten Teil behandelt der Verf. näherhin die Fragen personal-sozialer Struktur. „Der Mensch als Dialogwesen" zeigt sich vor allem darin, daß „die Erfüllung der menschlichen Existenz nur in der Begegnung möglich, in der rechten Antwort auf den Ruf des Du und in der Annahme des anderen, die von schlichter Achtung zur persönlichen, selbstlosen Liebe gehen kann" (28). Wenn der Verf. geheimnisvoll anfügt, daß es „hier Stufen echter Du-Begegnung" gibt, „die in verschiedener Stärke die Selbstverwirklichung zum vollen Menschsein fördern", dann wäre hier der Ort gewesen, die Erkenntnis neuerer Entwicklungspsychologie und Anthropologie auf der Basis einer personalen Strukturpsychologie einzufügen.

Dieser Mangel ist um so mehr zu bedauern, als im nächstfolgenden zweiten Teil, wo „der ursprüngliche Raum des kindlichen Dialogs: die Familie" behandelt wird, nur in bruchstückhaften Hinweisen (die manchmal mit zufälligen Nebensächlichkeiten als deutende Beispiele verbunden sind) darauf Bezug genommen wird, was die Grundlage aller folgenden Überlegungen ausmacht.

In einem dritten Teil werden „die Bezugspersonen des Dialogs" in der Familie näher angegangen. Was A. Vetter und W. Heinen bereits zuvor mit der Abgrenzung „familiärer Grundgestalten" und ihrer Aufgaben zu klären versuchten, erfährt eine in der Form neue Interpretation. Allerdings macht sich gerade hier der genannte Mangel eines klaren personalen Strukturbildes bemerkbar.

Der vierte Teil ist der „Vatergestalt als Auslegung der Wirklichkeit" gewidmet. Dabei kommen „1. die väterliche Erschließung der mitmenschlichen Welt, 2. die Erschließung der Sach- und Wertwelt durch den Vater und 3. die Eröffnung der religiösen Welt" eingehend und anschaulich zur Sprache. Drei Beispiele runden die Analyse ab: a) Der entstellte Dialog (von Vater und Kind) bei Sören Kierkegaard, b) der verfehlte Dialog bei Franz Kafka und c) der erfüllte Dialog bei Therese von Lisieux.

Ein breites Literaturverzeichnis, ein Autorenverzeichnis und ein sorgfältig angelegtes Sachverzeichnis bereichern das Buch sehr. Trotz aller Kritik in der Sache muß doch von einem wertvollen Beitrag zur anthropologischen Erhellung sozialer Wirklichkeit in ihren Ursprüngen, in Ehe und Familie, gesprochen werden.

Münster. Wilhelm Dreier.

Glaube und Schule, Grundüberlegungen zum Schulstreit, hrsg. von Walter Dirks und Theodor Filthaut. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1967. 127 S.; DM 9,80.

Nicht Patentrezepte oder konstruktive Lösungen institutioneller Art, sondern beachtenswerte Grundüberlegungen zu der Frage nach dem realen Verhältnis zwischen Glaube und Schule enthalten die hier vorgelegten Beiträge zu den das öffentliche und das kirchliche Leben in Deutschland wieder belastenden schulpolitischen und schulorganisatorischen Streitfragen.

Überzeugt, daß die Entfaltung der Glaubensfähigkeit im Kind fast ausschließlich das Werk der Familie ist, geht Egbert Höfling einleitend zunächst auf die Aufgaben und Möglichkeiten, aber auch auf die Grenzen der „Erziehung zum Glauben in der christlichen Familie" ein. Die entwicklungs- und tiefenpsychologisch begründete Bedeutung frühkindlicher Eindrücke für die seelische und religiöse Entwicklung des jungen Menschen und für dessen gesamte spätere Lebensgeschichte zwingt zu einer Gewissenserforschung der Eltern. Erst muß ihr Glaubensbewußtsein und ihr pädagogisches Bemühen sich lösen von der weit verbreiteten moralistischen, legalistischen und ritualistischen Überwucherung, um fähig und frei zu werden für den Dienst an Glaube und Liebe im biblischen Sinn personaler und fiduzialer Gottbegegnung. Wurzelhafte Elemente solchen Glaubens wie Urvertrauen, Selbstfindung, Autonomieerlebnis und Fähigkeit zu liebender Kommunikation hängen eng zusammen mit den in der Familie sich vollziehenden Bildungsprozessen. Mehr noch als das Wort ist dabei entscheidend das Zeugnis des Lebens, näherhin die unwillkürliche Assimilierung der Atmosphäre des Elternhauses.

Der Frage, in welchem Sinn die Schule auf diesem Fundament in Sonderheit, aber nicht nur durch den Religionsunterricht weiterzubauen hat, geht der jüngst verstorbene Münsteraner Pastoraltheologe Theodor Filthaut nach, indem er in seinem Beitrag „Schulischer Religionsunterricht als Glaubensunterweisung" dessen nicht an eine bestimmte Schulform gebundene Strukturen zu klären sucht. Vom „unterrichtlichen Aspekt" didaktischer Wissensvermittlung schreitet die besonnene Untersuchung über das kerygmatische Moment der „Verkündigung" des Gotteswortes, den wichtigsten Teil und die zentrale Wirklichkeit, worauf Methode, Lehrform und Lehrstufen des Religionsunterrichts hinzuordnen sind, weiter zum „Dienst am Glauben der Schüler" als dem eigentlichen Ziel der Katechese, die nicht das „geschlossene Lehrsystem" der Schultheologie, sondern die „offene Botschaft des Evangeliums" auszurichten und dem ökumenischen Aspekt, aber auch der Öffnung zur Welt, zur Gesellschaft und zu den außerchristlichen Religionen hin Rechnung zu tragen hat.

Welche Schäden und Gefahren bestimmte, meist dem jeweiligen Zeitgeist entstammende „Ideologien und Illusionen im Bereich der Pädagogik" mit sich bringen, sucht Walter Rest an einigen Beispielen aufzuzeigen. Als Ideologiekritiker befaßt er sich mit der Unterscheidung dessen, was z. B. an dem von Rousseau über Ellen Key zur sogenannten Reformpädagogik unseres Jahrhunderts führenden „pädagogischen Naturalismus" wahr und richtig ist, nämlich das Ernstnehmen kindlicher Eigenart und die Freigabe seiner schöpferischen Kräfte im Unterrichtsgeschehen, aber auch was daran verkehrt und irreführend ist, nämlich das allzu optimistische, für die geschichtliche Wirklichkeit blinde Menschenbild, das über dem pädagogischen Prinzip des „Wachsenlassens" die wesentliche Erziehungsaufgabe des „Führens" und Korrigierens verkennt. – Wenn, was zunächst befremden könnte, in diesem Zusammenhang auch das im Naturrecht verankerte „Elternrecht" als Ideologie bezeichnet wird, so bezieht sich dieses Urteil nicht auf das auch vom Verfasser als wohlbegründet anerkannte primäre Recht der Eltern an und für sich, sondern auf dessen Grenzüberschreitung im Sinne einer „unnatürlichen Leibeigenschaft" und auf die Mißachtung der geschichtlichen Wirklichkeit, daß wie die Gesellschaft so auch die Familie längst nicht mehr einheitlich, sondern pluralistisch strukturiert ist. Dadurch aber ist, so wird festgestellt, die Konfessionsschule und mehr und mehr auch die christliche Gemeinschaftsschule „als staatliche Regelschule fragwürdig geworden". Im Lauf der Zeit ist daher „eine ideologische Entkrampfung zugunsten einer von der gesellschaftlichen Wirklichkeit her begründeten Schule" zu erwarten. – Im Gegensatz zu dem Bemühen jener „didaktischen Illusionisten", die mit Hilfe der fraglos unentbehrlichen wissenschaftlichen Didaktik in erster Linie Leistungssteigerung und erst als „Sekundäreffekt" dann auch erzieherischen Erfolg zu erzielen suchen, bekennt sich Rest, dessen Urteil der Leistung des A. Comenius in seiner Zeit kaum gerecht werden dürfte, zu dem Grundsatz Martin Bubers: „Alle Erziehung, die diesen Namen verdient, ist wesentlich und primär Charaktererziehung". Der Beitrag der Schule aber ist bedingt durch die gesellschaftliche Wirklichkeit. „Wenn unsere Familien keinen Bezug mehr zu den Kirchen und den Glaubenswahrheiten aufweisen, wird die beste Katechese nicht mehr viel bestellen können. Dasselbe gilt für die politische Erziehung unserer Jugend." Eine „korrupte und verlogene politische Wirklichkeit ist durch Politologie nicht zu sanieren".

Das heiße Eisen der Schulorganisation faßt Walter Dirks an in seiner mutigen, nicht auf die Verhältnisse in den einzelnen Ländern, sondern auf „durchgängige Strukturen" bedachten Abhandlung „Der Glaube und die Schule für alle". Illusionslos werden dabei die tiefgreifenden Wandlungen der zugestandenermaßen pluralistischen, ja weithin amorphen Gesellschaft und ihres Bewußtseins im deutschen wie im europäischen Raum ernst genommen. Diese durch die Binnenwanderung verschärfte Lage zwingt den Verfasser zu der Einsicht, daß ein wirklicher Schulfriede eine Schulorganisation zur Voraussetzung hat, in welcher der Kompromiß zwischen den überkommenen Schultypen, „mag er im Prozeß der Verwirklichung seine Rolle gespielt haben und spielen, jedenfalls nicht die endlich gemeinsam ermittelte Struktur bestimmt"; dazu bedarf es vielmehr einer Schulorganisation, „in der alle demokratisch legitimierten, erklärten und gerechten Interessen aufgehoben, nämlich gut aufgehoben sind". Von da aus wird die Problematik der Konfessionsschule und auch der christlichen Gemeinschaftsschule sichtbar, die ja nicht als „eine Schule für schlechte Christen, sondern als eine Schule für alle mindestens der Idee nach" gedacht ist. Kann doch die hohe Zahl der Kirchensteuerbezahler nicht darüber hinwegtäuschen, daß neben den katholischen und evangelischen Christen in Deutschland anders gerichtete Weltanschauungsgruppen stehen. Für deren Kinder eine je eigene Schule ihres „Bekenntnisses" zu schaffen, würde eine „Konfessionalisierung Deutschlands" bedeuten, die „ein Verrat an der Demokratie wie am Konzil" und eine Preisgabe der „Solidarität der Bildungsnot unseres Volkes" wäre. Man kann somit „ein Schulsystem nicht am Bedürfnis nach Glaubensunterweisung orientieren; und man kann ganz allgemein die Schulorganisation nicht an den in den Überzeugungen der Eltern artikulierten Gruppenüberzeugungen organisieren. Das System der Bildungs- und Ausbildungsstätten muß vielmehr aus gemeinsam erkannten historisch-gesellschaftlichen Notwendigkeiten entwickelt werden". Das Ergebnis wird ein situationsgemäßes, reich entwickeltes und klar gegliedertes Schul- und Bildungswesen sein müssen, das neben „der Schule für alle" entsprechend Raum läßt für den Ausbau auch öffentlich anerkannter und geförderter Konfessionsschulen und überdies die religiöse Unterweisung und die Präsenz der Kirchen in den übrigen allgemeinen Schultypen gewährleistet. „Die nachkonziliare katholische Kirche kann ihren äußerst produktiven Beitrag nicht außerhalb, sondern nur innerhalb der Schule für alle leisten." Mit diesem nach allen Seiten offenen und abgewogenen Beitrag geht W. Dirks als katholischer Kulturpolitiker ein auf das noch immer zu wenig beachtete und daher dankenswerterweise am Schluß des Buches wiedergegebene Gutachten, das der deutsche Ausschuß für das Erziehungs- und Bildungswesen 1962 „Zur religiösen Erziehung und Bildung in der Schule" herausgegeben hat.

Das ebenso sachkundige wie richtungweisende Werk verdient die Beachtung aller, die sich um die Entideologisierung des Schulstreites bemühen.

Tübingen. Franz Xaver Arnold.

Gilen, Leonhard: **Das Gewissen bei Fünfzehnjährigen.** (Archiv f. Psychologie der Arbeit u. Bildung, Bd 7) Münster: Aschendorff (1965). VIII, 251 S.; Ln DM 29,–.

Das Buch stützt sich auf 300 Fragebögen bei Fünfzehnjährigen, meist katholischen Schülern (zur Hauptsache wohl Oberschüler). 281 wurden davon beantwortet. Die Zahl der Untersuchten ist damit nicht groß genug und durch die Tatsache, daß es sich meist um die gleiche Schicht handelt, auch nicht hinreichend repräsentativ. Der statistische Ansatz ist darüber hinaus für einen Vergleich wenig geeignet, weil die erste Gruppe der Untersuchten der Nachkriegsgeneration angehört – dieser Teil der Erhebung fand von 1947 (S. 6) – 1950 statt – die zweite Gruppe wurde dagegen 1956 und 1958 befragt. Die Verschiedenheit der ersten Gruppe, die noch von den Kriegsereignissen weiß und den Autoritätsverlust der Erwachsenen, das Zusammenbrechen alter Wertvorstellungen erlebt hat, zur zweiten Gruppe liegt auf der Hand. Der Verfasser zweifelt zudem selbst an der Ehrlichkeit mancher Antworten. Er erwähnt die Proteste gegen die Bögen (J 88), die Abgabe weißer Zettel (S. 5) und die Ablehnung der Beantwortung von Einzelfragen. Diese Abwehrhaltung läßt darauf schließen, daß eine Reihe von Fragen nicht zuverlässig beantwortet wurde. Als Beispiel erwähnt der Autor selbst, daß sich befragte Mädchen in einer Schulpause darüber unterhielten, wie viele bewußt falsche Antworten gegeben hatten.

Diese Fakten zeigen die Grenzen der Untersuchung. Bei diesen stark vom Religiösen her geprägten Schülern ist nicht zu verwundern, daß der Verfasser auch Ergebnisse erhält, die Schrecken der Todsünde einsuggerierten, wie z. B. von einem Mädchen, das unbewußt ein Glas Most vor der Kommunion getrunken hat. Dieses Beispiel wird dazu dreimal erwähnt (S. 70, 83 u. 144).

Positiv ist zu erwähnen, daß der Verfasser das Schema des Suarez von der *conscientia antecedens, concomitans* und *consequens* bei seinen Untersuchungen feststellt und vor allem gegen Scheler/Stocker einigermaßen glaubhaft nachweist, daß es Phänomene des guten Gewissens gibt, die „nicht in jedem Fall durch die ‚reelle innere Kundwerdung des Personalbösen' zu charakterisieren sind ...".

Hamm. Peter Jansen.

Guldan, Ernst: **Eva und Maria.** Eine Antithese als Bildmotiv. Graz-Köln: Verlag Hermann Böhlau Nachfolger 1966. 376 S., 196 Abb. auf Tafeln und 1 Farbtafel; Ln DM 140,–.

Die vergleichende heilsgeschichtliche Gegenüberstellung der beiden großen Muttergestalten des Alten und Neuen Bundes, Evas als der Mutter der Lebendigen und Marias als der Mutter der

Gläubigen, geht in lückenloser Tradition zurück bis zu den Vätern – so in Justins Dialog mit Tryphon – und gewinnt vor dem Hintergrund der Antithetik Christus-Adam paraphrasierende Bedeutung, greift hinüber in den Bezirk der Eva-Maria-Ecclesia-Typologie und kulminiert in der Vorstellung von Maria als Urbild und Repräsentantin der Kirche.

Ernst Guldan unternimmt es, die Geschichte der künstlerischen Darstellung dieser Thematik, aber auch ihrer Wandlungen und Variationen innerhalb der christlichen Bildwelt, in einer bedeutsamen ikonologischen Untersuchung vorzuführen. Er erweist sich dabei zugleich als vorzüglicher Kenner der Theologiegeschichte von der Väterzeit an wie der künstlerischen Monumente, zeigt eine erstaunliche Kraft der Gliederung des gewaltigen Stoffes, wobei er stets die Hauptgesichtspunkte im Auge behält, ohne die Details zu vergessen und zu verwischen oder sich der simplification terrible schuldig zu machen, wie das gelegentlich bei theologisch minder versierten Ikonographen geschieht, die den einen oder anderen Gesichtspunkt der Marienbilder herausgreifen und exemplifizieren, so daß zwar recht schöne Schaubücher entstehen, dem Kirchen- und Dogmengeschichtler aber wenig Neues geboten wird, so daß er sie ruhig übergehen kann. Mir scheint selbst alle theologische Literatur des Marianischen Jahres, die doch wesentliche Klärung brachte, aufgearbeitet (und nicht bloß zur Dekoration der Bibliographie angeführt!).

Es wird heute nur selten von einem Einzelnen unternommen, einen so großen Problemkreis zu bearbeiten. Welche Vorteile aber eine solche Arbeit gegenüber einem Team hat, ist hier deutlich erkennbar, weil alle Querverbindungen der Einzelthemen ausgezeichnet werden können, was bei lexikographischer Verarbeitung mit Verweisen niemals so gut und einheitlich möglich ist. Eine beachtliche Leistung stellt das Literaturverzeichnis dar, das in 40 Sachgruppen viele hundert Titel verzeichnet, die nicht bloß dem Kunsthistoriker, sondern auch dem Dogmengeschichtler wertvoll sind, weil gerade in diesem Bereich die bildliche Darstellung das theologische Denken vielfach ergänzt und nicht bloß veranschaulicht. Seit Stephan Beissels nun schon über 50 Jahre zurückliegenden Untersuchungen über die Marienverehrung ist kaum ein Buch von so umfassender Bedeutung erschienen. Bei aller ausgebreiteten Belesenheit und Monumentenkenntnis des Verfassers bleibt das Werk gut lesbar, selbst für den Laien, dem es dann freilich eine Menge Fleiß abverlangt.

Der Stoff ist in vier große Kapitel gegliedert: Sündenfall und Erlösung; Mater omnium; Das Weib der Offenbarung; Die neue Eva. Im 1. Kapitel wird die reiche Typologie des ottonischen Bernwardevangeliars literarisch wie bildkünstlerisch nach rückwärts verankert, wobei freilich zu unterstreichen ist, daß die vorhergehenden Bildwerke weitgehend eben nur „Vorboten" und „unartikulierte Anfänge" (24) sind, während sich dann erst im 2. Jahrtausend die Thematik breit konzertiert entfaltet. Das 2. Kapitel behandelt „Evas Geburt und Fall im typologischen Bilderkreis" (Geburt der Kirche beim Lanzenstich des Soldaten in Parallele zur Erschaffung der Eva; Zwiegespräche Evas mit der Schlange und Marias mit dem Engel; Auserwähltheit Marias als neue ersterlöste Eva), während das 3. Kapitel sich stärker Maria selbst zuwendet im „Sieg über die Schlange vom Urevangelium der Genesis zur Apokalypse" (Schlangenzertreterin; apokalyptisches Weib; Immaculata; Apfelsymbolik). Im letzten Kapitel bringt der Verfasser in einer Nachlese noch eine Reihe sonstiger antithetischer Bildprogramme und landschaftlicher Varianten der großen Entwicklung, um am Schluß die Linien bis zum 19. Jh. und zur Gegenwart durchzuziehen. Gute Register machen das Werk noch brauchbarer und geben ihm den Rang eines gern gebrauchten Handbuches.

Wien. Johannes H. Emminghaus.

Hinweise

Kürzinger, Josef: **Die Apostelgeschichte.** I. Teil. (Geistliche Schriftlesung. Erläuterungen zum NT für die Geistliche Lesung, in Zusammenarbeit mit K. H. Schelkle und H. Schürmann hrsg. von W. Trilling, Bd V, 1) Düsseldorf: Patmos 1965. 331 S.; DM 13,80.

Egenolf, Hans-Andreas: **Der Zweite Brief an die Thessalonicher.** (Geistl. Schriftlesung XIV) Düsseldorf 1965. 96 S.; DM 7,80.

Reuss, Joseph, **Der Zweite Brief an Timotheus.** (Geistl. Schriftlesung XVI) Düsseldorf 1965. 88 S.; DM 7,80.

Diese Kommentarreihe, die sich an eine möglichst weite Leserschaft wendet und nicht nur Theologen ansprechen möchte, ist um weitere drei Bände bereichert. J. Kürzinger, der die Apg bereits in der Echter-Bibel herausgab, legt in diesem Teilband die Interpretation von Apg 1–12 vor. In gut gegliederten Schritten erschließt er dem Leser, so wie es den Anliegen dieser Reihe entspricht, anziehend die Lebenswerte dieser Schrift, für die er allerdings nur recht zögernd eine Verfasserschaft nach dem Jahr 70 annimmt (26).

H. A. Egenolf ist dem Exegeten bisher noch nicht bekannt. Er steht in der praktischen Seelsorgearbeit, fußt aber in seiner Kommentierung auf Vorlesungen, die Dr. A. Schulz OSB. hielt. Die Exegese ist ansprechend. Die Erklärung des Hemmenden (2, 6) bleibt dunkel, das Verhältnis des 2 Thess zum 1 Thess wird nach der verbreiteten Auffassung gesehen: Paulus habe den Brief kurz nach seinem ersten Brief von Korinth aus geschrieben.

J. Reuss bietet mit seinem neuen Kommentar eine schöne Fortsetzung seiner Interpretation des 1 Tim in derselben Reihe. Er geht von der Voraussetzung der Echtheit aus, bemerkt aber, daß diese Auffassung nicht unbestritten sei (87 Anm. 1). Die Deutung gewinnt Geschlossenheit dadurch, daß sie die Intentionen der Verkünderarbeit herausstellt.

Münster. Joachim Gnilka.

Wingen, Max: **Familienpolitik – Konzession oder Konzeption?** Köln: Verlag J. P. Bachem 1966, 116 S.; kart. DM 7,20.

Der Verf., ein bekannter Familienwissenschaftler und -politiker aus dem Bundesministerium für Familien- und Jugendfragen, legt hier auf kürzestem Raum dar, daß die Familienpolitik keine Konzession im interessenpolitischen Sinne ist, daß sie ebenfalls aber auch bis heute einer in der politischen Praxis verfolgten, klaren Konzeption entbehrt. „Sieben Thesen" stellt der Verf. auf: 1. Verfassungsrechtliche und ordnungspolitische Grundlagen, 2. Das eigenständige Sinnziel der Familienpolitik, 3. Strukturgestaltende Familienpolitik nach Schwerpunkten, 4. Eigenverantwortung und gesellschaftliche Hilfen, 5. Grundformen der materiellen Familienpolitik, 6. Demokratische Familienpolitik und Familienorganisationen und 7. Das Zusammenwirken der verschiedenen Verantwortungsträger. – Ein wertvolles Büchlein, das bei Wissenschaftlern und Politikern, aber nicht zuletzt auch bei Seelsorgern den Nebel zu lichten vermag, der über dem System einer Ordnungspolitik zugunsten der Familie immer noch zu lagern scheint.

Münster. Wilhelm Dreier.

Hengsbach, Franz: **Das Konzilsdekret über das Apostolat der Laien.** Text und Kommentar. Paderborn: Bonifacius Druckerei 1967. 202 S.; DM 22,–.

Der Bischof von Essen als der wohl unbestritten beste Sachkenner unter den deutschen Konzilsvätern legt in diesem Band einen Kommentar zum „Laiendekret" vor, an dessen Entstehung er von der ersten Stunde an maßgeblich beteiligt war. Außer dem sehr umsichtig kommentierten (lateinisch und deutsch vorgelegten) Text bietet der Verfasser eine kurze „Geschichte des Dekrets" (11–17) sowie im Anhang „Texte über den Laien in den übrigen Konzilsdokumenten" (151–188). Eine wertvolle Ergänzung für ein tieferes Studium bilden die Auswahl moderner Literatur „über den Laien und das Laienapostolat" (189–191) sowie ein sorgfältig erstelltes „Sachverzeichnis" (193–202). Ein ausgezeichneter Kommentar, von der Bonifacius-Druckerei in mustergültiger Ausstattung herausgebracht.

Münster. Wilhelm Weber.

Personennachrichten

Prof. Dr. theol. Eduard Kammermeier, Regensburg, hat einen Ruf auf den Lehrstuhl für Kirchenrecht an der Phil.-Theol. Hochschule in Passau erhalten.

Prof. Dr. Hubert Mynarek, Bamberg, hat einen Ruf auf den Lehrstuhl für Religionsgeschichte in der Theol. Fakultät der Univ. Wien angenommen.

Prof. Dr. theol. Gerhard Schneider, PH Koblenz, hat einen Ruf auf den Lehrstuhl für Neues Testament in der Kath. Theol. Abteilung der Univ. Bochum angenommen.

Dr. theol. Karl Kertelge, Münster, hat einen Lehrauftrag für Exegese des Neuen Testaments in der Theologischen Fakultät in Trier erhalten.

Prof. Dr. Joachim Schulz, Königstein, hat einen Lehrauftrag für Liturgiewissenschaft in der Kath. Theol. Abteilung der Univ. Bochum erhalten.

Prof. Dr. theol. Johannes Kollwitz, Ordinarius für Patrologie und christliche Archäologie in der Theol. Fakultät der Univ. Freiburg, ist am 1. 4. 68 im Alter von 64 Jahren verstorben.

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

(Abschnitte III-V, IX, XIV)

der kath.-theol. Fakultät der Universität Münster

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

I. Gesamttheologie

1. Allgemeines

Raimundi Lulli: Opera latina. 154–155: Opera Parisiensia. Anno MCCCIX composita edidit Helmut Riedlinger. – Palmae Maioricarum: Maioricensis Schola Lullistica 1967. XV, 615 p. = Maioricensis Schola Lullistica del Consejo superior de Invest. científicas.

Herrmann, Wilhelm: Schriften zur Grundlegung der Theologie. Mit Anm. u. Reg. hrsg. von Peter Fischer-Appelt. T. II. – Mchn: Kaiser 1967. XIV, 380 S. = Theologische Bücherei XXXVI; kart. DM 20,–.

Rahner, Karl: Schriften zur Theologie. Bd VIII. – Eins, Zü, Köln: Benziger Verl. (1967). 713 S.; Lw. DM 35,–.

Die Neue Gemeinde. (Festschrift für Theodor **Filthaut** zum 60. Geburtstag.) Unter Mitarb. v. Walter Dirks und Johann Baptist Metz hrsg. von Adolf Exeler. – Mz: Grünewald-Verl. (1967). 268 S.; Lw. DM 25,–; S. 265–268: Bibliographie Theodor Filthauts.

Studi in onore di Alberto **Pincherle** = Studi e materiali di storia delle religioni XXXVIII, 1967. – R: Ed. dell' Ateneo 1967. XV, 726 p.

Il mito della pena. Atti del convegno indetto dal Centro internazionale di studi umanistici e dall' Istituto di studi filosofici, Roma 7–12 gennaio 1967 a cura di Enrico Castelli. – R: Istituto di studi filosofici 1967. 481 p. = Centro internazionale di studi umanistici Roma.

Fries, Heinrich: Die kritische Funktion der Theologie. – ThQu CXLVII, 1967, 293–314.

Scheffczyk, Leo: Die Grenzen der wissenschaftlichen Theologie. – Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag. Bd II, Mchn, Pad, Wien 1967, 1287–1313.

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

Santos Otero, Aurelio de: Das kirchenslawische **Evangelium** des **Thomas**. – B: de Gruyter 1967. 193 S. = Patristische Texte und Studien VI; Lw. DM 42,– [Diss., München. Teildr.].

Dörrie, Heinrich: Die platonische Theologie des **Kelsos** in ihrer Auseinandersetzung mit der christlichen Theologie, auf Grund von Origines c. Celsum 7, 42 ff. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1967. 55 S. = Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philol.-hist. Klasse 1967, 2.

Clarke, G. W.: The historical setting of the Octavius of **Minucius Felix**. – The Journal of religious history IV, 1967, 267–286.

Berten, Ignace: **Cyrille** de **Jérusalem, Eusèbe** d'**Emèse** et la théologie semi-arienne. – RScPhTh LII, 1968, 38–75.

Cordovani, Rinaldo, OFMCap: Le due città nel «De catechizandis rudibus» di s. Agostino. – August VII, 1967, 419–447.

Recchia, Vincenzo: L'esegesi di **Gregorio Magno** al Cantico dei Cantici. – To: SEI 1967. XVI, 162 p. = Studi superiori.

Ruperti Tuitiensis: Liber de divinis officiis. Edidit Hrabanus Haacke, OSB. – Turnh: Brepols 1967. LVII, 477 p. = Corpus christianorum. Continuatio mediaevalis VII; FB 1100,–.

Baron, Roger: La chronique de **Hugues** de **Saint-Victor**. – Collectanea Stephan Kuttner. II = Studia Gratiana XII, 1967, 165–180.

Riballier, J.: **Richard** de **Saint-Victor:** De statu interioris hominis. – AHDLMA, A. XLII = T. XXXIV, 1967, P 1968, 7–128.

Codices manuscripti operum **Thomae** de **Aquino** recensuerunt H. F. Dondaine et H. V. Shooner cooperantibus sociis commissionis Leoninae. Tomus I: Autographa et bibliothecae A – F. – Romae ad Sanctae Sabinae: Commissio Leonina 1967. XV, 381 p., 12 tab. = Editores operum Sancti Thomae de Aquino II; $ 10,–.

(Petrus de Falco) Pierre de Falco: Questions disputées ordinaires (Quaestiones disputatae) Éditées par A.-J. Gondras. Tome I: ‹Quaestiones I–VIII›. La matière. La nature de la théologie. La connaissance et les idées divines. – Louv: Ed. Nauwelaerts; P: Béatrice Nauwelaerts 1968. 328 p. = Analecta mediaevalia Namurcensia XXII; FB 490,–.

Streuer, Severin Rudolf: Die theologische Einleitungslehre des **Petrus Aureoli** auf Grund seines Scriptum super Primum Sententiarum und ihre theologiegeschichtliche Einordnung. – Werl: Coelde-Verl. (1968). 172 S. = Franziskanische Forschungen XX.

Balić, Carl: **Richardi** de **Bromwych,** OSB: Quaestio de Immaculata Conceptione B. V. Mariae. – Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag. Bd II, Mchn, Pad, Wien 1967, 925–946.

Weiss, K.: Die Hermeneutik des Meister **Eckhart**. – StudTheol XXI, 1967, 1–12; ∼ ebd. S. 13–19: Meister Eckharts philosophische und theologische Autoritäten.

(Johannes de Ripa) Jean de Ripa: I Sent. dist. XXXVII: De modo inexistendi divine essentie in omnibus creaturis. Édition critique par André Combes et Francis Ruello. Présentation de Paul Vignaux. – Trad XXIII, 1967, 191–267.

Lavaud, Benoît, OP: Quand **Suso** cite ses sources. ‹Quelques exemples›. – Div XI, 1967 = Miscellanea André Combes II, 729–745.

(Biel, Gabriel) Gabrielis Biel: Canonis misse expositio. Ediderunt Heiko A. Oberman et William J. Courtnay cooperante Daniel E. Zerfoss. Pars quarta. – Wiesb: Steiner 1967. X, 246 p. = Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz XXXIV; Lw. DM 50,–.

Suárez, Francisco, SJ: Lectiones de fide ‹Colegio Romano 1583›. Edición crítica del Karl Deuringer. – Granada: Facultad de Teología 1967. 320 p. = Biblioteca teológica Granadina XI; pes 440,–.

Lopez Gay, Jesús: Censuras de **Pedro** de la **Cruz** S.J., teólogo del Japón, a las doctrinas de Francisco Suárez, año 1590. – ArchTeolGran XXX, 1967, 213–244.

Triomphe, Robert: Joseph de **Maistre**. Étude sur la vie et sur la doctrine d'un matérialiste mystique. – Genève: Droz 1968. 639 p. = Travaux d'histoire éthico-politique XIV; sfr 50,–.

Koch, Traugott: Differenz und Versöhnung. Eine Interpretation der Theologie G. W. F. **Hegels** nach seiner „Wissenschaft der Logik". – (Gü:) Gütersloher Verl. Haus G. Mohn (1967). 183 S. = Studien zu Religion, Geschichte und Geisteswissenschaft V; DM 34,–.

II. Religionswissenschaft und -geschichte

Goldammer, Kurt: Die Frühentwicklung der allgemeinen Religionswissenschaft und die Anfänge einer Theologie der Religionen. Friedrich **Heilers** Beitrag zur Methodik der Religionsgeschichte und der Religionswissenschaft und zur „Religionstheologie". – Saec XVIII, 1967, 181–198.

Eliade, Mircea: On understanding primitive religions. – Glaube, Geist, Geschichte. Festschrift für Ernst Benz zum 60. Geburtstage, Leiden 1967, 498–505.

Jemolo, Arturo C.: L'interesse religioso. – StMStRel XXXVIII, 1967 = Studi in onore di Alberto Pincherle, 269–283.

Böhlig, A(lexander): Die himmlische Welt nach dem Ägypterevangelium von Nag Hammadi. – Muséon LXXX, 1967, 5–26. 365–377.

Bergman, Jan: „I overcome fate, fate harkens to me". – Fatalistic beliefs in religion, folklore, and literature..., Sthlm (1967), 35–51.

Scholem, Gershom: Quelques remarques sur le mythe de la peine dans le **judaïsme**. – Il mito della pena..., R 1967, 135–146.

Wagtendonk, K.: Fasting in the **Koran**. – Leid: Brill 1968. VIII, 154 p. = Supplementa ad Numen. Altera series: Dissertationes ad historiam religionum pertinentes II; hfl 32,–.

Khoury, Adel-Théodore: Die Christologie des Korans. Stellungnahme des heiligen Buches des Islam über Jesus, den Sohn der Maria. – ZMR LII, 1968, 49–63.

Müller, Klaus E(rich): Kulturhistorische Studien zur Genese pseudoislamischer Sektengebilde in Vorderasien. Mit 4 Ktn. u. 7 Taf. – Wiesb: Steiner 1967. XI, 414 S. = Studien zur Kulturkunde XXII; brosch. DM 72,– [Diss., München].

Puech, Henri-Charles: Le **Manichéisme**, son fondateur, sa doctrine. – P: Pr. Univ. de France 1967. 200 p. = Publications du musée Guimet. Bibliothèque de diffusion LVI; F 11,–.

Ferriols, Roque, SJ: The "Psychic entity" in **Aurobindo**'s "The life divine". – Manila: Ateneo de Manila Univ. 1966. 157 p.; $ 2,25.

Knipe, David M.: The heroic theft: Myths from **Rgveda** IV and the Ancient Near East. – HistRel VI, 4, 1967, 328–360.

Mylius, Klaus: Der erste Adhyāya des Āśvalāyana-Śrautasūtra, erstmalig vollständig übersetzt u. erläutert. – ZMR LI, 1967, 246–258. 340–373.

Haardt, Robert: Bemerkungen zu den Methoden der Ursprungsbestimmung von **Gnosis**. – Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina 13–18 aprile 1966 = Studies in the history of religions. Supplements to Numen XII, Leiden 1967, 161–173; S. 174–180: Baaren, Th. van: Towards a definition of gnosticism; S. 181–187: Ara, Sasagu: Zur Definition der Gnosis in Rücksicht auf die Frage nach ihrem Ursprung.

Rudolf, Kurt: Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus. Einige Erwägungen. – Kairos IX, 1967, 105–122.

Malandra, W. W.: The concept of movement in history of religion: a religio-historical study of reindeer in the spiritual life of North Eurasian peoples. – Numen XIV, 1967, 23–69.

Fazekas, Jenö: **Hungarian Shamanism**, material and history of research. – Studies in Shamanism based on papers read at the symposium on Shamanism held at Åbo on the 6th–8th of September, 1962 = Scripta Instituti Donneriani Aboensis I, Sthlm (1967), 97–119.

Maspero, Henri: Mélanges posthumes sur les religions et l'histoire de la Chine. T. II: Le **Taoïsme**. – P: Pr. Univ. de France 1967. 272 p. = Publications du musée Guimet. Bibliothèque de diffusion LVIII.

Kamstra, Jacques H.: Encounter or syncretism. The initial growth of **Japanese Buddhism**. – Leiden: Brill 1967. VIII, 506 p., 2 pl., 2 sketchmaps; hfl 64,–.

III. Missionswissenschaft und -geschichte

Cook, Harold R.: Highlights of christian missions. – Chic: Moody Pr. 1967. 205 p.; $ 4,95.

Schelbert, Georg, SMB: Das Missionsdekret des II. Vaticanums im Gesamtwerk des Konzils. – Schöneck: Administration der NZM 1967. 57 S. = Schriftenreihe der NZM XXI; sfr 6,–.

Dournes, Jacques: L'offrande des peuples. Recherches et remarques sur le binôme activité missionnaire – action liturgique. – P: Ed. du Cerf 1967. 288 p.; F 18,80.

McDonnell, Graham P., MM: Meaning of a missioner. – Maryknoll, N.Y.: Maryknoll Publ. 1967. 94 p.; $ 3,95.

Meert, Jacques: Eglise post-conciliaire et révolution sociale dans le tiers-monde. – EglViv XIX, 1967, 427–441.

Feenstra, Y.: Essai d'une théologie évangélique de la mission. – Revue du clergé africain XXIII, 1968, 11–33.

McGlade, Joseph: The missions: **Africa** and the **Orient**. – Dublin and Melbourne: Gill (1967). 94 p. = A history of Irish catholicism VI.

Jadin, Louis: P. **Tavares**, missionnaire jésuite, ses travaux apostoliques au Congo et en Angola, 1629–1635. – Bulletin de l'Institut historique belge de Rome XXXVIII, 1967, 271–402.
Lima, Jorge de: Anchieta. – Rio de Janeiro: Edições de Ouro 1967. 214 p.
Griffiths, Bede: Le Christ et l'**Inde**. Un «ashram chrétien». – Tourn: Casterman 1968. 235 p.; FB 154,–.
Klostermaier, Klaus, (SVD): Christ und Hindu in **Vrindaban**. – Köln, Olten: Hegner (1968). 156 S.; Lw. DM 11,80.
Arrupe, Pedro: Als Missionar in **Japan** (Este Japón increíble, dt.) (Aus d. Span. übers. v. María González-Haba u. Kuno Küster. Dt. Bearb. v. Elisabeth Gössmann.) – Mchn: Hueber (1967). 275 S.
Mueller, G. A., MM: The catechetical problem in Japan ‹1549–1965›. – Tokyo: Oriens Institute for Religious Research 1967. IX, 229 p.; $ 5,–.
Luzbetak, Louis, SVD: L'Eglise et les cultures. Une anthropologie culturelle au service de l'ouvrier apostolique – Brux: Lumen Vitae 1968. 431 p.; FB 300,–.
Greco, Joseph, SJ: Le pouvoir du souverain pontife à l'égard des infidèles. – R: Univ. Gregoriana 1967. XXXI, 406 p.; Lire 2500.
Actes de la VIIe Assemblée plénière de l'épiscopat du Congo, Kinshasa, 16–24 juin 1967. – Kinshasa: Secrétariat général de l'Episcopat 1967. 286 p.
Frisque, Jean, SAM: L'Eglise du **Congo** nous interpelle. – Mission de l'Eglise XLIII, 1968, 30–43.
Religious glimpses of Eastern Asia. – R: Univ. Gregoriana 1967. 132 p. = Studia missionalia XVI; Lire 2000.
Kolumbien. – Brux: Pro Mundi Vita 1967. 44 S. = Pro Mundi Vita XVII.
Monterleet, Jean: Bilan et prospective du catholicisme au **Japon**. – P: Spes 1967. 144 p. = Christianisme contemporain; F 10,95.
Debrunner, Hans W[erner]: A history of christianity in **Ghana**. – Accra: Waterville Publ. House 1967. 375 p., 11 pl. 4°; sh 75.
Hesterman, Lowell L.: Missionary pioneers of the American Lutheran Church. – Minneapolis, Minn.: Augsburg Publ. House 1967. 64 p., photos, maps; $ 1,25.
Vicedom, Georg [Friedrich]: Mission im ökumenischen Zeitalter. – (Gü:) Gütersloher Verl.haus G. Mohn (1967). 208 S. = Evangelische Enzyklopädie XVII/XVIII; kart. DM 9,80.
Horner, N. A.: Zending en missie. Een vergelijkende studie over de protestanten en rooms-katholieke missionaire strategie. – Hilversum: Brand 1967. 195 p.
Rossel, Jacques: Mission dans une société dynamique. – Gen: Labor et Fides 1967. 154 p.; sfr 12,–.
Thomas, M. M.: Asien und seine Christen in der Revolution (The christian response to the Asian revolution, dt.) – Mchn: Kaiser-Verl. (1968). 104 S. = Theologische Existenz heute CXLV; brosch. DM 8,80.

IV. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines (Gesamtbibel)

Bult, J.: Bijbel en evolutie. – Kampen: Kok 1967. 116 p.; hfl 5,90.
Schilling, Othmar: Geist und Materie in biblischer Sicht. Ein exegetischer Beitrag zur Diskussion um Teilhard de Chardin. – Stu: Verl. Kath. Bibelwerk (1967). 72 S. = Stuttgarter Bibelstudien XXV; kart. DM 4,80.
Riet, Georges van: Exégèse et réflexion philosophique. – EphThLov XLIII, 1967, 389–404; p. 405–419: Asveld, Paul: Exégèse critique et exégèse dogmatique. Problèmes théologiques soulevés par l'exégèse critique; p. 420–443: Grelot, P[ierre]: Que penser de l'interprétation existentiale?; p. 444–459: Cahill, Joseph, SJ: Death of God theology as biblical hermeneutic; p. 460–469: Brown, R. E., SJ: The problems of the "Sensus plenior".
Vogt, Ernst, SJ: Das Wachstum des alten Stadtgebietes von **Jerusalem**. 1 Falttafel ‹nach S. 358›. – Bibl XLVIII, 1967, 337–358.

2. Altes Testament

Das ferne und das nahe Wort. Festschrift Leonhard Rost zur Vollendung seines 70. Lebensjahres am 30. Nov. 1966 gewidmet. Im Auftrag der Mitarbeiter, hrsg. von Fritz Maass. – B: Töpelmann 1967. VIII, 275 S. = BeihZAW CV; Ln DM 62,–; S. 265–275: Kellermann, Diether: Bibliographie Leonhard Rost.
Vaux, R[oland] de, OP: Bible et Orient. – P: Éd. du Cerf 1967. 542 p., 10 pl. = Cogitatio fidei XXIV; kart. F 48,–.
Anderson, Bernhard W.: **Creation** versus **chaos**. The reinterpretation of mythical symbolism in the Bible. – NY: Association Pr. 1967. 192 p.; cloth $ 4,95.
Westermann, Claus: Der Mensch im **Urgeschehen**. – KerDogm XIII, 1967, 231–246.
Zimmerli, Walther: **Abraham** und **Melchisedek**. – Das ferne und das nahe Wort. Festschrift L. Rost..., B 1967, 255–264.
Hunt, Ignatius, OSB: The world of the **Patriarchs**. – Englewood Cliffs: Prentice Hall 1967. XIII, 178 p.
Vriezen, Th. C.: Exodusstudien. **Exodus I.** – VetTest XVII, 1967, 334–353.
Weinfeld, Moshe: **Deuteronomy** – the present state of inquiry. – JBiblLit LXXXVI, 1967, 249–262.
Nicholson, E. W.: Deuteronomy and tradition. – Oxf: Blackwell 1967. XII, 145 p.; sh 25.
Gray, John: Joshua, Judges and Ruth. – (Lo, Ed:) Nelson (1967). XII, 435 p. = The century bible; sh 50/–.
Vesco, Jean-Luc, OP: La date du livre de **Ruth**. – RBibl LXXIV, 1967, 235–247.
Debus, Jörg: Die Sünde **Jerobeams**. Studien zur Darstellung Jerobeams und der Geschichte des Nordreichs in der deuteronomistischen Geschichtsschreibung. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1967. VIII, 122 S. = FRLANT XCIII; kart. DM 15,80 [Diss., Marburg].
Eissfeldt, Otto: Die Komposition von **I Reg 16, 29 – II Reg 13, 25**. – Das ferne und das nahe Wort. Festschrift L. Rost..., B 1967, 49–58.
Arenhoevel, Diego, OP: Die Theokratie nach dem **1. und 2. Makkabäerbuch**. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. (1967). XXII, 202 S. = Walberberger Studien der Albertus-Magnus-Akademie. Theologische Reihe III; Ln. DM 28,50 [Diss., Trier].
Kutsch, Ernst: Sein Leiden und Tod – unser Heil. Eine Auslegung von **Jesaja 52, 13–53, 12**. – Neuk: Neukirchener Verl. (1967). 46 S. = BiblStud LII; kart. DM 3,90.
Maass, Fritz: **„Tritojesaja"**? – Das ferne und das nahe Wort. Festschrift L. Rost..., B 1967, 153–163.
Lust, J.: **Ez XX, 4–26**, une parodie de l'histoire religieuse d'Israël. – EphThLov XLIII, 1967, 488–527.
Fenz, Augustinus K.: Wie lange noch? Exegetische Bemerkungen zu **Dn 12, 1–13**. – Bibel und Liturgie XL, 1967, 408–426.
Reicke, Bo: Liturgical traditions in **Micah 7**. – HarvThR LX, 1967, 349–367.
Gross, Heinrich: Theologische Eigenart der **Psalmen** und ihre Bedeutung für die Offenbarung des Alten Testaments. Dargestellt an Ps 51. – Bibel und Leben VIII, 1967, 248–256.
Lipinski, E[douard]: Le poème royal du psaume LXXXIX, 1–5. 20–38. – P: Gabalda 1967. 109 p. = Cahiers de la Revue biblique VI.
Delekat, L.: Asylie und Schutzorakel am Zionheiligtum. Eine Untersuchung zu den privaten **Feindpsalmen**. Mit 2 Exkursen. – Leiden: Brill 1967. VIII, 432 S.; hfl 68,–.
Jasper, F. N.: **Ecclesiastes**. A note for our time. – Interpr XXI, 1967, 259–273.
Emerton, J. A.: The printed editions of the **Song of Songs** in the Peshitta version. – VetTest XVII, 1967, 416–429.
Birnbaum, Eleazar: The Michigan Codex. An important Hebrew bible manuscript discovered in the University of Michigan Library. (With 4 plates) – VetTest XVII, 1967, 373–415.
Lys, Daniel: The meaning of the Old Testament. – Nashv: Abingdon Pr. 1967. 192 p.; $ 3,75.
Miller, Patrick D., Jr.: **El** the warrior. – HarvThR LX, 1967, 411–431.
Herrmann, Siegfried: Kultreligion und Buchreligion. Kultische Funktionen in Israel und Ägypten. – Das ferne und das nahe Wort. Festschrift L. Rost..., B 1967, 95–105.
Wächter, Ludwig: Der **Tod** im Alten Testament. – Stu: Calwer-Verl. 1967. 236 S. = Arbeiten zur Theologie II, 8; Ln. DM 34,–.
Archaeology and Old Testament study. Jubilee volume of the Society for Old Testament Study, 1917–1967. Edited by D. Winton Thomas. – Oxf: Clarendon Pr.; Lo: Oxford Univ. Pr. 1967. XXXII, 493 p., 12 fig., 19 pl.; sh 75.
Dothan, Trude: The **Philistines** and their material culture. [Hebrew text, English summary.] – Jer: The Bialik Institute and The Israel Exploration Society 1967. 250 p., 80 pl., 2 maps, 6 p.
Pfeifer, Gerhard: Ursprung und Wesen der **Hypostasen**vorstellungen im Judentum. – Stu: Calwer-Verl. (1967). 110 S. = Arbeiten zur Theologie I, 31; kart. DM 12,50 [Diss., Jena 1962].
Delling, Gerhard: Jüdische Lehre und Frömmigkeit in den **Paralipomena Jeremiae**. – B: Töpelmann 1967. 77 S. = BeihZAW C.
Tocci, F. M.: I manoscritti dal **Mar Morto**. – Bari: Laterza 1967. 388 p.; Lire 4500.
Stegemann, Hartmut: Weitere Stücke von 4Qp Psalm, von 4Q Patriarchal blessings und Hinweis auf eine unedierte Handschrift aus Höhle 4Q mit Exzerpten aus dem Deuteronomium. – RQ VI, 1967, 193–227.

3. Neues Testament

Schnackenburg, Rudolf: Christliche Existenz nach dem Neuen Testament. Abhandlungen und Vorträge. Bd II. – Mchn: Kösel (1968). 195 S.; Lw. DM 18,50.
Vawter, Bruce, CM: The four gospels. An introduction. – Dubl: Gill 1967. 429 p.; sh 45.
Winandy, Jacques: Le logion de l'ignorance ‹**Mc. XIII, 32**; **Mt. XXIV, 36**›. – RBibl LXV, 1968, 63–79.
Potterie, Ignace de la, SJ: La confessione messianica di Pietro in Marco 8, 27–33. – San Pietro = Atti della XIX settimana biblica, Brescia (1967), 59–77.
Traets, C., SJ: Voir Jésus et le Père en lui selon l'évangile de Saint **Jean**. – R: Libr. dell'Università Gregoriana 1967. XV, 255 p. = AnalGreg CLIX = Ser. fac. theol.: sectio B, n. L; Lire 4000.
Bornkamm, Günter: Zur Interpretation des Johannes-Evangeliums. Eine Auseinandersetzung mit Ernst Käsemanns Schrift „Jesu letzter Wille nach Johannes 17". – EvTh XXVIII, 1968, 8–25.
Schubert, Paul: The final cycle of speeches in the book of **Acts**. – JBiblLit LXXXVII, 1968, 1–16.
Fitzmyer, Joseph A., SJ: Jewish christianity in Acts in light of the Qumran scrolls. – Studies in Luke-Acts. Essays presented in honor of Paul Schubert, Nashv-NY (1966), 233–257; p. 279–287: Knox, John: Acts and the Pauline Letter Corpus; p. 288–297: Käsemann, Ernst: Ephesians and Acts.
Schröger, Friedrich: Der Verfasser des **Hebräerbriefes** als Schriftausleger. – Rgb: Pustet 1968. 360 S. = Biblische Untersuchungen IV.
Dalton, William J., SJ: Interpretation and tradition: An example from **1 Peter**. – Greg XLIX, 1968, 11–37.
Schembri, Guido, OFM: Il messagio pastorale di s. Pietro nella sua prima Epistola. – Anton XLII, 1967, 376–398.
Thüsing, Wilhelm: Die theologische Mitte der Weltgerichtsvisionen in der **Johannesapokalypse**. – TrThZ LXXVII, 1968, 1–16; ~ ebd. S. 17–34: Die Vision des „Neuen Jerusalem" ‹Apk 21, 1–22, 5› als Verheißung und Gottesverkündigung.

Conzelmann, Hans: Grundriß der Theologie des Neuen Testaments. – Mchn: Kaiser 1967. 407 S. = Einführung in die evangelische Theologie II; Lw. DM 28,–.

Schelkle, Karl Hermann: Theologie des Neuen Testaments. Bd I: Schöpfung: Welt, Zeit, Mensch. – Düs: Patmos (1968). 172 S. = Kommentare und Beiträge zum Alten u. Neuen Testament.

Lynch, William E., CM: **Jesus** in the synoptic gospels. – Milw: Bruce 1967. XVI, 132 p.; $ 4,50.

Molitor, Joseph: Grundbegriffe der Jesusüberlieferung im Lichte ihrer orientalischen Sprachgeschichte. – Düs: Patmos (1968). 112 S. = Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament.

Zur Bedeutung des **Todes Jesu**. Exegetische Beiträge. Hans Conzelmann [u. a.] – (Gü:) Gütersloher Verl. Haus G. Mohn (1967). 112 S. = Schriftenreihe des Theol. Ausschusses der Evang. Kirche der Union; DM 9,80. – [enth.:] S. 11–34: Käsemann, Ernst: Die Heilsbedeutung des Todes Jesu nach Paulus; S. 35–53: Conzelmann, Hans: Historie u. Theologie in den synoptischen Passionsberichten; S. 55–78: Haenchen, Ernst: Historie und Geschichte in den johanneischen Passionsberichten; S. 79–96: Flossmann-van Leer, Ellen: Die Interpretation der Passionsgeschichte vom Alten Testament aus; S. 97–112: Lohse, Eduard: Die alttestamentlichen Bezüge im neutestamentlichen Zeugnis vom Tode Jesu.

Feuillet, André: Les trois grandes prophéties de la passion et de la résurrection des évangiles synoptiques. – RThom, A. LXXV = T. LXVII, 1967, 533–560; A. LXXVI = T. LXVIII, 1968, 41–74.

Kremer, Jacob: Die **Oster**botschaft der vier Evangelien. Versuch einer Auslegung der Berichte über das leere Grab und die Erscheinungen des Auferstandenen. – Stu: Verl. Kathol. Bibelwerk (1968). 144 S., 8 S. Synopse der Osterevangelien (Beilage), 4 Abb.; kart. DM 6,80.

Seidensticker, Philipp: Die **Auferstehung** Jesu in der Botschaft der Evangelisten. Ein traditionsgeschichtlicher Versuch zum Problem der Sicherung der Osterbotschaft in der apostolischen Zeit. – Stu: Verl. Kathol. Bibelwerk (1967). 160 S. = Stuttgarter Bibelstudien XXVI; DM 7,80.

Hooke, S. H.: The resurrection of Christ as history and experience. – Lo: Darton, Longman & Todd (1967). XI, 209 p.; sh 30.

Andersen, Wilhelm: Die biblische Auferstehungsbotschaft als Frage an unseren Gottesglauben. – Stu: Calwer Verl. (1967). 37 S. = Arbeiten zur Theologie I, 33; DM 4,80.

Crossan, Dominic, OSM: The Gospel of eternal life: Reflections on the theology of St. **John**. – Milw: Bruce 1967. XVI, 180 p.; $ 4,50.

Schütz, Roland: **Johannes** der **Täufer**. – Zü, Stu: Zwingli-Verl. 1967. 149 S. = Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments L; kart. DM 19,40.

Ernst, Josef: Die eschatologischen Gegenspieler in den Schriften des Neuen Testaments. – Rgb: Pustet 1967. XII, 337 S. = Biblische Untersuchungen III; kart. DM 48,– [Diss., München].

Flender, Helmut: Das Verständnis der Welt bei Paulus, Markus und Lukas. – KerDogm XIV, 1968, 1–27.

Gärtner, Bertil E.: The pauline and johannine idea of "to know god" against the Hellenistic background. The Greek philosophical principle "like by like" in Paul and John. – NTSt XIV, 2, 1968, 209–231.

V. Kirchengeschichte

1. Allgemeines

Pieper, Josef: Hoffnung auf Geschichte. Fünf Salzburger Vorlesungen. – Mchn: Kösel (1967). 138 S.; DM 10,80.

Christian history and interpretation. – Lo: Cambridge Univ. Pr. 1967. 428 p.; sh 55.

Swidler, L.: The Catholic historian and freedom. – AmBenRev XVII, 1966, 133–153.

Michaelson, Carl: Worldly theology; the hermeneutical focus of an historical faith. – NY: Scribner's 1967. XXI, 243 p.

Escribano-Alberca, Ignacio: Die Geschichtlichkeit des Christentums und die Religionsphilosophie S. **Radhakrishnans**. – MüThZ XIX, 1968, 35–45.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Studies in church history. Vol. III: Papers read at the third winter and summer meetings of the Ecclesiastical History Society. Ed. by G. J. Cuming. – Leid: Brill 1966. 302 p.; hfl 45,–.

Köhler, Hans: Grundzüge der Kirchengeschichte. – Mchn, Sa: Pustet (1967). 248 S.; Lw. DM 18,80.

Heussi, Karl – Eric Peter: Précis d'histoire de l'Église. Adaption française du Kompendium der Kirchengeschichte. – Neuch: Delachaux et Niestlé (1967). 296 p.; sfr 34,–.

Moorman, J. R. H.: A history of the church in **England**. – Lo: Black 1967. XX, 460 p.; sh 35.

Monachino, Vincenzo, SJ: La perennità del primato di S. Pietro in uno studio recente. – Archivum Historiae Pontificiae V, 1967, 325–339.

Zandee, J.: Oude en nieuwe vormen van gnostiek. – NedThT XXII, 1968, 161–184.

3. Christliches Altertum (einschl. Patrologie)

Foerster, Werner: Die „Ersten Gnostiker" **Simon** und **Menander**. – Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina 13–18 Aprile 1966 = Studies in the history of religions. Supplements to Numen XII, Leiden 1967, 190–196; S. 197–202: Frickel, J.-H.: Die Apophasis Megale, eine Grundschrift der Gnosis?; S. 203–212: Zandee, J.: Die Person der Sophia in der vierten Schrift des Codex Jung; S. 215–225: Marrou, H. J.: La théologie de l'histoire dans la gnose valentinienne.

Haenchen, Ernst: The book of Acts as source material for the history of early christianity. – Studies in Luke-Acts. Essays presented in honor of Paul Schubert, Nashv-NY (1966), 258–278; p. 298–316: Conzelmann, Hans: Luke's place in the development of early christianity.

Beaujeu, J.: Remarques sur la datation de l'**Octavius**. Vacances de la moisson et vacances de la vendange. – Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes XLI, 1967, 121–134.

Ménard, Jacques E.: La „Connaissance" dans l'**Évangile** de **vérité**. – RScRel XLI, 1967, 1–28.

Frend, W. H. C.: The **gospel** of **Thomas**: Is rehabilitation possible? – JThSt N. S. XVIII, 1967, 13–26.

Hyldahl, Niels: Philosophie und Christentum. Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog **Justins**. – Coph: Munksgaard 1966. 316 S. = Acta theologica Danica IX; geb. dkr 70,–.

Quispel, Gilles: Das Lied von der Perle. – Eranos-Jahrbuch XXXIV, 1965, Zü 1966, 9–32.

Mees, Michael: Papyrus **Bodmer XIV** ‹P 75› und die Lukaszitate bei **Clemens** von **Alexandrien**. – Vetera christianorum IV, 1967, 107–129.

Lacandia, Rosaria: Forme sentenziose in **Lattanzio**. – Vetera christianorum IV, 1967, 73–83.

Deniel, Raymond, SJ: Omnis potestas a deo ‹Rm 13, 1–7›. L'origine du pouvoir civil et sa relation à l'Église. – RechScRel LVI, 1968, 43–85.

Steidle, Basilius: Der heilige Abt **Theodor** von **Tabennesi**. Zur 1600. Wiederkehr des Todesjahres ‹368–1968›. – ErbAuftr XLIV, 1968, 91–103; ~ ebd. S. 104–119: Der Osterbrief unseres Vaters Theodor an alle Klöster. Eingeleitet und übersetzt.

Aagard, Anna Marie: Christus wurde Mensch, um alles Menschliche zu überwinden. **Athanasius**, Contra Arianos III, 33, 393 C. Versuch einer Interpretation. – StudTheol XXI, 1967, 164–182.

Simonetti, Manlio: Alcune considerazioni sul contributo di Atanasio alla Lotta contro gli Ariani. – StMStRel XXXVIII, 1967 = Studi in onore di Alberto Pincherle, 512–535.

Rouillard, E.: Recherches sur la tradition manuscrite des Homélies diverses de saint **Basile**. – Revue Mabillon XLVIII, 1958, 81–98; LVII, 1967, 1–16. 45–55.

Mazorra, Ensigre, SJ: La carta de Eusebio de Vercelli a Gregorio de Elvira y los cronicones. – EstEcl XLII, 1967, 241–250.

Marotta, Eugenio: L'ironia e altri schemi nel Contra Fatum di San **Gregorio** di **Nissa**. – Vetera christianorum IV, 1967, 85–105.

Lécuyer, Joseph, CSSp: Saint Pierre dans l'enseignement de S. **Jean Chrysostome** à Constantinople. – Greg XLIX, 1968, 113–133.

Pickering, F. P.: **Augustinus** oder Boethius? Geschichtsschreibung u. epische Dichtung im Mittelalter und in der Neuzeit. I: Einführender Teil. – (B:) Schmidt (1967). 168 S. = Philologische Studien und Quellen XXXIX; kart. DM 24,–.

Kuhn, Helmut: Die Bekenntnisse des heiligen Augustinus als literarisches Werk. – StdZ, Bd CLXXXI = Jg XCIII, 1968, 223–238.

Lambot, C.: La tradition manuscrite des semons de Saint Augustin pour la Noël et l'épiphanie. – RevBén LXXVII, 1967, 217–245.

Vicastillo, S.: La doctrina sobre los bienes terrenos en s. Agustín ‹Enarrationes in Psalmos, Sermones›. – La Ciudad de Dios CLXXX, 1967, 86–115.

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

Garriga, Pacià: Subiaco i Montecassino en la redació de la regla de Sant Benet. – StudMonast IX, 1967, 257–273.

Recchia, Vincenzo: Reminiscenze bibliche e «topoi» agiografici negli «Atti» anonimi di S. **Sabino** Vescovo di **Canosa**. – Vetera christianorum IV, 1967, 151–184.

4. Mittelalter und Neuzeit

Hammerschmidt, Ernst: **Äthiopien**. Christliches Reich zwischen gestern und morgen. – Wiesb: Harrassowitz 1967. XI, 186 S., 8 Abb., 1 Karte; kart. DM 28,–.

Pappe, Otto: Tausend Jahre Stadt und Kirche **Zeitz**. Eine Gabe an die Gemeinde zur Jahrtausendfeier. (Holzschnitte von Johannes Lebek.) – B: Evangelische Verlagsanstalt (1967). 120 S., 16 Bl. Abb.; engl. brosch. DM-Ost 9,60.

Geanakoplos, Deno J.: Byzantine east and Latin west: two worlds of christendom in middle ages and renaissance. Studies in ecclesiastical and cultural history. – Oxf: Blackwell 1966. X, 206 p.; sh 32/6.

Peltier, H.: Histoire religieuse de la **Picardie**. Fasc. II: Du XIIe s. au Concordat ‹1801›. – Abbeville: Paillart 1966. 191 p. et fig.

5. Mittelalter

Schieffer, Theodor: Eheschließung und Ehescheidung im Hause der karolingischen Kaiser und Könige. – ThpQu CXVI, 1968, 37–43.

Grotz, Hans, SJ: Die Zeit Papst **Hadrians II.** ‹867–872› und der Anfang des photianischen Schismas im Spiegel der Geschichtsliteratur ‹1880–1966›. – ZkTh XC, 1968, 40–60. 177–194.

Gremont, Denis et Lin Donnat: **Fleury**, le Mont **Saint-Michel** et l'**Angleterre** à la fin du Xe et au début du XIe **siècle**. A propos du manuscrit d'Orléans n° 127 ‹105›. – Millénaire **monastique** du Mont Saint-Michel. Tome I, P 1967, 751–793.

Leclercq, Jean, OSB: Un témoin de la dévotion **médiévale** envers S. **Pierre** et les Apôtres. – Greg XLIX, 1968, 134–154.

Heyken, Enno: Die älteste Bischofsurkunde von **Verden** ‹zwischen 1014 und 1028›. Untersuchungen über **Besitz** der Verdener Kirche um Paderborn, über die ehemalige Bistumsgrenze um Zeven, über den wüsten Kirchenort „Nianford" und über Ortsnamen um Zeven und Sittensen ‹Ldkr. Bremervörde› und um Hollenstedt (Ldkr. Harburg). – JGNsKG LXV, 1967, 27–75.

Csóka, Ludwig, OSB: **Hartwik von Hersfeld**. Ein Benediktiner-Diplomat im XI. Jh. – StudMittBenO LXXVII, 1966, Ottobeuren 1967, 93–101.

Pötter, Wilhelm: Die Ministerialität der Erzbischöfe von Köln vom Ende des 11. bis zum Ausgang des 13. Jahrhunderts. – Düs: Schwann (1967). 171 S. = StKölnKG IX; kart. DM 19,80.

Bévenot, Maurice, SJ: The inquisition and its antecedents. – The Heythrop Journal VII, 1966, 257–268. 381–393; VIII, 1967, 52–69. 152–168.

Oldenbourg, Zoé: Die **Kreuzzüge** (Les croisades, dt.) Traum und Wirklichkeit eines Jahrhunderts. – (Ffm:) Fischer (1967). 524 S. mit Abb.; DM 36,–.

Donkin, R. A.: The growth and distribution of the **Cistercian** order in medieval Europe. – StudMon IX, 1967, 275–286.

Herde, Peter: **Christians** and **Saracens** at the time of the crusiades. Some comments of contemporary medieval canonists. – Collectanea Stephan Kuttner. II = Studia Gratiana XII, 1967, 359–376.

Innocent III: The letters of Pope Innocent III ‹1198–1216› concerning England and Wales. – Oxf: Clarendon Pr. 1967. XXXV, 308 p.

Wymans, G.: L'abbaye de saint-**Feuillien** du Rœulx, en Hainaut ‹1125–1300›. – Averbode: Praemonstratensia 1967. 203 p., 1 pl. = Bibliotheca Analectorum Praemonstratensium VII; BF 240,–.

Foliot, Gilbert: The letters and charters of Gilbert Foliot, abbot of Gloucester ‹1139–48›, bishop of Hereford ‹1148–63›, and London ‹1163–87›. An edition projected by the late Z. N. Brooke and completed by Adrian Morey and C. N. L. Brooke. – Lo: Cambridge Univ. Pr. 1967. LIV, 576 p., 4 pl.; £ 10,–.

O'Dwyer, B. W.: The impact of the native Irish on the Cistercians in the thirteenth century. – The journal of religious history IV, 1967, 287–301.

Burns, Robert Ignatius, SJ: The Crusader kingdom of **Valencia**. Reconstruction of an thirteenth-century frontier. I. II. – Cambr: Harvard University Press 1967. XVIII, 305 p.; p. 305–561; $ 18,50.

Santifaller, Leo: Zur Original-Überlieferung der Bulle Papst **Bonifaz' VIII.** «**Clericis laicos**» von 1296 Februar 25. – Collectanea Stephan Kuttner. I = Studia Gratiana XI, 1967, 69–90.

Gill, Joseph, SJ: Pope **Callistus III** and Scanderberg the Albanian. – OrChrPer XXXIII, 1967, 534–562.

Tillinghast, Pardon E.: **Nicholas** of **Cusa** vs. **Sigmund** of **Habsburg**: an attempt at post-conciliar church reform. – ChH XXXVI, 1967, 371–390.

Frank, Isnard W.: Das Gutachten eines Wiener Dominikaners für die Universität **Preßburg** aus dem Jahre **1467**. – Zeitschrift für Ostforschung XVI, 1967, 418–439.

6. Gesamte Neuzeit

Sandro da Ripa: I **Cappuccini** a San **Giovanni**. Appunti storici, 1540–1909. – Foggia: Cappetta 1967. 204 p.

Ridder, J. G. de: De kerkhistorie van het **Westland**. 400 jaren protestantisme in het Westland, 1566–1966. – Zaltbommel: Europese bibliotheek 1967. 272 p.; hfl 17,50.

Basset, Bernard, SJ: The **English Jesuits**. – Lo: Burns & Oates 1967. XV, 477 p.; sh 63.

Documents relatifs aux capucins de la province de Savoie en Valais, 1603–1766. Publ. par Jean-Paul Hayoz et Félix Tisserand. – Martigny: Impr. Pillet 1967. 183 p. ill. = Bibliotheca Vallesiana IV; F 18,–.

Luijk, B. van et L. van Dyck: De Augustijnen in de Hollandse zending, Gelderland, Limburg en Staats-Brabant ‹1623–1853›. – Augustiniana XVII, 1967, 274–298.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Kaminsky, Howard: A history of the **Hussite** revolution. – Berk, Los Angeles: Univ. of California Press 1967. XV, 580 p.; $ 15,–.

Werner, Ernst: Der Kirchenbegriff bei Jan **Hus**, Jakoubek von **Mies**, Jan **Želivský** und den linken Taboriten. – B: Akademie-Verl. 1967. 73 S. = Sitzungsberichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Klasse für Philosophie, Geschichte, Staats-, Rechts- und Wirtschaftswissenschaften Jg. 1967, X; kart. DM-Ost 6,50.

Machilek, Franz: **Ludolf** von **Sagan** und seine Stellung in der Auseinandersetzung um Konziliarismus und Hussitismus. – Mchn: Lerche ‹vorm. Calve, Prag› 1967. 256 S. = Wissenschaftliche Materialien und Beiträge zur Geschichte und Landeskunde der böhmischen Länder VIII; kart. DM 16,– [Diss., München].

Kupisch, Karl: Reformation und Revolution. (Vortrag.) – (B): Lettner-Verl. [1967]. 49 S. = Berliner Reden XII; geh. DM 2,60.

Volz, Hans: Der Humanist Tileman **Conradi** aus Göttingen. Ein Beitrag zum Thema: Humanismus und Reformation. – JGNsKG LXV, 1967, 76–116.

Manns, Peter: **Luther**forschung heute. Krise und Aufbruch. – Wiesb: Steiner 1967. XV, 75 S. = VeröffIEGMainz XLVI: Abt. für Abendländische Religionsgeschichte; engl. brosch. DM 14,–.

Kunst, Hermann: Martin Luther und der Krieg. Eine historische Betrachtung. – Stu: Evangelisches Verlagswerk (1968). 83 S.

Trebs, Herbert: Martin Luther heute. Größe und Grenze des Reformators in sozialhistorischer Sicht. – B: Union-Verl. VOB (1967). 137 S., 1 Titelbild; engl. brosch. DM-Ost 3,80.

Fraenkel, Pierre: John **Eck's** Enchiridion of 1525 and Luther's earliest arguments against papal primacy. – StudTheol XXI, 1967, 110–163.

Quellen zur Geschichte der **Täufer**. Bd XII: Glaubenszeugnisse oberdeutscher Taufgesinnter. (T.) II. Mit Benutzung der von Lydia Müller ges. Texte hrsg. v. Robert Friedmann. – (Gü:) Gütersloher Verl.-Haus G. Mohn (1967). XVI, 318 S. = Quellen u. Forschungen zur Reformationsgeschichte XXXIV; Lw. DM 38,–.

Bernhofer-Pippert, Elsa: Täuferische Denkweisen und Lebensformen im Spiegel oberdeutscher Täuferverhöre. Mit e. Vorw. von Ernst Walter Zeeden u. e. bibliogr. Ergänzung von Andrea Körsgen-Wiedeburg. – Mstr: Aschendorff (1967). XIV, 180 S. = Reformationsgeschichtl. Studien u. Texte XCVI; brosch. DM 28,– [Diss., Frb/B.].

Bäumer, Remigius: Luthers Ansichten über die Irrtumsfähigkeit des Konzils und ihre theologiegeschichtlichen Grundlagen. – Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag. Bd II. Mchn, Pad, Wien 1967, 987–1003.

Krumwiede, Hans-Walter: Die Reformation in **Niedersachsen**. Politische, soziale und kirchlich-theologische Aspekte. – JGNsKG LXV, 1967, 7–26.

Schütte, Josef F., SJ: Die Wirksamkeit der Päpste für **Japan** im ersten Jahrhundert der japanischen Kirchengeschichte ‹1549–1650›. Versuch einer Zusammenfassung. – Archivum historiae pontificiae V, 1967, 175–261.

Neuser, Wilhelm H.: **Hardenberg** und **Melanchton**. Der Hardenbergische Streit ‹1554–1560›. – JGNsKG LXV, 1967, 142–186.

Rück, Peter: Die Entstehung des nachreformatorischen Generalvikariats der Diözese **Lausanne** aus dem Propsteigericht von Freiburg 1563–1600. – ZSchweizKG LXI, 1967, 245–300.

Bendiscioli, Mario: L. Carlo **Boromeo** e la riforma cattolica. – StMStRel XXXVIII, 1967 = Studi in onore di Alberto Pincherle, 53–77.

Alonso, Carlos, OSA: Un agente de Paulo V en la corte española ‹1608–1609›. – Augustinianum VII, 1967, 448–485.

Grisar, Josef, SJ: Francesco **Ingoli** über die Aufgaben des kommenden Papstes nach dem Tode Urbans VIII. ‹1644›. – Archivum historiae pontificiae V, 1967, 289–324.

Chalumeau, Raymond: Saint **Vincent** de **Paul** et le Saint-Siège. – Archivum historiae pontificiae V, 1967, 263–288.

Beckmann, Johannes, SMB: Genfer Drucke in der alten Jesuitenbibliothek von Peking. – ZSchweizKG LXI, 1967, 301–340.

8. Neuere Zeit

Hünermann, Peter: Der Durchbruch geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert. Johann Gustav **Droysen**, Wilhelm **Dilthey**, Graf Paul **York** von **Wartenburg**. Ihr Weg und ihre Weisung für die Theologie. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1967. 439 S.; Lw. DM 52,–.

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Der Weg der evangelischen Kirche vom 19. zum 20. Jahrhundert. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1968). 244 S. = Evangelische Enzyklopädie XIX/XX.

Friedmann, Robert: The Nicolsburg articles. A problem of early Anabaptist history. – ChH XXXVI, 1967, 391–409.

Marquardt, Werner: Zum fleißigen und zweckmäßigen Gebrauche des heiligen Buches zu ermuntern. Aus der Geschichte der Göttinger Bibelgesellschaft zu ihrem 150jährigen Jubiläum am 4. Juni 1968. – JGNsKG LXV, 1967, 236–262.

Hehberger, Erich: Die **Oblaten** des heiligen **Franz** von **Sales** in **Österreich** von den Anfängen bis zum Jahre 1930. [Mit Ktn]. – Wien: Wiener Dom-Verl. (1967). 111 S. = Veröffentlichungen des kirchenhistorischen Instituts der kath.-theol. Fakultät der Universität Wien V.

Müller, Iso, OSB: Der Brand des Klosters **Disentis** im Jahre 1846 und seine Folgen. – StudMittBenO LXXVII, 1966, Ottobeuren 1967, 102–137.

Werner, Maria Bonifatia, OSV: Anteil der **Kapuziner** an der Gestaltung der Gemeinschaft der **Felizianerinnen** in den Jahren **1855–1865** in **Warschau**. – CollFranc XXXVII, 1967, 343–365.

Erba, Achille: L'esprit laïque en **Belgique** sous le gouvernement libéral doctrinaire ‹**1857–1870**› d'après les brochures politiques. – Louv: Bureaux de la Revue; Publ. Univ. de Louvain 1967. XV, 706 p. = Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique XLIII; bfr 725.

Gawel, Heinrich: **Groß-Lassowitz**, ‹Oberwalden› Kreis Rosenberg. **1866–1964**. – JSchlesKKG XLVI, 1967, 65–90.

Lenhart, Ludwig: **Moufangs** Ablehnung als Kapitelsvikar durch den hessischen Staat und die dadurch verursachte Mainzer Sedisvakanz von 1877–1886. Ein Beitrag zur Geschichte des Kulturkampfes. – ArchMRhKG XIX, 1967, 157–191.

Free Presbyterian Church of **Scotland** ‹**1893–1933**›, history. Compiled by committee appointed by Free Presbyterian Church Synod. – Inverness: Free Presbyterian Church of Scotland 1967. IX, 314 p.; sh 10/6.

Csáky, Moritz: Der Kulturkampf in **Ungarn**. Die kirchenpolitische Gesetzgebung der Jahre **1894/95**. – Graz, Wien, Köln: Böhlau 1967. 119 S. = Studien zur Geschichte der österr.-ungar. Monarchie VI.

Bernard, Leslie William: C. B. **Moss** ‹1888–1964›, defender of the faith. – Lo: Mowbray 1967. VIII, 183 p., 5 pl.; sh 21.

Aiken, John R.: Walter **Rauschenbusch** and education for reform. – ChH XXXVI, 1967, 456–469.

9. Neueste Zeit

Ehrenforth, Gerhard: Die **schlesische** Kirche im Kirchenkampf. **1932–1945**. – Gö: Vandenhoeck und Ruprecht 1968. 316 S. = Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes. Ergänzungsreihe IV.

Margiotta Broglio, F.: Italia e S. Sede dalla Granda Guerra alla conciliazione. – Bari: Laterza 1967. 568 p.; Lire 6000.

Pavlowitch, Stevan K.: The orthodox church in **Yugoslavia**: The problem of the Macedonian church. – Eastern church review I, 1967/68, 374–386.

Kühn, Ulrich: Die Ergebnisse des **II. Vatikanischen Konzils**. – B: Evangelische Verlagsanstalt (1967). 175 S.; Lw. DM-Ost 12,80.

Biedermann, H. M., OSA: **Orthodoxie** und **Katholizismus** nach dem Konzil aus der Sicht eines griechischen Theologen. – OstkSt XVI, 1967, 289–303; XVII, 1968, 3–21.

Niemeier, Gottfried: Die evangelische Kirche in Deutschland. – Kirchl. Jahrbuch XCII, 1965, Gü (1967), 1–108.

Daim, Wilfried: Der **Vatikan** und der **Osten**. Kommentar und Dokumentation. – Wien, Frkf/M, Zü: Europa-Verl (1967). 456 S.; sfr 33,15.

Hirtenbriefe **1966** aus Deutschland, Österreich und der Schweiz. Hrsg. vom Institut für kirchliche Zeitgeschichte Salzburg. Redaktion Peter Hofrichter. – Wien, Frb/B, Bas: Herder (1967). 415 S. = Ver-

öffentlichungen des Instituts für kirchliche Zeitgeschichte am Internat. Forschungszentrum für Grundfragen der Wissenschaften. Salzburg I, 2.

Aarns, A., AA: De reis van Paus Paulus VI naar Konstantinople en Efeze en de reacties in Griekenland. – Het christelijke Oosten XX, 1968, 3–14.

Kirche in der außerchristlichen Welt. [Von] Willy Böld [u. a.] (Referate auf der Gemeinsamen Tagung der Evangelischen Akademie Tutzing mit der Katholischen Akademie in Bayern im April 1966 in Tutzing.) – Rgb: Pustet (1967). 141 S.; kart. DM 8,50.

VI. Christliche Philosophie

Huonder, Quirin: Die Gottesbeweise. Geschichte und Schicksal. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1968). 185 S. = Urban Bücher CVI.

Schmidt-Dengler, Wendelin: Die „aula memoriae" in den Konfessionen des Heiligen **Augustin**. – RevEtAug XIV, 1968, 69–89.

Anawati, Georges C., OP: Philisophie arabe ou philosophie musulmane? Plan pour une bibliographie de philosophie médiévale en terre d'**Islam**. – Mélanges offerts à M.-D. Chenu, maître en théologie = Bibliothèque thomiste XXXVII, P 1967, 51–71.

Miyakawa, Toshiyuki: Significato e valore della IV via nella Somma teologica di san **Tommaso**. – Div XI, 1967 = Miscellanea André Combes II, 627–649.

Decloux, S.: La dialectique chez saint Thomas d'Aquin. – Studium Generale XXI, 3, 1968, 258–273.

Degenhardt, Ingeborg: Studien zum Wandel des **Eckhartbildes**. – Leiden: Brill 1967. XVIII, 349 S. = Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie III; Lw. hfl 52,–.

Miethke, Jürgen: **Ockhams** „Summulae in libros physicorum", eine nicht authentische Schrift? – ArchFrancHist LX, 1967, 55–78.

Muñoz Delgado, Vicente: La lógica en **Salamanca** durante la primera mitad del siglo **XVI**. – Salm XIV, 1967, 171–207.

Weier, Winfried: Gemeinsame Sinnbezüge mystischen, idealistischen und existentialontologischen Denkens. – Theologie und Philosophie XLII, 1967, 507–533.

Schäfer, Klaus: Hermeneutische Ontologie bei Sören **Kierkegaard**? – ThQu CXLVII, 1967, 453–474.

Philippe de la Trinité, OCD: **Vatican II**, «Philosophia perennis» et **Teilhard** de Chardin. – Div XII, 1968 = Miscellanea André Combes IV, 251–278.

Luyten, N.-A., OP: Matière et esprit dans la pensée de Teilhard de Chardin. – RThom, A. LXXV = T. LXVII, 1967, 226–247.

Pfeiffer, Johannes: Existenz und Offenbarung. Die Existenzphilosophie von **Heidegger** und **Jaspers** als Weg zur Selbstprüfung des Glaubens. – B: Verl. „Die Spur" Dorbrandt (1966). 144 S.; DM 7,20.

Sala, Giovanni B., SJ: Seinserfahrung und Seinshorizont nach E. **Coreth** und B. **Lonergan**. – ZkTh LXXXIX, 1967, 294–338.

Solages, Bruno de: Einführung in das metaphysische Denken (Initiation métaphysique, dt.) – Mchn: Hueber 1967. 393 S.

Fabro, C(ornelio), CSS: L'esse tomistico e la ripresa della metafisica. – Ang XLIV, 1967, 281–314.

Moschetti, Andrea Mario: La via esistenziale a Dio. – Jacques Maritain. A cura di Antonio Pavan, Brescia 1967, 289–318.

Müller, Alfred Dedo: Menschliche Existenz und Wirklichkeit Gottes. – Wirklichkeit der Mitte. Beiträge zu einer Strukturanthropologie. Festgabe für August Vetter zum 80. Geburtstag, Frb/B, Bas (1968), 609–625.

Schlette, Heinz Robert: Der **Agnostizismus** und die Christen. – Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag. Bd I, Mchn, Pad, Wien 1967, 123–147.

Edmaier, Alois: Horizonte der **Hoffnung**. Eine philosophische Studie. – Rgb: Pustet (1968). 247 S.; brosch. DM 21,–.

Pieper, Josef: Tod und Unsterblichkeit. – Mchn: Kösel-Verl. (1968). 207 S.; Lw. DM 14,80.

VII. Fundamentaltheologie und Dogmatik

1. Apologie und Dogmatik

McNamara, Kevin: Divine revelation. – IrThQu XXIII, 1967, 3–19.

Fries, Heinrich: Herausgeforderter **Glaube**. – Mchn: Kösel-Verl. (1968). 233 S.; Lw. DM 22,50.

Widmer, Gabriel Ph.: Sens ou non-sens des énoncés théologiques. Notes sur l'objet et l'exercise actuels de la dogmatique. – RScPhTh LI, 1967, 644–665.

Breuning, Wilhelm: Jesus Christus der Erlöser. – Mz: Grünewald-Verl. (1968). 147 S. = Unser Glaube. Christliches Selbstverständnis heute IV; kart. DM 12,80.

Knox, John: The humanity and divinity of Christ. A study of pattern in christology. – Cambr: Univ. Pr. 1967. X, 117 p.; sh 8/6.

Bailleux, E.: Le conscience humaine de Jésus. – MélScRel XXV, 1968, 23–43.

Willems, Bonifac A[drianus]: **Erlösung** in Kirche und Welt. (Aus d. holländ. Ms. übers. von Jutta u. Theodor Knust.) – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1968). 117 S. = Quaestiones disputatae XXXV.

Bélanger, Marcel, OMI: Aspect biblique de quelques enseignements du Magistère sur la très **Sainte Vierge**. – Maria in Sacra Scriptura. Acta congressus mariologici-mariani in republica Dominicana anno 1965 celebrati. Vol. III, R 1967, 217–234.

Lubac, Henri de: Geheimnis aus dem wir leben (Paradoxe et mystère de l'Église, dt.) Eingeleitet von Hans Urs von Balthasar. – (Eins:) Johannes Verl. (1967). 162 S. = Kriterien VI; DM 12,–.

Biser, Eugen: Ausgegrenzt und eingewiesen. Überlegungen zu einer Standortbestimmung der Kirche. – MüThZ XIX, 1968, 1–16.

Koster, Mannes Dominikus: Kurztraktat einer Theologie der **Verkündigung**. – Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag. Bd II, Mchn, Pad, Wien 1967, 1363–1387.

Wetter, Friedrich: Das Sprechen Gottes in der Verkündigung der Kirche. Ein Beitrag zur Theologie des Wortes Gottes. – TrThZ LXXVI, 1967, 341–356.

Salaverri, Joaquín, SJ: **Sucesión apostólica** y singularidad de la misión de „los Doce". – RevEspTeol XXVII, 1967, 245–269.

Esquerda Bifet, I.: El sacerdocio ministerial en la Iglesia particular. – Salm XIV, 1967, 309–340.

Dodd, William H., SJ: Toward a theology of **priesthood**. – ThStudies XXVIII, 1967, 683–705.

Iersel, Bas van: Einige biblische Voraussetzungen der Sakramente. – Concilium IV, 1968, 2–9; S. 9–15: Congar, Yves: Die Idee der sacramenta maiora; S. 15–24: Bro, Bernard: Der Mensch und die Sakramente. Anthropologische Infrastruktur der christlichen Sakramente; S. 24–31: Groot, Jan: Welt und Sakrament; S. 32–40: Dournes, Jacques: Die Siebenzahl der Sakramente – Versuch einer Entschlüsselung; S. 41–47: Semmelroth, Otto: Das priesterliche Gottesvolk und seine amtlichen Führer; S. 47–53: Ruffini, Eliseo: Der Charakter als konkrete Sichtbarkeit des Sakraments in Beziehung zur Kirche; S. 54–61: Tillard, Jean-Marie: Zur Intention des Spenders und des Empfängers der Sakramente.

Masi, Roberto: La struttura dei sacramenti «Sacramentum tantum», «Res et sacramentum», «Res tantum». – Div XII, 1968 = Miscellanea André Combes IV, 199–210.

Kasper, Walter: Die Verwirklichung der Kirche in Ehe und Familie. Überlegungen zur Sakramentalität der **Ehe**. – Die Neue Gemeinde. (Festschrift für Theodor Filthaut zum 60. Geburtstag), Mz (1967), 110–135.

2. Dogmen- und Glaubensgeschichte

Jourjon, Maurice: Aux origines de la prière d'intercession de Marie. ‹Le témoignage des Pères des cinq premiers siècles›. – Recherches sur l'intercession de Marie. I: Fondements et premiers developpements = Études mariales XXIII, 1966, P (1967), 37–49; p. 51–75: Wenger, A., AA: L'intercession de Marie en Orient du VIe au Xe siècle; p. 77–104: Barré, W., CSSp: L'intercession de la Vierge aux débuts du moyen age occidental.

Unger, Dominicus, OFMCap: Utrum secundum doctores ecclesiae Virgo Maria filium suum Dei filium esse nuntio angelico cognoverit. – Maria in Sacra Scriptura. Acta congressus mariologici-mariani in republica Dominicana anno 1965 celebrati. Vol. IV, R 1967, 347–420.

Gribomont, J., OSB: Esotérisme et tradition dans le Traité du Saint-Esprit de saint **Basile**. – Oecumenica 1967, 22–56.

Riggi, C.: L'„auxesis" del Salmo XXXVIII nel „De officiis" di s. **Ambrogio**. – Sales XXIX, 1967, 623–668.

Marcelič, Josephus: Ecclesia sponsa apud sanctum Ambrosium. – R: Libr. Ed. della Pont. Lateranense 1967. 200 p. = Corona Lateranensis X; Lire 2000.

Segalla G.: La conversione eucaristica in S. Ambrogio. – Studia Patavina XIV, 1967, 3–55. 161–203.

Pera, Ceslao, OP: Il mistero della chiesa nello **Pseudo-Dionigi**. – Mysterium ecclesiae in conscientia sanctorum = Bibliotheca Carmelitica II, 6, (R), 1967, 134–157.

Becker, Aimé: De l'instinct du bonheur à l'extase de la béatitude. Théologie et pédagogie du bonheur dans la prédication de saint-Augustin. – P: Lethielleux 1967. 351 p.; F 33,–.

Locher, G. F. D.: De „hemelse kerk" in haar aardse toestand volgens Augustinus. – NedThT XXI, 4, 1967, 277–301.

Lonergan, Bernard J., SJ: Verbum: Word and idea in **Aquinas**. Ed. by David B. Burell, CSC. – Notre Dame: Univ. of Notre Dame Pr. 1967. 300 p.; $ 8,50.

Kaup, Julian: Die Begründung des Schuldcharakters der Erbsünde bei Thomas von Aquin und ihre Kritik durch Johannes **Peckham** und Petrus Johannis **Olivi**. – Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag. Bd I, Mchn, Pad, Wien 1967, 851–876.

Veith, V.: Die Wunder Jesu als Zeichen des Heiles für die Menschen nach dem Hl. **Bonaventura**. – Laurentianum VIII, 1967, 55–100.

Simbula, Giuseppe: La maternità spirituale de Maria in alcuni autori francescani dei secoli XIII–XIV. – R: Miscellanea Francescana 1967. 208 p. = Seraphicum.

Vargas-Machuca, Antonio, SJ: Escritura, tradición e Iglesia como reglos de fe, según F. **Suárez**. – Granada: Facultad de Teología 1967. XXXV, 384 p. = Biblioteca teológica Granadina XII; pes 400,–.

Pesch, Otto Hermann: Theologie der Rechtfertigung bei Martin **Luther** und **Thomas** von **Aquin**. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs. – Mz: Grünewald-Verl. (1967). LXXI, 1010 S. = Walberberger Studien der Albertus-Magnus-Akademie. Theol. Reihe IV; Lw. DM 88,– [Diss., München].

Joest, Wilfried: Ontologie der Person bei Luther. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1967). 449 S.; Lw. DM 48,–.

Neuser, Wilhelm H[einrich]: Die Tauflehre des Heidelberger Katechismus. Eine aktuelle Lösung des Problems der Kindertaufe. – Mchn: Kaiser 1967. 38 S. = Theologische Existenz heute. N. F. CXXXIX; DM 3,30.

Hirsch, Emmanuel: **Schleiermachers** Christusglaube. Drei Studien. – (Gü:) Gütersloher Verl.Haus G. Mohn (1968). 110 S.; DM 16,80.

Boeracker, H.: De gelovige en het evangeliewoord: een onderzoek naar achtergronden van de theologie van Karl **Rahner**. – Tijdschrift voor theologie VIII, 1968, 1–20; p. 20–21: Résumé: Le croyant et la parole biblique.

3. Konfessionskunde und oekumenische Bewegung

Löffler, Paul: **Conversion**. Introduction. – EcumRev XIX, 1967, 249–251; p. 252–260: Löffler, Paul: Conversion in an ecumenical context; p. 261–270: Nissiotis, Nikos A.: Conversion and the church; p. 271–284: Graham, Billy: Conversion – a personal revolution;

p. 285–290: Hwang, C. H.: Conversion in the perspective of three generations; p. 291–296: Wickham, E. R.: Conversion in a secular age; p. 297–301: Russel, Letty M.: A case study from East Harlem; p. 302–306: Singh, Herbert Jai: Christian conversion in a Hindu context; p. 307–309: Douglas, William and James R. Scroggs: Some social scientific perspectives; p. 310–312: Barth, Christoph: Notes on 'return' in the Old Testament; p. 313–316: Heikkinen, J. W.: Notes on ‚epistrepho' and ‚metanoeo'.

May, Georg: Übertritte und Konversionen. Bemerkungen zur gegenwärtigen Lage in Deutschland. – Frb/B: Seelsorge-Verl. (1967). 110 S. = Wort u. Weisung II; DM 9,80.

Stakemeier, Eduard: Kirche und Kirchen nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. – Volk Gottes ... Festgabe für Josef Höfer, Frb/B, Bas, Wien (1967), 503–517.

Elliger, Walter: Die evangelische Kirche der Union. Ihre Vorgeschichte u. Geschichte. Unter Mitarb. von ... hrsg. von Walter Elliger. – Witten: Luther-Verl. 1967. 219 S.; S. 171–219: Abb. u. Faks.; DM 12,80.

Bergendoff, Conrad J. I.: The church of the Lutheran reformation: A historical survey of **Lutheranism**. – St. Louis, Lo: Concordia 1967. XV, 339 p.; sh 63.

Page, Robert J.: New directions in **Anglican** theology. A survey from Temple to Robinson. – Lo: Mowbray 1967. VII, 208 p.; sh 21.

Anschütz, Helga: Die heutige Situation der **westsyrischen Christen** ‹Jakobiten› im Tur 'Abdin im Südosten der Türkei. – OstkSt XVI, 1967, 150–199.

Lengsfeld, Peter: Die Katholiken und ihre evangelischen Mitchristen. – Die Neue Gemeinde. (Festschrift für Theodor Filthaut zum 60. Geburtstag), Mz (1967), 203–222.

Lindbeck, Georges A.: Der Horizont katholisch-protestantischer Meinungsverschiedenheiten. – Künftige Aufgaben der Theologie, Mchn (1967), 157–180.

Vályi Nagi, Ervin – Heinrich Ott: Kirche als Dialog. Protestantische Erwägungen zur Lehre von der Kirche. – Bas: Reinhardt (1967). 146 S. = Begegnung XVI; sfr 13,80.

Auf den Trümmern des Tempels. Land und Bund Israels im Dialog zwischen **Christen** und **Juden**. Hrsg. v. Clemens Thoma. – Wien, Frb/B, Bas: Herder (1968). 126 S.; kart. DM 10,80.

Sa'b, Hasan: Zum **islamisch-christlichen** Dialog. – Kairos X, 1968, 29–52.

Fries, Heinrich: Wegbereiter und Wege. **Ökumenische** Verantwortung. – Olten u. Frb/B: Walter-Verl. (1968). 154 S. = Theologia publica VIII; brosch. DM 9,80.

Crow, Paul A., Jr.: Ecumenism and the consultation on **church union**. – Journal of ecumenical studies IV, 1967, 581–602; p. 603–610: Smith, Elwyn A.: Editorial response.

Michalon, Pierre: Der Sinn für den Andren. Auf dem Weg zur Einheit der Christen (L'unité des chrétiens, dt.) – Meitingen-Freising: Kyrios-Verl. (1967). 149 S.

Neill, Stephen: The church and christian union. – Lo: Oxford Univ. Pr. 1967. IX, 423 p. = Bampton lectures 1964; sh 63.

Lash, Nicholas [Ed.]: Doctrinal development and christian unity. – Lo: Sheed & Ward 1967. XI, 223 p.; sh 25.

Ehrlich, Rudolf J[oachim]: Rom, Widersacher oder Partner? (Rome, opponent or partner, dt.) Zur Frage der Einheit der Kirchen. – Zü, Stu: Zwingli-Verl. (1967). 276 S.; Lw. DM 25,60.

VIII. Moraltheologie

Dingjan, Fr., OSB: **Discretio**. Les origines patristiques et monastiques de la doctrine sur la prudence chez saint Thomas d'Aquin. – Assen: van Gorcum 1967. 272 p. = Van Gorcum's theologische bibliotheek XXXVIII; hfl 21,–.

Burrington, Dale E.: The command and the orders in **Brunner's** ethic. – ScJTh XX, 1967, 149–164.

A dictionary of Christian ethics. [Ed. by] John Macquarrie. – Lo: SCM Pr. 1967. XI, 366 p.; sh 63.

Morra, Gianfranco: Il fondamento teologico della morale. – Jacques Maritain. A cura di Antonio Pavan, Brescia 1967, 27–56, 3 tav.

Oraison, Marc: Eine Moral für unsere Zeit (Une morale pour notre temps, dt.) – Olten, Frb/B: Walter-Verl. (1968). 216 S.; Lw. DM 17,–.

Kraus, Johannes: Vorbildethik und Seinsethik im Neuen Testament. Um die Wissenschaftlichkeit der Moraltheologie. – FrbZPhTh XIII/XIV, 1966/67, 341–369.

Leuba, Jean-Louis: La morale chrétienne et le monde moderne. – Verbum Caro LXXXIV, 1967, 1–21.

Fletcher, Joseph: Moral ohne Normen? (Situation ethics, dt.) – (Gü:) Gütersloher Verl.Haus G. Mohn (1967). 156 S.; Lw. DM 12,80.

Dupré, Louis: Situation ethics and objective morality. – ThStudies XXVIII, 1967, 245–257.

Ermecke, Gustav: Die Kategorie der Geschichtlichkeit des Menschen in der Moraltheologie. – ThGl LVIII, 1968, 110–130.

Schöllgen, Werner: Moral – fragwürdig? Über gesellschaftlichen Pluralismus und Moral. Untersuchungen zu Grundfragen der Kultursoziologie und der Kulturanthropologie. – (Hückeswagen: Robor-Verl. 1967.) 94 S.; kart. DM 9,60.

Chauchard, Paul: Wie frei ist der Mensch? Biologie und Moral (Biologie et morale, dt.) – Düs: Patmos-Verl. (1968). 208 S. = Patmos paperbacks; kart. DM 16,80.

Sustar, Alois: **Gewissensfreiheit**. – (Eins:) Benziger Verl. (1967). 77 S. = Theologische Meditationen XVII; DM 3,90.

Böckle, Franz: Vom **Sünder** und seiner Sünde. – Die Neue Gemeinde. (Festschrift für Theodor Filthaut zum 60. Geburtstag.), Mz (1967), 67–79.

Demmer, Klaus, MSC: Glaubensgehorsam und Verpflichtung zum **Gehorsam**. – CathMstr XXI, 1967, 138–157.

Carsch, H(enry): The protestant ethic and the popular idol in America. A case study. – SocComp XV, 1968, 45–69.

Müller, Michael: Grundlagen der katholischen **Sexualethik**. – Rgb: Pustet (1968). 195 S.; kart. DM 16,80.

Osuna, Antonio, OP: Opiniones actuales que propugnan la licitud del uso de anovulatorios con fines anticonceptivos. – CiencTom XCIV, 1967, 162–232.

Thielicke, Helmut: Die nationalsozialistischen Verbrechen als Problem theologischer Ethik. – Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag. Bd II, Mchn, Pad, Wien 1967, 1657–1670.

Raalten, F. van: **Pazifismus** und Ethik. – ZevEth XII, 1968, 22–36.

IX. Christliche Sozialwissenschaften

Kisch, Guido: **Melanchthons** Rechts- und Soziallehre. – B: de Gruyter 1967. 307 S. mit 5 Abb.; Lw. DM 48,–.

Fesquet, Henri: Rom vor einer Wende? Drängende Fragen an die Kirche nach dem Konzil (Rome s'est-elle convertie?, dt.) – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1968). 149 S.; DM 12,80.

Bopp, Jörg: Populorum progressio. Aufbruch der Kirche? – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1968). 96 S. = Lebendiges Wissen; DM 6,80.

Zemlin, Klaus-Dieter: Die päpstliche Enzyklika „Populorum progressio" und ihre Bedeutung für den DGB. – Gewerkschaftliche Monatshefte XIX, 1968, 171–179.

Schulze, Hans: Gottesoffenbarung und Gesellschaftsordnung. Untersuchungen zur Prinzipienlehre der Gesellschaftstheologie. – Mchn: Kaiser 1968. 303 S. = Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus X, 35; Lw. DM 29,–.

Clercq, Bertrand de, OP: Soziologie und moderne Gesellschaft. Ein Essay über das soziale Problem. (Aus d. Holländischen übers.) – Mchn: Manz Verl. (1968). 135 S. = Reflexion VII; kart. DM 9,50.

Schneider, Peter K.: Grundlegung der Soziologie. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1968). 110 S. = Lebendiges Wissen; DM 7,80.

Eickelschulte, Dietmar: **Ideologienbildung** und Ideologiekritik. – Grenzfragen des Glaubens. Theologische Grundfragen als Grenzprobleme, Eins, Zü, Köln (1967), 245–273; ~ [s. a.:] FrbZPhTh XIII/XIV, 1966/67, 370–400.

Die Familie als Sozialisationsfaktor. Der Mensch als soziales und personales Wesen Bd. III. Hrsg. v. G. Wurzbacher. – Stu: Enke 1968. 403 S.; Lw. DM 47,–.

Fernandez de Encinas, Serapio, OFMCap: Sociología familiar. – Madrid: UNAF 1967. 372 p.; pes 70,–.

Stark, Werner: The sociology of religion. A study of christendom. Vol. III: The universal church. – Lo: Routledge and Kegan Paul (1967). IX, 453 p. = International library of sociology and social reconstruction; sh 45.

Schreiber, Wilfried: Soziale Ordnungspolitik heute und morgen. Betrachtungen nach Abschluß der Sozialenquête. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1968). 168 S.; Lw. DM 18,80.

Leistungsbereitschaft, Soziale Sicherheit, Politische Verantwortung. – Köln-Opladen: Westdeutscher Verl. 1967. 254 S. = Veröffentlichungen der Walter-Raymond-Stiftung VIII; DM 18,60.

Rüstow, Alexander - Martin J. Hillenbrand - Ferdinand A. Hermens: Zwischen Politik und Ethik. – Köln-Opladen: Westdeutscher Verl. 1968. 66 S. = Demokratische Existenz heute XVI; DM 6,–.

Eschenburg, Theodor: Zur politischen Praxis in der Bundesrepublik. Bd I: Kritische Betrachtungen 1957–1961. 2., überarb. u. mit Nachtr. versehene Aufl. – Mchn: Piper 1967. 271 S.; DM 12,80.

Schreuder, Osmund: Soziologische Aspekte der Verkündigung. – Concilium IV, 1968, 170–175.

Fetscher, Iring: Der **Marxismus**. Seine Geschichte in Dokumenten. Philosophie, Ideologie, Ökonomie, Soziologie, Politik. – Mchn: Piper (1967). 877 S.; DM 38,–.

Greiner, Franz: Menschheitsentscheidung. Die internationale **Bevölkerungsfrage** heute und morgen. – (Eins:) Johannes-Verl. (1967). 81 S. = Kriterien IV; DM 5,80.

Friede im Atomzeitalter (Met pacem in terris onderweg, dt.) Hrsg. v. Walter Dirks. – Mz: Grünewald-Verl. (1967). 94 S. = Grünewald-Reihe; DM 8,80.

Spittler, Gerd: Norm und Sanktion. Untersuchungen zum Sanktionsmechanismus. – Olten, Frb/B: Walter 1967. 153 S. = Texte und Dokumente zur Soziologie; DM 29,–.

Staat und Wirtschaft. Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils kommentiert von Oswald von Nell-Breuning. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1967). 43 S.; DM 4,50.

Hartfiel, Günter: Wirtschaftliche und soziale Rationalität. Untersuchungen zum Menschenbild in Ökonomie und Soziologie. – Stu: Enke 1968. VIII, 289 S.; Lw. DM 34,–.

X. Kirchenrecht

(einschl. kirchl. Verwaltung u. Statistik)

Collectanea Stephan **Kuttner**. I–II. – Bononiae: Institutum Gratianum 1967. XXVI, 564 p.; 582 p. = Studia Gratiana XI–XII; je Lire 10 000; (T.) I: p. XXI–XXVI: Bibliographia.

Zeliauskas, Josephus: De excommunicatione vitiata apud glossatores ‹**1140–1350**›. – R: Libr. Ateneo Salesiano 1967. XLIV, 346, 340* p. = Studia et textus historiae iuris canonici IV; Lire 12 000.

Weigand, Rudolf: Die Lehre der Kanonisten des **12.** und **13.** Jahrhunderts von den **Ehezwecken**. – Collectana Stephan Kuttner. II = Studia Gratiana XII, 1967, 443–478.

Kuttner, Stephan: Il codice di diritto canonico nella storia. – Commemorazione del 50° anniversario della promulgazione del Codex Iuris Canonici, CdV 1967, 15–39.

Staat und Kirche in der Bundesrepublik. Staatskirchenrechtliche Aufsätze **1950–1967**. Hrsg. von Helmut Quaritsch u. Hermann Weber. – Bad Homburg v. d. H., B, Zü: Gehlen 1967. 535 S. = Dokumentationen zum öffentlichen Recht I; Lw. DM 42,–.

Liermann, Hans: Kirchenrecht und Soziologie. Zugleich ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch. – Speculum iuris et ecclesiarum. Festschrift für Willibald M. Plöchl zum 60. Geburtstag, Wien (1967), 233–244.

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

Obermayer, Klaus: Staatskirchenrechtliche Grundvorstellungen in den **Konkordatstheorien** des 19. Jahrhunderts. – Die öffentliche Verwaltung XX, 1967, 505–515; ~ **Staatskirchenrecht** im Wandel. – Die öffentliche Verwaltung XX, 1967, 9–17.

Hera, Alberto de la: Introducción a la ciencia del derecho canónico. – Madr: Ed. Tecnos 1967. 333 p.

Deutsch, Bernard F.: Ancient Roman law and modern canon law. – Jurist XXVII, 1967, 297–309; XXVIII, 1968, 23–37.

Huizing, P., SJ: Pauselijke **legaten**. – Primaat, collegialiteit, bisschoppenconferenties..., Hilv, Antw 1966, 114–128; ~ p. 129–152: Ontwikkeling der romeinse curie; ~ p. 166–183: Het oecumenisch concilie en de constitutie van de kerk.

Neumann, Johannes: **Salbung** und **Handauflegung** als Heilszeichen und Rechtsakt. – Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag. Bd II, Mchn, Pad, Wien 1967, 1419–1434.

Fuertes, Joseph B., CMF: De competentia capituli specialis. – ComRel XLVIII, 1967, 259–270.

Hofmeister, Philipp, OSB: Die **Exemtion** der Ordensgenossenschaften. – Ordenskorrespondenz VIII, 1967, 11–25.

Rymarz, Ladislaus, OFMCap: De matrimonio contrahendo iuxta formam extraordinariam in casu impedimentorum ex parte legis civilis. – Laurentianum VIII, 1967, 3–31.

Mariages en péril? Répertoire pratique des solutions aux problèmes et aux conflits conjugaux en droit civil et en droit ecclésiastique. – Gembloux: Ed. Duculot 1967. 259 p.; BF 180,–.

Lavocat, René: Essai sur la problématique des **mariages mixtes**. – Lumière et Vie, T. XVI = n° LXXXII, 1967, 109–120; p. 108: Beaupère, René, OP: Bibliographie sur les mariages mixtes.

Gerhatz, Johannes Günter, SJ: **Mischehen** ohne kirchliche Trauung? Die deutsche Mischehen-Situation und die kirchliche Formvorschrift. – StdZ, Bd CLXXXI = Jg XCIII, 1968, 73–87.

Greinacher, Norbert: Materialien über die Mischehe. – OrhPBl LXIX, 1968, 1–11.

Reina, Victor de: La revisión del **c. 1083, 2.** Estado de la cuestión. – IusCan VII, 1967, 167–186.

Gordon, Ignatius, SJ: De tribunalibus regionalibus cum respectu ad iudicum delectum et ad processus breviationem. – PerMorCanLit LVI, 1967, 579–596.

XI. Pastoraltheologie und Katechetik

Hurley, Denis E., OMI and Joseph Cunnae: Vatican II on priests and seminaries. – Dublin and Chicago: Scepter Books (1967). 254 p.

Hornef, Josef: Die Erneuerung des **Diakonats**. Ein Überblick über die Entwicklung vom Konzil bis heute. – ZMR LI, 1967, 300–319.

The parish in a time of change. Ed. by Marvin Bordelon. – Notre Dame, Ind.: Fides 1967. X, 227 p.; $ 5,95.

Kolbe, Ferdinand: Aufgaben der Gemeinde im Blick auf die Zukunft der Gesellschaft. – Die Neue Gemeinde. (Festschrift für Theodor Filthaut zum 60. Geburtstag), Mz (1967), 223–246.

Delahaye, Karl: Der Anspruch der industriellen Großstadt an die Pastoraltheologie von heute. – Theologie im Wandel. Festschrift zum 150jährigen Bestehen der kath.-theol. Fakultät an der Universität Tübingen, 1817–1967, Mchn, Frb/B (1967), 676–687.

Das Volk Gottes auf den Wegen der Menschheit. III. Weltkongreß für das **Laienapostolat** vom 11. bis 18. Oktober 1967 in Rom. Kongreßbericht. Hrsg. von Robert Svoboda, OSC. – Köln: Verl. Wort u. Werk (1968). 270 S.; kart. DM 16,80.

Dreher, Bruno: Alte und neue **Sakramentenpastoral**. – ThpQu CXV, 1967, 349–359.

Svoboda, Robert, OSC [Hrsg.]: Werkbuch für **Altenseelsorge**. – Mchn: Don Bosco Verl. 1968. 276 S.; brosch. DM 12,80.

Hastenteufel, Paul: Handbuch der **Jugendpastoral**. Bd I: Selbstand und Widerstand. Wege und Umwege personaler Jugendseelsorge im 20. Jahrhundert. – Frb/B: Seelsorge-Verl. (1967). 535 S.; Lw. DM 35,–.

Hornstein, Walter: Jugendliche Gruppenbildung unter den Bedingungen der modernen Gesellschaft. – KatBl XCIII, 1968, 193–202; S. 203–208: Bindereif, Elisabeth: Zur »Jugendkultur« in unserer Gesellschaft; S. 209–213: Hitzges, Ursula: Kleiner Bericht über die Gruppe; S. 217–225: Arens, Werner: Die Industriejugend und ihre Gruppen; S. 226–234: Steinkamp, Hermann: Gruppe und Gruppenvorhaben; S. 235–239: Ernsperger, Bruno: Der Club – eine ansprechende Gesellungsform für junge Erwachsene. Analyse einer Befragung zur Clubarbeit in den Pfarrgemeinden; S. 240–253: Halbfas, Hubertus: Die Bibel in der Jugendgruppe.

Wetzel, Norbert: Das Gespräch und seine Partner. Erkenntnisse und Erfahrungen aus der Praxis der **Telefonseelsorge**. – Diakonia II, 1967, 349–361.

Zilboorg, Gregory: Psychoanalysis and religion. – Lo: Allen & Unwin 1967. XI, 243 p.; sh 30.

Halbfas, Hubertus: Fundamentalkatechetik. Sprache und Erfahrung im Religionsunterricht. – Düs: Patmos-Verl. (1968). 384 S.; DM 24,–.

Fragen zum **Bibelunterricht**. – (Graz, Wien, Köln:) Styria (1968). 111 S. = Botschaft u. Lehre; DM 8,80; [enth.:] S. 13–31: Croce, Walter, SJ: Bedeutung und Schwierigkeiten des Bibelunterrichtes heute; S. 33–56: Stöger, Alois: Die Kindheitsgeschichte Jesu; S. 57–85: Stöger, Alois: Die Auferstehungsberichte; S. 87–111; Gamper, Alois: Die geschichtlichen Berichte des Alten Testamentes.

Miller, Randolph C.: Sprachmodelle und Religionsunterricht. – Theologia practica III, 1968, 117–130.

Thome, Alfons: Die Bibelkatechese im Lichte der Konzilskonstitution über die göttlichen Offenbarung. – TrThZ LXXVII, 1968, 69–85.

Grom, Bernhard, SJ: La catéchèse de l'**Ancien Testament**. Bases herméneutiques et théologiques d'une recherche didactique. – Lumen Vitae XXIII, 1968, 129–150.

Carl, Heidi: Werktag vor Gott. Arbeitsbuch für den katholischen Religionsunterricht an Berufsschulen. – Wü: Echter-Verl. (1967). 208 S.

Richtlinien zum **Rahmenplan** für die Glaubensunterweisung. – OrhPBl LXIX, 1968, 98–104; S. 104–107: Weber, Günther: Der Rahmenplan für die Grundschule; S. 107–110: Quadflieg, Josef: Der Grundkurs im ersten Schuljahr; S. 110–113: Saller, Margot: Die erste Einübung der Kinder in den Glauben; S. 113–127: Weber, Günther: **Bußfeiern** mit Kindern als Einübung in die Buße.

Schwermer, Josef: Das **tägliche Gebet** der Mädchen zwischen Dreizehn und Achtzehn. Eine Untersuchung. – KatBl XCII, 1967, 411–422.

XII. Liturgik

Decroos, Marc, OPraem: De eucharistische liturgie van **Didache 9** en **10**. – Bijdr XXVIII, 1967, 376–397; p. 397–398: Sommaire: La liturgie eucharistique de Didachè 9 et 10.

Montminy, Jean Paul, OP: La participation des laïcs à l'Eucharistie du **III**e au **VI**e siècle. – ScEccl XIX, 1967, 351–372.

Gamber, Klaus: Älteste liturgische Bücher des **Freisinger** Domes. – Der Freisinger Dom. Beiträge zu seiner Geschichte. Festschrift zum 1200jährigen Jubiläum der Translation des hl. Korbinian, Freising 1967, 45–64.

Oury, Guy, MB: Formulaires anciens pour la messe de saint **Martin**. – Études grégoriennes VII, 1967, 21–40.

Lemarié, J(oseph), OSB et H(enri) Tardif: Le calendrier du Mont **Saint-Michel**. – Millénaire monastique du Mont Saint-Michel. Tome I, P 1967, 287–301; p. 379–382: Robert, Michel: Le graduel du Mont Saint-Michel; p. 383–398: Combaluzier, M. Fernand: Un pontifical du Mont Saint-Michel ‹Paris, Bibliothèque nationale, ms. latin 14 832›.

Spital, Hermann Josef: Der **Taufritus** in den deutschen Ritualien von den ersten Drucken bis zur Einführung des Rituale Romanum. – Mstr: Aschendorff (1968). XV, 300 S. = Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen XLVII; kart. DM 48,–.

May, Georg: Umfang und Grenzen des Gebrauchs der **Landessprache** in der Liturgie nach der Gesetzgebung des Zweiten Vatikanischen Konzils. – OeAKR XVIII, 1967, 16–94.

Fernandez Rodriguez, Pedro, OP: Naturaleza de la liturgia en la constitución „Sacrosanctum Concilium". – CiencTom XCIV, 1967, 49–88.

Gantoy, Robert: Une nouvelle étape de la réforme liturgique. – ParLit XLIX, 1967, 451–462.

Hooijdonk, P. van: Universele liturgie en gemeente-liturgie: een sociologische benadering. – Tijdschrift voor theologie VII, 1967, 231–250; p. 250–251: Résumé: Liturgie universelle et liturgie communautaire: une étude sociologique.

Emminghaus, Johannes: Vollzug liturgischer Formen heute. – ThpQu CXVI, 1968, 131–142.

Lengeling, Emil Joseph: Eucharistiefeier und Pfarrgemeinde. Aufgaben nach dem Konzil. – Die Neue Gemeinde. (Festschrift für Theodor Filthaut zum 60. Geburtstag.), Mz (1967), 136–166.

Monitions liturgiques du lectionnaire de semaine et guide de lecture biblique. – P: Le Centurion 1967. 320 p. = Vivante liturgie; F 21,–.

Schnitzler, Theodor: Der römische Meß-Kanon in Betrachtung, Verkündigung und Gebet. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1968). 93 S.

McManus, Frederick R.: **Sacramental** liturgy. – NY: Herder and Herder 1967. 256 p.; $ 5,50.

Favreau, François: La demande du **baptême**: que veulent les parents? – MaisD LXXXIX, 1967, 87–100; p. 105–117: Molin, Jean-Baptiste: Comment célébrer aujourd'hui le baptême d'un petit enfant?

Kult und Kontemplation in Ost und West. Johann von Gardner [u. a.] Hrsg. v. Ökumenischen Institut der Abtei Niederalteich. – Rgb: Pustet (1967). 160 S.; DM 9,80.

Heim, Walter, SMB: Volksfrömmigkeit und Liturgie. – HlD XXI, 1967, 17–29. 71–84.

Bydström, Kjell: Realpräsenz und Konsekration in den gegenwärtigen lutherischen Gottesdienstordnungen in Deutschland, Skandinavien, Frankreich und Amerika. – JLH X, 1965, Kassel 1966, 1–21.

Amon, Karl: Das eucharistische Hochgebet in den altkatholischen Kirchen des deutschen Sprachgebiets. – LJ XVIII, 1968, 1–18; S. 19–43: Averbeck, Wilhelm: Die Wiedergewinnung des eucharistischen Hochgebets im evangelischen Bereich.

Cody, Aelred, OSB: L'Eucharistie et les heures canoniales chez les **Syriens jacobites**. Une description des cérémonies. – L'Orient Syrien XII, 1967, 55–81. 151–186.

XIII. Religiöses Leben und Brauchtum

Amore, Agostino, OFM: **S. Pietro** nella letteratura agiografica. ‹Saggio›. – Anton XLII, 1967, 502–530.

Masai, François: Le ch. XXXI des s. Benoît et sa source, la 2e édition de la „Regula Magistri". – StMStRel XXXVIII, 1967 = Studi in onore di Alberto Pincherle, 343–395.

Mattoso, Aosé: A „lectio divina" nos autores monásticos da alta Idade Média. – StudMonast IX, 1967, 167–187; p. 189–193: Guasp Gelabert, Bartolomé: La „lectio divina" y los ermitaños mallorquines.

Grégoire, Réginald, OSB: Valeurs ascétiques et spirituelles de la **Regula Monachorum** et de la Regula communis de S. **Fructueux** de **Braga**. – RAscMyst XLIII, 1967, 159–176.

Engelbert, P.: Die Herkunft des „**Ordo regularis**". – RevBén LXXVII, 1967, 264–297.

Ravier, André, SJ: Saint **Bruno**. Le premier des ermites de Chartreuse. – P: Lethielleux (1967). 214 p. = Coll. „Apotres d'hier et d'aujourd'hui"; F 13,15.

Dufief, André: La vie monastique au Mont Saint-Michel pendant le XIIe siècle ‹1085–1186›. – Millénaire monastique du Mont Saint-Michel. Tome I, P 1967, 81–126; p. 127–150: Chazelas, Jean: La vie monastique au Mont Saint-Michel au XIIIe siècle.

Casutt, Laurentius, OFMCap: Bettel und Arbeit nach dem hl. **Franziskus** von **Assisi**. – CollFranc XXXVII, 1967, 229–249.

Axters, Stephanus G., OP: Inleiding tot een geschiedenis van de **mystiek** in de **Nederlanden**. – Verslagen en mededelingen van de Kon. Vlaamse Academie voor taal- en letterkunde 1967, 165–306.

Pleuser, Christine: Die Benennungen und der Begriff des Leides bei J. **Tauler**. – (B:) Schmidt (1967). 242 S. = Philologische Studien und Quellen XXXVIII; kart. DM 30,–.

Ampe, A., SJ: Uit de kerstvroomheid der zestiende eeuw. Onbekend werk van **Bartholomeus** van **Middelburg**. – OGE XLI, 1967, 123–144; p. 145–169: Bijlage A: Bartholomeus van Middelburg's Drie kerstpreken 'van een gheestelijcke ontfanckenisse'; p. 169–190: Bijlage B: Bartholomeus van Middelburg's 'Driedelig gheestelijck nieu-jaer'.

Mensáros, Aurèle, SOCist: L'abbé de Rancé et la règle bénédictine. – AnalCist XXIII, 1967, 161–217.

Gennari, Giovanni: Metodo storico ed agiografia. A proposito di s. **Teresa** di **Lisieux**. – Div XII, 1968 = Miscellanea André Combes IV, 7–81.

Brockhusen, G.: Corrientes modernas de espiritualidad en Alemania. – RevEspir XXVI, 1967, 5–47.

Sudbrack, Josef, SJ: Gott finden – in Einsamkeit oder in Nächstenliebe? Zur Diskussion über ein aktuelles Problem christlicher Spiritualität. – GL XLI, 1968, 4–21.

Francis, Mary: Wider die fremden Götter (Strange gods before me, dt.) Gefährdung und Segnung des beschaulichen Lebens. – Lu, Stu: Räber (1967). 202 S.; sfr 17,80.

Boros, Ladislaus: In der Versuchung. Meditationen über den Weg zur Vollendung. – Olten, Frb/B: Walter-Verl. (1967). 132 S.; DM 9,80.

Philipon, M. Michel: Vocation de l'Église à la sainteté. – Vocation n° CCXXXVII, 1967, 16–54; p. 55–64: Le Bourgeois, Armand: Le décret „Perfectae caritatis". Notes historiques; p. 65–86: Martelet, Gustave: Le chapitre VI de „Lumen gentium" sur les religieux; p. 87–96: Le Bourgeois, Armand: Le Motu proprio „Ecclesiae sanctae"; p. 97–124: Frémin, Dominique: La vie religieuse masculine hors sacerdoce d'après les textes conciliaires et post-conciliaires; p. 125–137: Latreille, Geneviève: Orientation vers la vie religieuse féminine.

Dyer, Ralph J., SM: The new religious: An authentic image. – Milw: Bruce 1967. XI, 171 p.; $ 4,50.

Galot, Jean, SJ: Porteurs du souffle de l'esprit. Nouvelle optique de la vie consacrée. – Gembloux: Duculot; P: Lethielleux (1967). 157 p. = Renouveau; FB 100,–.

Stanley, David M., SJ: A modern scriptural approach to the spiritual exercises. – Chic: Institute of Jesuit Sources 1967. XVI, 358 p.; $ 7,50.

Nastainszyk, Wolfgang: Jugendfrömmigkeit zwischen gestern und morgen. **Internatsspiritualität** im Umbruch. – Frb/B: Seelsorge-Verl. (1968). 74 S. = Kleine Schriften zur Seelsorge IX; kart. DM 5,60.

XIV. Christliche Archäologie und Kunst

Burckhardt, Titus: Sacred art in East and West. Its principles and methods (Principes et méthodes de l'art sacré, engl.) – Lo: Perennial Books 1967. 160 p., fig. 8 pl.; sh 35.

Shepherd, Massey H., Jr.: The earliest Christian basilica. – Yearbook of liturgical studies VII, 1966, 73–86.

Buchowiecki, Walter: Handbuch der **Kirchen Roms**. Der römische Sakralbau in Geschichte und Kunst von der altchristl. Zeit bis zur Gegenwart. Bd I: Die vier Patriarchalbasiliken und die Kirchen innerhalb der Mauern Roms. S. Agata dei Goti bis s. Francesco Saverio. Mit 50 Abb.; Papstwappen. – Wien: Hollinck (1967). 800 S., 3 Taf. gef.; Lw. ÖS 630,–.

Ruysschaert, J.: La tomba di **Pietro**. Considerazioni archeologiche e storiche. – Studi Romani XV, 1967, 268–276.

Testini, Pasquale: Le prime memorie cristiane e la cripta detta di **S. Cleto** a Ruvo. – Vetera christianorum IV, 1967, 185–210.

Menis, Gian Carlo: I mosaici cristiani di **Aquileia**. – Udine: del Bianco Editore 1966. 44 p., 71 tav., 2 carte; Lire 9000.

Dictionnaire des Églises de France. III: Sud-ouest. – (P:) Laffont (1967). XII, 736 p., fig. et ill.; F 120,–.

Kempf, Theodor K.: Grundrißentwicklung und Baugeschichte des **Trierer** Domes. – Münster XXI, 1968, 1–32 (mit 36 Abb.); S. 33–48: Ronig, Franz: Die Ausstattung des Trierer Domes (mit 18 Abb.); S. 49–56: Peitz, Alwis: Sicherungsarbeiten und statische Untersuchung 1961 bis 1967 im Dom zu Trier (mit 10 Abb.).

Breuer, Hans-Hermann: Das **Osnabrücker Triumphkreuz**. Das Triumphkreuz im Dom zu Osnabrück. – Osnabr: Wenner in Komm. (1967). 93 S., 50 S. Abb. 4° = Osnabrücker Geschichtsquellen und Forschungen IX; Lw. DM 29,–.

Ortmann, Bernhard: Die karolingischen Bauten unter der **Abdinghof**-Kirche zu **Paderborn** und das Kloster Bischof Mainwerks ‹1016–1031›. Mit 77 Abb. – Ratingen b. Düsseldorf: Henn (1967). 139 S., 4 Bl.

Euler Walter: Die Architekturdarstellung in der **Arena**-Kapelle. Ihre Bedeutung für das Bild Giottos. – Bern: Francke (1967). 128 S., 24 S. Abb. = Basler Studien zu Kunstgeschichte. N. F. IX; sfr 26,– [Diss., Basel].

Hilger, Hans Peter: Das spätgotische **Reliquienkreuz** der Stiftskirche in **Kleve**. – Pantheon XXVI, 1968, 104–108.

Raam, Villem: Die Domkirche zu **Tallin** und ihre baugeschichtliche Bedeutung. – Konsthistorisk Tidskrift XXXVI, 1967, 73–91.

Thalheimer, Siegfried: Der **Genter Altar**. (Mit 45 Taf. Abb.) – Mchn: Beck (1967). X, 121 S., 20 Bl. Abb. 4°; DM 24,–.

Hauck, Marie-Luise: Eine unbeachtete Glasmalerei von Peter Hemmel in Hagenau ‹Elsaß›. – Pantheon XXVI, 1968, 109–114.

Asche, Siegfried: Das Vesperbild in **Waischenfeld** – ein unbekanntes Werk Peter **Breuers**. – Pantheon XXVI, 1968, 115–121.

Gedanken zum Kirchenbau. – Köln: Bachem (1967). 95 S. = Zentralkomitee der Deutschen Katholiken, Kulturbeirat. Berichte und Dokumentationen VII; kart. DM 6,40.

Volp, Rainer: Bildende Kunst und christlicher Glaube. – KuKi XXXI, 1968, 3–8.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Franz X. Arnold, Tübingen, Ob dem Viehweidle 20; Doz. Dr. Wilhelm Averbeck, Osnabrück, Kleine Domsfreiheit 3; Prof. Dr. Matthäus Bernards, Köln, Gilbachstr. 13; DDr. Friedrich Beutter, Freiburg i. Br., Habsburgerstr. 124; Dr. Johannes Bökmann, Rhöndorf, Frankenweg 23; Prof. Dr. Suso Brechter, St. Ottilien (Obb.), Erzabtei; Dr. Dr. Werner Bröker, Gimbte über Münster, Nr. 42; Prof. Dr. Pierre Thomas Camelot, Le Saulchoir, Étiolles (Frankreich), 91, Soisy-sur-Seine; Priv.-Doz. Dr. Bernhard Casper, Freiburg i. Br., Riedbergstr. 5; Pater Karl-G. M. Derksen OP, Münster, Staufenstr. 22; Doz. Dr. Dr. Wilhelm Dreier, Münster, Friedrich-Ebert-Platz 2; Prof. Dr. Dr. Joh. H. Emminghaus, Klosterneuburg bei Wien (Österreich), Albrechtstr. 95; Prof. Dr. Eugen Ewig, Bonn-Ippendorf, Saalestr. 10; Frau Lic. theol. Elisabeth Fiorenza geb. Schüssler, Münster, Kerßenbrockstr. 8; Prof. Dr. Joachim Gnilka, Münster, Kirchherrngasse 13; Frau Dr. Hilda C. Graef, Oxford (England), 74, St. Bernard's Road; Dr. Martin Greschat, Münster, Universitätsstraße 13–17; Prof. Nikolaus M. Häring SAC, Pontif. Institute of Medieval Studies, 59 Queen's Pk., Cr. E. Toronto-Ontario (Canada); Prof. Dr. Manfred Hellmann, Münster, Im Drostebusch 3b; Priv.-Doz. Dr. Peter Hünermann, Freiburg i. Br., Belfortstr. 16; Prof. Dr. Peter Jansen, Körbecke, Am Zuckerberg 1a; Prof. Dr. Gustav E. Kafka, Graz (Österreich), Albertstr. 8/8; Kaplan Ferdinand Kerstiens, Münster, Wasserweg 6; Prof. Dr. Raymund Kottje, Regensburg-Ziegelsdorf, Wolfsteiner Straße 5; Prof. Dr. Andreas Kraus, Schondorf, Oberschondorf 40; Pater De Letter SJ, St. Mary's College, Kurseong (Indien), Darjeeling District; Prof. Dr. Oswald Loretz, Münster, Weseler Str. 218; Prof. Dr. Rudolf Mayer, Aising b. Rosenheim, Mitterfeldstr. 11; Wiss. Ass. Otto Moosbrugger, Bonn, Kronprinzenstr. 9; Prof. Dr. Alois Müller, Freiburg (Schweiz), Route Henri Dunant 11; Dr. Dr. Friedrich Normann, Paderborn, Leostr. 21; Oberstudienrat Dr. Adalbert Nowacki, Münster, Niedersachsenring 48; Prof. Dr. Dr. Wolfgang Offele, Offenbach, Max-Reger-Str. 7; Prof. Dr. Josef Oswald, Passau, Heiliggeistgasse 6; Prof. Dr. Dr. Friedrich Otto Rotter, Fulda, von Schildeckstr. 15; Prof. Dr. Leo Scheffczyk, München, Hanfstaenglstr. 20; Prof. Dr. Norbert Schiffers, Regensburg Kath. Theol. Fakultät d. Univ.; Prof. Dr. Dr. Heinz Robert Schlette, Ittenbach über Königswinter, Kantering 3; Prof. Dr. Franz Scholz, Fulda, Hinterburg 4a; Dr. theol. Heinz Schütte, Oedekoven bei Bonn, Malteserweg 3; Prof. Dr. Ilmari Soisalon-Soininen, Teinintie 35, Helsinki 64 (Finnland); Dr. Georg Steer, Veitshöchheim, Arndtstr. 12; Prof. Dr. Dr. Walther Völker, Wiesbaden, Uhlandstr. 7; Dr. Klaus Weber, Bonn, Humboldtstraße 9; Dr. Dr. Wilhelm Weber, Münster, Theissingstr. 1–3; Prof. Dr. Alois Winklhofer, Passau, Heiliggeistgasse 2; Lic. theol. Erich Zenger, Münster, Domplatz 8; Christian Zickler, Rhede bei Bocholt, Flurstr. 26; Prof. Dr. Joseph Ziegler, Würzburg, Bismarckstr. 12.

Abonnementspreis im Inland incl. 5 % USt.- © Aschendorff, Münster (Westf.), 1968 – Printed in Germany
Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der photomechanischen Wiedergabe und die der Übersetzung, vorbehalten.
Schriftleitung: 44 Münster, Johannisstraße 8–10 / Druck: Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster (Westf.)
Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.
Offenlegung der Eigentumsverhältnisse gemäß Gesetz über die Berufsausübung von Verlegern, Verlagsleitern und Redakteuren vom 17. 11. 1949
Eigentümer: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster/Westfalen. Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft