476 Fachref.

Verlagsort Münster Westf.

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 4 **1968** **64. Jahrgang**

Zur Neutestamentlichen Christologie
Von Joachim Gnilka, Münster

The Letters and Diaries of John Henry Newman (Schiffers)

Bareau – Schubring – Fürer-Haimendorf: Die Religionen Indiens (von Gabain)

Panikkar: Kerygma und Indien (Schückler)

Izutsu: Ethico-Religious Concepts in the Qur'ān (Khoury)

Mettler: Christliche Terminologie und Katechismus-Gestaltung in der Mariannhiller Mission 1910–1920 (Hertlein)

Maertens: Handbuch zur Schriftlesung (Kertelge)

Schmökel: Das Gilgamesch Epos (Loretz)

Dubarle: Judith (Schmidtke)

Schmitt: Stammt der sogenannte „ϑ'"-Text bei Daniel wirklich von Theodotion? (Wahl)

Lührmann: Das Offenbarungsverständnis bei Paulus und in paulinischen Gemeinden (Gnilka)

Hoffmann: Die Toten in Christus (Dautzenberg)

Le pécheur et la pénitence dans l'Église ancienne (Dassmann)

Normann: Christos Didaskalos (Fascher)

Bodin: Saint Jérôme et l'église (Sauser)

Ivánka: Plato Christianus (Dörrie)

Monumenta Diplomatica S. Dominici (Frank)

Sudbrack: Die geistliche Theologie des Johannes von Kastl (Becker)

Hoeck – Loenertz: Nikolaos-Nektarios von Otranto, Abt von Casole (Kallis)

Reiter: Martin von Schaumberg, Fürstbischof von Eichstätt (1560–1590) und die Trienter Reform (Wendehorst)

Marschall: Alte Kirchenpatrozinien des Archidiakonates Breslau (Brück)

Pesch: Die kirchlich-politische Presse der Katholiken in der Rheinprovinz vor 1848 (Weber)

Witetschek: Die Kirchliche Lage in Bayern 1933–1943 (Weber)

Maxsein: Philosophia cordis (Haskamp)

Spaemann: Reflexion und Spontaneität (Schlette)

Lang: Fundamentaltheologie, Bd 1. Die Sendung Christi (Kolping)

Jeanson: Vom wahren Unglauben (Kolping)

De Lubac: Teilhard, missionaire et apologiste (Bröker)

Nocke: Sakrament und personaler Vollzug bei Albertus Magnus (Ohlmeyer)

The Commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers (Hödl)

Klein: Das Ringen um die Einheit (Fuchs)

Boss: Das brüderliche Gespräch (Schütte)

Böckle: Gesetz und Gewissen (Ermecke)

Doherty: The sexual doctrine of Cardinal Cajetan (Williams)

Leinweber: Gibt es ein Naturrecht? (Henning)

Kirsch: Machtverteilung im Unternehmen (Dreier)

Schmauch: Herrschen oder Helfen? (Völkl)

Neumann: „Mischehe" und Kirchenrecht (Astrath)

Katechese nach dem Konzil (Offele)

Stakemeier: Das Konzilsdekret über die Ausbildung der Priester (Averkamp)

Govaart-Halkes: Frau, Welt, Kirche (Albrecht)

Bokler – Fleckenstein: Die sexualpädagogischen Richtlinien in der Jugendpastoral (Betz)

King: Concelebration in the Christian Church (Nussbaum)

Birnbaum: Die deutsche katholische liturgische Bewegung (Lengeling)

Richter: Jagd auf Gereon (Schauerte)

Schiller: Ikonographie der christlichen Kunst (Lieball)

Michalowski – Gerster: Faras (Emminghaus)

Personennachrichten

Theologische Bibliographie

Zur Neutestamentlichen Christologie

Prof. Dr. H. Eising zum 60. Geburtstag

Von Joachim Gnilka, Münster

Nachdem sich der Weg, über die christologischen Hoheitsprädikate zu einer Darstellung der ntl. Christologie zu gelangen, als ein Weg erwies, der zwar weiterführte, aber nicht das Ziel je erreichen könnte, greift man mit Spannung nach jedem Buch, das sich der Aufgabe dieser Christologie mit anderen und vielleicht neuen Mitteln stellt.

E. Güttgemanns[1] hat ein gelehrtes und umfängliches Werk zur paulinischen Christologie vorgelegt, dessen Obertitel man es zunächst nicht ansieht, daß es hier um die genannte Sache geht.

Man sollte beim Lesen mit dem letzten, 5. Teil („Typen und Methoden der Interpretation der paulinischen Christologie") beginnen, da so Ausgangspunkt, Standort und Anliegen der Untersuchungen sich klären. Es wird ein Abriß der einschlägigen Forschungsgeschichte von C. Holsten bis R. Bultmann geboten, wobei die Forscher, gewiß ein wenig schematisch, in drei Gruppen gegliedert werden, nämlich in solche, die die paulinische Christologie auf die mythologischen Vorstellungen, und andere, die sie auf die Jesus-Frömmigkeit reduziert hätten, und in dritte, die, da sie die Methoden theologischer Interpretation angewandt hätten, als unmittelbarer Anschlußpunkt in Frage kommen. Die Reduktion auf mythologische Vorstellungen geschah entweder auf psychologische (Holsten) oder religionsgeschichtliche Weise (Brückner) oder mit Hilfe des Rückgriffes auf ein pneumatisches Erlebnis (z. B. Olschewski) oder die hellenistische Mystik (Bousset). Am Schluß der Erörterung dieses Forschungsabschnittes, der ohne Zweifel in eine Sackgasse geführt hatte, wird erwogen, „ob nicht gerade die mythologischen Züge der Christologie des Paulus Interpretationen des irdischen Jesus sein wollen" (351). Den Zugang zum historischen Jesus aber sieht G. für Paulus verbaut. Das wird anhand der Positionen von J. Weiss, O. Moe, A. Jülicher u. a. noch eigens aufzuweisen versucht, nach denen der Apostel noch unmittelbaren Zutritt zum irdischen Jesus besessen habe oder mit der Evangelientradition oder den Traditionen der Urgemeinde bekannt gewesen sei. Ist das erste historisch unglaubwürdig, so helfen nach G. die beiden anderen Erwägungen nicht weiter, weil uns heute keine andere Wahl bleibe, „als die Konsequenzen aus dem Scheitern der liberalen Rückfrage nach dem ‚historischen Jesus' auch für die Hermeneutik der paulinischen Christologie zu ziehen und den Vergleich dieser Christologie mit der Evangelien-Tradition endlich als unsachgemäß zu erkennen" (372).

Auch Schlatter, der bereits zur Gruppe der „theologischen Interpreten" gerechnet wird, wird vom Vorwurf des unsachgemäßen Vergleichs der Evangelien mit der Theologie des Apostels nicht freigesprochen, da er das Sohnesbewußtsein des „historischen Jesus" an die Stelle des Kerygmas setze, jedoch wird ihm lobend eingeräumt, daß er als erster die paulinische Theologie konsequent als eine christologische Denkbewegung des Glaubens verstanden habe. An die Stelle des Sohnesbewußtseins, von dem aus Gott und Jesus zusammengedacht werden als im Liebeswillen geeint, will G. die Kategorie der eschatologischen Zeit setzen, d. h. der Zeit Gottes als der Zeit Jesu. Damit hebt sich bereits seine eigene Sicht ab, die nun in der Auseinandersetzung mit Bultmann zur ganzen Klarheit entfaltet wird. Jedoch erweist sich die Auseinandersetzung mit B. als keine eigentliche Auseinandersetzung, sondern als Mühe, ihn nur besser zu verstehen und die von

[1] **Güttgemanns,** Erhardt: **Der leidende Apostel und sein Herr.** Studien zur paulinischen Christologie. (Forschungen zur Religion und Literatur des A und NT, Heft 90) Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht 1966. 419 S.; br. DM 44,–; Ln DM 48,–.

TÜB.

ihm gelieferten Denkakte zur konsequenten Entfaltung zu führen. Dabei versteht es G. geschickt, eine angeblich über B. nicht hinausführende Interpretation als Versuch darzustellen, B. besser zu begreifen als dieser sich selbst. Das Bultmannsche Entmythologisierungsprogramm wird ausführlich wiederholt, bis ihm (vorübergehend) der Vorwurf gemacht wird, daß er mit dem Satz, die das Kerygma theologisch explizierende Christologie sei nicht Spekulation, sondern Selbstbesinnung, Durchdenkung der eigenen neuen Existenz, einen Rückfall auf die geistesgeschichtliche Ebene vollzogen habe, „die faktisch die eigene Existenz zum Gegenstand des Denkens macht und damit dem Denken einen anderen ‚Gegenstand' gibt als dem Glauben" (401). Diese Mißhelligkeit entspringe aber nicht den eigentlichen Intentionen B.s, sondern nur den darstellerischen Schwierigkeiten, daß bei ihm Kerygma und Theologie prinzipiell getrennt sind, da er selbst die Forderung gestellt habe, das christologische Urteil als Interpretation des irdischen Jesus darzustellen, ohne jedoch auf historische Kausalität zurückzufallen. Die theologische Exegese müsse erläutern, wie das christologische Urteil diesen konkreten Jesus interpretiert und was es über ihn so aussagt, daß es zugleich etwas über den Menschen aussagt.

Wenn Bultmanns Rede vom eschatologischen Ereignis ein geschichtliches Geschehen meint, das seine zeitliche Qualifikation nicht von der Geschichte, sondern vom Ende der Geschichte her empfängt, und wenn nach ihm alles daran liegt, die Relation von Erlöser und Erlösten nicht zu zertrennen, müsse das Zusammengeschlossensein von geschichtlichem Jesus und eigener Existenz über die Kategorie der eschatologischen Zeit des Handelns Gottes erklärt werden. Der Schritt über B. hinaus, den Vf. selbst als den radikaleren bezeichnet (412), besteht darin, daß er den Apostel als Träger der Verkündigung ("als ‚personale' Größe, gewissermaßen als Wort gewordene eschatologische Existenz") in das Ereignis der Verkündigung hineinnimmt, und so gewinnt er mit der Feststellung, eine Darstellung der paulinischen Theologie habe zu zeigen, wie Paulus über den irdischen Jesus reflektiert, indem er ihn an der eigenen apostolischen Existenz denkt, den unmittelbaren (problemgeschichtlichen) Ausgangspunkt für seine Untersuchung.

Wenn man das Buch von vorn zu lesen anfängt, wird man in Vorerwägungen zur Methode zu dem Satz herangeführt, der von E. Fuchs stammt und die Abhängigkeit des Vf. von diesem Forscher neben der von Bultmann signalisieren soll, daß theologische Interpretation zu verstehen sei „als Teil geistiger Arbeit und die geistige Arbeit als Mitarbeit an der Entdeckung der Wahrheit" (47). Die Exegese habe zwischen Denken und Vorstellen zu unterscheiden und die ntl. Texte bei ihrem Denken zu behaften, weil ihre Vorstellungen für den heutigen Existenzvollzug hoffnungslos vergangen seien. Der Forderung B.s nach einer neuen Begrifflichkeit für die Christologie müsse nachgekommen werden.

Nach den Pro- und Postlegomena kann man sich den eigentlichen exegetischen Partien der Arbeit zuwenden, die den 2. bis 4. Teil umfassen. Im 2. Teil werden exegetische Stichproben geboten. Die Auswahl der interpretierten Stellen erfolgte offenbar unter dem Aspekt des leidenden Apostels. Wir haben es hier also mit dem zentralen Kapitel der gesamten Untersuchung zu tun. Vorangestellt aber wird die Zeugenreihe 1 Kor 15, 1–11, u. zw. wird nach ihrer Funktion in der Argumentation des Paulus gefragt. Diese Funktion wird dahingehend definiert, daß sie die Übereinstimmung der paulinischen Predigt von der Einzigartigkeit der Auferweckung des irdischen Jesus als die allgemein christliche Verkündigung nachweisen wolle im Hinblick auf Irrlehrer, die zwar die Auferstehung der Toten, aber nicht die Auferstehung (gnostischer Prävenienz) leugneten. Ein Zeugenbeweis für das Faktum der Auferstehung Jesu liege nicht vor, vielmehr solle die zeitlich- und personal-christologische Distanz zwischen Erlöser und Erlösten auf solche Weise nachdrücklich vorgetragen werden. Diese Distanz gerate auch im Eschaton nicht in Wegfall, insofern der anthropologische Begriff *Soma* von Paulus zu einer ontologischen Struktur gemacht sei, die die menschliche Existenz, nicht die des auferweckten Christus bestimme. Damit ist eine Grundthese des Buches, zu der noch später etwas zu sagen sein wird, festgestellt, daß nämlich *Soma* derjenige Begriff bei Paulus sei, der die genannte Distanz durchhält. Die Funktionsbestimmung der Zeugenreihe, die κηρύσσομεν (V. 11) einseitig betont, übersieht aber die Tatsache, daß nicht beliebige Verkünderautoritäten aneinandergereiht werden, sondern solche, für die das ὤφθη in Anspruch genommen wird. Bultmann (Theol.[3] 295) hat die Situation treffender beurteilt, wenn er – freilich nicht ohne Sachkritik – zugesteht, daß es um die Sicherstellung des objektiven Faktums der Auferstehung Christi gehe.

Im weiteren Verlauf dieses Abschnittes werden 2 Kor 4, 7–15; Gal 6, 17; 2 Kor 10, 1; 2 Kor 13, 1–4 und Gal 4, 12–20 exegesiert, wobei der Versuch unternommen wird, nachzuweisen, daß die Leiden des Apostels unter Ablehnung der Begriffe der Analogie, der Nachahmung, der Nachfolge, der mystischen Gemeinschaft usw. „nur als christologische Epiphanie verstehbar werden" (195). „Indem der irdische Jesus sich am Apostel als Herr bekundet, beweist und verkündigt er sich selbst mittels der kerygmatischen Existenz als der Inhaber einer Zeit, die nie der Macht der Vergangenheit verfallen wird" (198). Auf Grund dieser Funktion erhebe sich die apostolische Existenz über die Gemeinde und gewinne besondere Dignität und Autorität. Nachzuvollziehen ist diese Sicht m. E. allerdings nur für 2 Kor 4, 7 ff. Die Stelle ist vom Vf. sicherlich auch zu dem Zweck vorangestellt, daß von ihr Licht auf die anderen falle. Freilich ist gerade hier das den Apostel und die Gemeinde verbindende σύν nicht aus dem Auge verloren (V. 14). Die besonderen Formulierungen (vor allem V. 10 f) verstehen sich natürlich, wie G. mit vollem Recht betont, aus der konkreten Auseinandersetzung mit den korinthischen Widersachern, deren Anliegen jedoch Georgi genauer getroffen haben dürfte. Warum greift Vf. nicht auf Phil 1, 20 zurück? Gal 4, 10 ff liegt deswegen sehr fern ab, weil in diesem Brief eine Geringschätzung des Apostels wegen äußerer Entbehrungen und Leiden keine Rolle spielt. Die These von der Einheitsfront der Gegner Pauli in den verschiedenen Gemeinden, versehen mit dem Stichwort Gnosis, trifft nicht zu. Für G. beweist das christologische Epiphaniegeschehen, das sich an der apostolischen Verkündigungsexistenz offenbart, die Identität des irdischen Jesus mit dem erhöhten Kyrios, an der Paulus ja alles lag, in der Weise, daß gerade der irdische Jesus als der Kyrios ausgesagt und bekannt werden muß. Damit sieht er das Interesse des Paulus am irdischen Jesus bestätigt u. zw. so, daß die Frage nach dem Wo dieses irdischen Jesus beantwortet wird mit dem Hinweis auf die in der Verkündigung sich ereignende Epiphanie. Damit hat der Glaubenssatz von der Auferweckung des gekreuzigten Jesus, der als mythologischer Satz (321) als erledigt angesehen wird (409), in diesem theologischen Programm einen Ersatz gefunden. Natürlich spricht G. nicht von Ersatz, weil er die Denkbewegung des Apostels erfassen will, sie so erfaßt zu haben glaubt, in einer Weise, die für uns heute in Frage komme.

Damit stellt sich eine zunächst methodische Grundüberlegung zu diesem Buch ein. Wäre es nicht besser gewesen, wenn G. zuerst das theologische Gebäude des Paulus aufgestellt und erst dann seine Sachkritik angebracht hätte? Die Auseinandersetzung mit ihm könnte redlicher geschehen. So greifen Exegese und Sachkritik fast unentwirrbar ineinander, und auch der Hinweis, die Denkbewegung müsse erfaßt werden, hilft nicht selten nur mühsam weiter. Der Eindruck, Paulus sei ein Schüler Heideggers oder Kierkegaards gewesen, sollte doch vermieden werden. G. kommt selbst in seinem zweiten exegetischen Teil nach den exegetischen Stichproben, in dem die christologische Relation des *Soma* auf die Kyrios-Funktion Jesu behandelt wird (= 3. Teil), in Bedrängnis. Hier wird *Soma* als anthropologischer Begriff interpretiert, der den ganzen Menschen bezeichnet in seiner Relation zu seinem Gegenüber und als der Ort, an dem die mit Jesu Kreuz und Auferweckung vollzogene Wende von der Vergangenheit zur Zukunft auf dem Spiel steht. *Soma* wird damit zu einem Relationsbegriff, „der keine empirische Gegebenheit meint, sondern den Zusammenhang von Christologie, Anthropologie und Eschatologie andeutet" (279 f). Paulus vermeide es daher zu sagen, der auferstandene Jesus sei ein *Soma*. Wohl habe dieser ein *Soma*, aber kein individuelles. Das σῶμα Χριστοῦ sei vielmehr das Objekt des Kyrios, so daß Christus nicht in gnostischer Weise in die Kirche aufgelöst werden könne. Nachdem G. 1 Kor 15 (s. oben) bereits in seinem Sinn auslegte, steht vor allem ein Text gegen ihn: Phil 3, 21. Die Auskunft, hier liege ein vorpaulinischer Hymnus vor, den Paulus in seinem Verständnis umbiege, befriedigt nicht. Denn daß Paulus hätte sagen wollen, der menschliche Niedrigkeitsleib offenbare schon jetzt in paradoxer Weise die Doxa des Kyrios, hat den Kontext entschieden gegen sich (V. 11 ff). Man vermag G. dagegen eher zu verstehen, wenn auch nicht zu bejahen, wenn er sagt, daß es für eine entmythologisierende Interpretation, die am Nachvollzug des theologischen Denkens des Paulus interessiert sei, illegitim wäre, nach dem mythologischen Vorstellungsgehalt von V. 21 zu fragen und dem Apostel die bewußt objektivierende Vorstellung eines individuellen *Soma* des auferstandenen Kyrios zuzuschreiben (247). Erneut ist dem Apostel eine Fracht aufgelastet, die dieser nicht erträgt.

Summa summarum haben wir ein bemerkenswertes Buch vor uns, jedoch ein Buch, das das Gespräch unter den Christen nicht erleichtern wird. Eine neue christologische Begrifflichkeit ist vorgetragen. Der katholische Exeget kann sie nicht übernehmen, auch wenn er ein so unfreundliches Urteil wie S. 236 Anm. 80 hinnehmen muß.

Von einem völlig anderen Standort aus geht A. Strobel[2] an die Christusfrage heran. Es wird bei ihm auch vordringlich die

[2] **Strobel,** August: **Kerygma und Apokalyptik.** Ein religionsgeschichtlicher und theologischer Beitrag zur Christusfrage. Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht (1967). 206 S.; kart. DM 19,80.

Christologie der Evangelien behandelt oder genauer noch: das Anliegen Jesu selber. Man muß von Güttgemanns zu Strobel einen großen Schritt tun, einen Graben überspringen, denn was dort als aufgegeben erschien, wird hier zur Grundlage der Interpretation. Das Mittel, dessen sich St. bedient, ist die religionsgeschichtliche Rückfrage, aber nicht, um die Redaktion der Synoptiker oder ihrer Vorläufer, sondern das Sendungsbewußtsein Jesu zu erfassen. Die angebotenen Thesen reizen um so mehr zum Lesen, als sie im Vorwort als „eine für Kritiker und Konservative gleich akzeptable Lösungsmöglichkeit" charakterisiert werden (8).

In diesem Sinn überschreitet das Buch die Grenzen einer rein exegetischen Erörterung, es wird fast zu einem Jesus-Buch, jedoch besteht ein wesentliches Anliegen des Vf. auch darin, den Ansatzpunkt der nachösterlichen Gemeinde am Wirken des irdischen Jesus zu gewinnen, die Kluft zwischen diesem und dem verkündigten Christus zu schließen. Von der Methode her gesehen wird der manchen als Axiom geltende Leitsatz, daß für die Ermittlung des eigentlichen Wollens Jesu nur das in Frage käme, was nicht auf eine religionsgeschichtliche Parallele zurückverweisen könne, mit Recht beiseite gelassen, aber man ist beim Lesen der exegetischen Partien (z. B. Abschnitt XIV a) doch vor die Frage gestellt, ob hier nicht in umgekehrter Richtung „des Guten" zu viel getan wird.

Der Schlüssel für die Interpretation ist für Vf. die Entdeckung oder Wiederentdeckung der Apokalyptik, also jenes großen religionsgeschichtlichen Komplexes im jüdischen Bereich, der für die Anfänge der christlichen Theologie neuerdings wieder eine große Rolle spielt, der aber nunmehr vom Vf. mit aller Entschiedenheit auf Jesus übertragen wird. Jesus wäre durch und durch Apokalyptiker! Darum wird in einem einführenden Abschnitt repräsentativen Vertretern der modernen Exegese, angefangen von Bultmann über Conzelmann bis Käsemann, Schnackenburg u. a., insgesamt der Vorwurf gemacht, daß sie das apokalyptische Moment in Jesu Botschaft übersehen hätten, da man ja hier fast einhellig der Meinung ist, daß Jesus sich bewußt von den apokalyptischen Strömungen seiner Zeit distanziert habe und diese erst in das Bewußtsein und Theologisieren der nachösterlichen Gemeinden eingedrungen seien. Anschließend wird das religionsgeschichtliche Material ausgebreitet, zwischen einem zelotischen und einem pazifistischen Flügel der Apokalyptik unterschieden und naturgemäß 4 Esra 13 und den Bilderreden des Äthiopischen Henoch besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Die Menschensohn-Erwartung wird Jesus zugesprochen in dem Sinn, daß er seine Erhöhung zum eschatologischen Menschensohn-Richter – in seinem Leben – erwartet habe. „Erwartete Jesus seine Erhöhung als Verkündiger des ‚Reiches Gottes', dann muß er – die Folgerung ist unabweisbar – von sich als dem gegenwärtigen Menschensohn-Messias oder Menschensohn-Gerechten gedacht haben" (60). Weil das henochische Menschensohn-Bild als für Jesus vorbildlich angenommen wird, ergibt sich für Vf., da ja hier die Erhöhung als Menschensohn eine Redivivus-Gestalt betrifft, daß Jesus sich entweder als früher einmal „entrückte" Heilsgestalt wußte oder an dieser Stelle die Menschensohn-Konzeption durchbrach bzw. im Sinn eines tieferen Sohnesbewußtseins überhöhte (65). An dieser Stelle dürfte der schwächste Punkt der Argumentation gegeben sein. Die strikte Bindung an die Religionsgeschichte zahlt sich gerade hier nicht aus: „Ob die spezielle Annahme, Redivivus-Gestalt zu sein, zutrifft, läßt sich nicht sicher erweisen... Es ist deutlich, das wir... vor einer letzten wissenschaftlichen Grenze stehen, wobei vom religionsgeschichtlichen Sach- und Interpretationskreis her das Problem keine weitere Klärung erfahren kann" (65). Mit einem Datum der synoptischen Tradition vermag Vf. im Rahmen seines Jesus-Bildes nichts anzufangen, und darin unterscheidet er sich wesentlich von A. Schweitzers Entwurf, an den er sonst ziemlich nahe herankommt, daß nämlich Jesus sich dem Erfordernis des Leidens und Sterbens gegenübergestellt sah. Auch für die Spätzeit seines Wirkens wird diese Möglichkeit abgewiesen. Der Zug nach Jerusalem sei hocheschatologisch gewesen, und Jesus habe mit dem dann über ihn hereinbrechenden Todesschicksal das Ende aller Dinge erwartet. Die Konsequenzen, die sich aus dieser Schau ergeben und an denen das Jesus-Bild Schweitzers *mutatis mutandis* zu seinem Ende kam, versucht St. dadurch zu überwinden, daß er sagt: „Bei der primären Sachlage einer Reichsverkündigung kann Jesus nur erhofft haben, in die nahe Gottesherrschatf hinein entrückt, wir sagen richtiger: erhöht zu werden... Das u. E. unbestreitbare Zurückscheuen Jesu vor dem Tode findet seine sehr einfache Erklärung. Um so großartiger tritt aber auch hervor, daß er sich ihm letztlich in verzweifelter Gottergebenheit stellte" (152).

Man kann nicht umhin, sagen zu müssen, daß hier den Texten eine Beweislast zugemutet wird, die sie einfach nicht übernehmen können. In letzter Stunde soll Jesus umgedacht haben bzw. dazu durch Gott gezwungen worden sein. Man fühlt sich in die Tage der längst totgeglaubten Leben-Jesu-Forschung und ihrer Fatalitäten zurückversetzt.

Zur Zustimmung neigt man wieder, wenn Vf. auf die Theologie des Kreuzes und der Auferstehung Jesu zu sprechen kommt, insofern er mit Nachdruck herausstellt, daß die Bezeugung des Auferstandenen-Erhöhten im Licht des Karfreitags ihren letzten Grund hat. Die Paradoxie dieser Aussage will bedeuten, daß „eine historische Beweisführung zugunsten des Geschehenscharakters der Auferstehung Jesu im Endeffekt zum Scheitern verurteilt ist", daß diese Wahrheit nicht einfach weitergesagt werden kann, sondern weiterbezeugt werden muß und daß sie jene Wirklichkeit des Kreuzestodes erfassen läßt, in der die „Gottesfrage als letzte Entscheidungsalternative verbindlich gemacht werden kann und muß" (161).

Recht lesenswert sind die Ausführungen über „das Osterzeugnis und seine Überlieferungen" (Abschnitt XVI), in denen der erhebliche zeitliche Abstand zwischen 1 Kor 15, 3 ff und den evangelischen Ostergeschichten mit Nutzen zum Erfassen des Interpretationshorizontes ausgewertet, das leere Grab als notwendiges Glied in der Kette der Geschehnisse (kein Interpretament) angesehen und in diesem Zusammenhang Lk 24, 12 als „unzweifelhaft ursprünglich" aufgefaßt wird. Nach St. begann es nicht in Galiläa, sondern in Jerusalem.

Jedoch zum eigentlichen Anliegen des ganzen Werkes, das – wie schon frühere Veröffentlichungen des Vf. – sich durch außerordentlichen Materialreichtum auszeichnet, lenkt noch einmal eine Schlußbetrachtung (Abschn. XVII) zurück. Hier kommen nochmals die an sich positiv gemeinten Intentionen der vorgenommenen Reduktion auf die Apokalyptik zur Sprache: Überbrückung des Grabens zwischen historischem Jesus und geschichtlichem Christus, der Logos vom Kreuz, das Prinzip Hoffnung. Wenn man auch die Intentionen bejahen und anerkennen wird, den Rückgriff auf ein vorgefaßtes religionsgeschichtliches Modell, mit dieser Entschiedenheit durchgeführt, kann man nicht übernehmen.

Im Gegensatz zu den beiden vorgestellten Werken bewegt sich die Menschensohnstudie A. J. B. Higgins'[3] in den Bahnen der traditionellen Bemühungen um die ntl. Christologie. Der Schwerpunkt dieser Untersuchungen ruht auf der johanneischen Menschensohn-Frage, jedoch unterläßt es Vf. nicht, einleitend die synoptische und übrige ntl. Menschensohn-Tradition kurz zu streifen, wobei er zu erkennen gibt, daß nach seiner Meinung Jesus selber zwar diese Prädikation gebraucht, jedoch sich selbst nicht eindeutig mit dem Menschensohn identifiziert habe. Der Charakterisierung des paulinischen Komplexes wird man skeptisch gegenüberstehen, zumal im Anschluß an die Lohmeyersche Erklärung im Christus-Lied von Phil 2 eine Menschensohn- (Adam- und Ebed-) Christologie gesehen wird.

Die einschlägige johanneische Überlieferung wird in Menschensohn-Sprüche synoptischer und nichtsynoptischer Art gegliedert, wobei sich in der Entwicklung der Problematik ein stärkerer Einfluß von S. Schulz geltend macht. Sympathisch stimmt es, daß die Verankerung der johanneischen Tradition im frühchristlichen Sprachgebrauch betont wird, wobei allerdings eine dem 4. Evangelium vorgegebene palästinensische Quelle postuliert wird. Aus der Überlieferung stammten Joh 1, 51; 3, 14; 5, 27 (synoptisch); 3, 13; 6, 27. 53 (nichtsynoptisch). 8, 28; 12, 34; 6, 62; 12, 23; 13, 32 f seien Bildungen des Evangelisten. H. rechnet mit einer aramäischen Form der Quelle und versucht, das in der bekannten Weise für die Interpretation des Spruches 3, 14 auszunutzen (ὑψωθῆναι = izdeḳef). In 1, 51 solle sowohl Apg 7, 55 f als auch Mk 14, 62 nachwirken, wobei das Christusbekenntnis vor dem Hohen Rat im Bekenntnis des Nathanael seine Entsprechung besitze. Es bleibt dann allerdings nur noch schwer verständlich, wenn Vf. in einem abschließenden Nachtrag nachdrücklich feststellt, daß es keinen Beweis dafür gebe, „daß der vierte Evangelist irgendeinen der synoptischen Menschensohn-Sprüche benutzt hat" (54).

Der in der Forschung etwas vernachlässigten Christologie der Apokalypse gilt die Untersuchung von J. Comblin[4]. C. wählt den Weg der positiven, aus den Texten erhobenen Darstellung und vernachlässigt die kritische Auseinandersetzung. Um wievieles die Arbeit an kritischer Schärfe, Einsicht und Prägnanz gewonnen hätte, erkennt man an dem in einem Nachwort untergebrachten Referat zu T. Holtz' Christologie der Johannes-Apokalypse[5]. Weil

[3] **Higgins**, A. J. B.: **Menschensohn-Studien.** (Franz Delitzsch-Vorlesungen 1961) Stuttgart: W. Kohlhammer 1965. 58 S.; kart. DM 9,80.

[4] **Comblin**, J.: **Le Christ dans l'Apocalypse.** (Bibliothèque de Théologie, Serie III, Vol. 6) Tournai: Desclée (1965). XII, 268 S.

[5] Holtz, Traugott: Die Christologie der Apokalypse des Johannes. (Texte u. Untersuchungen, Bd 85) Berlin 1962.

es hier nicht darum gehen kann, die kritische Auseinandersetzung nachzutragen, sei nur auf einen neuralgischen Punkt jeglicher Apokalypse-Deutung aufmerksam gemacht: ihr Zeitverständnis. Bei C. ist die diesbezügliche Interpretation in dem umfänglichen 2. Kapitel „Celui qui vient" (48–131) nachzulesen. Hier wird ein zweifaches Kommen des Apk-Christus unterschieden, „la venue eschatologique pour juger le monde" und eine Antizipation dieses endgültigen Kommens (61), die sich vollziehe in einem an den Gemeinden vorausgenommenen Gericht (die 7 Sendschreiben) und im Blick auf die Völker in der Proklamation des „ewigen Evangeliums" (14, 6 f). Wenn man dem letzten nicht wird zustimmen können, wird man auch dem ersten gegenüber Bedenken tragen, es sei denn, daß das antizipierte Kommen nicht in dem Sinn gemeint ist, die eschatologische Spannung zu nivellieren.

Die gleiche Dualität präge sich aus in der Auslegung der Basileia-Vorstellung, für die Vf. erneut unterscheidet zwischen dem endzeitlichen Reich und seiner Vorausnahme in dieser Welt (11, 3 ff in Verbindung mit 11, 15; 7, 9 f; 14, 1–5; 5, 9 f; 6, 9–11). Er muß aber selber gegenüber dieser Sicht sofort die Korrektur anbringen, daß das Reich, obzwar „de ce monde", sich im Himmel und nicht auf der Erde befindet (171). Das zeitliche Problem wächst sich in diesem Fall aus zu einem räumlichen, weil es zwar so gelingt, das Tausendjährige Reich von Kap. 20 in diesem Konzept unterzubringen, nicht aber zu klären, wie die himmlische Gemeinschaft der in der Verfolgung Getöteten mit Christus das (antizipierte) Reich in dieser Welt darstellen könne.

Seine Einheitlichkeit und Überzeugungskraft gewinnt das Buch dadurch, daß es die Verankerung der Apk in der Gedankenwelt des AT konsequent aufzuweisen versucht. Dabei wird dem Deutero-Is und den Gottesknecht-Liedern ein besonderer Raum zugemessen. Das Lamm, das Wort Gottes, das Reich Gottes, der Zeuge, das Geschichtsbild – um nur einige Beispiele zu nennen – werden zu Is II in enge Beziehung gesetzt. Für das Lamm wird sogar behauptet: „C'est la figure apocalyptique du Serviteur de Dieu" (42). Indem Vf. nachdrücklich die Zeugen-Rolle des Apk-Christus und ihre Verknüpfung mit dem Zeugnis der Zeugen in der Gemeinde herausstellt, übertrifft er Holtz und gelingt es ihm, die nicht zu vernachlässigende ekklesiologische Linie dieses ntl. Buches herauszuarbeiten. Die „politische" Rolle des abzulegenden Zeugnisses, seine Abgrenzung zum (gewaltsamen) Tod, seine Qualifizierung als Sieg, seine Übereinstimmung mit dem Zeugnis Jesu, seine Ausrichtung vor der anklagenden Welt ergeben ein gefülltes Bild, das für das Selbstverständnis der hier sich aussprechenden Gemeinde von richtunggebender Bedeutung sein dürfte. In gleicher Weise charakteristisch ist der Begriff Leben gefaßt. An den auferstandenen Christus gebunden ist das erstrebte, das eigentliche Leben, das die irdische Existenz mitsamt der Welt in ihrer Uneigentlichkeit und Todesverfallenheit zu erkennen geben will. Der Tod ist präsent in der Apk. Und aus dieser besonderen Sicht heraus wird die bestimmende Orientierung auf das Jenseitige erfaßt, die zwar für jegliche Apokalyptik gilt, die aber in der christlichen Apokalypse in der Bindung an das Christus-Zeugnis ihr eigenes Relief erhält, das es aber auch ermöglichen sollte, das uns zunächst so fremdartig erscheinende „letzte" Buch der Bibel wieder näherzubringen.

The Letters and Diaries of John Henry Newman. Edited at the Birmingham Oratory with notes and an introduction by Ch. St. Dessain. Vol. XVII. 1855–1857, (London: Nelson 1967). XVII, 602 S.; S 126,–.

In der umfassenden Ausgabe der Briefe und Tagebücher Newmans, die das gesamte Newman-Archiv im Oratorium zu Birmingham benützt, erschien nun der 17. Band.

Die hier vorgelegten Gelegenheitsäußerungen des großen Konvertiten aus der Zeit vom Frühjahr 1855 bis zum Herbst 1857 sind authentische Kommentare zu Newmans Auffassung über eine missionarische Theologie. Stammen doch die Aufzeichnungen aus der Zeit des Auf- und Ausbaus sowohl des Oratoriums in England, wie der katholischen Universität in Dublin. Beide Unternehmungen weisen Newmans klar durchdachtes Konzept aus, zeigen indessen auch die Kompromißlosigkeit des Erfinders, die ihn trotz vieler Reisen, Gespräche und Verhandlungen so starr festhalten läßt an der Regel des Oratoriums wie an seinem „gentlemen"-Ideal für die Universitätserziehung, daß kirchenpolitisch Newmans Pläne scheitern mußten. Es ist das alte und bis heute nicht gelöste Problem, ein klar durchdachtes Konzept im Detail dem politischen Kompromiß preiszugeben, nicht um es zu verraten, sondern um es durchzusetzen, welches gerade die hier vorgelegten Äußerungen Newmans exemplarisch macht.

Und doch sollte man, um Newman gerecht zu werden, sich mit Father Dessain (p. XVI) daran erinnern, daß die gemachten Erfahrungen politischer Unzulänglichkeit den Konzeptor einer missionarischen Anpassung nach Regeln im März des Jahres 1857 veranlaßten, sein *„Opus Magnum"*, die „Grammatik der Zustimmung" zu planen. Diese erkenntnistheoretischen Überlegungen zum Glaubensakt des Christen, die geschrieben wurden, um wenigstens die Sympathie von Ungläubigen zu gewinnen, haben ihr „Vorwort" in jenen innerkirchlichen Auseinandersetzungen, von denen der hier angezeigte Band Zeugnis gibt. Der Fundamentaltheologe wird stets der Pastoral eine andere Aufgabe stellen als die es tun, denen nur innerkirchliche Belange am Herzen liegen. Newman ist ein Beispiel dafür, weil er vor dem innerkirchlich manchmal erschreckenden Engagement auch des bedachten „aggiornamento" nicht zurückschreckte.

Es ist das Verdienst der hier angezeigten englischen Ausgabe der Birminghamer Oratorianer, auf die oben angesagte Problematik hinzuweisen. Der entsprechende 2. und 3. Band der deutschen Newman-Ausgabe von M. Laros und W. Becker konnte diesen Hinweis nicht beibringen, weil seine Texte der Biographie Newmans von Wilfried Ward entnommen sind. Ward aber zeichnete ein Bild Newmans, das in seiner Verkürzung dem innerkirchlichen Burgfrieden der Katholiken dienen wollte, nicht aber Newmans ureigenstem fundamentaltheologischen Anliegen. Auch unter diesem Aspekt muß deshalb gesagt werden: Die Standard-Ausgabe der Newman-Briefe aus katholischer Zeit ist die des Oratoriums in Birmingham; sie kann nicht ersetzt werden durch die deutsche Ausgabe.

Hingewiesen sei auch auf die Anmerkungen in dieser Standard-Ausgabe, die mit ihren Hinweisen auf zeitgenössische englische und italienische Literatur der Newmaninterpretation helfen. Das Personen- und Ortsregister ergänzt vorzüglich die chronologische Anlage der Sammlung, wäre aber in einer neuen Auflage zu ergänzen durch ein Sachregister, um auch denen zu helfen, die an theologischen, philosophischen und universitätsverfassungsrechtlichen Fragen interessiert sind.

Auf dem Umschlag 1 muß es statt „October 1885 to March 1887" richtig heißen „October 1855 to March 1857".

Regensburg. Norbert Schiffers.

Bareau, André u. **Schubring,** Walther u. **Fürer-Haimendorf,** Christoph: **Die Religionen Indiens.** Bd III: Buddhismus – Jinismus – Primitivvölker. (Die Religionen der Menschheit, hrsg. v. Christel Matthias Schröder, Bd 13) Stuttgart: Kohlhammer-Verlag 1964. VI, 302 S.; Ln 30,–.

Die Reihe ‚Die Religionen der Menschheit' bemüht sich um vielerlei, wie aus dem Schema von 36 Titeln ersichtlich ist. Da wird Theoretisches, Vorgeschichtliches und kontrollierbar Heutiges, gut Bezeugtes und scharfsinnig Erschließbares geplant. Bei der Anzeige in einer nicht-orientalistischen, einer theologischen Zeitschrift soll im Vorliegenden hervorgehoben werden, was Band 13 an religiösem Erleben dargestellt hat.

Dieser 13. Band umfaßt die Weltanschauung von drei verschiedenen Bereichen, jeweils auf indische Völker beschränkt.

Christoph v. Fürer-Haimendorf, Die Religionen der Primitivvölker, 243–293. Die Ethnologen würden heute wohl den weniger abwertenden Ausdruck ‚Naturvölker' vorziehn. Der Verfasser unterscheidet die Anschauungen 1. der Jäger und Sammler, 2. der Rodungsfeldbauern und 3. der höheren Bodenbauern.

Die erstgenannten glauben u. a. an einen Himmelsgott, der die Seele oder die Lebensessenz aussendet und sie beim Tod wieder zu sich nimmt. ‚Ethik' im abendländischen Sinn ist nur verschleiert zu bemerken: Man meint, in Urzeiten hätten ‚paradiesische' Zustände geherrscht, bis ein Menschenpaar den Grabstock anzuwenden begann und damit der alte, natürliche Reichtum des Bodens zurückgegangen sei. Man hält also den Antrieb zum Fortschritt für unheilvoll. – Es gibt keinen Erd- und Ahnenkult, keine Tieropfer noch Zauberpraktiken.

2. Die Rodungsfeldbauern verehren dagegen u. a. eine Mutter Erde und bringen Tieropfer dar. Auch bei ihnen ist mit ihrer religiösen

Anschauung keine ‚ethische' Verpflichtung verbunden, sondern wahrscheinlich gilt für ‚recht' und für ungeschriebenes Gesetz, was sich im Interesse der Volksgemeinschaft als sinnvoll erwiesen hat. Auch in diesem Entwicklungsstadium steht dem Fortschritt ein religiöses Bedenken entgegen: Man wagt nicht, den Pflug zu benutzen, um nicht die Brüste der Mutter Erde zu verletzen.

3. Zu den ‚höheren Bodenbauern' gehören Völker, die Gruppen von mehreren Millionen Menschen umfassen. Deren lebendigere Geistigkeit hat bereits eine mündliche Literatur geschaffen, Mythologie und Kult beleben sich gegenseitig. Der Hochgott Bhagavan verkehrt mit den Menschen nur durch seinen Diener Yama, den Todesboten. Wirklich verehrt werden geringere Götter, unter ihnen eine Muttergottheit mit Sohn. Es gibt Opfer und Fürsorge für die Verstorbenen. In der Religion der zu dieser Gruppe gehörigen Gond kommt es darauf an, das menschliche Wirken mit den Geistern in Übereinstimmung zu bringen, eine aus dem landwirtschaftlichen Jahresablauf stammende Idee. Bei manchen dieser Völker gibt es Schamanismus.

Es ist nicht feststellbar, ob die heute herrschenden Anschauungen schon lange bestanden haben oder aber das Resultat einer Entwicklung sind.

Walther Schubring, Der Jinismus, 217–242, mit Zeittafel. Obwohl dieser Abschnitt von dem bedeutendsten Kenner des Jinismus stammt, entbehren wir eine Darstellung der religiös-emotionalen Elemente. Diese Religion, an die sich höchstens 1 500 000 Menschen halten, geht auf den Mahāvīra zurück, einen Zeitgenossen des Buddha namens Vardhamāna. Kennzeichnend ist ein Streben nach Erkenntnis, eine starke Askese, welche die Kleidung und damit die bürgerliche Gemeinschaft verachtet und eine naive Zahlensystematik. Wie im Buddhismus herrscht eine starke Skepsis auch in diesem System in bezug auf Erkenntnistheorie und Seinslehre, und man glaubt an eine Seelenwanderung durch verschiedene Existenzformen. Selbsterlösung wird angestrebt durch die Reinigung der Seele von positivem und negativem Karma. Man verehrt keinen höchsten Gott, sondern die Vollendeten. Diese heroische Lehre achtet als Institution das Sterbefasten bei unheilbarer Krankheit oder Altersschwäche.

André Bareau, Der indische Buddhismus, 1–242, mit Zeittafel. Der ergiebigste Teil des Werkes betrifft den Buddhismus, für den ja auch bereits die reichsten Vorabeiten geleistet sind. Während der zentral- und ostasiatische Buddhismus in den Bänden 20 (Tibet und Mongolei), 21 (China), 22 (Japan und Korea) und 23 zu erwarten ist, behandelt der Autor des vorliegenden Beitrags den einstigen Buddhismus in Indien einschließlich Mahāyāna und Tantrismus sowie sein Fortleben in Südostasien.

Da der Urbuddhismus ebenso wie der Jinismus altindische Elemente übernommen hatte, wird zunächst die religiöse Welt Indiens zur Zeit des Buddha dargestellt, danach der Urbuddhismus, unterteilt in die Themen ‚Der Buddha, die Literatur, die Lehre, die Gemeinschaft'. Besonders ansprechend ist durch die meisterhaft kurze und doch klare Kennzeichnung ‚Die Literatur' dargestellt. Ohne auf die Einteilung des Tripiṭaka ‚Dreikorb' und dessen älteste Anordnung einzugehen, äußert sich der Verfasser zunächst über das Sūtra. Dessen stereotyper Anfang: ‚So habe ich gehört' soll sich auf Ānanda beziehen, der beim Konzil in Rājagṛha mit diesem Satz begonnen hat, als er die Lehre des Buddha aus dem Gedächtnis vortrug. Die aus Sanskrit überlieferten Sammlungen der Sūtren heißen Āgama, die Pāli-Rezension heißt Nikāya und nur diese ist vollständig erhalten. Unbekannt ist die Zuordnung der verschiedenen Sammlungen zu den einzelnen Schulen. Es ist für die gesamte Anordnung kennzeichnend, daß manche Werke des Sūtrapiṭaka ursprünglich zum Vinayapiṭaka gehört haben. – Dieser hat teilweise einen ähnlichen Inhalt wie jener, aber seine Texte haben nie die erwähnte Eingangsformel. Es gibt mehrere Vinayapiṭakas von den verschiedenen Schulen. Jedes von ihnen besteht aus den Regeln für die Mönche und für die Nonnen: Bhikṣuvibhaṅga und Bhikṣunīvibhaṅga und dem Kandhaka. Die Nonnen leisteten mehr Askese als die Mönche, denn sie mußten bedeutend mehr Regeln erfüllen. Es fällt auf, daß die aufgestellten Regeln sich meist auf materielle Dinge beziehen, nicht auf geistige Hilfen oder Anordnungen. Die Mönche arbeiteten nicht für ihren Unterhalt, sondern als Entgelt für ihre geistlichen Leistungen wurden sie von Laien unterhalten. Diese mußten sich für das Befolgen von fünf Geboten verpflichten: Nicht zu töten, zu stehlen, unkeusch zu sein, zu lügen oder sich durch Alkohol zu Vergehen hinreißen zu lassen. Die Lehre hat das Ziel, die Lebewesen zur Erlösung zu bringen. Damit ist also schon der Urbuddhismus unter die Religionen einzureihen, nicht nur unter die Kategorie ‚Philosophie'.

Nach der Rekonstruktion des ‚Urbuddhismus' wird der alte Buddhismus dargestellt, den die Mahāyānisten abwertend Hīnayāna ‚Kleines Fahrzeug' nannten. Es gab Aufspaltungen in verschiedenen Schulen, einen geistigen Höhepunkt im 4. bis 6. und im 7. Jahrhundert n. Chr. Die Ausbreitung über die Grenzen Indiens hinaus fällt erst in diese Zeit. Heute blüht diese Lehre nur noch in Ceylon und Hinterindien. – Auch für diese Periode, die des alten Buddhismus, wird die Literatur besonders sorgfältig dargestellt; es handelt sich um die Entstehung des Abhidarmapiṭaka, d. h. der Traktate und Kommentare. Sie und die öffentlichen Diskussionen gaben dem Buddhismus eine großartige Entfaltung von Logik und Spekulationen. Bei der hieran geknüpften Darlegung der Schul-Verschiedenheiten beeindruckt erneut die Kunst des Autors zu knapper, erschöpfender Darlegung (107). Die Sarvāstivādins u. a. Schulen behaupten, die Bodhisattvas begäben sich freiwillig in schlechte Existensformen, um die Leiden der Dortigen zu erleichtern, ihnen die Lehre zu verkünden und ihre Erlösungssehnsucht zu erwecken, dazu aber auch, um selbst zu leiden und damit ihre eigene Güte gegenüber den zu Erlösenden zu steigern.

Die Klosteranlagen enthielten Reliquienhallen (Caitya) oder -türme (Stūpa), also Kultstätten. Der Autor sieht (117) in dem Streit um die Reliquien des Buddhas, der sofort nach seiner Verbrennung entstand, den Beweis, daß ein Kult des Buddha schon auf die Urzeit zurückgeht.

Das Mahāyāna dürfte sich um Christi Geburt unter Einfluß der Mahāsāṅghikas und der Sarvāstivādins entfaltet haben, Volksfrömmigkeit gab dafür die stärksten Impulse. Man sah nicht mehr im egozentrischen Arhat das Ideal, sondern im gütigen, liebenden Bodhisattva.

Der Tantrismus, eine konsequente Entwicklung aus der Lehre von der Leere, scheint sich bei den Mönchen von Uḍḍiyāna entwickelt zu haben. Nach China gelangte er zu Beginn des 8. Jahrhunderts, dank der konfuzianischen Zensur aber nur in einer kühlen, keuschen Version, im Gegensatz zu seiner Gestalt in Tibet. Er wird für eine, vom wiedererstarkten Hinduismus überwucherte Form des Buddhismus gehalten.

Hamburg. A. von Gabain.

Panikkar, Raymond: **Kerygma und Indien.** Zur heilsgeschichtlichen Problematik der christlichen Begegnung mit Indien. (Theologische Forschung, Bd 40: Kerygma und Mythos V, Ergänzungsband III) Hamburg-Bergstedt: Herbert Reich-Evangelischer Verlag 1967. 160 S.; br. DM 16,–.

R. Panikkar, Sohn eines indischen Vaters und einer katalanischen Mutter, darf als einer der profiliertesten Kenner und Interpreten des Hinduismus angesprochen werden. Als katholischer Theologe widmet er sich vor allem dem „ökumenischen Gespräch" zwischen dem (abendländischen) Christentum und dem Hinduismus, und dies nicht als ein (monologisch dozierendes) „Sprechen über", sondern als engagierte Kommunikation und „Wahr-Nahme" der *anima naturaliter christiana.* In der existentiellen Begegnung von Indien und Christentum sieht P. die ihm zugewiesene Aufgabe, die er mit ebenso beherztem wie besonnenem Mut zu vollziehen bemüht ist.

Das Ziel, durch einen „existentiellen Inkarnationsversuch" eine neue Form des Dialogs zwischen Christentum und Hinduismus zu finden, bestimmt entscheidend die vorliegende Aufsatzsammlung. Ansatz für diese Tiefen-Begegnung ist: „Das Wesen des christlichen Kerygmas besteht nicht so sehr darin, daß es eine Verkündigung gibt, sondern daß es einen Verkündiger kund gibt" (10). Das will sagen: es ist die Aufgabe des Christen, dem anderen ein Christus zu werden. Es geht also bei der Begegnung des Evangeliums mit dem gläubigen Hindu nicht so sehr um Orthodoxie, sondern um (ontische, nicht moralische) Orthopraxie. „Man soll sich nicht so sehr fragen, etwa: wie verkündet man das Kerygma, wie legt man es aus, wie um- oder entmythologisiert man es, sondern vielmehr: wie lebt man, d. h. verwirklicht und inkarniert man den Inhalt des Kerygmas. M. a. W., indem man auf das Kerygma verzichtet, es aufgibt, Keryx sein zu wollen, wird man für Indien tatsächlich Kerygma sein ... Der Bote des Christentums ist dazu gesandt, um Christus sich selbst verkündigen zu lassen, nicht indem er vorher überlegt, was er sagen wird, sondern indem er den Geist in sich sprechen läßt (vgl. Mt 10, 19–21), ohne daß seine linke Hand weiß, was seine rechte tut (vgl. Mt 6, 3)" (10).

Der erste und zweite Teil des Buches beleuchtet die „heilsgeschichtliche Situation" (13–27) der „Begegnung" (29–65) zwischen Indien und Europa bzw. dem Christentum. Einfordernd betont P.: die einzige tiefe menschliche Kommunikation ist die *communicatio in sacris*: „Nur wo Menschen miteinander beten oder eine heilige Handlung vollbringen, gibt es wahre Gemeinschaft" (43). Die Begründung für die These, daß es nur im Raum des Heiligen personale Begegnung und echte Koinonia geben kann, liegt in der Überzeugung, daß Gott verschieden, aber nicht getrennt von der Welt ist. Gott ist das, was die Menschen untereinander verbindet. „Wir alle haben die gleiche menschliche ‚Natur', die von Christus herkommt ... Alle Menschen sind Brüder in Christus. Wir sind

nicht nur Adams Kinder, wir sind auch Christi Brüder: Die Tat des zweiten Adam ist mindestens nicht weniger universal als jene des ersten Adam" (44). Die Gemeinschaft des Christen mit der „nichtchristlichen Welt" ist eine seinshafte Wirklichkeit, die sich gründet auf die Koinonia aller Wesen in Christus. Die praktischen Konsequenzen, die sich aus dieser Wirklichkeit der christologischen Verfaßtheit der *natura humana* für die Begegnung mit der „nichtchristlichen Welt" ergeben, sind offenkundig: „Wo ... christlicher Glaube beginnt, da geschieht dies nicht in der Leugnung von irgend etwas in den Religionen der Welt, sondern in der Gewißtheit, daß d e r Christus, den alle Religionen in der einen oder anderen Weise anerkennen (Îšvara, Tathâgata, Herr), seine volle oder wenigstens seine zentrale Epiphanie in Jesus, dem Sohn Marias, findet" (45). Auf den Missionsauftrag hin gesagt: es geht nicht darum, daß man Christus h i n e i n bringt, sondern daß man ihn wirksam werden läßt, daß man zum vollen Wachstum Christi beiträgt, daß sein wahrer Name, seine gegenwärtigen Taten, seine Botschaft enthüllt werden. Diese Mission ist dem Volke Gottes als Ganzem aufgetragen. Der Kirche in ihrer Ganzheit ist diese priesterliche Sendung anvertraut, „das Opfer darzubringen, welches die Welt schafft, erlöst und verherrlicht" (54).

In einem dritten Teil („Kerygma und Hermeneutik", 67–138) setzt sich P. mit einigen wesentlichen Aussagen und Anliegen des Hinduismus wie des Buddhismus auseinander, um durch diesen Dialog eine Aufsprengung der „bis jetzt geschlossenen Grenzen der christlichen Spiritualität" (11) zu gewinnen und von einer „trinitarischen Theologie" her Raum zu schaffen für die zentralen Intentionen Indiens. Dabei zeigt sich für P., daß der Hinduismus in höherem Grade potentiell christlich ist, als dies gemeinhin angenommen wird. Daß es bei diesem Dialog nicht allein um eine rein „lehrmäßige Angelegenheit" geht, sondern vielmehr um ein religiöses Problem, das in einer tieferen existentiellen Schicht liegt, wird aus jeder Zeile deutlich. Das Wort des Zeugnisses muß Fleisch werden. Ohne diese Umgestaltung kann keine Kommunikation zustande kommen. Mit anderen Worten: man soll die Botschaft verkündigen, man sollte aber nicht vergessen, daß jene Verkündigung ein Dienst ist, nicht nur am Worte Gottes, sondern auch an den Menschen; ein Lieben, nicht nur auf Gott, sondern auch auf die von Ihm Angesprochenen hin.

Manchmal wünschte man zwar eine weitere Entfaltung und Vertiefung des Behaupteten. Immer aber wird man als abendländischer Christ angeregt, den eigenen Weg neu zu bedenken. „Ein Christ ist einfach ein w i s s e n d e r Mitarbeiter mit Christus in seiner dreifachen Funktion der Schöpfung, Erlösung und Verherrlichung der Welt" (33). – Die Aufsatz-Sammlung leistet zweifellos einen gewichtigen Dienst für das (alle nur doktrinären oder kulturellen Begegnungsebenen übersteigende) heute gebotene „Gespräch der Religionen".

A a c h e n. G e o r g S c h ü c k l e r.

Izutsu, Toshihiko: **Ethico-Religious Concepts in the Qur'ān.** (McGill Islamic Studies 1) Montreal: McGill University Press 1966. IX, 284 S.; Can. $ 9,–.

Der Verfasser, Ordinarius für Kultur- und Sprachwissenschaft an der Keio Universität Tokyo und Gastprofessor am Institut für islamische Studien der McGill Universität (Kanada), legt uns hier eine zweite, gründlich bearbeitete Auflage seiner 1959 in Tokyo erschienenen Untersuchung „The structure of the ethical terms in the Koran" vor.

Zunächst legt er die Grundzüge seiner Methode dar. Es sind die Grundsätze der semantischen Analyse nach der Methode der Sprachwissenschaften. S. 37–41 gibt er sieben Fälle an, die die analytische Bedeutung und das Vorgehen der Methode verdeutlichen: Die Begriffsbestimmung erfolgt 1. durch den Kontext, 2. durch die Feststellung der Synonymen, 3. durch den Kontrast, d. h. durch die Feststellung des Gegenteils, 4. durch die ausdrückliche Negation des Gegenteils im Text selbst (X ist nicht-Y), 5. durch die konstanten Sprachbildungen (das sog. semantische Feld), 6. durch die rhetorische Parallelität, 7. endlich durch Analyse des profanen Kontextes, in dem manches sonst religiöse Wort vorkommt.

Nach dieser methodischen Erörterung stellt Izutsu die wichtigsten Punkte, die die altarabische Weltzugewandtheit und Stammessolidarität charakterisieren, dar und zeigt, wie der Islam einerseits die Tugenden der Stammesethik (Freigebigkeit, Mut, Ehrlichkeit, Aufrichtigkeit, Geduld) wiederaufgenommen und bereichert hat, andererseits eine moralische Einteilung der Menschen in Gefährten des Paradieses und Gefährten der Hölle vornimmt. Das Prinzip dieser Einteilung ist die Annahme bzw. die Ablehnung des islamischen Glaubens.

In dem dritten Teil der Untersuchung folgt eine Analyse der zentralen Begriffe der islamischen Weltanschauung: Unglaube, religiöse Heuchelei, wer ist ein Gläubiger?, Gut und Bös. Die Analyse ist gut geführt und leistet einen wertvollen Beitrag zum besseren Verständnis der moralischen Struktur des Islam.

Die Methode des Verfassers erinnert an die der islamischen Kommentatoren des Korans, z. B. die philologische Arbeit Tabaris; sie ist jedoch wissenschaftlicher ausgebaut und strenger angewandt.

Wir vermissen häufigere Literaturangaben, insbesondere was die arabischen literarischen Quellen angeht, da es sich doch um eine semantische Untersuchung handelt. Es fehlt übrigens ein Literaturverzeichnis. Dagegen sind eine Liste der Koranverse, ein Verzeichnis der arabischen Wörter und ein Namensregister vorhanden.

Manche Fehler in der Rechtschreibung der arabischen Namen und Wörter sind hier zu erwähnen: man muß ʿUbayd b. al-Abraṣ schreiben, nicht ʿAbīd (S. 47, 49, 51, 57, 72), āmanū, nicht āmanī (S. 111, Kor. VII, 151–152/152–153), ṭāghīn, nicht ṭaghīn (S. 150, Kor. XXXVIII, 55), sihr, nicht sihr (S. 98). Wir weisen auf diese Fehler hin, weil der Verfasser sonst eine sehr gute Kenntnis der arabischen Sprache zeigt und weil sein Text trotz sehr häufiger Zitate kaum einen Fehler enthält.

Das Ergebnis der vorliegenden Untersuchung beweist noch einmal, daß der Koran keinen absoluten Anfang darstellt, sondern das Erbe der vorislamischen Zeit aufnimmt und es im Sinne der monotheistischen islamischen Weltanschauung verwandelt.

M ü n s t e r. A d e l - T h e o d o r e K h o u r y.

Mettler, Lukas Anton, CMM: **Christliche Terminologie und Katechismus-Gestaltung in der Mariannhiller Mission 1910–1920.** Der große Wanger-Katechismus von 1912 in Zulu und der um ihn entstandene Terminologie- und Katechismus-Streit. (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Suppl. XV) Schöneck/Beckenried: Administration der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft 1967. XII, 284 S.; br. Sfr 26,–.

Die Ansicht ist weit verbreitet, daß die Missionskatechese erst in unserer Zeit allmählich zur Größe ihrer Aufgabe erwachte. Im Anfang sei besonders in Afrika alles primitiv, unreflektierte europäische Übersetzung und geistloses Auswendiglernen gewesen. Wer je die Möglichkeit hatte, in den Missionsarchiven Dokumente aus der Zeit vor dem 1. Weltkrieg zu studieren, wird bald anderer Ansicht werden. Es scheint, daß sich gerade in dieser Zeit eine Reihe begabter, wenn auch oft recht eigenwilliger Männer sehr ernsthaft um eine sachgemäße, dem Volke angepaßte Glaubensverkündigung bemühte.

Ein schönes und zugleich trauriges Zeugnis für dieses ernste Bemühen ist der große Zulukatechismus von Willibald (Johann) W a n g e r aus der Mariannhiller Mission in Natal (Südafrika). Lukas M e t t l e r CMM hat in einer umfangreichen und gediegenen Arbeit die Geschichte dieses Buches untersucht. Es ist keine erbauliche Geschichte, dieser zehnjährige, harte und manchmal geradezu gehässige Streit um ein neuartiges Buch, aber M. hat es verstanden, ruhig und sachlich davon zu berichten und auch etwas von den Problemen spürbar werden zu lassen, die aus der Ferne oft so schwer verständlich sind.

Unzufrieden mit der katechetischen Situation der Pionierzeit entwarf Propst Wolpert, der damalige Obere von Mariannhill, ein katechetisches Programm für seinen Sprengel, mit dessen Ausführung er den sehr begabten, aber leider nicht sehr beliebten P. Wanger betraute. Seiner Art gemäß begnügte sich dieser nicht mit der Ausbildung von Katecheten, sondern setzte tiefer an. Er erarbeitete ein völlig neues Glaubensbuch, das sich nicht wie die bisherigen Katechismen auf die Zusammenstellung von Fragen und Antworten beschränkte, sondern durch reiche Erklärungen und praktische Anwendungen zu einem Werk von 536 Seiten anwuchs. Zwar folgte W. der traditionellen Katechismuseinteilung: Glaube – Tugend und Sünde – Gnade und Gnadenmittel. Auch die sehr ausführliche Darstellung der katholischen Glaubenslehre und die besondere Betonung der „Unterscheidungslehren" hätten im „protestantischen" Südafrika kaum Erstaunen erregt. Aber W. ging darüber hinaus. Das Hauptgewicht und das eigentlich Neue dieses Katechismus liegt in der eingehenden Behandlung und Auseinandersetzung mit dem Leben und Brauchtum der heidnischen Zulus. Dabei nimmt W. kein Blatt vor den Mund. Er nennt die Dinge beim Namen, auch im sechsten und neunten Gebot.

Diese Offenheit, verbunden mit einer Reihe neuer, anscheinend nicht immer glücklicher religiöser Termini und einer gewissen Geheimniskrämerei während des Druckes rief die Opposition auf den Plan. Man verdächtigte sich gegenseitig der Häresie, appellierte nach Rom, erreichte eine offizielle Untersuchung. Aber W. beugte sich nicht. Er kämpfte mit allen Mitteln und verweigerte jeden Kompromiß, selbst in Nebensächlichkeiten. So gab es ein trauriges Ende: Das Glaubensbuch wurde nie offiziell in der Zulumission eingeführt und W. wurde schließlich aus der Mission verwiesen.

Leider kann Mettler, da er des Zulu nicht mächtig ist, nicht ausreichend und gültig über die inhaltlichen Fragen urteilen. Aber es ist ihm gelungen, von interessierten Mitbrüdern sehr umfangreiche Auszüge übersetzen zu lassen (Anhang 181–270) und so einen Einblick in die wesentlichen Anliegen W.s zu geben. Was sich da bietet, ist wirklich der Beachtung wert. Hier wird Afrika lebendig: Ahnendienst und

Dämonenfurcht, Hexenglaube und Zaubermittel, Reifefeiern und Eheprobleme, nichts wird unterschlagen. Zwar scheint die theologische Basis zur Beantwortung dieser Fragen manchmal schmal und die Forderungen des christlichen Sittengesetzes hart und rigoros zu sein; aber eines muß man zugestehen: W. kannte seine Afrikaner und ihr Leben, er wußte um ihre Probleme und versuchte, ihnen ehrliche Antwort zu geben.

Es ist wirklich schade, daß ein so begabter Mann sein Werk durch Unduldsamkeit und Rechthaberei selbst zu Grunde richtete. M. aber muß man dankbar sein, daß er dieses Werk der Vergessenheit entriß, und man kann nur hoffen, daß seine Anregung aufgegriffen wird, W.s Werke, wenigstens in einer hektographierten Form, interessierten Missionaren zugänglich zu machen.

Ndanda (Tanganyika). Siegfried Hertlein OSB.

Maertens, Thierry: **Handbuch zur Schriftlesung.** Unter Mitarbeit von P. de Corbiac, A. Turck u. a. 3 Bände. Freiburg-Basel-Wien: Herder 1966–67. [Übersetzung aus dem Französischen. Titel des Originals: Fichier biblique. 5., völlig neu bearbeitete Auflage 1965, Bruges: Verlag Biblica] Bd 1: 254 S.; Bd 2: 272 S.; Bd 3: 304 S.; kart. je Bd DM 17,80.

Das dreibändige „Handbuch" des bekannten französischen Liturgiewissenschaftlers will nach Auskunft des Klappentextes (Vorwort und Einführung fehlen) „zum verständnisvollen Lesen der ganzen Bibel anleiten und „Bibelwissenschaft in Bibelpastoral" übersetzen.

Der erste Band behandelt in zwei Teilen die Themen „Gott" und „Christus" und bringt zum ersten Thema 45 Stichwörter (z. B. „Der lebendige Gott", „Der dreifaltige Gott", „Der Heilsplan Gottes") und zum zweiten 98 Stichwörter (z. B. „Christus als Gott", „Die Verkündigung an Maria"). Der zweite Band steht unter den beiden Überschriften „Die Kirche" (84 Stichwörter) und „Der Heilige Geist im liturgischen Leben" (65 Stichwörter). Der dritte Band schließlich befaßt sich mit den Themen „Der Heilige Geist im sittlichen Leben" (97 Stichwörter) und „Die menschlichen Wirklichkeiten" (65 Stichwörter). Ein alphabetisches Sachregister und ein „biblisch-liturgisches Register" sind zur Steigerung der praktischen Verwendbarkeit des ganzen Werkes im 3. Band angefügt. Aus diesem Überblick geht deutlich hervor, daß die „Schriftlesung" unter bestimmte systematische Gesichtspunkte gestellt wird, die helfen sollen, die durch die Schriften des Alten und Neuen Testaments vermittelten Gedanken theologisch und „geistlich" zu erfassen. Im einzelnen ergeben sich hierbei interessante Durchblicke durch die ganze Heilige Schrift.

So wird zum Beispiel unter dem Stichwort „Die Gegenwart Gottes" (I 22) zunächst einführend das angebene Thema als Korrespondenz von „immanenter Gegenwart Gottes nach der natürlichen Ordnung" und der „Gnadengegenwart Gottes nach der übernatürlichen Ordnung" präzisiert. Entsprechend werden Stellen aus dem Alten und dem Neuen Testament angeführt, die einerseits von der Gegenwart Gottes in der Natur, in Ex 20, 18 und 1 Kön 19 etwa „in den entfesselten Kräften der Natur", sprechen (zu dieser Stelle wird einschränkend hinzugefügt: „Die Bibel läutert diese überlieferten Anschauungen"). Andererseits sprechen die weiter angeführten Stellen auch von der „Gnadengegenwart" durch den „Bund Jahwes" im Alten und durch Christus und den Heiligen Geist im Neuen Testament (zu Jo 1, 14; 14, 1–13 heißt es: „Christus ist der neue Ort der Gegenwart Gottes", und Mt 18, 20 wird als Belegstelle für die „geheimnisvolle Gegenwart beim Gebet" genommen). Durch die Zusammenordnung der verschiedenen Stellen aus dem Alten und Neuen Testament entsteht so der Eindruck einer einheitlichen, zumindest in ihrer Pluralität letztlich doch zusammenklingenden Aussage. Querverweise, z. B. zum Thema „Bund", suchen zum weiteren Studium im Sinne der angegebenen theologischen Perspektiven anzuregen.

Auf den ersten Blick erscheint dieses Werk tatsächlich als hilfreich, da es durch die Anordnung des biblischen Stoffes unter bestimmten Leitthemen und Unterthemen das Verständnis der Schriftaussagen erschließen helfen und diese Aufgabe gerade auch für den der wissenschaftlichen Exegese weniger kundigen Bibelleser erfüllen möchte. Diese Intention ist zweifellos anzuerkennen. Denn es ist mit der oft und laut ausgesprochenen Forderung einer regelmäßigen Schriftlesung in breiteren Kreisen der Kirche allein nicht getan. Es bedarf immer auch der Anregung und der methodischen Anleitung zum Lesen des Alten und des Neuen Testaments, wenn es theologisch und pastoral erfolgreich sein soll. Damit sind wir aber an der entscheidenden Frage angelangt, die wir kritisch an das vorliegende umfangreiche Werk zu richten haben. Wird die Methode, die hier benutzt wird, der Bibel und ihren Aussagen sachlich gerecht?

Unser erster Einwand bezieht sich gerade aufgrund der Erkenntnis „moderner Bibeltheologie", auf die sich auch der Klappentext beruft, auf die Systematisierung der Schriftaussagen von außen. Die Gesichtspunkte, unter denen nach diesem Werk die Bibel betrachtet und ausgelegt werden soll, sind durchweg einer (nicht von der Bibel selbst) vorgegebenen Systematik entnommen. Anklänge an den traditionellen Aufriß dogmatischer Lehrbücher sind deutlich erkennbar. Hinzu kommen liturgische und moralpastorale Gesichtspunkte. Durch eine von außen übergestülpte Systematik droht aber der Inhalt der Bibel gerade entgegen ihrem eigenen Zeugnis ungeschichtlich, beliebig zu werden. Damit soll freilich nicht bestritten werden, daß unter den angewandten Themen und Gesichtspunkten auch sachlich zutreffende Aussagen in der Bibel zu finden sind. Das Werk verdient sehr wohl den Titel des französischen Originals: „Biblischer Zettelkasten".

Ein weiterer Einwand hängt mit dem vorigen zusammen. Wir haben exegetisch nicht nur nach dem Sinn der einzelnen Schriftstelle, sondern immer auch nach dem Verhältnis des jeweiligen Buches zur gesamten Bibel und damit auch nach dem Verhältnis des Neuen zum Alten Testament zu fragen. Nur scheint es exegetisch nicht erlaubt, einen Standpunkt vor der Bibel zu beziehen, von dem aus man die Aussagen des Alten und des Neuen Testaments einheitlich zu durchschauen sucht. Ein solcher Durchblick muß angesichts der literarischen und inhaltlichen Mannigfaltigkeit der Bibeltexte notwendig bibelfremd sein, auch wenn sich der Verfasser „heilsgeschichtlich" zu orientieren sucht. Denn auch die „Heilsgeschichte" ist nicht als geschlossene Konzeption von einer „biblischen Geschichte" von ihrem Anfang bis zu ihrem Ende ohne einige unexegetische „Kunstgriffe" aus der Bibel selbst zu erheben.

Die Aufgabe einer Schriftauslegung, die auch die Anliegen der privaten oder liturgischen Schriftlesung bedenkt, ist letztlich Aufgabe der gesamten Theologie, natürlich in besonderer Weise der Exegese. Denn Theologie findet ihre Aufgabe nicht neben und außerhalb der christlichen Praxis, sondern gerade in ihr. Hierdurch würde nicht nur die Schriftlesung sachlich gewinnen, sondern auch Erforderlichkeit und Bedeutung der Schriftlesung in der Praxis theologisch besser begründet werden. Eine eigene „Bibelpastoral" droht dagegen, wenn sie nicht das Anliegen der gesamten Theologie ist und bleibt, gerade den theologischen Ort der Schriftlesung innerhalb der Kirche (im großen und kleinen) zu verfehlen.

Trier. Karl Kertelge.

Schmökel, Hartmut: **Das Gilgamesch Epos.** Eingeführt, rhythmisch übertragen und mit Anmerkungen versehen. Stuttgart: Kohlhammer Verlag 1966. 131 S.; Ln DM 25,–.

Die neue Übersetzung des Gilgamesch-Epos von H. Schmökel stellt ein erfreuliches Novum dar. In einer handlichen und sauber gedruckten Ausgabe wird dem deutschen Publikum hier eine Übersetzung geboten, die äußerst leicht lesbar und zugleich so geschickt mit Anmerkungen versehen ist, daß der Leser sich an schwierigen Punkten schnell und verständlich zu orientieren vermag. Es dürfte außer Zweifel sein, daß dem Verf. ein guter Wurf geglückt ist und daß er sein Ziel, eine gute Verdeutschung zu schaffen, die auf der bisherigen Forschung aufbaut,[1] voll erreicht hat.[2]

Die Anlage des Textes gibt auch dem Nichtfachmann zu erkennen, daß wir verschiedene Fassungen des Epos aus sehr weit auseinanderliegenden Zeiten besitzen. H. Schmökel führt dem Leser gut vor Augen, daß die Zwölf-Tafel-Rezension aus dem 12. Jahrhundert[3] nur eine der Fassungen darstellt. Aus der Geschichte des Textes – den Änderungen, Verformungen, Einfügungen usw. – können wir ersehen, welchen Wandlungen im Alten Orient ein Epos unterworfen sein konnte. Daß solche *exempla* auch für die atl Wissenschaft von größtem Belang sind, ist offensichtlich.[4] Ein

[1] Vgl. S. 19. Die philologische Arbeit am Gilgamesch-Epos geht indessen weiter; so ist z. B. S. 89 Anm. 4 bereits zu ergänzen: W. von Soden, Ein neues altbabylonisches Bruchstück zum Gilgameš-Epos, Zeitschrift für Assyriologie N. F. 24 (58), 1967, S. 189–192.

[2] Das Bestreben, einen alten Text modernen Ohren hörbar zu gestalten, kann zu allzu stark hinkenden Vergleichen verleiten. Wenn es z. B. S. 71 Anm. 1, zu Nippur heißt: „Heilige Stadt (‚Vatikan')", dann ist zu bemerken, daß man im Falle „Vatikan" nur von einem Palast oder einem Staat sprechen kann, vgl. D. Redig de Campos - H. Emmerich, Lexikon für Theologie und Kirche Bd 10, ²1965, Sp. 629–632.

[3] Vgl. S. 14; W. von Soden, Alter Orient und Altes Testament. Grundsätzliche Erwägungen zu einem neuen Buch, Die Welt des Orients 4, 1967, S. 41 Anm. 3.

[4] W. von Soden, a. a. O., S. 40 f., hat mit Recht ausdrücklich darauf hingewiesen.

Zweites läßt die neue Gilgamesch-Ausgabe gleichfalls empfinden: Der bisherigen philologisch-literarischen Erforschung des Gilgamesch-Epos müßte eine fachmännische Behandlung der mythischen Teile des Epos zur Seite gehen. Eine Klärung des Verhältnisses zwischen den historischen und mythischen Elementen des Epos würde wesentlich zu einem besseren Verständnis dieser Dichtung beitragen.[5]

Jeder Leser, der eine angenehme und sinnvolle Lektüre des zur Weltliteratur gehörenden Gilgamesch-Epos wünscht und zur Übersetzung H. Schmökels greift, wird dem Verf. für seine Arbeit und sprachliche Leistung danken.

Münster. Oswald Loretz.

[5] Vgl. z. B. die Behandlung ähnlicher Probleme im griechischen Raum, A. Lesky, Der Mythos im Verständnis der Antike. I. Von der Frühzeit bis Sophokles, Gymnasium 73, 1966, S. 27 ff.

Dubarle, A. M., OP: **Judith**. Formes et sens des diverses traditions. Tome I: Études. Tome II: Textes. (Analecta Biblica 24) Rome: Institut Biblique Pontifical 1966. 191 + 203 S.; $ 5,–.

Die Geschichte von der Heldentat Judiths, der Witwe des Manasse aus Baitylua oder Bethulia, erfreute sich bei den Juden großer Beliebtheit; denn sie war geeignet, in Zeiten der Bedrängnis Trost zu spenden. Sie zeigte, daß Gott immer mit seinem Volke war, es auch in höchster Gefahr nicht verließ und ihm seinen Schutz gewährte, ja, in wunderbarer Weise zu helfen wußte, wenn Menschen keinen Ausweg mehr sahen; denn ein Wunder war es, daß Judiths Unternehmen gegen den feindlichen Feldherrn, im Midraš gegen den König selbst gelang. Im Glauben fand sich die Hoffnung auf den endgültigen Triumph des Guten über das Böse bestätigt. Mit Genugtuung sah man, wie ein Feind Israels der Rache anheimfiel und schmählich zugrunde ging.

Ein Stoff wie dieser mußte in Zeiten, in denen sich die Verfolgungen der Juden häuften, immer von neuem zur Gestaltung rufen, daher die zahlreichen Rezensionen, in denen die Geschichte Judiths erhalten ist. Schon im AT liegt sie in verschiedenen Fassungen vor, griechisch in der LXX, lateinisch in der *Vetus latina* und in der Vulgata. Die Frage, wie sich die verschiedenen Rezensionen zueinander verhalten, ist viel diskutiert, aber bis heute nicht zufriedenstellend beantwortet worden, ebensowenig wie das Problem der Lage von Bethulia geklärt und die zeitliche Fixierung des Ereignisses jemals gelungen ist.

Die Vulgata läuft der LXX parallel, ist der Substanz nach gleich, aber im Umfang gekürzt. Eine solche kürzere Fassung des Stoffes fand Hieronymus in einem aramäischen Text schon vor, als er das Buch Judith in einer Nacht bearbeitete. Viele voneinander abweichende Fassungen gab es schon zu seiner Zeit.

Auch aus späterer Zeit liegen noch zahlreiche Bearbeitungen vor. Dubarle hat sie gesammelt und im zweiten Band seiner Schrift im Wortlaut veröffentlicht. Der Leser ist ihm dafür zu besonderem Dank verpflichtet, da die Originaltexte in weit verstreuten Editionen nur schwer zugänglich sind.

Vier ältere hebräische Texte unterscheidet Dubarle, die der Vulgata parallel laufen und die er als B, C, D, E registriert. Sie unterscheiden sich in Einzelheiten sprachlich, gelegentlich auch sachlich voneinander.

Es gab Zeiten, in denen man glaubte, aus solchen späten jüdischen Texten den hebräischen Originaltext von Jud rekonstruieren zu können. Der Versuch mußte scheitern, denn die stark voneinander abweichenden Fassungen lassen keinen Schluß auf einen gemeinsamen Urtext zu. Allzu großzügig gingen die Autoren mit ihren Vorlagen um, kürzten und erweiterten nach Belieben, schalteten auch frei mit Namen und vermengten nach Gutdünken auch historische Perioden.

Keiner der Texte kann ein höheres Alter aufweisen, sie stammen sämtlich aus nachchristlicher Zeit.

B ist aus einem Manuskript des 12. Jahrhunderts bekannt, könnte aber wohl schon vor dem 12. Jahrhundert entstanden sein.

C im Jahre 1651 zu Venedig im Druck erschienen, kann wohl schon im 11. Jahrhundert entstanden sein.

D häufig gedruckt und deswegen am besten bekannt, zuletzt bei A. Jellinek, Bet ha-Midrasch.

E in zwei Rezensionen, E^1 und E^2 erhalten. E^1 ist nach Dubarle auf 1325 zu datieren, doch mag die Vorlage älter, um 1000 n. Chr. sein.

Daß diese Texte auf Vulg. fußen, zeigt schon I, 1. Obwohl die Verfasser gut im AT Bescheid wissen, wie die vielen Anspielungen und Zitate aus dem 𝔐 zeigen, wird Igbathanis nicht durch 'aḥmetha wie Esra 6, 2 wiedergegeben, sondern durch 'bgjtnjs (B), bgjtnws (E), bgdṭ (C). Sollte bgdṭ trotz des auslautenden ṭ Bagdad sein? Oder ist es, wie Dubarle annimmt, Verlesung für bgdnw? Tatsächlich ist ו von נ nicht immer leicht zu unterscheiden. Oft lassen die Verfasser ihre Phantasie frei walten und verstoßen auch bedenkenlos gegen die Geschichte. So plant Nabuchodonosor in E 1, 10 ein kriegerisches Unternehmen zu Schiff gegen den Großkönig Alexander von Makedonien.

Noch weiter in der großzügigen Behandlung ihrer Vorlagen und der ihnen zugekommenen Tradition gingen die Verfasser erbaulicher Literatur.

Als Titel erscheinen: „Geschichte Judiths, Midraš für Chanukka", bei Dubarle II, Midraš 4, „Geschichte des Hasmonäerhauses, genannt Buch Judith" (Midraš 5), „Judithrolle für Chanukka" (Midraš 8), „Geschichte Judiths zur Zeit des zweiten Tempels" (Midraš 9).

Die belagerte Stadt ist nun nicht mehr Bethulia, sondern Jerusalem. Der Feind ist Seleukus (Midraš 1), oder ein König der Griechen ohne Namen, dessen General die Israeliten getötet haben, der eine Meile vor Jerusalem sein Lager aufschlägt (Midraš 3. 4), oder ein König der Griechen, dessen General die Söhne des Mattathias ermordet haben (Midraš 12), der ebenfalls eine Meile vor Jerusalem sein Lager aufschlägt. Andere Varianten: Holofernes, König der Griechen, dessen General und dessen Leute getötet worden waren (Midraš 5); der Großkönig Holofernes, dessen Bruder die Israeliten erschlagen hatten (Midraš 8); Holofernes, König von Griechenland, rückt mit 40 000 Kriegern gegen Jerusalem und belagert es lange Zeit (Midraš 2. 9).

Judith ist die Tochter Achitobs (Midraš 1) oder des Mattathias (Midraš 12) oder des Mardochäus (Midraš 7a). Sie ist sehr schön und fromm (Midraš 5), reich, schön wie der Mond (Midraš 9), aus vornehmem Geschlecht, verwandt mit Propheten (Midraš 3. 4. 7b. 9), sie trägt kostbare, königliche Kleider (Midraš 8). Schließlich herrscht sie im Lande und richtet Israel, ja, sie wird sogar „Königin" genannt (Midraš 8). Der Geist Gottes sprach in ihr, und sie beschloß, ihr Leben für die Rettung Israels zu wagen (Midraš 9).

Ihre List wird liebevoll geschildert. Da sie aus prophetischen Kreisen stammt, schenkt ihr der König Glauben, daß Jerusalem bald in seine Hände fallen wird (Midraš 2. 8. 9). Durch den Hinweis auf ihre Unreinheit sichert sie sich und ihrer Magd den Gang zur Quelle und den Rückweg nach Jerusalem (Midraš 1. 2. 4. 5. 7a). Als sie die Stadt Jerusalem verlassen will, glaubt man nicht an ihre gute Absicht, auch bei der Rückkehr zweifelt man an ihr. Erst als Achior für sie Zeugnis ablegt, läßt man sie ein. Achior, der unbequeme Mahner, erscheint auch ohne Namen, nach Midraš 5 ist er Astrologe, nach Midraš 7 b bekehrt er sich zum Glauben an Israels Gott.

Der feindliche König entbrennt in Liebe zu Judith und macht ihr einen Heiratsantrag (Midraš 2. 3. 4. 7a. 9), die Hälfte des Reiches will er ihr geben (Midraš 5. 7b). Zur Königin will er sie machen, nach Eroberung Jerusalems soll sie die first lady im Lande sein (Midraš 12).

Eine wichtige Rolle spielt das große Gelage, bei dem sich der König sinnlos betrinkt. Nach Midraš 8 gibt ihm Judith stark gesalzene Pfannkuchen und Käse zu essen, um seine Trinklust zu steigern. Zur Erinnerung daran feiert man ein Fest, bei dem Pfannkuchen und Käse serviert werden (Midraš 8).

Nach dem Mahl umarmt sie der König und küßt sie, bis er auf ihren Knien einschläft (Midraš 12).

Während sie in den übrigen Texten dem König mit seinem eigenen Säbel den Kopf abschlägt, hat sie nach Midraš 12 ihren Dolch, im Schuh verborgen, mitgebracht. Nachdem sie den König getötet hat, deckt sie ihn mit einem Tuche zu (Midraš 7b), nach Midraš 9 legt sie den Leichnam auf das Bett.

In Midraš 7 a wird ein gewisser gsqlgs als Feldherr genannt. Er wird aber erst auf dem Rückzug der Griechen getötet, nachdem Judith den König auf die bekannte Weise ermordet hat. Gasqlagas ist nach J. Derenbourg, Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine I 207 f. und Dubarle I 89 Caius Caligula.

Einen sonst nicht bekannten Zug fügt Midraš 8 hinzu. Ein Israelit ruft von der Stadtmauer aus Holofernes an, mit den Juden einen Bund zu schließen. Sie würden ihn zum König machen.

Zum Abschluß geschieht ein Wunder! Eine mit dem Siegel des Hohenpriesters verschlossene Flasche, die nur Öl für eine Nacht enthält, reicht acht Tage zur Beleuchtung des Tempels (Midraš 7a. 12).

Weitere Belege für Judith und ihre Tat in jüdischen und christlichen Schriften behandelt Kap. V, wörtlich zitiert werden

Johannes Malalas, Georgios Monachus, das Suidas-Lexikon und Pseudophilo.

Die Geschichtlichkeit des Buches Judith wird in Kap. VI erörtert. Die Schwierigkeiten, die sich der Lösung des Problems entgegenstellen, sind bekannt. Daß die Lösung jemals gelingt, ist unwahrscheinlich. Nachdem sich inzwischen die Erkenntnis durchgesetzt hat, daß nicht alles, was in der Hl. Schrift steht im primitiven Sinne „historisch" sein muß, ist die Frage nicht mehr so akut wie in früheren Zeiten. Jud ist eine Erbauungsschrift in historischem Gewande. Der Hintergrund ist die Makkabäerzeit. Ähnlich verhält es sich mit der Moral des Buches. Ob die Tat Juditths mit der christlichen Moral vereinbar ist, braucht nicht erörtert zu werden. Alttestamentliche Moral ist nicht christliche Moral. Nicht alles, was in den kanonischen Schriften steht, braucht christlich oder gar erbaulich zu sein.

Dubarle hat mit der vorliegenden Schrift der Wissenschaft einen guten Dienst erwiesen, insbesondere durch die Veröffentlichung der hebräischen Texte. Vollendet wäre sein Verdienst, wenn er auch die *Vetus latina* aufgenommen hätte. Da eine kritische Ausgabe noch lange auf sich warten lassen wird, wäre manchem schon mit der Ausgabe Sabatiers gedient.

Münster. Friedrich Schmidtke.

Schmitt, Armin: **Stammt der sogenannte „ϑ'"-Text bei Daniel wirklich von Theodotion?** (Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, I. Philologisch-Historische Klasse, Jg. 1966, Nr 8) Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht 1966. 114 S.; br. DM 17,–.

In der Auseinandersetzung der Kirche mit dem Judentum über den Text des AT erstellte der alexandrinische Theologe Origenes im 3. Jh. die Hexapla, in der neben 𝔐 und der LXX auch der Text der sog. drei jüngeren griechischen Übersetzer Aquila, Symmachus und Theodotion dargeboten wurde. Nach altkirchlichen Traditionen soll der in der sechsten Spalte der Hexapla aufgeführte Text von einem kleinasiatischen Proselyten als Revision eines griechischen Textes nach 𝔐 gegen Ende des 2. Jh. verfaßt worden sein. D. Barthélemy, der sich in „Les devanciers d'Aquila" (Suppl. VT X, Leiden 1963) S. 148–156 kritisch mit diesen altkirchlichen Zeugnissen über Theodotion auseinandersetzt, identifiziert Theodotion mit dem im 1. Jh. n. Chr. lebenden Hillel-Schüler Jonathan ben ʿUzziel.

Während wir zu den übrigen (protokanonischen) Büchern des AT den Theodotiontext nur fragmentarisch aus Randlesarten von Bibelhandschriften und aus Zitaten altkirchlicher Schriftsteller kennen, ist das Buch Daniel in der Theodotion zugeschriebenen Textform vollständig überliefert, da diese die LXX-Fassung schon sehr früh im kirchlichen Raum verdrängt hatte; nur in der Handschrift 88 und in der Syrohexapla sowie fragmentarisch im Chester-Beatty-Papyrus 967 hat sich der LXX-Text zu Daniel erhalten. Während aber sonst der Theodotiontext wie die Übersetzungen von Aquila und Symmachus sich sehr eng an 𝔐 anlehnt, so daß Origenes in der LXX-Spalte das *Minus* gegenüber 𝔐 größtenteils aus Theodotion ergänzen konnte, fällt der Theodotiontext des Danielbuches aus dem Rahmen. Er weist gegenüber 𝔐 an zahlreichen Stellen *Plus* und *Minus* auf. Auch in der Wortwahl und in der Syntax zeigt er starke Abweichungen gegenüber dem Theodotiontext der anderen Bücher. Der Altmeister der LXX-Textforschung, Joseph Ziegler, skizziert in seiner Ausgabe „Susanna. Daniel. Bel et Draco", Septuaginta XVI/2, Göttingen 1954, S. 28 f. Anm. 1 diese Eigenart des Theodotion zugeschriebenen Danieltextes und fügt hinzu (ebd.): „Die Sigel ϑ' ist in Anführungszeichen gesetzt, weil es kein eigentlicher Theodotion-Text ist... Wahrscheinlich hat unser Text mit Theodotion überhaupt nichts zu tun, oder er ist nur ganz oberflächlich von ihm überarbeitet... Für eine eingehende Behandlung ist das Material bereits gesammelt; ich werde das Ergebnis in einer eigenen Untersuchung später vorlegen." Zieglers Schüler Armin Schmitt befaßt sich in einer sehr sorgfältig durchgeführten textkritischen Untersuchung mit diesem von Ziegler aufgezeigten Problem der Echtheit des sogenannten Theodotiontextes des Danielbuches und kommt bei der Beantwortung der im Titel seiner Untersuchung gestellten Frage zu „einem klaren Nein" (S. 112) bezüglich der Zugehörigkeit des Theodotiontextes von Daniel zum echten Theodotion. (Auch andere bisher Theodotion zugeschriebene Teile scheinen unecht zu sein; vgl. Barthélemy a. a. O. S. 128–136: 2Kg 11, 2–3Kg 2, 11 und S. 253–260: Dodekapropheton.)

Nach Inhalts-, Literatur- und Abkürzungsverzeichnis (S. 3–9) und einer kurz orientierenden Einführung in das Problem Theodotion im allgemeinen und bezüglich des Buches Daniel im besonderen (S. 11–16) führt Schmitt den Beweis für seine These in vier Abschnitten (S. 17–112) durch. Eine Aufzählung der größeren (echten) Theodotionfragmente, die zum Vergleich mit dem pseudotheodotianischen Danieltext herangezogen werden (S. 112), und ein Index der besprochenen griechischen Wörter (S. 113f). folgen auf das zusammenfassende kurze Schlußwort (S. 112). (Die von Schmitt verwendeten Sigeln ϑ' für den echten Theodotion und „ϑ'" für den Pseudotheodotion im Danielbuch sind optisch nicht allzu günstig, aber doch die kürzeste und eine eindeutige Abkürzungsform, die daher auch in dieser Besprechung angewendet wird.)

Der Abschnitt I „Zusätze, Auslassungen und ungenaue Übersetzungen des „ϑ'"-Textes gegenüber 𝔐" (S. 17–26) ist das erste Glied in der Beweisführung dieser Untersuchung. Hier ergeben sich folgende Feststellungen: „Hinzufügungen dem 𝔐 gegenüber in dieser Art, wie sie soeben bei „ϑ'" aufgezeigt wurden, sind dem Übersetzer Theodotion fremd" (S. 19). „Das *Minus* des „ϑ'"-Textes gegenüber 𝔐 zeigt eindeutig, daß der sogenannte „ϑ'"-Text nicht von ϑ' stammt" (S. 25). Dasselbe gilt auch von den aufgeführten ungenauen und freien Übersetzungen des „ϑ'"-Textes, die „kaum auf ϑ' zurückgehen" (S. 26).

Der umfangreiche zweite Abschnitt „Wortuntersuchungen" (S. 26–62) stellt in zwölf kurzen Kapiteln die Eigenart der Übersetzungsweise von „ϑ'" heraus. Dabei werden die als Vergleichspunkte herangezogenen anderen griechischen Übersetzungen (LXX, der echte Theodotion, Aquila und Symmachus) ebenfalls in ihrer Eigenart bezüglich der Wortwahl und in ihrer Übersetzungstechnik behandelt. Schmitt stellt dabei auch fest, „daß bestimmte Wortübersetzungen aus dem o'-Text in den „ϑ'"-Text übernommen wurden" (S. 62). Auch hier lautet das Ergebnis dieses gesamten II. Abschnittes, „daß der sogenannte „ϑ'"-Text mit Theodotion nichts zu tun hat" (S. 62).

Im Abschnitt „III. Syntax" (S. 62–100) werden die syntaktischen Eigenarten des „ϑ'"-Textes mit denen der echten Theodotionstellen und des o'-Textes verglichen (Kasusgebrauch, Syntax bei Präpositionen, Adjektiven, Pronomina, Verba, Negationen und Partikeln, die Komposition der Worte, die Kasussyntax der Verba und die Übersetzungsweise bei spezifisch hebräischen Ausdrucksformen). Auch hierbei zeigt es sich, daß der echte Theodotion sich eng an 𝔐 hält, während der „ϑ'"-Text freier vorgeht. Ferner wird herausgearbeitet, daß beim innergriechischen Vergleich der „ϑ'"-Text trotz verschiedener feststellbarer Übereinstimmungen sich doch klar von ϑ' abhebt. Das ist „ein klarer Beweis dafür, daß der „ϑ'"-Text nichts mit Theodotion zu tun hat" (S. 90).

Im vierten und letzten Abschnitt „Die deuterokanonischen Teile des Buches Daniel" (S. 100–112) referiert Schmitt kurz den Stand der Frage eines eventuellen semitischen Originals dieser deuterokanonischen Teile und formuliert vorsichtig als Ausgangspunkt für die Untersuchung der in diesem Abschnitt gestellten Fragen: „Für das Gebet des Azarias Dn 3, 26–45 dürfte es außer Zweifel sein, daß eine hebr. bzw. aramäische Originalschrift anzunehmen ist (also Übersetzergriechisch) ... während für Sus und Bel et Draco eine sichere Entscheidung kaum möglich ist" (S. 101). Auch in diesem Abschnitt vergleicht Schmitt „ϑ'" mit dem o'-Text, den echten Theodotionstellen und den anderen griechischen Übersetzungen. Bemerkenswert ist die hier festgestellte gewisse Übereinstimmung der deuterokanonischen „ϑ'"-Teile mit Symmachus. „Es sind auffallende Berührungen mit σ' vorhanden, jedoch reichen diese noch nicht zum Beweis aus, daß die deuterokanonischen Stücke des „ϑ'"-Textes wirklich von σ' stammen. Hierzu müßte vor allem die Syntax von σ' noch genau erforscht werden, um auf diese Frage eine Antwort geben zu können" (S. 111). Bemerkenswert ist auch „der Unterschied des „ϑ'"-Textes der deuterokanonischen Stücke von Dn zum „ϑ'"-Text der protokanonischen Stücke von Dn" (S. 111). Daraus „geht mit aller Wahrscheinlichkeit hervor, daß der gesamte „ϑ'"-Text nicht das Werk eines einzigen ist" (ebd.). Trotz dieser Differenzen zwischen den proto- und deuterokanonischen Partien kommt Schmitt auch in diesem Abschnitt zu dem Ergebnis, das er S. 112 im Schlußwort auch im Hinblick auf alle vier Abschnitte seiner Untersuchung so formuliert: „Der sogenannte „ϑ'"-Text hat nichts mit dem Übersetzer zu tun, der uns durch seine griechische Übersetzung anderer alttestamentlicher Bücher unter der Sigel ϑ' bekannt ist".

Abschließend ist zu dieser Untersuchung zu sagen, für deren Qualität auch die Tatsache spricht, daß Prof. Ziegler sie der Akademie der Wissenschaften in Göttingen vorlegte: Sie bedeutet einen wertvollen Beitrag zur Erforschung der alttestamentlichen Textgeschichte. Armin Schmitt hat die Frage nach der Eigenart des sogenannten Theodotiontextes des Danielbuches und nach seiner Stellung innerhalb der griechischen Bibeltextüberlieferung überzeugend beantwortet.

Die Ergebnisse dieser Arbeit, die in ihrem Detail wohl nur Fachleute interessiert, können nun in die Danielkommentare und Einleitungswerke eingearbeitet werden. Für die Bewältigung dieser

wichtigen Aufgabe schuldet die alttestamentliche Wissenschaft dem Verfasser Dank.

An kleineren Defekten wurden festgestellt: S. 4: statt „II. Syntax" lies „III. Syntax". – S. 8: Bei der Angabe „J. Ziegler, Die Septuaginta: Würzburger Universitätsreden Heft 33" wäre noch die genauere Angabe „Würzburg 1962" zu erwarten. – S. 14: Im Zitat von Bludau „(S. 21)" statt „zirkulierte" lies „circulirte"; ebd. statt „späteren" lies „spätern".

Benediktbeuern. Otto Wahl SDB.

Lührmann, Dieter: **Das Offenbarungsverständnis bei Paulus und in paulinischen Gemeinden.** (Wissensch. Monographien zum A und NT, Bd 16) Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1965. 183 S.; kart. DM 15,80.

Um es vorwegzunehmen, diese methodisch sauber und sorgfältig gearbeitete Dissertation aus der Schule G. Bornkamms kommt in der Ermittlung dessen, was Offenbarung bei Paulus ausmacht, zum Bultmannschen Resultat: „Offenbarung ist bei Paulus in der Tat ein je gegenwärtiges Heilshandeln Gottes am Menschen" (155).

Dieses Ergebnis wird in 11 Kapiteln erarbeitet. Grundlage dabei ist die exegetische Untersuchung der einschlägigen Stellen, an denen die Wörter ἀποκαλύπτειν, ἀποκάλυψις, φανεροῦν, φανέρωσις vorkommen. Zunächst wird im Anschluß an Röm 1, 19 ff die Frage nach der „natürlichen Offenbarung" gestellt, in deren Verständnis sich Paulus als auf dem Weg über Sapientia, Philo von der stoischen Philosophie abhängig erweist. Mit Recht wird geltend gemacht, daß die natürliche Offenbarung für das paulinische Offenbarungsverständnis nicht konstitutiv ist. In Auseinandersetzung mit den korinthischen Ekstatikern werde in 1 Kor geklärt, daß Offenbarung nicht als Geschehen mißverstanden werden dürfe, das die Flucht aus Welt und Zeit bringt, sondern daß sie in der Geschichte Ereignis werde. Diese Klärung verschärfe sich in 2 Kor, für den Vf. mit D. Georgi eine neue gegnerische Front annimmt. Während die Gegner glaubten, über Visionen und Ekstasen eine über die Geschichte hinausführende Offenbarung zu gewinnen, korrigiere der Apostel diese Entgeschichtlichung mit dem Hinweis auf das Eschaton. Hier im irdischen Bereich ist nur die Pistis, nicht die Schau ermöglicht.

Für die wichtigen Stellen in Gal 1 legt Vf. Wert darauf, von V. 12 zu 16 einen Fortschritt festzustellen, den er gegeben sieht mit dem Gottessohn-Prädikat und dem dort hergestellten anthropologischen Bezug (ἐν ἐμοί). Dieser Fortschritt wird dahingehend gedeutet, daß Offenbarung nicht das Christusgeschehen als solches sei, sondern „eine auf den Menschen bezogene Interpretation dieses Geschehens als den Menschen angehend durch ein neu einsetzendes Handeln Gottes" (79). Gott selber interpretiert also, indem er handelt. Wenn das für Paulus in Anspruch genommen wird, sind wir d'accord, nicht aber, wenn über die Brücke des anthropologischen Bezuges eine Gleichsetzung von Gal 1 mit Gal 3, 23; Röm 1, 17; 3, 21 erfolgt. Doch davon gleich.

In Kap. 7 werden die Traditionen und der Apostolat behandelt. Es ist begreiflich, wenn bei dem skizzierten Offenbarungsverständnis Vf. die Tradition „unter das Verdikt von Gal 1, 11 f" stellt (88). Es ist klar, daß Paulus in Freiheit über Traditionen verfügt, aber warum verfügt er überhaupt über sie? Man kann sie nicht so schnell in einem System untergehen lassen. Eine gewisse Korrektur stellt Anm. 1 auf S. 163 dar. Bezüglich der eschatologischen Offenbarung wird treffend gesagt, daß der Apostel keine antizipierende Enthüllung in Visionen und Entrückungen kenne. Das ist bereits in der Erörterung der Korintherbriefstellen deutlich herausgekommen. Mit voller Zustimmung liest man die abgewogenen Ausführungen über das in Eph-Kol sich darbietende Revelationsschema, und den Vergleich mit 1 Kor 2, 6 ff findet man recht erwägenswert. Da Paulus hier zu sehr in der Sprache der Gegner zu reden scheint, ist mit Recht Vorsicht geboten.

Im 10. Kapitel des Buches, das die Offenbarung der Gottesgerechtigkeit nach Röm betrifft, wird die Gleichsetzung Offenbarung = Verkündigung erhärtet. Offenbarung sei auch hier „nicht das Christusgeschehen als solches, sondern eine auf den Menschen bezogene Interpretation des Christusgeschehens als eigenes Heilshandeln Gottes in der Verkündigung, das dem Menschen Gerechtigkeit verleiht" (146, zu Röm 1, 17 f). Verfänglich aber ist es, wenn S. 148 die Offenbarung erläutert wird als „das eschatologische In-Erscheinung-Treten der *Möglichkeit* der Gerechtigkeit aus Gott". Ist das eine Konzession oder die Verlautbarung einer Schwierigkeit? Ganz analog wird Röm 3, 21 gesehen. νυνὶ δέ bezeichne als Markierung der Äonenwende nicht den Bruch zwischen der Zeit vor und nach Christus, sondern „das Offenbarungsgeschehen Gottes ist, so sehr es ein für alle Mal begründet ist, ein für die πίστις stets gegenwärtiges Handeln Gottes aus freier Gnade" (149). Demgegenüber ist zu sagen, daß die Augenblicklichkeit der Verkündigung und der Glaubensentscheidung, die natürlich vorausgesetzt werden müssen, stets auf das Christusereignis hin transzendiert wird. Wenn Paulus die Äonenwende anthropologisch interpretiert, liegt ein geschichtlicher Rückbezug auf das Heilsereignis des Todes Jesu wesentlich zugrunde, so daß sich eine Auflösung des νυνὶ δέ in das fluktuierende Wort der Predigt verbietet.

Die Thesen L.s, zügig und elegant entworfen, sind respektabel, aber nicht akzeptabel.

Münster. Joachim Gnilka.

Hoffmann, Paul: **Die Toten in Christus.** Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie. (Neutestamentliche Abhandlungen, hrsg. von J. Gnilka, Neue Folge, Band 2) Münster: Aschendorff 1966. IX, 364 S.; kart. DM 38,–; Ln. DM 42,–.

Die vorliegende Arbeit ist die überarbeitete und ergänzte Fassung der Münchner theologischen Dissertation des Verfassers (1959) mit dem Titel: „Der Christ zwischen Tod und Auferstehung nach der Auffassung des Paulus". Die alte und die neue Formulierung des Titels geben exakt das Thema an, dessen Behandlung sehr differenzierte Arbeitsgänge erforderlich machte.

In der Einleitung führt der Verfasser an das gestellte Problem: Ist die Frage nach dem Zwischenzustand bei Paulus sachgemäß, oder trägt sie eine erst später entstandene Problematik an die wenigen überhaupt in Frage kommenden paulinischen Zeugnisse (1 Thess 4; Phil 1, 23; 1 Kor 15; 2 Kor 5) heran? Auf jeden Fall zeigt die kurz skizzierte Geschichte der neueren exegetischen Diskussion (von Pfleiderer bis Dupont und Cullmann), wie intensiv man sich mit den betreffenden paulinischen Aussagen beschäftigt und wie weitreichende Folgerungen man von ihnen aus für die gesamte Eschatologie und Anthropologie des Apostels, für ihre Entwicklung bzw. für ihre Hellenisierung gezogen hat (1–24).

Ein Fortschritt in der Diskussion konnte nur durch eine gründliche Exegese der betreffenden Paulusstellen, ihre möglichst genaue religionsgeschichtliche Einordnung und durch den Versuch ihrer Zusammenschau mit der Theologie des Apostels erreicht werden. Hoffmann hat dementsprechend den ersten Hauptteil seiner Arbeit der Darstellung der „Jenseitsvorstellungen in der Umwelt des Paulus" gewidmet (25–174).

Dieser religionsgeschichtliche Teil wertet die Literatur und das bekannte religionsgeschichtliche Material aus dem Griechentum, dem Hellenismus und vor allem aus dem Judentum umfassend aus. Neue Einsichten werden nicht gewonnen, doch allein schon die gründliche und zuverlässige Zusammenfassung dürfte eine Lücke in der gegenwärtigen Literatur füllen, zumal das jüdische Material anders als bei Volz (Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde, Tübingen 1934) und Bousset-Gressmann (Die Religion des Judentums, Tübingen ^{3}1926) je nach Schriften (Jubiläen, Ps. Philo etc.) und Traditionskreisen (z. B. Diasporajudentum, Rabbinen) vorgestellt und interpretiert wird.

Der zweite Hauptteil „Die Christusgemeinschaft im Tode und die Frage nach dem Zwischenzustand bei Paulus" (175–347) behandelt den paulinischen Befund. Den Textanalysen sind einige „Sprachliche Untersuchungen" vorangestellt, die den eigentlichen Horizont der paulinischen Aussagen weiter abgrenzen: ἡ ἄβυσσος und die Formel ἐκ νεκρῶν bezeugen auch bei Paulus die Verbindung der Auferstehungsvorstellung mit dem alten Scheolglauben; daneben berechtigt παράδεισος (1 Kor 12, 3 f) zur Annahme, daß Paulus darunter das verborgene himmlische Paradies als Aufenthaltsort der verstorbenen Gerechten verstanden hat; der Euphemismus κοιμᾶσθαι enthält im paulinischen Kontext keine stärkere Beziehung auf die Auferstehung als etwa ἀποθνήσκειν (176–206).

Bei der Behandlung von 1 Thess 4, 13–5, 11 (207–238) setzt sich Hoffmann mit dem vieldiskutierten Fehlen einer Phil 1, 23 entsprechenden Belehrung über den Zwischenzustand auseinander. Seine exegetisch begründete Antwort lautet: „Die Frage (sc. nach dem Tode) wird jedoch in einer für das urchristliche Heilsverständnis bezeichnenden Weise gestellt: es ist nicht der Tod überhaupt, sondern der Tod ‚jetzt' vor der Parusie, der die Fragestellung bestimmt . . . Die Lösung, die der Apostel seiner Gemeinde verkündigt, berücksichtigt daher nicht den Zustand zwischen Tod und Auferstehung. Der Grund hierfür ist nicht in der paulinischen Vorstellung vom Zwischenzustand zu suchen, sondern er liegt darin, daß das Todesproblem von der Frage nach dem Heil bestimmt ist" (234). Andererseits bietet die Wendung ἐκ νεκρῶν 1 Thess 4, 16 einen analogen Ansatz zu dem Mit-Christus-Sein von Phil 1, 23 (237 f). Aus 1 Kor 15 ist auf Grund des Interesses des Apostels an der Auferstehung kein Aufschluß über den Zwischenzustand zu gewinnen (239–252).

Demgegenüber kommt der Auslegung von 2 Kor 4, 16–5, 10 (253–285) kardinale Bedeutung zu. Bis in die jüngste Vergangenheit (vgl. zuletzt C. F. D. Moule, St. Paul and Dualism: The Pauline Conception of Resurrection: NTS 12 [1965/66] 106–123) wurde der Text als die entscheidende Auseinandersetzung des Apostels mit dem Problem des Todes vor der Parusie, als Stellungnahme zum Zwischenzustand und als Hauptbeleg für die Entwicklung und Hellenisierung seines Denkens angesehen. Dagegen versucht Hoffmann in Weiterführung von Inter-

pretationsansätzen bei Lietzmann, Mundle, Bultmann und Schmithals eine einheitliche eschatologische Neuinterpretation des schwierigen Textes: „Die Hauptabsicht des Abschnittes 5, 1–10 ist also die Darstellung und Begründung der in 4, 17 f ausgesprochenen Heilshoffnung des Apostels. Er stellt sie in einer von der Verwandlung der Lebenden bei der Parusie genommenen Sprache dar" (284), in ständiger „Auseinandersetzung mit der gnostischen Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele" (285). Über den Zwischenzustand macht der Text keine Aussagen. Die Annahme einer polemischen Tendenz in diesem Abschnitt ist auf jeden Fall fruchtbar, ob man die gegnerische Meinung eindeutig als gnostisch bezeichnen kann, scheint mir weniger sicher zu sein; die gnostische Hypothese stellt aber keine Belastung für Hoffmann's vorsichtige Exegese und ihre Ergebnisse dar.

Es bleibt Phil 1, 21–26 (286–320). Phil 1, 23 setzt die Christusgemeinschaft des Einzelnen unmittelbar nach dem Tode an. Mit guten Gründen lehnt Hoffmann hier vom paulinischen Kontext her das oft postulierte Zurücktreten der Naherwartung und der Auferstehungshoffnung und auch die Deutung vom hellenistischen Unsterblichkeitsglauben her (so Dupont) ab. Der theologische Akzent der Stelle liegt auf dem σὺν Χριστῷ εἶναι im Tode, ihr religionsgeschichtlicher Hintergrund trifft sich mit dem auch im aethiopischen Henochbuch (Bilderreden – die Spätdatierung durch Milik wird leider nicht diskutiert) und in den rabbinischen Überlieferungen bezeugten Nebeneinander von himmlischer Seligkeit nach dem Tode und eschatologischer Auferstehungshoffnung in einem Vorstellungskomplex (316). Sachlich entspricht die paulinische Erwartung also der späteren Fragestellung nach dem Zwischenzustand, allerdings ohne einen systematischen Ausgleichsversuch mit der zukunftseschatologischen Auferstehungserwartung.

In einem abschließenden Kapitel (321–347) faßt Hoffmann seine Ergebnisse zusammen und sucht darüber hinaus einen neutestamentlichen Diskussionsbeitrag zum Todesproblem zu geben. Der paulinische Befund läßt keine Schlußfolgerungen über eine allmähliche Entwicklung der Vorstellung von der Christusgemeinschaft nach dem Tode zu, er weist wohl auf die von Paulus vollzogene christologische Interpretation und Reduktion der übernommenen apokalyptischen Vorstellungen hin, die keine eigene Bedeutung für eine theologische Systematisierung haben: „Die Tendenz der paulinischen Verarbeitung ist nicht ihre Explikation, sondern ihre Reduktion. Diese geschieht mit dem Ziel der Konzentration auf die Christus-Aussage" (340). Man wird dem Verfasser auch zustimmen können, wenn er meint, die „mythische Aussage wird aufgegriffen oder auch vorausgesetzt, um einen unaufgebbaren Sachverhalt anzuzeigen, nicht aber um sich selbst für unaufgebbar zu erklären" (341).

Hier stellt sich allerdings die vom Verfasser umgangene Frage, wie weit man im Bereich der neutestamentlichen Eschatologie, in deren Zentrum die Auferstehung Jesu von den Toten steht, zwischen Bild und Sache scheiden kann und soll. In diesem Zusammenhang wäre die heute weit verbreitete und auch von Hoffmann (245) übernommene Annahme kritisch zu überprüfen, daß Paulus in 1 Kor 15 seine Gegner mißverstanden und ihre Argumentation nicht getroffen habe. Wenn Hoffmann die Christusgemeinschaft im Tode und das Vertrauen auf Gottes in Christus erwiesene Bundestreue angesichts der Todeserfahrung betont und herausstellt, daß der Tod auch schon vor seiner endgültigen Überwindung von Christus bestimmt ist, so sind solche Akzentuierungen auf jeden Fall zum Auffinden der Sache sehr hilfreich.

Mönchengladbach. Gerhard Dautzenberg OFM.

Le pécheur et la pénitence dans l'Église ancienne. Textes choisis, traduits et présentés par Cyrille Vogel. (Chrétiens de tous les temps. Textes du Ier au XXe siècle, t. 15) Paris: Éd. du Cerf. (1966). 213 S.; br. DM 7,50.

Das in einer äußerlich wenig anspruchsvollen Taschenbuchreihe herausgekommene, inhaltlich jedoch gehaltvolle Büchlein will dem Christen, der in der Beichte ein „praktisches und wenig kostendes Mittel" sieht, mit Gott wieder „ins Reine" zu kommen (Umschlagrückseite), den Ernst der frühchristlichen Bußdisziplin nahebringen. Ob die Beichte im Bewußtsein der Gläubigen noch die Wertschätzung besitzt, die hier vorausgesetzt wird, kann bezweifelt werden angesichts der heute immer wieder konstatierten Krise des Bußsakramentes. Der Wert des Büchleins wird dadurch nicht beeinträchtigt. Im Gegenteil, das Wissen um die Mühsal, mit der sich die Sünder in den ersten Jahrhunderten durch die Übernahme der kirchlichen Buße der Verzeihung Gottes würdig erweisen mußten, kann dazu beitragen, das Verhängnis der Sünde und das Geschenk der Vergebung wieder tiefer zu erfassen.

Der Stellenwert der Buße im Glaubensbewußtsein der frühchristlichen Gemeinden, ihr theologisches Verständnis und ihre liturgisch-praktische Handhabung gehören zu den schwierigsten Kapiteln der dogmengeschichtlichen Forschung. Um so erfreulicher ist es, daß einer der besten Kenner der Materie die Einleitung und Auswahl der Texte besorgt hat. Cyrille Vogel, Professor an der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Straßburg, hat in zahlreichen Arbeiten die Erforschung des Bußkomplexes weitergeführt. In einer straff gegliederten Einleitung (S. 9–57) vermittelt er zunächst das zum Verständnis der nachfolgenden Texte notwendige Wissen über die Entwicklung des kirchlichen Bußinstituts von den Anfängen bis zum Ende des 6. Jh. Am Anfang des 7. Jh. beginnt mit dem Aufkommen der „taxierten Buße" im irisch-angelsächsischen Raum eine neue Periode der Bußgeschichte, die in einem nachfolgenden Werk dargestellt werden soll. Die aus der heutigen Beichtpraxis bekannten Akte (Sündenbekenntnis, Lossprechung, Buße) und Termini (leichte und schwere Sünden, läßliche Sünden und Todsünden, sakramentale Lossprechung und außersakramentale Vergebung) werden hinsichtlich ihrer damaligen Bedeutung geklärt und die verschiedenen Stufen des Bußprozesses von der inneren Umkehr und der Aufnahme in den Büßerstand bis zur Lossprechung und Rekonziliation durch den Bischof beschrieben. Besonderes Gewicht wird darauf gelegt, falsche Vorstellungen (z. B. über den nicht vorhandenen Unterschied zwischen geheimer und öffentlicher Kirchenbuße) auszuräumen. Es geht Vogel weniger um eine Synthese aller Aspekte in der Bußtheologie der Väter, als vielmehr um eine Analyse der konkreten Situation des Sünders in den einzelnen Etappen dieses Zeitraums (S. 12). Dementsprechend werden die pastoralen Konsequenzen der Bußlehre besonders hervorgehoben. Die Akzente sind richtig gesetzt und entsprechen den Ergebnissen der neuesten Forschung. Abweichungen von der Beurteilung B. Poschmanns im Handbuch der Dogmengeschichte IV, 3, Freiburg 1951, S. 10–64, sind kaum festzustellen. Als unbezweifelter Grundsatz gilt, daß überall und jederzeit die Möglichkeit der Vergebung aller postbaptismalen Sünden von der Kirche verkündigt worden ist. Hermas ist folgerichtig nicht der Prophet, der als erster die Chance der Buße für die nach der Taufe geschehenen Sünden zugesteht, sondern derjenige, der die Situation verschärft, indem er in Analogie zur Unwiederholbarkeit der Taufe nur eine einmalige Buße gelten läßt. Mit dieser Beschränkung beginnt eine Entwicklung, die die frühchristliche Bußpraxis in einer Sackgasse enden ließ. Nicht deutlich genug wird herausgestellt, wann die rechtliche Verhärtung der Bußvorschriften beginnt, die die Übernahme der Buße praktisch nur noch auf dem Sterbebett zuließ.

Im zweiten, umfangreicheren Teil der Arbeit (S. 61–204) werden in französischer Übersetzung Texte zur Bußlehre und -frömmigkeit geboten mit den Unterteilungen „Die Zeugen" (S. 61–165), „Die autorisierten Stimmen" (S. 167–195) und „Die Gebete der Kirche" (S. 197–204). Die Zeugen umfassen die apokryphe *Epistula Apostolorum,* den Hirten des Hermas, die Didaskalie und Theologen und Bischöfe von Tertullian und Klemens von Alexandrien bis Caesarius von Arles. Auf den Inhalt der Texte braucht nicht näher eingegangen zu werden, da er außerhalb der Verantwortlichkeit des Herausgebers wie der Kritik des Rezensenten steht. Geprüft werden kann allein die Auswahl der Texte. Sie ist bei der Menge des überlieferten Stoffes im Verhältnis zu dem Raum, der für den Abdruck zur Verfügung steht, notwendig subjektiv. Wollte man das Fehlen bestimmter Texte – z. B. des 2. Klemensbriefes, den man die erste christliche Bußpredigt nennen könnte – bemängeln und die Nützlichkeit des Erscheinens anderer bezweifeln, käme nur eine andere, aber wiederum subjektive Auswahl zustande. Die Mehrzahl der angeführten Stellen ist, wohl beeinflußt durch das spezielle Forschungsgebiet des Verfassers, gallischen Theologen des 4.–6. Jh. entnommen. Mengenmäßig gesehen ist der verhältnismäßig unbekannte Pacian (Bischof von Barcelona, gest. vor 392) mit 13, Augustinus dagegen nur mit 3 Seiten vertreten. Mit Pacian, Salvian und Gennadius von Marseille, Julian Pomerius (im Inhaltsverzeichnis S. 211 heißt er „Lucien"), Faustus von Riez, Avitus von Vienne und anderen kommen viele späte Schriftsteller zu Wort. Dafür fehlen Hippolyt, Origenes und alle griechisch sprechenden Väter, da die Bußlehre der östlichen Kirche nicht berücksichtigt wird (S. 10). Nützlich wäre es gewesen, der Sammlung die wichtigsten neutestamentlichen Stellen voranzustellen, an denen sich die Kontroversen in der Bußfrage entzündet haben. Unter der Gruppe der autorisierten Stimmen faßt Vogel Verlautbarungen der römischen Bischöfe Siricius, Innozenz I., Coelestin I. und Leo sowie Entscheidungen vornehmlich gallischer Konzilien vom 4.–6. Jh. zusammen. Die Schreiben römischer Bischöfe als Äußerungen der kirchlichen Autorität zu verstehen und von den Zeugnissen anderer Bischöfe zu unterscheiden, mag rückblickend richtig sein. Zu ihrer Zeit besaßen Männer wie Ambrosius oder Augustinus über die Suffragane ihres Sprengels bzw. für Mitbrüder, die sich ratsuchend an sie wandten, die gleiche Autorität wie die römischen Bischöfe. Die Gebete der Kirche schließlich enthalten Abschnitte aus der Apostolischen Konstitution und dem leoninischen und gelasianischen Sakramentar. Dieser Abschnitt ist ein wenig kurz geraten.

Eine knappe Bibliographie (S. 205 f), die mit wenigen Ausnahmen nur französische Literatur enthält, und ein analytischer Index (S. 207 f) runden das Büchlein ab.

Leider kann es hier nur angezeigt und weniger empfohlen werden, da der entsprechende Leserkreis fehlen wird. Dem Fach-

mann bietet es eine brauchbare Zusammenstellung wichtiger Texte, aber doch keine eigentliche Weiterführung der Probleme. Für ihn ist es auch wohl kaum gedacht. Interessierte Laien aber werden sich in vielen Fällen durch die sprachlichen Schwierigkeiten von der Lektüre abhalten lassen. Eine Übersetzung würde dem Büchlein im deutschsprachigen Raum gewiß eine größere Verbreitung sichern. Bis dahin kann es als Beispiel dafür dienen, wie zentrale Fragen christlicher Existenz aus dem Bereich der alten Kirche, die bis heute an Aktualität nichts eingebüßt haben, breiteren Kreisen zugänglich gemacht werden können.

Eine letzte Frage sei erlaubt. Das Umschlagbild zeigt Hiob in einer Miniatur vom Ende des 12. Jahrhunderts. Gibt es kein Bußbild aus der im Buch behandelten Zeit, das man hätte wählen können?

Freiburg i. Br. Ernst Dassmann.

Normann, Friedrich: **Christos Didaskalos.** Die Vorstellung von Christus als Lehrer in der christlichen Literatur des ersten und zweiten Jahrhunderts. (Münsterische Beiträge zur Theologie, Heft 32) Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung (1966). VIII, 192 S.; kart. DM 28,–; Ln DM 32,–.

In einer Einführung (VI–VIII) erläutert der Vf. die Absicht seiner Untersuchung. Er möchte den Nachweis führen, daß die Bezeichnung Jesu Christi als Rabbi-Didaskalos nicht nur eine zeitbedingte und für seine Person unzureichende Anrede war – unzureichend, weil sie in der ntl Briefliteratur schon in Vergessenheit geriet –, sondern für die Entwicklung der christlichen Lehre hoch bedeutsam wurde, wie die beiden führenden Theologen des 2. Jh. Irenaeus und Clemens Alexandrinus beweisen. Wenn der junge Autor in seiner Einleitung an zwei Aufsätze anknüpft, die der Rezensent zu diesem Thema 1954 und 1961 veröffentlicht hat und z. B. in der Interpretation der Kernfrage in den Stromata des Clemens Alexandrinus mit ihm übereinstimmt (vgl. VI mit 154), so hat ihn diese Zustimmung von Seiten der neusten katholischen Exegese begreiflicherweise erfreut, weil der Hinweis auf ein Desiderium der Forschung hier Frucht getragen hat. N. hat die Bedeutung von Mt 23, 8 unterstrichen und durch Einbeziehung des Wahrheitsmotivs noch vertieft und erweitert (164). Angesichts der in der heutigen protestantischen Forschung viel erörterten Frage der „Naherwartung" hat der Vf. m. E. mit Recht betont, daß bei Clemens von einer Situation der Naherwartung nichts zu spüren ist (vgl. 165 Anm. 103).

Selbstverständlich erörtert der Vf. zunächst die Situation der Evangelientradition (1–66), sodann die ntl Briefliteratur (67–78), um in chronologischer Ordnung Clemens Romanus, die Ignatiusbriefe, Polykarp v. Smyrna, den Barnabasbrief und die Epistula Apostolorum anzuschließen (67–102). Ein kurzes Übergangsstück ist den apokalyptischen Schriften, vornehmlich dem Hirten des Hermas gewidmet (102–105). Im nächsten Hauptabschnitt werden Justin und die anderen Apologeten des zweiten Jahrhunderts behandelt (Tatian, Athenagoras und Theophilos v. Antiochien, Melito v. Sardes und der Brief an Diognet (als Anhang). Nun folgt Irenaeus (137–152) und endlich Clemens Alexandrinus (153–177). Hat der Verf. nach Darstellung verschiedener Hauptabschnitte eine Zusammenfassung geboten, vor allem hinter den einzelnen Evangelien, so faßt er auf S. 178 f. noch einmal das Ergebnis seiner Untersuchungen zusammen. Ein Sachregister und ein Autorenverzeichnis beschließen das 192 Seiten umfassende Buch.

Diese Arbeit erweist den Vf. als einen umsichtigen und behutsamen Interpreten der Quellen, vor allem weil er die Gefahr vermeidet, sein Thema auf eine begriffsgeschichtliche Untersuchung einzuengen, in der klaren Erkenntnis, daß Jesu Lehrersein nicht durch die Stellen erschöpft wird, in denen von Rabbi oder Didaskalos die Rede ist. Fragen könnte man nur, ob der Titel des Buches nicht auf Jesus Christus als den Lehrer präzisiert werden sollte, um den Unterschied zwischen rabbinischer Lehrervorstellung und gnostischer Spekulation genauer herauszuarbeiten. Was die Ausführung in den einzelnen Abschnitten angeht, so bilden die Interpretation der Evangelien und die Darstellung von Irenaeus und Clemens Alexandrinus m. E. Höhepunkte.

Schriftsteller wie Aristides oder Athenagoras, dessen indirekte Andeutungen zum Thema wenig ergeben, werden kürzer abgemacht. Auch bei Tatian ist die Ausbeute gering, während Theophilus v. Antiochien, der den Namen Jesus Christus nirgends erwähnt, offensichtlich den Standpunkt vertritt, daß Gott alle Menschen aufruft, in seine Schule zu gehen. Der Logos-Lehrer ist in diese Tätigkeit Gottes mit einbezogen, eine konkret abgegrenzte Aufgabe kommt ihm nicht zu, wie denn auch sein Wissen um das Wirken des historischen Jesus fehlt (131). Bei Melito v. Sardes hingegen ist für Normann „eine Vorstellung von Christus als Lehrer durchaus faßbar", ohne daß er den Titel Didaskalos bekäme (vgl. 133–135). Wie fragwürdig die Beurteilung der Apologeten bei fragmentarischer Überlieferung ist, kann man gerade an Melito sehen, dessen im Jahre 1940 gefundene Osterpredigt seine verschollenen wichtigen Schriften gegen Marcion und die Montanisten mitsamt seiner Apologie vom Herbst 175 nicht zu ersetzen vermag. Anders hätte die Sache bei dem erhaltenen Diognetbrief liegen können, indessen bleibt auch hier der Name Jesus Christus ungenannt. Unter einer ganzen Serie von Titeln heißt Gott Didaskalos (9, 6), der sein heiliges und unfaßbares Wort (Logos) unter den Menschen wohnen ließ (7, 2). Dabei bleibt die Frage der Echtheit der beiden Schlußkapitel ein besonderes Problem. Jedenfalls wird nach Normann soviel deutlich, daß hier keinerlei Vorstellungen von Christus dem Lehrer, wie ihn die Evangelien zeichnen, hervortreten. Sollte der Autor dieses „Briefes" nach neuester Vermutung (Marrou) an den Archiereus Aegypti Claudius Diognetus geschrieben haben, so könnte er Grund gehabt haben, die ihm gestellte präzise erste Frage, was das für ein Gott sei, den die Christen anbeten, in den Vordergrund seiner Darstellung zu rücken, um die für den heidnischen Fragesteller zu komplizierte Christusfrage im Hintergrund und in der Schwebe zu halten. Die Kapitel XI und XII wären dann ein Nachtrag, durch den dieses Schriftstück in die Linie der Logoschristologie eingewiesen werden soll. Recht dürftig sind auch die Ergebnisse in der Epistola Apostolorum (99–102) und dem Hirten des Hermas (102–105), so daß uns nun eine Betrachtung verbleibt, welche über die neutestamentlichen Schriften als Ausgangspunkt zu 1. Clemens, Barnabas, Ignatius, Polykarp und dann zu Justin, Irenaeus und Clemens Alexandrinus führt.

Die Evangelientradition wird abschnittsweise nach den einzelnen Evangelien behandelt, und jeder Abschnitt mit einer Zusammenfassung, welche die Eigenart jedes Evangelisten heraushebt. Dabei ist Mk als der älteste und ursprünglichste Evangelist insofern von Bedeutung, als hier Jesus als Lehrer klar im Vordergrund steht, während dieser Titel bei Mt zurücktritt. Findet sich bei Mt die Anrede Rabbi nur noch im Munde des Judas, so entfällt sie ganz bei Lk. Elfmal findet sich beim dritten Evangelisten Didaskalos, aber nicht im Munde der eigenen Jünger; ihnen ist das Wort Epistates vorbehalten, welches Herr oder Meister bedeutet (46 f). Erst Jo lenkt mit der Gleichsetzung Rabbi = Didaskalos zu Mk zurück. Die Jünger gebrauchen Rabbi neben Kyrie. Bei dem „späten Jo" läßt sich keine klare Absicht einer Wortunterscheidung je nach den Gruppen der Jesus Anredenden erkennen, es ist aber deutlich, daß er als jüdischer Lehrer seiner Zeit gekennzeichnet werden soll. Dabei verweist N. (61 Anm. 37) auf Ausführungen des Rezensenten, welche die Unterschiede zwischen Jesus und den Rabbinen hervorheben. Der Didaskalos gehört in das Lehrgespräch bei den Evangelien. Wie stark die Evangelisten in einer anderen Situation variieren können, zeigt die Stillung des Seesturms: Mt 8, 25 schreibt Kyrie, Lk 8, 24 Epistata, Mk 4, 38 hingegen Didaskale. Es würde zu weit führen, die Einzelheiten in den Nuancen des Lehrertums Jesu aufzuzählen. Für Mk ist Jesus „der Lehrer in Vollmacht" und hat die Eigenschaften, welche man von einem Rabbi erwartet (8 Anm. 32). Das Ansinnen an den reichen Jüngling z. B. zeigt Jesus als Lehrer, der den Schüler nicht an die Tora, sondern zur Nachfolge an seine Person bindet (16 u. Anm. 74). Die Herleitung der Lehrgespräche Jesu erfolgen nach dem Vorgang von E. Lohmeyer und G. Schille aus der Gemeindekatechese (17), so daß sich, „in der Rolle der erwählten Jüngerschar die zur Katechese versammelte Gemeinde wiederfindet, die hinter ihrem Katecheten den Lehrer Jesus aufleuchten läßt" (19). Das charakteristische Frage- und Antwortspiel in Mk 6, 30 – 8, 26, welches das Unverständnis der Jünger und die Einsamkeit ihres Lehrers enthüllt, läßt Mt fort, Lk verzichtet sogar auf die ganze Szene. Dreierlei ist aus der Markusdarstellung zu ersehen: die Nähe zum Rabbinat, das Herauswachsen aus der Gemeindekatechese und die Einsamkeit des Lehrers in Vollmacht (23).

Wenn bei Mt der Lehrer dagegen zurücktritt, so hat sich Trilling mit Recht gegen die auf reine Statistik gegründete Behauptung von Kilpatrick verwahrt, daß Mt nicht lehrhaften Charakters sei. Die Zunahme des Titels Kyrios anstelle des Didaskalos oder Rabbi bedeutet keinen Verzicht auf das Lehrmotiv, weil Kyrie Wiedergabe von Rabbi oder Mari sein kann (24 Anm. 5). Charakteristisch ist Mt 8, 19; dort sagt der Schriftgelehrte Didaskale, der Jünger aber Kyrie! Jesu Sprechen in der Synagoge, im Tempel und auch bei der Bergpredigt gilt als ein didaskein, während in den Gleichnissen bei Mt (anders als Mk 4, 1 u. 34) nicht vom Lehren geredet wird. Was nun das Verhältnis von Lehrer und Schüler betrifft, so ist die Beschränkung auf die Zwölf in Mk 9, 33–37 von Mt (18, 1–5) aufgehoben. Aus dem Rabbi der 12 Jünger wird der Lehrer seiner Christengemeinde, und die Jünger verstehen ihren Meister (Mt 13, 51 und 16, 12). Andererseits steht bei Mt Jesus einer geschlossenen Front von Schriftgelehrten gegenüber, während Mk sich in 12, 28 ff noch einen wohlwollenden Schriftgelehrten vorzustellen vermag, der in Mt 22, 35 und in Lk 10, 25 ein Versucher ist. Bei Lk ist übrigens der Jüngerkreis auf die Hörerschaft erweitert (52). Wie weit Lk von der Vorstellung des Rabbinen abgerückt ist, zeigen 8, 1–3 und die Jüngerin in Apg 9, 36. Beim 4. Evangelisten hat N. richtig hervorgehoben, daß Jesus in Kap. 1–12 in der Öffentlichkeit als Rabbi auftritt, während die

sogenannten Abschiedsreden an den Jesus der Geheimlehre bei Mk erinnern (vgl. 14, 22 und 13, 21–30). Lehrer und Herr gehören für Jo zusammen (13, 13). Die Einschärfung des neuen Gebotes als Kennzeichen der Jüngerschaft (13, 34 und 15, 12 u. 17) und das Bewahren seiner Worte ist wichtig für das Bleiben in ihm (14, 23; 15, 7. 10; 17, 6). Der Zusammenhalt mit dem Herrn geht über alle Lehre der Tora hinaus. Die Sendung des Pneuma (14, 3) sorgt für ständige Verbundenheit, wie denn Jesu Worte nicht Wissensvermittlung sind, sondern ein zur Entscheidung aufrufendes Zeugnis.

Keiner der Paulusbriefe nennt Jesus einen Lehrer oder redet vom Lehren. Charakteristisch für Paulus ist, daß er neben das Gesetz als Paidagogos eben nicht Christus als Didaskalos stellt, der den Pädagogen ablöst (Gal 3, 24), sondern die aus Glauben Gerechtfertigten „Söhne Gottes" nennt (vgl. 71). Damit ist die Lehrer-Schülervorstellung klar aufgegeben, und die Tatsache, daß Paulus sich als Vater von den Pädagogen absetzt (1 Kor 4, 15), zeigt die negative Bedeutung dieser Tätigkeit, die nicht als Vorstufe zum Didaskalos zu werten ist. Auch in den Gefangenschaftsbriefen, den katholischen Briefen und Hebr spielt das Lehrersein Jesu keine Rolle. Besondere Beachtung verdient aber die Wendung „den Christus lernen" in Eph 4, 20 f, dem ein „den Christus lehren" in Apg 5, 42 entspricht. In 1 Jo 2, 27 f ist die innere Belehrung des Bekehrten durch das Chrisma zu beachten. Es macht von jedem menschlichen Lehrer unabhängig, wie denn nach Jo 3 der von Gott gesandte Lehrer unabhängig ist. Wie wichtig aber das Bleiben in seiner Lehre ist, lehrt 2 Jo 9. Es geht um den Schutz vor dem Abfall zu einer Irrlehre.

Auf den 1. Klemensbrief sei nur kurz verwiesen. Er steht in seinen Aussagen über Jesus als Lehrer der Evangelientradition näher als die Paulusbriefe. Stellen wie 13, 2 und 46, 7 f beweisen, daß der Verfasser eine Sammlung von Herrenworten kennt und daß nach seiner Ansicht Jesus als Lehrer Anordnungen und Gebote gegeben hat. Das Motiv der Erziehung durch den geliebten Knecht Jesus Christus in 59, 3 ist zu beachten. Was nun die Ignatiusbriefe angeht, so findet sich häufig die Bezeichnung Mathetés (sie deckt sich mit dem martys, vgl. S. 84), aber Didaskalos nur an zwei schwer deutbaren Stellen. Dennoch verfügt der Märtyrer über ein Vokabular, das durchaus in einen Schulbetrieb paßt (vgl. Eph 6, 2 u. Röm 8, 2). Ähnlich liegt es bei Polykarp; hier sind die Märtyrer Schüler und Nachahmer des Herrn (Mart. 17, 3 „König und Lehrer" erinnert an Jo 18, 37).

Was nun den Barnabasbrief betrifft, so steht in diesem in Briefform gekleideten Traktat eines „schulmäßig gebildeten Didaskalos" und vermutlichen Wanderpredigers Gott im Mittelpunkt, weil 36 Zitate sicher von Gott dem Herrn, 27 von Gott als Kyrios reden, während nur in 14 Fällen eindeutig Christus gemeint ist (95 Anm. 7). Der Brief lehrt auch die Präexistenz Christi (5, 6 und 6, 12: Gespräch Gottes bei der Weltschöpfung), so daß Peter M e i n h o l d zur Charakteristik dieser Christologie auf 2 Klem 1, 1 verwiesen hat. 3, 6 im Vergleich mit 5, 6 wie 16, 9 verweisen auf die enge Einheit zwischen Gott und Christus im Lehren und Offenbaren; beide sind nicht zu trennen.

Was aber Justin betrifft, so arbeitet N. aus der 1. Apologie (4, 7; 46, 1 u. den Bemerkungen zu Herrenworten in 14, 4; 15, 9; Dial. 18, 1 u. ö.) heraus, wie lebendig für Justin die Tradition von Jesus dem Lehrer ist, wenn er sich an die Heiden wendet, während dieser Titel im Dialog mit dem Juden Trypho bezeichnenderweise nur einmal (10, 2) da gebraucht wird, wo es um scharfe Opposition der Gegner gegen Jesus als den Lehrer der Christen geht. Nicht zu übersehen ist das Bekenntnis Justins zu Christus als Lehrer und Sohn Gottes (vgl. 113). Nach der heidnischen Seite hat Justin durch Koppelung von Logos und Didaskalos und durch den Vergleich zwischen Hermes und Christus (hier ist auf S. 114 die Anmerkung 49 wichtig) gezeigt, daß beide Begriffe zum festen Bestand seines Denkens gehören. Unbeschadet der Erkenntnis, daß hier die Logosvorstellung platonische wie stoische Züge aufweist, steht fest, daß der Logos ebenso aus Sokrates wie aus den Propheten des AT gesprochen hat, so daß Justin jeden einen Christen nennen kann, der dem Logos gemäß gelebt hat (Ap. 46, 3). Dementsprechend ist die Erscheinung Jesu Christi unseres Lehrers eine solche eines Auslegers der von uns nicht verstandenen Weissagung. Sohn Gottes ist zugleich autoritativer Ausleger und Lehrer (Ap. 32, 2 vgl. mit 63, 16; 63, 5; 48, 4). Nach Ap. 23, 1 ist er mehr Offenbarer im Sinne des 4. Evangeliums, der allein die Wahrheit verkündet. Von Christus dem Lehrer haben wir den Namen Christianer erhalten, der in Ap. 12, 9 „unser Lehrer, Sohn Gottes und Apostel" heißt. Der Märtyrer Justin (Mart. 2, 5) nennt ihn Herold des Heils und Lehrer trefflicher Kenntnisse. Justin ist als Didaskalos und Martys den Weg „des Lehrers der Wahrheit" gegangen.

Die Interpretation des Irenäus vollzieht N. aus der richtigen Erkenntnis, daß sie in der Auseinandersetzung mit der Gnosis verständlich wird (137 u. Anm. 4). Irenäus bestreitet entschieden, daß Christus der Lehrer seiner gnostischen Gegner sei. Er ist Sohn Gottes, dessen Wirken als Lehrer in den einzelnen Epochen der Heilsgeschichte erweisbar ist. Darum kann er so wenig als Patron gnostischer Geheimlehre beansprucht werden, wie er auch nicht doketisch verstanden werden kann, weil sonst ein Schüler, dem ein echtes Martyrium zugemutet wird, über seinem Lehrer stünde. Das widerspräche Lk 6, 40 (vgl. 146 u. 149). Der durch den göttlichen Erlöser und Lehrer gerettete Mensch ist *discipulus et sectator*, kann also nicht ein durch seine Natur Geretteter sein wie der Gnostiker. Endlich gibt es gegenüber der Vielzahl gnostischer Lehrer nur den einen Lehrer Gottes, den Logoschristus, der auf Erden als Jesus von Nazareth offenbar wird.

An Hand der Logoslehre des Clemens Alexandrinus legt N. auf S. 156 ff einleuchtend dar, wie dieses literarisch vorgeformte Christusbild seine Vollendung findet. Dabei weist N. die Interpretation von M. P o h l e n z als unrichtig zurück, daß griechische Philosophie und alttestamentliche Prophetie bei Clemens gleichrangig seien. Für Clemens ist Christus Erzieher und Lehrer zugleich, beide Begriffe durchdringen einander, wie denn Clemens „durch und durch als Pädagoge denkt" (166 f). „Die Kirche ist Schule und der Bräutigam ihr einziger Lehrer" (174 u. Anm. 157). Blickt man noch einmal auf das Ganze zurück, so wurzelt diese Lehrervorstellung nicht im Griechentum, sondern führt zu Mt und damit zum rabbinischem Denken zurück.

Soweit der Gedankengang dieses Buches, in welchem die Vorliebe katholischer Theologie für den 1. Evangelisten deutlich wird, aber auch die Betonung rabbinischen Denkens bei ihm, die ja in der neusten protestantischen Forschung (z. B. bei Georg S t r e c k e r) abgelehnt wird.

Der Rezensent hielt es für angezeigt, in dieser Ausführlichkeit über ein Buch zu berichten, das einmal außerhalb heute modischer Diskussion seinen eigenen Weg geht. Daß in den Anmerkungen wichtige Belegstellen im Urtext wiedergegeben werden, ist sehr verdienstlich. Die griechischen Druckfehler sind selten, sollen aber doch, soweit sie dem Rezensenten aufgefallen sind, erwähnt werden.

Auf S. 28 Anm. 27 muß es καθηγηταί heißen.

Auf S. 109 steht der Text von Anm. 16 auf dem Kopf.

Auf S. 125 letzte Textzeile: θεοδίδακτος und Anm. 105: πανούργων.

Der Titel meines Aufsatzes (122 Anm. 90) ist unrichtig wiedergegeben, er heißt: Jesus (nicht Christus) der Lehrer.

Zum Schluß kann nur der Wunsch ausgesprochen werden, daß dieses sorgfältig gearbeitete Buch in der Fachwissenschaft die verdiente Beachtung finden möchte.

B e r l i n. E r i c h F a s c h e r.

Bodin, Yvon: **Saint Jérôme et l'église.** (Théologie Historique 6) Paris: Beauchesne 1966. 382 S.; F 33,—.

Man kann Hieronymus nicht als Theologen im eigentlichen Sinne bezeichnen. Vielleicht könnte man behaupten: die Theologie hat ihn gar nicht interessiert, und wo er zu theologischen Fragen Stellung nimmt, tut er es vor allem in polemischen Schriften. – Neben dieser gültigen Behauptung ist es aber möglich – und vorliegendes Werk ist ein sehr überzeugender Beweis dafür – Theologisches aus dem Schriftcorpus des Kirchenvaters zusammen zu tragen. Dabei entsteht natürlich nicht so etwas wie eine zusammenhängende Ekklesiologie des Heiligen. Eine Sichtung aller Aussagen des Hieronymus über die Kirche führt aber in dem Buch von B. zu einer ausgezeichneten, knappen Zusammenstellung der bedeutendsten Lehraussagen, die, systematisch geordnet, drei Hauptgedanken uns vor Augen führen:

1. Die Kirche ist nicht so sehr Gegenstand der Theologie, sie ist vielmehr innigst verbunden mit der kirchlichen Frömmigkeit. Nur wer in dieser Frömmigkeit steht, kann über Kirche sprechen. Die Kirche ist eine Größe, die man lebt und erlebt.

2. Die Kirche ist ein Organismus, der sichtbar in seiner hierarchischen Ordnung, eng verbunden mit seinen Ursprüngen, sich darbietet. Sie ist ein sichtbares Geschehen schlechthin, das erfüllt ist von einer unaufhaltbaren Expansionskraft.

3. Schließlich ist die Kirche bei aller Sichtbarkeit ein Mysterium, an das man glauben muß.

Diese drei Hauptgedanken verfolgt der Verfasser entsprechend einer klaren Gliederung. Daran schließt sich eine Zusammenfassung und theologische Darstellung.

An erster Stelle war Hieronymus bemüht, die Kirche in ihrem Wachstum zu Christus hin an Hand der Schrift nachzuweisen. Für ihn ist die ganze Geschichte des Menschengeschlechtes vor Christus, fern von Gott in der Wüste der Götzendienerei, nichts anderes als Geschichte der Kirche selbst auf dem Weg der Vorbereitung, die Zeit der Brautschaft, die dann durch die Thronbesteigung Christi und sein Heilsmysterium in die Zeit der Vermählung überführt wird. Zu dieser allgemeinen Heilsgeschichte fügt der Kirchenvater, wohl angeregt durch seine häufige Anlehnung an Strömungen in Alexandrien, die persönliche Heilsgeschichte, indem er die Gestalten der Schrift nun auch auf die Einzelseele bezieht und zeigt, wie sich hier im „Kleinen" vollzieht – allerdings in Verbindung mit der Kirche – was seliges Geschick des ganzen Körpers ist. – Bei allen Fehlerquellen einer solchen typologischen Erklärungsweise muß man doch zugeben, daß hier das Geheimnis Kirche und damit das Geheimnis des in der Kirche wachsenden Christus sehr umfassend gesehen wird.

Weiterhin faßt B. die Gedanken des Hieronymus zusammen unter der Leitidee: Die Kirche im Leben der Welt. – Hier wird dargelegt,

wie die aus den Heiden zusammengerufene Ekklesia als Ersatz für die Synagoge eine Kirche Christi, der Apostel und des hl. Petrus ist. Die Kirche ist Christus nicht mehr treu, wenn sie den Ursprung der Apostel verläßt. Hier spielt Petrus eine wichtige Rolle. Die Kirche des Anfangs wurde auf Petrus gegründet. Wenn Christus der unzerstörbare Fels der Kirche ist, dann hat Petrus Anteil an dieser Unzerstörbarkeit des Felsens. Das Ziel der Berufung des Petrus ist die von Christus für seine Kirche gewollte Einheit, die auf der Einheit des Glaubens gründet. Eng verbunden mit dieser Stellung des Petrus ist auch die Frage der apostolischen Sukzession. – Die apostolische Sukzession ist für Hieronymus das Prinzip, das die ganze Kirchengeschichte beherrscht. Dabei kommt dem Bischofsamt die Funktion einer Spitze und des Vorsitzes der Kirchen zu. – Aus der Tendenz, die Priesterweihe hervorzuheben, um den Niedergang gewisser Sitten der Bischöfe besser verurteilen zu können, betont er die frühere Stellung des Bischofs als eines einfachen Vorstehers des Presbyteriums und verallgemeinert er sie. Sicher kann man von einer Einengung der bischöflichen Spiritualität sprechen, die weniger christologisch und sakramental erscheint. Wichtig in diesem Zusammenhang ist noch das Bestreben, die apostolische Kirche mit der römischen zu identifizieren. – Weil der Glaube des Petrus mit seiner jurisdiktionellen Vorrangstellung tatsächlich auf die römischen Bischöfe übergegangen ist, erscheint der Glaube der römischen Kirche als oberste Regel und endgültige Norm der geoffenbarten Wahrheit, wofür Hieronymus Zeuge ersten Ranges in der Patristik ist. Aufgabe der Kirche wie jedes Gliedes in ihr ist es, für die Bekehrung der Welt zu sorgen.

Die dritte Leitidee ist nach B. die Kirche als Mysterium der Glaubensgemeinschaft. Hieronymus hat vor allem den Gedanken vom Leib der Kirche und Christus als dem Haupt dieses Leibes vor Augen, wobei auch das Bild von der Kirche als der neuen Eva gebraucht wird, die als Braut des neuen Adam aus der Seite Christi hervorgegangen ist, um Mutter der Lebendigen zu werden. Allerdings schenkt Hieronymus seine Aufmerksamkeit weniger unserer Inkorporation in Christus als vielmehr den moralischen Konsequenzen dieser Inkorporation. Er legt auch großen Wert auf die von der Kirche ausgeübte Heilsmittlerfunktion. Ihr liegt ein zweifaches Prinzip zu Grunde: einerseits ist Jesus der einzige Heiland, andererseits trägt die Kirche dienend in der Verkündigung des Wortes und in der Sakramentenspendung Christus weiter.

Hinsichtlich der Eucharistie besteht zwischen Kirche und Eucharistie ein zweifaches Band. Die eucharistische Wirklichkeit ist zunächst der Garant der mystischen Wirklichkeit der Kirche. Weil im Geheimnis des Brotes, über das *corpus doctrinae vel scripturae* hinaus, die Wirklichkeit des Fleisches und Blutes Jesu enthalten ist, ist es die Eucharistie, die die Kirche auferbaut. Die Eucharistie ist ein wirkliches Fleisch, aber göttliches und geistliches Fleisch, das das innere Opfer fordert. – Andererseits ist es die Kirche, die in ihren Dienern die Eucharistie feiert und sie den Gläubigen als Speise darreicht. – Abschließend gehört zu diesen Gedanken noch die Überlegung des Hieronymus, daß die Kirche Organismus ist, der uns mit der Heiligkeit Christi in Verbindung bringt. Deshalb ist die Kirche von der Wurzel an heilig in sich selbst und in Verbindung mit Christus; diese Heiligkeit ist die Schönheit der Braut, die vom Bräutigam geschmückt wird. Hieronymus kennt sehr wohl die konkrete Situation der Kirche: die aus sündigen Gliedern besteht. Die Unvollkommenheit breitet sich nicht nur unter den Kindern der Kirche aus, sondern auch in den Rangstufen der Diener der Kirche, deren skandalöses Leben, deren hochmütiger Despotismus und deren Liebe zum Geld die Schafe aus dem Schafstall zerstreut. Aber bei ihrer Vollendung in der Ewigkeit wird die Kirche von den Makeln der Sünde befreit.

Trier-Innsbruck. Ekkart Sauser.

Ivánka, Endre von: **Plato Christianus.** Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter. Einsiedeln: Johannes Verlag 1964. 496 S.

Dieses Buch gibt viel; es gibt viel mehr, als der Benutzer zuvor glaubt erwarten zu können – aber es macht halt vor einer letzten Konsequenz, die doch immerhin hätte ins Auge gefaßt werden sollen.

Stärke und Schwäche des Buches sind in dem Umstand begründet, daß es aus einer langen Reihe (über 20!) von Vorträgen erwachsen ist, worüber v. I. 494–496 Auskunft gibt. Stärke: Jedes Kapitel hat ein zugleich sachliches wie didaktisches Ziel; jedes Stück ist mit Rücksicht auf eine interessierte Hörerschaft gestaltet; es hat einen wohl erkennbaren Wert in sich. Schwäche: Nun hätte das Buch, aus solchen Vorarbeiten erwachsend, mehr sein müssen als seine Teile. Wohl hat v. I. umformend und erweiternd, gewiß oft auch straffend versucht, von der Addition zur Synthese zu gelangen. Doch bleibt hierzu allzu vieles ungesagt. Es erscheint dem Rez. angemessen, zu dieser Synthese etwas beizutragen, statt an der schier unerschöpflichen Fülle der Forschungen, die v. I. vorträgt, einzelnes zurechtzurücken.

Die Frage, ob Platonismus im Christentum ‚enthalten' ist, wurde vor rund 200 Jahren als geradezu blasphemisch angesehen; auf den ersten, tastenden Vorstoß antwortete die Streitschrift des R. P. Balthus SJ, *Les SS Pères accusés de Platonisme*, Paris 1782; in ihr wurde, als wenn ein kirchlicher Prozeß zu führen wäre, die Rechtgläubigkeit der Väter, namentlich der Kappadokier, erwiesen. Denn Platonismus und Rechtgläubigkeit erschienen als unvereinbar (und sind es auch!). So war – und das geschah mit Schärfe – ein Vorwurf abzuwehren, gerade die frühesten Autoritäten kirchlicher Lehre seien von der Geistigkeit eines Platonismus infiziert, den man sehr wohl als widerchristlich erkannte. Denn noch hatte man steten Kontakt und wohlbegründete Kenntnis von jenem Platonismus, der von der Akademie zu Florenz, also von Marsilio Ficino und seinen Freunden ausgegangen war.

Die Schärfe ist aus der Auseinandersetzung verschwunden, die Diskrepanz ist im Grunde geblieben. Mehrfach setzt v. I. sich mit ihr auseinander: Schon der Untertitel seiner Arbeit ist eine Frucht dieser Auseinandersetzung, wobei v. I. eine sehr vorsichtige Abgrenzung vornimmt. Sein Standpunkt findet sich 449 f erfreulich präzise formuliert. Drei denkerische Ansätze des Platonismus werden als mit dem Christentum vereinbar, drei weitere (auf den zuvor bezeichneten aufbauende) als unvereinbar, d. h. als Überschreitungen des vom christlichen Standpunkt aus Zulässigen bezeichnet (ein dritter Schritt, als Hybris bezeichnet [453], führt schließlich zu den Postulaten Descartes', Kants und Hegels; doch bleibt das Exkurs; v. I. geht auf die Tragweite des somit Angedeuteten nicht weiter ein).

Mit dieser Wertung „Legitim/Überschreitung" ordnet sich v. I.s Werk den systematisch intendierten Arbeiten zu; wiewohl das Material in steter Anwendung historischer Fragestellung gesammelt und ausgewertet ist, wiewohl jene grundsätzliche Entscheidung nicht in jeder der Einzel-Untersuchungen manifest wird, bildet sie dennoch die feste, verläßliche Grundlage des ganzen Buches. Sie verleiht ihm seine Geschlossenheit – und sie stellt es zugleich in Frage. Denn dem historisch Forschenden ist und bleibt es bedenklich, daß jene wertende Trennlinie durch den Bereich des Platonismus gezogen wird. Das hier anzumeldende Bedenken möchte ich zur Kurzformel komprimieren, indem ich den Titel des Buches so umbenenne, wie er eigentlich lauten müßte: *De Platone quoad legitime a Christianis sit receptus.*

Eine ungemeine Schwierigkeit ist dadurch gegeben, daß eine generelle Definition ‚was ist Platonismus' nicht möglich ist. Wohl ließe sich die schulgerechte Verfestigung, die der Platonismus durch Porphyrios und durch Proklos erhielt, wenn nicht definieren, so doch ganz knapp seiner Dogmatik nach beschreiben. Aber eben mit dieser Ausformung (in welcher gerade die dem Christentum zuwider laufenden Züge konsequent ausgeprägt waren) ist das Christentum nur in geringem Maße in Kontakt oder Diskussion getreten, wenn man vom Nachhall der porphyrischen Erlösungs-Lehre bei den lateinischen Vätern absieht. Mit vollem Recht sieht v. I. davon ab, den Platonismus (zur Zeit der Väter, wohl verstanden!) in allem Detail auf Platon selbst zurückzuführen. Seltsamer Weise fehlt unserer Fachsprache ein unterscheidendes Wort, das den Platon legitim nachvollziehenden Platoniker von einem auf platonischer Basis (welcher Breite?) frei weiterbildenden Philosophen sondert. Den letzteren müßte man Platonikaster nennen, was leider pejorativ klingt. Immerhin ersetzt v. I. diesen terminologischen Mangel durch die gute Darstellung (23 f), daß immer nur einzelne Elemente des Platonismus in die christliche Lehre herübergenommen werden. Hier kommt alles auf größte Differenzierung an. Kein Christ kann Platon total nachvollziehen, d. h. in seine christliche Überzeugung herübernehmen (das ist eine Binsenweisheit, die aber nicht daran gehindert hat, den Ammonias Sakkas ‚möglicherweise doch' für einen Christen zu halten; dagegen mit Recht v. I. 247 Anm.). Es gibt im Grunde keinen *Plato Christianus*; es gibt nur einen *Platonismus partim receptus, partim confutatus*, – wobei *Plato* und *Platonismus* manchmal stark, manchmal kaum differieren.

Hierzu muß nun das reiche Detail, das v. I. durchforscht und ausbreitet, auf das wärmste gelobt und empfohlen werden. Hier ist die Forderung nach doppelter Differenzierung auf das erfreulichste erfüllt. Erstens rezipiert jeder christl. Autor anderes plat. Lehrgut, zweitens tut er das in jeweils modifizierter, d. h. seinem aktuellen Anliegen angepaßter Weise. Dank dieser Fragestellung ist den hauptsächlichen Feldern der Forschung, welchen v. I. sich zuwendet, reicher Ertrag zugute gekommen: Origenes (101–149); Gregor von Nyssa (151–187); Augustinus (189–223); Ps.-Dionysius Areopagita (225–291); ihm galt offenbar das besondere Interesse des Verfassers.

Aber so reich das ist, und so dankbar die Ergebnisse im einzelnen anerkannt werden sollen, es ist noch immer zu wenig. Zwischen einem Platonismus, der in Teilstücken rezipiert werden konnte, und einem Platonismus, der mit Christlichem schlechthin unvereinbar war, steht schließlich ein sehr verlockender Aspekt des Platonismus: Viel stärker als das orthodoxe Christentum sind die vielfachen Lehr-Abweichungen

aus dem Platonismus gespeist worden. Es würde sich lohnen, so wie v. I. es für die Orthodoxen tut, die großen Häretiker auf ihre platonisierenden Entlehnungen hin zu untersuchen. Es ist nicht zuviel gesagt, wenn man (bei nahezu allen) die Suggestion, die der Platonismus ausübte, als ein Hauptmotiv des Abweichens bezeichnet. Vielleicht wäre ein neues Buch zu schreiben: *Plato haeresiarcha*; zumindest aber muß stark unterstrichen werden, daß das feind/freundliche Verhältnis aller Kirchenlehrer zum Platonismus ohne diesen Aspekt gar nicht verstanden werden kann: Sie alle standen im Banne, den der Platonismus auszuüben vermochte; viele gaben sich Rechenschaft von den Konsequenzen, zu denen platonischer Nachvollzug führte. Nicht wenige gingen in der Rezeption platonischer Elemente viel weiter als die *constantia doctrinae Christianae* zuließ; es bestand, latent aber wirksam, eine Tendenz zu weitgehender Konzession. Denn keineswegs fand eine so reinliche Sonderung statt, wie v. I. sie 449 f vornimmt, derart daß man Legitimes sorgsam vom Illegitimen geschieden hat. Im Gegenteil: Gar nicht selten – so bei Origenes – hat das Element des Platonischen tiefer eingewirkt, als es das nach späterer, strengerer Abgrenzung hätte tun dürfen; gerade Origenes ist zum Beispiel dafür geworden, was die nochmalige Einengung des für legitim Gehaltenen an Folgen nach sich ziehen konnte.

So vielgestaltig v. I. seine Darstellung auffächert, es wird doch nicht bis ins letzte sichtbar, welche Rolle der Platonismus für die christlichen Väter spielte und welche Aufgabe ihnen damit gestellt war. Der Platonismus, der kurz vor dem Heranreifen des Christentums ein in sich geschlossenes System einer Theologie entwickelte, konnte gar nicht umgangen werden. Er enthielt Voraussetzungen, die das Christentum sich aneignen mußte (und angeeignet hat), wollte es nicht auf die Gebildeten jener Zeit verzichten. Zugleich war der Platonismus ein gefährlicher Feind; hätte man ihn lückenlos rezipiert, so wäre das Christentum als solches in ihm aufgegangen. Endlich wurde der Platonismus gar eine Versuchung: je mehr Konzessionen man ihm machte, um so leichter war es, die Gebildeten anzusprechen. Hier war weder radikale Ablehnung noch umfassende Zustimmung zulässig; es mußte eine sehr differenzierte, immer wieder Mißverständnissen vorbeugende Haltung eingenommen werden.

Wie die Lehrer der Alten Kirche diese Aufgabe lösten, ist in vielen Einzelheiten glücklich und überzeugend dargestellt. Darin besteht der unbestreitbare Wert dieses Buches. Vielleicht wäre aber die geistige Leistung, die in diesem Prozeß der Umsetzung wirksam wurde, klarer hervorgetreten, wenn die anderen Haltungen zum Platonismus (Repression: Athanasios; Hinneigen zur Stufungslehre: Areios) gleichfalls dargestellt worden wären. Dann hätte es vermieden werden können, Platonismus und Aristotelismus in eine ‚Polarität' zueinander zu rücken (54 ff und 466–474), was antiker Sicht der Dinge gewiß nicht gerecht wird.

Ist diese Rez. ungerecht, weil sie von einem vortrefflichen Buch Aussagen fordert, die z. T. außerhalb der Grenzen liegen, die sich der Verfasser steckt? Hoffentlich ist dies verständlich geworden: W e i l das Buch so vortrefflich ist, bedauert man eine Abgrenzung, die es dem Verf. verbot, den letzten Schritt zu tun.

M ü n s t e r. H e i n r i c h D ö r r i e.

Monumenta Diplomatica S. Dominici, edidit Vladimir J. K o u d e l k a OP auxiliante Raymundo J. L o e n e r t z OP (Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica, XXV) Roma: Istituto Storico Domenicano 1966. XLVII, 212 S.

Mit den narrativen Quellen über die Anfänge des Predigerordens steht es nicht zum besten. Zwar hat der Nachfolger des hl. Dominikus, der deutsche Jordan von Sachsen in seinem *Libellus de initio ordinis praedicatorum* darüber eine ausführliche Darstellung gegeben. Doch diese wichtigste Quelle bleibt zugleich die suspekteste. Von Jordans Darstellung ist dann die ganze weitere Ordensgeschichtsschreibung des 13. Jh. abhängig. Altaner hat alle diese Quellen einer gründlichen Kritik unterzogen (Der hl. Dominikus, Untersuchungen und Texte, Breslau 1922). Diese lückenhafte und unsichere Quellenüberlieferung bringt es mit sich, daß alle Dominikusbiographien und Darstellungen über die Ordensanfänge nicht ganz befriedigen. Vor allem gilt dies für die erste kritische deutsche Dominikusbiographie von H. Ch. Scheeben (Der hl. Dominikus, Freiburg 1927). Altaner hat in einer wichtigen Besprechung dazu die fundamentalen Mängel aufgewiesen (ThRev 26, 1927, 429–433). Eine ähnliche Kritik ist auch noch an der neuesten und auch in Deutsch erschienenen großen zweibändigen Biographie von M. H. Vicaire (Geschichte des hl. Dominikus, Freiburg 1962/63) anzubringen.

Die weitere Erforschung der Ordensanfänge muß deshalb nach zuverlässigeren Quellen Ausschau halten. So hat sich A. H. Thomas den legislativen Texten zugewendet; mit philologischen und kanonistischen Kenntnissen ausgerüstet hat er Herkunft und Entstehung der ältesten Konstitutionen des Ordens aufgehellt (De oudste constituties van de Dominicanen, Löwen 1965). Neben diesen legislativen Texten sind für die Ordensgeschichte natürlich die Urkunden ebenfalls von großer Wichtigkeit. Die Urkundensammlung von F. Balme – P. Lelaidier – J. Collomb, Cartulaire ou histoire diplomatique de saint Dominique, I–III, Paris 1893–1901 war schon zu ihrer Zeit nicht auf der Höhe kritischer Urkundenedition. Eine solche besorgte erst M. H. Laurent im 15. Band der Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica (Rom 1933). Diese Ausgabe regte die Forschung mächtig an; doch die neuen Fragestellungen, die sich aus ihr ergaben, ließen die nicht unerheblichen Mängel der Ausgabe von 1933 mehr und mehr spürbar werden. Vl. J. Koudelka hat darum zusammen mit R. J. Loenertz, beide am Historischen Ordensinstitut in Rom, die Neubearbeitung der urkundlichen Überlieferung in Angriff genommen und die Herausgabe des jetzt vorliegenden dritten Diplomatariums besorgt.

Dieses entspricht den Erfordernissen einer modernen und kritischen Urkundenedition. Das Material ist vollständig gesammelt und gesichtet; die echten Stücke sind von den unechten ausgesondert. In der Einleitung gibt Koudelka darüber Rechenschaft. Hier findet sich auch eine Klassifizierung der Urkunden nach Ausstellern und Empfängern. Schon in dieser Beziehung ist der Fortschritt gegenüber Laurent auffällig. Das besondere und wichtigste Verdienst der neuen Edition liegt aber in der Einbeziehung und Auswertung aller Kanzleivermerke auf den einzelnen Originalen sowie späterer archivalischer Notizen an denselben. Besondere Bedeutung kommt in dieser Beziehung den 32 originalen Papstbriefen zu; einige dieser Stücke sind für die Entstehung des Ordens von großer Wichtigkeit. Koudelka hat in Tuchfühlung mit den damals üblichen Regeln und Gewohnheiten der päpstlichen Kanzlei allen Vermerken auf den Urkunden seine Aufmerksamkeit geschenkt.

Im Urkundenabdruck gibt zu jedem Stück zunächst ein lateinisches Kopfregest den Inhalt an. Dann folgen die Angaben über die Art der Überlieferung. Man muß Koudelka ausdrücklich danken für die mit großer Akribie bearbeitete und dargestellte Überlieferungsgeschichte. Neben der Überlieferungsgeschichte gilt der zuverlässigen Textgestalt alle Sorgfalt. Im kritischen Apparat werden die wichtigeren Varianten zum Text angeführt. Nicht ausgewiesen werden allerdings die biographischen und topographischen Angaben; Koudelka verteidigt diese Beschränkung mit dem Hinweis auf den Charakter eines Cartulariums als bloßes Arbeitsmittel. Eine Konkordanztabelle zu den früheren Ausgaben, Indices zu den Initia der Papstbriefe, ein Glossar und ein ausführliches Personenregister, welche die Edition abschließen, werden die Arbeit mit diesem Hilfsmittel nicht wenig erleichtern.

Zu der Dankbarkeit den Editoren gegenüber für ihre entsagungsvolle Arbeit gesellt sich der Wunsch, die neue Edition möge die Forschung in gleicher Weise anregen, wie man das für die Ausgabe von 1933 konstatieren konnte. Denn die Bulle *Religiosam Vitam* vom 22. Dezember 1216 liegt wie ein Stein jedem im Wege, der sich ein klares Bild über die ursprüngliche Absicht und Zielsetzung des hl. Dominikus verschaffen möchte. Je nach der Einordnung dieses Dokumentes – das alles andere als ein Gründungsdokument des Predigerordens ist! – ergibt sich auch die Antwort auf die offenen Fragen nach dem Zeitpunkt, von dem an die seit 1220 faßliche Gestalt des Ordens sich zu entwickeln begann, sowie nach den Initiatoren derselben. Koudelka hat in den Vorarbeiten zu der Edition zu diesen Fragen Stellung genommen und einleuchtende, aber keineswegs völlig überzeugende Lösungen angeboten (Notes sur le Cartulaire de S. Dominique, in: Archivum Fratrum Praedicatorum 28, 1958, 92–114; 33, 1963, 89–120; 34, 1964, 5–44). Interessant ist an dieser Lösung auch, daß Koudelka der Meinung ist, mit Hilfe der vor allem von Dominikus besorgten Papstbriefe könne die von Altaner erschütterte Glaubwürdigkeit der narrativen Quellen wieder gefestigt werden. Für eine solide Diskussion über diese offenen und doch wichtigen Fragen sind die *Monumenta Diplomatica S. Dominici* jetzt zu einem wichtigen Hilfsmittel geworden.

W i e n. I s n a r d F r a n k OP.

Sudbrack, Josef, SJ: **Die geistliche Theologie des Johannes von Kastl.** Studien zur Frömmigkeitsgeschichte des Spätmittelalters. Teil I: Darstellung; Teil II: Texte und Untersuchungen. (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens, 27, 1–2) Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung (1967) u. (1966). XXXIV, 487 u. 266 S.; kart. zus. DM 98,–.

Der Name des Benediktinermönches Johannes von Kastl dürfte vor allem durch Martin Grabmanns Forschungen (Der Benediktinermystiker Johannes von Kastl, der Verfasser des Büchleins De adhaerendo Deo: Mittelalterliches Geistesleben 1, München 1926, 489–524) Aufmerksamkeit erregt haben. Die vorliegende Untersuchung, aus einer Bonner Dissertation hervorgegangen, greift den Gesamtkomplex des Schrifttums auf, der mit dem Namen des Oberpfälzer Benediktiners verbunden ist, im ersten Band ausgehend von der äußeren Umschreibung seines Werks (I. Abschnitt, 25–97) und hinführend über die Quellenbenützung (II. Abschnitt, 99–167) zu einer Darstellung der „Theologie des geistlichen Lebens" (III. Abschnitt, 169–467).

Ein zweiter Band bringt zunächst bisher unedierte Textausgaben einiger „kleiner Traktate" (*De lumine creato, De lumine increato, De contemplatione* u. a., 1–140) und Exzerpte aus dem Regelkommentar (141–152). Es folgt eine eingehende Dokumentation (Schriftstellerzeugnisse über unseren Autor und der Bibliothekskatalog von Kastl, 155–187), eine ausführliche Übersicht über die handschriftliche Grundlage (188–208), Belege für das vom Vf. dem Joh. v. K. abgesprochene *Breviarium Bibliae* (209–214), Textkorrekturen zum sog. *„De adhaerendo Deo"* (215–218), „Parallelen innerhalb der kleinen Traktate", die für die Zuweisung des Schrifttums von Bedeutung sind (219–227) und „Quaestiones zur Gnadenlehre", dem Regelkommentar entnommen (228–234), die die starke Formung des Autors durch die scholastische Methode deutlich machen und in den formalen Zusammenhang mit den späteren „kleinen Traktaten" einen guten Einblick geben. Den Abschluß bilden die Register „Personen" und „Wörter und Sachen" (235–264).

Schon der Überblick zeigt, daß der Vf. bei aller Mühe und Genauigkeit um die literarischen Probleme des Schrifttums des Joh. v. K. das Schwergewicht seiner Untersuchung auf die Erfassung und Darstellung des Inhalts der behandelten Werke gelegt hat. Der Abschnitt „Die Theologie des geistlichen Lebens" umfaßt fast zwei Drittel des Hauptbandes, und das übrige steht in dessen Dienst.

Die „Einführung" (I 1–23) stellt zunächst die Untersuchung in den geistesgeschichtlichen Rahmen des Spätmittelalters. Die Fülle der ungelösten Fragen wird sichtbar, doch es wird auch auf einen Ansatzpunkt zum Verständnis dieser Zeit hingewiesen: „Nur dann, wenn es uns gelingen wird, bis ins Herz der Theologie dieser Männer einzudringen, in ihre Spiritualität, nur dann wird es uns gelingen, die Größe und die Tragik dieser Männer und ihrer Zeit richtig einzuschätzen" (10). Dem Aufweis solchen Bemühens um Einheit von Denken und Leben, Lehre und persönlichem Zeugnis inmitten eines Umbruchs, der die Theologie als Fachwissenschaft dem geistlichen Leben zu entfremden drohte, ist die Untersuchung des Vf. gewidmet. Vor hier aus rechtfertigt er den Titel seiner Arbeit, da er in dem „geistlichen Leben" das „Grundanliegen des Johannes und seiner überlieferten Schriften" (15) findet. Entgegen Grabmann zieht es der Vf. vor, nicht das Wort „Mystik" zu gebrauchen; es scheint ihm – abgesehen von anderen Gründen – zu eng für das Gesamtschrifttum unseres Mönches zu sein.

In der Feststellung der Werke des Joh. v. K. (I 25–64) geht der Vf. sehr behutsam vor, und es fällt nicht schwer, seinen Ergebnissen zuzustimmen. Die Autorfrage über das Riesenwerk des Regelkommentares war nie zweifelhaft. Das *Breviarium Bibliae* in der bisher bekannten Form wird nicht als echt anerkannt, wohl aber das *Clenodium*, ebenso die Traktate *De lumine creato, De lumine increato*, die *Philosophia spiritualis*, der Psalmenkommentar und etliche andere Schriften. Einen breiten Raum nimmt jedoch die Echtheitsfrage der Schrift *De fine religiosae perfectionis et de modo fruendi Deo in praesenti vita* (= *De adhaerendo Deo*) ein, wobei die sich entgegenstehenden Ansichten von M. Grabmann und E. Raitz v. Frentz, der nur die zugefügten Kapitel anerkennt, ausführlich behandelt werden. Der Vf. rechnet diese Schrift nach reiflicher Prüfung der inneren und äußeren Kriterien zum Schrifttum unseres Mönchs, gesteht indes zu, daß er nicht zu einer „absoluten Sicherheit" gelangen konnte, aber doch zu „einem solchen Grad von Wahrscheinlichkeit, daß wir ohne Bedenken das Hauptcorpus der untersuchten Schriften dem Johannes von Kastl, dem als Reformator hervorgetretenen Benediktinermönch um die Wende vom 14. zum 15. Jahrhundert, zuerteilen dürfen" (36, vgl. 63). Methodisch bleibt jedoch für den Fortgang der Untersuchung erheblich, daß der formale und inhaltliche Unterschied der Schriften, deren Abfassung sich von etwa 1400 (Regelkommentar) bis 1426 (*Clenodium*) mit dem Schwerpunkt um 1410 (kleine Traktate) erstreckt, stets bei der späteren Darstellung der „geistlichen Theologie" beachtet werden muß. Diese Betrachtungsweise kommt der Echtheitsfrage zugute, da so die geschichtliche Möglichkeit der Unterschiede einsichtig wird. – Ein Überblick über Kloster, Person und Eigenart des Werkes des Priors Magister Johannes beschließt den I. Abschnitt (I 64–97), wobei besonders der Regelkommentar berücksichtigt wird.

Zu dem Problem der handschriftlichen Verbreitung, das mit der Echtheitsfrage gekoppelt ist, seien zwei Hinweise gegeben: 1. Zwischen Trier und dem Raum der Melker und Kastler Reform ist eine Brücke gegeben in dem St. Mattheiser Reformabt Johannes Rode (1432 mit Petrus v. Rosenheim und anderen Reformern auf dem Konzil von Basel; 1435 als Visitator in St. Gallen und Reichenau und auf dem Äbtekapitel in Basel). Petrus von Rosenheim ist 1426 einer der Visitatoren von Weihenstephan zusammen mit dem Dekan Johannes von Indersdorf, dem gelegentlich jener Visitation das *Clenodium* gewidmet wurde. Der Visitationsbericht von Weihenstephan ist in einer St. Mattheiser Hs. (Stadtbibl. Trier 1733/601) erhalten, weitere Kastler und Melker Einflüsse sind in Trier nachzuweisen.

2. Ein Stichvergleich von vier Varianten in der ältesten datierten Hs. Stadtbibl. Trier 1919/848 (in der die Jahresangabe als Minderzahl zu lesen ist „Anno etc. XXXVI", nicht „Anno MCXXXVI") ergab, daß drei der Kölner Tradition entsprechen, eine aber (nach Huijben 19, 8–10) der Tegernseer; es scheint also eine nähere Verwandtschaft von Trier zu Tegernsee zu bestehen als von Köln zu Tegernsee. Wenigstens drei Trierer Hss. bringen unseren Traktat in unmittelbarer, wenn auch nicht immer gleicher Folge mit dem Albert d. Gr. zugeschriebenen *Paradisus animae*, aber auch eine Wiener Hs. aus Mondsee. Vielleicht wäre an der handschriftlichen Überlieferung zu prüfen, ob nicht die albertinische Zuweisung unserer Schrift von daher eingedrungen sein kann.

Im II. Abschnitt (I 99–167) wendet sich der Vf. zunächst dem „Bücherfreund" Johannes und seiner Benutzung der Hl. Schrift zu und gibt dann, vor allem an Hand des noch nie edierten Regelkommentars, einen Überblick über die Quellen unseres Autors. Man muß dabei an einen sehr breiten Quellenbereich denken: von der Hl. Schrift und Reminiszenzen klassischer Autoren bis zu den Professoren der spätmittelalterlichen Universitäten. Doch wird das Bild nicht übersichtlich, weil die Fäden, die Johannes aufgriff, schwer nach rückwärts zu verfolgen sind; mittelbare und unmittelbare Benutzung sind oft kaum zu erkennen, es sei denn, Johannes nennt selbst seine Quelle. Trotz der verwirrenden Fülle der Möglichkeiten zeigen sich charakteristische Striche in dem Bild: ein starker Rückgriff auf ordensrechtliche und kanonistische Quellen (wohl allgemein bei den benediktinischen Reformleuten), eine gute Kentnis der Scholastik (Wilh. v. Paris mit Vorrang; Thomas v. Aquin gehört zu dieser Zeit zum Bestand der Reformklöster, besonders geschätzt seine Morallehre; franziskanische Autoren), ein Einfluß pseudo-dionysianischen Schrifttums (Viktoriner, Rud. v. Biberach, Kartäuser), die Magistri der deutschen Universitäten. „Deutsche Mystik" und *Devotio moderna* sind jedoch nicht als bestimmend nachzuweisen. Der Überblick zeigt fast eher, was mangels Vorarbeiten noch zu klären bleibt, worauf der Vf. verschiedentlich hinweist.

Es ist unmöglich, auf knappem Raum all die Fragen auch nur anzudeuten, die der Vf. im Zusammenhang mit der Theologie und Spiritualität des Kastler Mönchs auf dem Hintergrund der spätmittelalterlichen, aber auch unserer heutigen Geistes- und Frömmigkeitsgeschichte zur Sprache bringt. Deshalb seien nur einige Punkte genannt, die als Leitgedanken hervorstechen. – „Die philosophisch-theologischen Voraussetzungen" (I 171–228): Johannes will erbauen auf dem Grunde einer Theologie; in seiner Gnadentheologie reift er von einer vornehmlich das Heil und Verdienst betrachtenden Weise im Regelkommentar zu einer objektiveren Sicht der „inneren Würde der Gnade" (188) in den kleinen Traktaten; Gott erscheint vor allem als der Herr und Richter; es mangelt an eigentlich trinitarischem Denken und bleibt bei den formelhaften orthodoxen Aussagen (401); doch erscheint später ein guter Ansatz zu einem tieferen Verständnis des göttlichen Heilswirkens in dem Grundgedanken: *„per (Iesu Christi) humanitatis imaginem ad sua intima, i. e. ad suam divinitatem, quae una eademque est trium personarum" (De lumine increato* 69 21–23). – „Das metaphysisch-moralische Menschenbild" (I 228–265): vorherrschend ist der Ordnungsgedanke, nicht etwa die Gottesebenbildlichkeit; der Freiheit, sich Gott unter- und seiner Schöpfung einzuordnen, steht entgegen die sündegeborene Unordnung, die sich in der Konkupiszenz äußert; die Sinnlichkeit ist grundsätzlich abgewertet, so daß auf der objektiven Seite keine *parvitas materiae* möglich ist; die Tugendlehre ist Gesinnungsethik, die sich von der Furcht Gottes zur Liebe aufbaut; in den späteren Traktaten konzentriert sich der Ordnungsgedanke in einer radikalen Weise auf Gott und läßt in einem *Contemptus mundi* das geschöpfliche Nichts hinter sich, um um so klarer die Majestät Gottes zu schauen.

„Die Beziehung des Menschen zu Gott" (I 266–467) stellt – mit gewissen Vorbehalten des Vf. – das angestrebte Ergebnis der ganzen Untersuchung dar. Die Vorbereitung des Menschen auf die Begegnung mit Gott ist kaum in einer der seit alters bekannten Stufenordnungen gedacht, sondern in einem „Nackt"-Werden des Menschen von den äußeren Dingen zu völliger Leere, das dann umschlägt in ein „Sichbergen" in Gott hinein. Die pessimistische *Contemptus mundi*-Literatur und -Stimmung seiner Zeit ist für Joh. v. K. der Mutterboden dieser Frömmigkeitshaltung, aber über Innerlichkeit und Zielgerichtetheit auf Gott und ein aszetisches Sammeln in das eigene Herz hinein sammelt er sich zu Jesus Christus selbst. Die „geistliche Theologie" wird vom Vf. (beispielhaft) am Thema des Gebetes dargestellt. Sie ist zugleich Mystologie, Mystagogie und Mystik, wenn man „Mystik" hier in dem heute wohl vorherrschenden Sinn nimmt, der der Spiritualität verwandt ist und sich so „harmonisch in das Bild des alltäglichen Gebetslebens" (370) einordnet. Doch spricht es der Vf. bei Behandlung der *contemplatio* bezw. *devotio* selbst aus, daß Joh. hier wohl „auf dem Wege zur ‚großen Mystik'" ist, jedoch im Sinne des „Western Mysticism" (C. Butler), der, kaum bekümmert um die äußeren Nebenerscheinungen mystischer Gnaden, das Wesentliche im hingerissenen Staunen über die göttlichen Geheimnisse sieht.

An die Spitze der charakteristischen Züge in der geistlichen Theologie des Kastler Mönchs gehört wohl das Streben nach organischer Verbindung von Theologie und Frömmigkeit. Hier zeigt sich eine Entwicklung von dem Regelkommentar bis zu den Spätschriften. Dieser Zug wird vom Vf. vielfach herausgestellt als ein Hauptanliegen des Joh. v. K., der Theologe sein wollte, aber auch seiner Zeit verhaftet war und

ihr Sehnen nach personaler Begegnung mit Gott kannte und selbst um die „existentielle Betroffenheit" (vgl. die Stichworte *„spiritualis"*, „existentiell", „personale Einstellung") wußte; Nominalismus und *Devotio moderna* sind ähnliche Äußerungen dieses Sehnens. Doch liegt das Gewicht je nach der Schrift bald mehr auf dem theologischen (scholastische Sprache und Methode), bald mehr auf dem existentiellen Moment (drängende Sprache der Innerlichkeit, Thema der Heilssicherheit, Jesusfrömmigkeit). Vorherrschend bleibt meist der intellektuelle Zug, doch zeigt sich hinter dem Gesamten eine einigende Persönlichkeit, die ein organisches und personal tragbares Ganze in der Begegnung mit Gott sucht.

Als eigenständige theologische Leistung des Joh. v. K. wird vom Vf. seine Lichttheologie bezeichnet, ein Kerngedanke seines Schrifttums. Licht ist jedoch nicht als Metapher zu verstehen, sondern ist noch ein „Urwort" mit weiter Symbolkraft; es wird angewandt in scharfer Unterscheidung als das göttliche Licht und als das geschaffene Licht der Gnadengaben, eingeschlossen die Licht-Menschheit Christi; eine bestimmende Note kommt vom Erkenntnischarakter des Lichtes. Die starke Konzentration des Denkens auf diesen Lichtgedanken und die Darstellung des ganzen Themas im Aufstieg vom geschaffenen Licht der Gnade über die Menschheit Christi zum ungeschaffenen Licht der Gottheit ist, zumal in *De lumine increato* und *De contemplatione*, eindringlich und wirksam für eine meditativ begründete und über das Historisch-Vordergründige hinausführende Jesus-Frömmigkeit (433). – Neben die Lichttheologie gehörte noch eine Darstellung der Liebestheologie als krönender Abschluß und entscheidender spiritueller Gegenpol. Doch verzichtet der Vf. darauf, dies in extenso zu behandeln und gibt nur eine „Skizze" (I 454–464). In diesem Verzicht äußert sich bescheiden die Gründlichkeit der Untersuchung, die auf die vielen noch unerforschten Vorfragen hinweist, die nicht in einem leichtfertigen Sprung über ganze Sachgebiete erledigt werden dürfen. In der letzten Schrift *Clenodium religiosorum* bildet die Liebe den Kerngedanken, hier wird das seelsorgerisch-monastische Anliegen des Mönchautors innerhalb einer klösterlichen Gemeinschaft zum Ausdruck gebracht.

Es ist verständlich, daß es nicht ohne Brüche (vgl. I 449–454) in dem einheitlich erstrebten Bild des Joh. v. K. abgeht, die aber nicht einfach einer kompilatorischen Arbeitsweise zugeschrieben werden dürfen, sondern dem umfassenden Traditionsstoff, der eine ganze Welt von Begriffsinhalten größter Erlebnisbreite mitbrachte, die zu verarbeiten und einheitlich zusammenzufassen einem über der Zeit stehenden Genie zugestanden hätte. Mit dem Gedanken des Weges über die Menschheit Christi zu Gott ist der manchmal totale Rückzug (weitgehend in *De fine religiosae perfectionis*) auf die Innerlichkeit nicht vereinbar. Ebenso wird die Menschheit Christi theologisch nicht ernst genommen, wenn sie vom Wort und vom Sakrament, damit auch von der Kirche, getrennt und ihr Finden ins eigene Innere verlegt wird. Licht- und Liebestheologie stehen nicht ausgewogen nebeneinander.

Für einen weiteren Gebrauch der Untersuchung, die so gründlich auf den Hss. aufbaut und eine reiche Quellen- und Sekundärliteratur verarbeitet hat, wären stellenweise genauere Angaben erwünscht (so einige Male im Quellenapparat der Editionen, auch an einzelnen Stellen der Hss.-Beschreibung). Das könnte beim Vergleichen hilfreich sein. – An Korrekturen seien vermerkt: I 84 letzte Zeile „doppelspaltige"; I 234 vorletzte Zeile „Unbestimmtheit", vgl. lat. Text; II 42 4. Zeile v. o. „potentias".

Ein Benediktiner müßte diese Arbeit mit größtem Interesse lesen. Ihm läßt der Vf. auch noch manche Aufgabe zurück. Es sei deshalb gefragt, ob die starke Christusbezogenheit vielleicht mit dem Geist der Regel zu tun haben könnte (vgl. B. Fischer, Die Psalmenfrömmigkeit der Regula S. Benedicti. Liturgie und Mönchtum 4, 1949, 22–35; 5, 1950, 64–79), desgleichen der Gedanke der Ordnung, das Streben nach Gesamtumfassen und zugleich Ausgeglichenheit (vgl. *discretio* in der *Reg. Ben.*), weiter der Aufstieg von der Demut zur Liebe im Tugendstreben (I 251–254, vgl. *Reg. Ben.* 7 Anfang und Ende). – Für die benediktinische Frömmigkeitsgeschichte ist des Vf. Feststellung sehr aufschlußreich, daß das liturgische Beten bei Joh. v. K. noch seinen organischen Platz hatte und nicht in einer gequälten Form in die übrige subjektiv gewordene Frömmigkeit eingeordnet werden mußte. Der Kastler Mönch ist nicht der Typ der „Betrachtungsfrömmigkeit" (338). Ich glaube, weiteres Studium der Quellen des 14. und 15. Jh. würde Ähnliches auch anderswo im benediktinischen Reformlager feststellen können, weil einfach die Bindung an das objektive Beten der Kirche und der weite Umfang der *lectio* über alle Jahrhunderte vor groben Einseitigkeiten bewahrte. Es braucht wohl keine Erklärung, daß diese geistesgeschichtliche Untersuchung Fragen und Hinweise zugleich gibt, die sehr aktuell sind und in der heutigen Auseinandersetzung um die Spiritualität des Ordenslebens beachtet werden sollten.

Trier. Petrus Becker OSB.

Hoeck, Johannes M., OSB und **Loenertz,** Reimund J., OP: **Nikolaos-Nektarios von Otranto, Abt von Casole.** Beiträge zur Geschichte der ost-westlichen Beziehungen unter Innozenz III. und Friedrich II. (Studia Patristica et Byzantina, 11) Ettal: Buch-Kunstverlag 1965. 256 S., 3 Taf.; kart. DM 46,50.

Im Zeitalter der gegenseitigen Bemühungen zur Annäherung der östlichen und westlichen Kirchen besitzt das vor mehreren Jahrzehnten entstandene Werk des renommierten Abtes der Benediktinerabtei von Scheyern, J. M. Hoeck, über Nikolaos-Nektarios von Otranto besondere Aktualität, die das Erscheinen der Arbeit trotz ihres „Alters" durchaus rechtfertigt, zumal P. R. Loenertz sie – namentlich das Kapitel über die Geschichte des Klosters San Nicola di Casole bei Otranto wie auch die beiden Kapitel über den Otrantinischen Dichterkreis und die Freunde des Nikolaos-Nektarios – überarbeitet hat. Völlig neu sind von P. L. die Anhänge hinzugefügt, die einen großen Teil der Arbeit ausmachen (S. 129–246).

In der Einleitung (S. 1–8) untersuchen die Verf. das verwickelte Problem der Überlieferung um die Person und das Wirken des Abtes Nikolaos-Nektarios, der recht früh in Vergessenheit geriet; selbst im Casole-Kloster, in dem er Abt war, scheint die Überlieferung schon frühzeitig unsicher geworden zu sein, so daß die späteren Berichte, die oft legendäre Einfügungen aufweisen, besondere Schwierigkeiten bereiten. Die Verf. haben sich die lohnende Mühe gemacht, das Quellenproblem zu untersuchen, und sind in manchen Punkten zu einer Klärung gekommen, die einen wichtigen Ansatz zur Erforschung des Lebens und Wirkens des Nikolaos-Nektarios bietet; zugleich haben sie einige Irrtümer, die auch viele neuere Autoren übernommen haben, von vornherein ausgeräumt. Zwar reicht das Quellenmaterial nicht zu einer eigentlichen Biographie, aber es blieb den Verf. nichts anderes übrig, als die Einzeluntersuchungen aneinanderzureihen, da nur durch einen Zufall die Möglichkeit, zu einer größeren Klarheit zu kommen, besteht.

Für die Geschichte des Klosters Casole – die vatikanischen Urkunden darüber (1347–1438) sind als Anhang III beigefügt – sind die Verf. auf kümmerliche Überreste angewiesen, die zudem vom Mißgeschick verfolgt sind (S. 9). Mit Gewißheit steht fest, daß das Kloster von einem nicht näher bekannten Abt Josef 1098/99 gegründet wurde. Von den Mitgliedern des Klosters während dreier Jahrhunderte sind kaum ein paar Namen überliefert, abgesehen von seinen Äbten, die unter Angabe ihrer Sterbetage in dem Typikon des Klosters (cod. Taurinen. gr. 216) eingetragen sind. Durch das Heranziehen von Urkunden aus dem Vatikanischen Archiv haben die Verf. deren Zahl und Reihenfolge lückenlos feststellen und durch die Tetrasticha des Abtes Nektarios auf seine Vorgänger etwas Näheres für die ersten sieben Äbte hinzufügen können.

Auch für die kirchenpolitische Lage des Klosters sind die Verf. hauptsächlich auf das Turiner Typikon angewiesen. Aus Eintragungen geht hervor, daß, auch wenn das Kloster von griechischem Ritus war, es doch der lateinischen Hierarchie unterstand (S. 18 f). Daher geben die Rechnungsbücher der Apostolischen Kammer auch Aufschluß über die wirtschaftlichen Verhältnisse des Klosters, die, verglichen mit den Leistungen anderer Basilianerklöster und benachbarter Bistümer, als reich gelten müssen. Mit dem Fall Otrantos in die Hände der Türken am 11. August 1480 aber stirbt das Klosterleben aus, für das heute nur noch traurige Reste der Kirche Zeugnis geben, die einem Bauern als Scheune dienen (S. 21).

Vor der Darstellung des Lebens und Wirkens des Abtes Nikolaos-Nektarios gehen die Verf. auf seine Doppelnamigkeit ein, die zur Aufspaltung seiner Person in zwei oder sogar drei verschiedene Persönlichkeiten geführt hat, und erbringen einen überzeugenden Identitätsbeweis der beiden scheinbaren Doppelgänger Nikolaos und Nektarios.

Aus dem überlieferten Sterbedatum (9. Februar 1235) des Nikolaos und dem Hinweis, er sei als „hochbetagter Greis" gestorben, der aber etwa zehn Jahre vorher noch beschwerliche Reisen unternommen hätte, setzen die Verf. seine Geburt zwischen 1155 und 1160 an. Seine beachtlichen Kenntnisse weisen auf eine große und vielseitige Ausbildung hin, die er vielleicht in dem in der Nähe seiner Vaterstadt Otranto gelegenen Kloster San Nicola von Casole erhielt. So wurde er Lehrer der griechischen Sprache und Literatur und trat später (um 1190) in das Kloster Casole ein, zu dessen Abt er etwa 30 Jahre später gewählt wurde. Neben seiner Vorliebe zu der damals modern gewordenen Astrologie betätigte er sich als Übersetzer aus dem Lateinischen und wurde wegen seiner Sprachkundigkeit oft mit kirchlichen oder diplomatischen Sendungen beauftragt.

Seine Dolmetschertätigkeit setzen die Verf. ins rechte Licht, indem sie die notwendigen Zusammenhänge seiner Reisen mit päpstlichen Legaten nach Byzanz bringen, und zwar ohne allgemein Bekanntes zu wiederholen, wenn es nicht das Gesamtbild erfordert oder sie zu einem anderen Ergebnis gekommen sind als ihre Vorgänger. Dabei unter-

scheiden sie (S. 30 f) sehr treffend zwischen überschwenglichen Hoffnungen, die nach der Einnahme Konstantinopels durch das Kreuzheer im Frühjahr 1204 und die Errichtung eines lateinischen Kaisertums geweckt wurden, und den tatsächlichen geringen Aussichten auf eine Verständigung zwischen Rom und Byzanz, zumal die Griechen den Papst für ihr Unglück verantwortlich machten.

Nach den Instruktionen des Legaten Benedikt von Santa Susanna, den Nikolaos, damals schon Mönch in Casole, als Dolmetscher auf dessen Reise nach Byzanz (1205–07) begleitete, sollte dieser die verworrenen Verhältnisse der dortigen lateinischen Kirche ordnen und die „Reformation" der schismatischen Kirche betreiben, d. h. ihre Eingliederung in die römische herbeiführen. Angesichts dieses Zieles bezeichnen die Verf. (S. 34) es zu Recht als „auffallend", daß Benedikt einen Mann als Dolmetscher ausgesucht hat, der zwar äußerlich uniert war, im Innern aber durchaus griechisch dachte und fühlte und, wie aus seinen Disputationsberichten (S. 88–96) hervorgeht, auch dogmatisch den Standpunkt seiner Landsleute teilte und verteidigte. Daher sehen die Verf. in dieser Wahl eine Betonung des neuen Kurses, der aber im Hinblick auf die Griechen zu keinem Erfolg geführt hat.

Daß Nikolaos sich nicht nur als Dolmetscher, sondern wohl auch als Vermittler zwischen seinen lateinischen Herren und seinen griechischen Glaubensgenossen bewährt hatte, zeigt seine erneute Wahl als Dolmetscher des Kardinals Pelagius Galvani auf seiner Legationsreise nach Byzanz 1214/15. Über die Unionsverhandlungen des Legaten Pelagius und überhaupt seine Tätigkeit in Romanien schweigt Nikolaos eigentümlicherweise völlig. So sind die Verf. auf einen einzigen Bericht des Nikolaos Mesarites angewiesen, der ungenau und unzureichend ist, so daß sie die Frage nach dem Erfolg der Verhandlungen unbeantwortet lassen mußten.

Aus ebenso dürftigen Angaben mußten die Verf. die Gesandtschaftsreisen des Abtes Nikolaos rekonstruieren. Über seine Reise nach Nikaia im Auftrag des römischen Kaisers und Königs von Sizilien, Friedrichs II. (etwa 1223/24), unterrichtet Georgios Bardanes in einem überschwenglichen Brief an Nikolaos. Daraus ist zwar das Ziel, nicht aber der Zweck der Reise ersichtlich. Er beginnt mit dem rhetorischen Satz: „Es tanzt und jubelt dein Geist, und die Ehre des Amtes treibt dich an..." Die Verf. weisen hier (S. 63, Anm. 45) zu Recht auf einen Lese- oder Übersetzungsfehler im Text der Sammlung von Federigo Mezio hin, der schreibt: „senectus te impellit et excitat", aber auch sie selbst verwechseln das γῆρας mit dem γέρας, wenn sie bemerken: „Statt γῆρας Ehrengabe, Ehrenamt, Ehre las er γέρας Greisenalter."

Auch für die Reise des Nikolaos nach Rom als Abgeordneter und Verteidiger der griechischen Geistlichkeit in Apulien und Kalabrien (1232) mußten sich die Verf. hauptsächlich auf Bardanes stützen, der in zwei Briefen darüber berichtet. Aus diesen Briefen, denen es an Sachlichkeit mangelt, geht hervor, daß Nikolaos an die päpstliche Kurie gerufen wurde, um sich selbst und seine Landsleute in öffentlicher Disputation, vor allem wegen der griechischen Tauf- und Firmpraxis, zu verantworten. Die unterschiedlichen Beurteilungen der Leistung des Nikolaos durch Bardanes – Nikolaos habe die Verteidigung so glänzend geführt, daß er als Richter erschienen sei und seine Gegner beschämt beigeben mußten – und den kurialen Kanzleischreiber im Papstbrief vom 8. Juni 1232 an den Erzbischof von Bari – die griechischen Abgesandten hätten nicht genügend Kenntnis – führen die Verf. (S. 66) auf die verschiedenen Standpunkte der Schreiber zurück; sie sehen aber im päpstlichen Dekret vom 13. Juni 1232, in dem der Papst den griechischen Taufritus doch duldet, einen Sieg der Griechen. Als ein Muster italogriechischer Übersetzungskunst bringen sie (S. 67) das Papstschreiben. Im griechischen Text, Zeile 8, muß es allerdings ἐρεύνῃ statt ἐρευνῇ heißen.

Für die Feststellung des literarischen Nachlasses des Nikolaos fanden die Verf. wertvolle Anhaltspunkte bei ihm selbst, denn er nennt öfter im Titel oder Vorwort seinen Namen und verweist auch in späteren Werken gelegentlich auf frühere. In anderen Fällen konnten sie auf Grund des Inhalts und des Stils, wozu nicht selten noch ein autographisches Zeugnis bestätigend hinzukommt, mit Sicherheit seine Autorschaft feststellen. Offen bleibt dagegen die Frage des Umfangs seiner dichterischen Erzeugnisse, von denen vielleicht einige verlorengegangen sind.

Zunächst wird die Schrift Ἡ τοῦ λαξευτηρίου τέχνη (= die Kunst des Meißels) besprochen, in der nur die Vorrede eigenes Erzeugnis des Nikolaos zu sein scheint. Diese Sammlung geomantisch-astrologischer Traktate hat er auf Drängen anderer aus einer lateinischen, ursprünglich arabischen Vorlage ins Griechische übersetzt. Bezüglich des Umfanges und der Entstehungszeit sind die Verfasser auf Vermutungen angewiesen. Doch sie datieren sie überzeugend zwischen 1175 und 1200. Die bis jetzt bekannten Hss des Werkes, deren gegenseitiges Verhältnis noch zu klären ist, werden anschließend aufgeführt (S. 73 f). Die Übersetzungen liturgischer Werke (Basileiosliturgie, Panagia, Mystagoge des [Pseudo-]Basileios, liturg. Gebete, Perikopen, Exzerpte) aus dem Griechischen ins Lateinische datieren die Verf. (S. 77) vor 1205, dem Jahr seiner Wahl zum Dolmetscher des päpstlichen Legaten. Auf eine liturgiegeschichtliche Einordnung und Bewertung der Übersetzungen verzichten sie und weisen auf die Arbeiten von A. Strittmatter (aufgeführt: S. 78, Anm. 49) hin. Wertvoll ist die Inhaltsübersicht (S. 78–81) über die Hss mit den Initien der einzelnen Stücke.

Als eine Frucht der ersten Orientreise werden der Dialog gegen die Juden (Κατὰ Ἰουδαίων) und mehrere gegen die Lateiner gerichtete Abhandlungen des Nikolaos gesehen (S. 88). Die Reichhaltigkeit und Buntheit des Dialogs, der nur durch eine Handschrift (cod. Paris. gr. 1255) überliefert und bis heute unediert geblieben ist, vermögen die Verf. nach eigener Aussage (S. 86) nur in großen Zügen anzudeuten, da er einer systematischen Ordnung entbehrt. Für die Datierung des Werkes finden sie einen Anhaltspunkt beim Verfasser, so daß sie es mit ziemlicher Sicherheit auf das Jahr 1220 oder wenig später festlegen können. Die Quellenfrage berühren sie kurz und lassen sie, wie auch die Frage eines Einflusses auf spätere, offen. Die drei wichtigsten Abhandlungen gegen die Lateiner über die wesentlichsten kirchlichen Differenzpunkte (Ausgang des hl. Geistes, Azymen, Sabbatfasten, Vollmesse in der Quadragesima, Priesterehe) faßt Nikolaos unter der Bezeichnung τραί Συντάγματα (im Inhaltsverzeichnis muß das η durch μ ersetzt werden) zusammen. Die Bedeutung der Syntagmata liegt darin, daß sie die griechische Argumentation im lateinischen Bereich zugänglich machten (S. 97). Die Autorschaft des Nikolaos kann als erwiesen gelten, obwohl das Werk auch unter anderen Namen geht (S. 97 f). Ebenso überzeugend ist die Datierung zwischen 1220 und etwa 1225. Durch die Ermittlung und Gruppierung der Hss, in denen die Syntagmata überliefert sind (S. 98–105), wird ein wichtiger Beitrag zur Ausgabe der Schriften geleistet. Schließlich folgen eine Besprechung der mit den drei Syntagmata zusammenhängenden kleineren polemischen Abhandlungen (Bartscheren, Bilderverehrung, Ausschluß der Frauen vom Altarraum) und eine Übersicht über die Briefe (nur zwei sind vollständig erhalten) und Gedichte des Nikolaos, die als Anhang I beigefügt sind.

Bei der Vervollständigung des Lebensbildes des Nikolaos durch die Erforschung des Lebens und Wirkens seiner Freunde, Bekannten und Schüler standen die Verf. vor zwei Hindernissen: Während einer seiner Freunde, der Metropolit von Kerkyra, Georgios Bardanes, eine solche historische Bedeutung besitzt, daß die Auswertung der verfügbaren Quellen in einer Arbeit über Nikolaos nicht möglich ist, fanden sie für andere nur wenig Material. Doch ist es ihnen gelungen, in knapper Form die entscheidenden Fakten und einiges Neue über Bardanes und für andere (Erzbischof Tankred von Otranto, Johannes Grasso, Richter Nikolaos von Otranto) wertvolle Hinweise zu geben.

Auf Bardanes und seine Beziehungen zu Nikolaos kommen die Verf. noch einmal zu sprechen bei der Einleitung zur Ausgabe seiner nur in lateinischer Übersetzung vorliegenden Briefsammlung, die sie als Anhang II (er umfaßt etwa 4/5 der Anhänge) vollständig und chronologisch geordnet zum ersten Mal herausgeben. Dabei werden manche neue Erkenntnise gewonnen, die auch für die Bardanes-Forschung von Bedeutung sind.

Vor allem aber leistet die Arbeit einen wesentlichen Beitrag für das gegenseitige Verständnis der westlichen und östlichen Kirchen, die allmählich bereit sind, sich von der Last der unglücklichen Vergangenheit zu befreien.

Münster. Anastasios Kallis.

Reiter, Ernst: **Martin von Schaumberg, Fürstbischof von Eichstätt (1560–1590) und die Trienter Reform.** (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Heft 91/92) Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung (1965). XII, 360 S.; kart. DM 48,–.

Die Erforschung von Reformation und Gegenreformation in den Territorien des Reiches hat in den letzten Jahren – besonders durch die aus den Schulen Hubert Jedins in Bonn und Ernst Walter Zeedens in Tübingen hervorgegangenen Arbeiten – beachtliche Fortschritte erzielen können. In der hier anzuzeigenden, von Hubert Jedin angeregten Dissertation untersucht Ernst Reiter, jetzt Professor für Kirchengeschichte an der Philosophisch-Theologischen Hochschule in Eichstätt, auf breiter archivalischer Grundlage Leben und Lebenswerk des Eichstätter Fürstbischofs Martin von Schaumberg (1560–1590) und die kirchlichen Zustände in Hochstift und Bistum in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts.

In der Einleitung reicht R. dem Leser den Schlüssel zum Verständnis des Geschehens: er gibt einen Überblick über die elf reichsunmittelbaren Territorien, die ganz oder teilweise innerhalb des Bistums Eichstätt lagen, und über die Anfänge der Reformation in den nichthochstiftischen Teilen, die etwa 3/4 des Bistums ausmachten. Die Untersuchung selbst ist in sieben Kapitel gegliedert: I. Die Person des Bischofs; II. Der Bischof und die Glaubenserneuerung; III. Der Bischof und das Konzil; IV. Der Bischof und sein Klerus; V. Der Bischof und die Klöster; VI. Der Bischof und das Volk; VII. Lebenswerk und Tod des Bischofs; der Anhang enthält wichtige, bisher unpublizierte Texte.

Die beiden biographischen Kapitel (I und VII) zeigen uns Martin von Schaumberg als einen Bischof von untadeligem Leben, hohem Pflichtbewußtsein und tiefer, problemloser Religiosität, als einen Mann des Verhandelns, nicht des Kampfes; so etwa sahen ihn auch schon seine Zeitgenossen (220 f). Von besonderem Interesse sind die Ausführungen über die Fortschritte der Reformation nach dem Augsburger Religionsfrieden vor allem in jenen Orten, deren Einwohner verschiedenen Obrigkeiten unterstanden oder in denen weltliche Hoheits- und kirchliche Präsentationsrechte nicht in einer Hand lagen. Wir sehen die typischen Erscheinungen der zweiten Hälfte des 16. Jh. mit den noch fließenden Konfessionsgrenzen (vgl. jetzt E. W. Zeeden, Die Entstehung der Konfessionen, 1965): Geistliche, die im Konkubinat lebten, aber katholisch blieben (S. 33. 35 f. 39), katholische Priester in überwiegend reformierten Gemeinden (S. 33. 36 f. 47) und umgekehrt (S. 29. 34), ein evangelischer Meßner an einer katholischen Kirche (S. 38), brennende Kerzen vor einem Marienbild in einer evangelischen Kirche (S. 62); atypisch ist allerdings die bischöfliche Erlaubnis, neben dem neuen auch den alten Kalender zu benützen (S. 39). Die harten Konturen, die den Verlauf der Gegenreformation etwa in Würzburg kennzeichnen, fehlen in Eichstätt. Der Fürstbischof tolerierte evangelische Beamte, solange sie kein „öffentliches Ärgernis" gaben (S. 57 f); seine katholischen Untertanen in konfessionell gemischten Orten wies er an, den Gottesdienst in benachbarten hochstiftischen Pfarreien zu besuchen. Unsicherheit der Rechtslage, militärische Ohnmacht des Hochstiftes und vor allem Rücksicht auf die auf markgräflichem Territorium gelegenen, aber katholisch gebliebenen Dörfer um Herrieden und Spalt mochten solche Zurückhaltung geboten erscheinen lassen (S. 37 f. 44–47). Denn die geistliche Jurisdiktion Eichstätts wurde jenseits der Hochstiftsgrenzen grundsätzlich nur im baierischen Bistumsanteil anerkannt, während selbst der Deutsche Orden ihr seine Pfarreien entzog, keine bischöfliche Visitation duldete (S. 97), verheiratete Priester zuließ, im übrigen aber auf die katholische Lehre sah (S. 50–53). Schuld an den Schwierigkeiten mit dem Deutschen Orden wie auch am Exemtionsstreit mit den Ingolstädter Jesuiten (1573–76) trug die Unterlassung der Publikation der Konzilsdekrete, die der Geistlichkeit lediglich „insinuiert" wurden (S. 68–80). Nur die Bulle *‚Sacrosancta' (Professio fidei)* ließ Schaumberg auf Drängen der Jesuiten gegen das Zögern Baierns im März 1568 in Ingolstadt (S. 80–89) und das Ehedekret *‚Tametsi'*, das in Baiern schon länger Gültigkeit hatte, am 5. Mai 1585 publizieren. In unmittelbarem Zusammenhang mit der Publikation von *‚Tametsi'* steht die Tatsache, daß im Bistum Eichstätt sehr viele Trau- und Taufmatrikeln mit dem Jahre 1585 oder wenig später einsetzen (S. 89–95).

An der letzten, 1562 beginnenden Sitzungsperiode des Trienter Konzils hat Martin von Schaumberg nicht persönlich teilgenommen; er mußte befürchten, seine protestantischen Nachbarn „könnten in seiner Abwesenheit über sein Stift herfallen . . ., weil sie in dem Besuch des Konzils einen Bruch des Religionsfriedens erblicken würden" (S. 65); jedoch war der Eichstätter Weihbischof Leonhard Haller neben dem Erzbischof von Prag der einzige stimmberechtigte Bischof aus dem Reiche (S. 66–68).

Gemäß den Anordnungen des Konzils ließ Schaumburg 1565 fast alle Stifte und Pfarreien in den katholisch gebliebenen Teilen seines Bistums visitieren. Die Frageschemata der Visitatoren (Abdruck: S. 331–339) waren den baierischen von 1558 nachgebildet (S. 99). Das Bild, das die Visitatoren antrafen und festhielten, entspricht etwa dem anderer deutscher Bistümer: der Klerus lebte großenteils in Unwissenheit, Müßiggang und Konkubinat. Einige Seelsorgsgeistliche benützten neben katholischen auch evangelische Predigtbücher (S. 104–106). In der baierischen Exklave Wemding, wo der Laienkelch gereicht wurde und auch sonst starke protestantische Einflüsse herrschten, wurde die Visitation 1567 nachgeholt (S. 284–293). Entgegen den Vorschriften des Konzils, das für jedes zweite Jahr Visitationen angeordnet hatte, wurden unter Schaumberg nur die Klöster mehrfach visitiert. Von den 27 Klöstern des Bistums waren 1560 nur noch acht der bischöflichen Jurisdiktion nicht entzogen, sechs hochstiftische und zwei baierische. Während die Frauenklöster keiner tiefgreifenderen Reformen bedurften (S. 273–278), waren die Zustände in den Männerklöstern vielfach nicht besser als in den Stiften: zerrrüttete *vita communis*, Vernachlässigung des Gottesdienstes, zerrüttete Finanzen, anstoßerregender Lebenswandel der Mönche; durch mehrfache Visitationen und energische, um Exemtionsprivilegien unbekümmerte Eingriffe konnte Schaumberg die Klöster z. T. mit anhaltender Wirkung reformieren (S. 254–273).

Der „erschreckliche defectus personarum in ecclesia" (1546) (S. 111) ließ nicht wenige katholische Gemeinden verwaisen und bildete für die Rekatholisierung ein Haupthindernis. Die Wahlkapitulation von 1560 enthielt einen vom Generalvikar angeregten Artikel, der den Gewählten verpflichtete, dem Priestermangel mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln abzuhelfen. Schon im Herbst 1564, ein Jahr nach dem Konzilsbeschluß über die Seminare, eröffnete Schaumberg unter persönlichen Opfern (S. 194) in Eichstätt ein tridentinisches Seminar, das erste im Reiche. Sehr einläßlich behandelt R. die Anfänge des Seminars (Statuten, Lehrbetrieb, Frequenz, Finanzierung, Professoren), dessen Aufbau Schaumberg mit großer Energie und bemerkenswertem Geschick betrieb (S. 130–195); es war der Artistenfakultät der Universität Ingolstadt inkorporiert (S. 139 f). Die für die Eichstätter Kirche charakteristische Romverbundenheit des Fürstbischofs, der Aussichten hatte, Kardinal zu werden (S. 220), kommt auch darin zum Ausdruck, daß er zahlreiche Germaniker an das Eichstätter Seminar berief, wie er auch nicht wenige Kleriker zum Studium nach Rom schickte (S. 199). Durch die Errichtung des Seminars konnte nicht nur der Priestermangel binnen kurzer Zeit weitgehend behoben (S. 195–198. 294), sondern auch, wie es scheint, die Klerusbildung verbessert werden (S. 201). Die Reform des Klerus aber wurde nicht zuletzt durch das persönliche Beispiel des Bischofs (S. 219 f) und das vorbildliche Wirken der Ingolstädter Jesuiten (S. 298) gefördert. Einzelne Reformmaßnahmen Schaumbergs drangen auf die Einhaltung der Residenzpflicht – so verlieh er im Widerspruch zu den Verpflichtungen der Wahlkapitulation keine Pfarreien mehr an Domherren (S. 205–209) –, richteten sich gegen den weitverbreiteten Konkubinat, den er immerhin eindämmen konnte (S. 229–237), drangen auf regelmäßigen Empfang und regelmäßige Spendung der Sakramente (S. 296–300), auf Predigt und Katechese (S. 300–304).

Reiters Untersuchung (durch ein ausführliches Register erschlossen) ist für die Geschichte von Bistum und Hochstift Eichstätt wie für die Geschichte der Gegenreformation in Deutschland gleichermaßen ertragreich. Ihre besonderen Vorzüge liegen einerseits in dem außerordentlichen Materialreichtum, andererseits in der Gegenüberstellung des Reichs- und Kirchenrechtes (Augsburger Religionsfriede, Concilium Tridentinum) mit dem tatsächlichen Verlauf der Gegenreformation.

Würzburg. Alfred Wendehorst.

Marschall, Werner: **Alte Kirchenpatrozinien des Archidiakonates Breslau.** Ein Beitrag zur ältesten schlesischen Kirchengeschichte. (Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands, hrsg. v. Bernhard Stasiewski, Bd 3) Köln und Graz: Böhlau-Verlag 1966. XX, 242 S.; br. DM 28,–.

Nach einer knappen Einleitung über die Patrozinienforschung und ihre Anwendung auf die Anfänge der Breslauer Kirchengeschichte untersucht M. in dem ersten Teil seiner Freiburger Dissertation „Einflüsse kirchlicher, politischer und volklicher Art in der Wahl der ältesten Patrozinien des Archidiakonates Breslau". Er unterscheidet Patrozinien außerschlesischer Herkunft, die er in solche von Böhmen, vom Westen her und von Polen her gliedert, von den Einflüssen aus Schlesien selbst (Hedwig und Zeorad) und solche aus ungewissen Einflußrichtungen. Auf Böhmen führt er die Patrozinien des „Ritterheiligen" Martin, der böhmischen Landesheiligen Adalbert, Prokop und Wenzeslaus, aber auch Anna (schon 1230; auf Herzogin Anna bezogen), Georg (durch die Johanniter), Jakobus und hl. Geist (als Spitalpatron) zurück. Auf den Westen weisen Johannes Bapt. (durch Bischof Johann und Otto III.), Vinzenz v. Bevagna (1145 von Magdeburg), Godehard, Vinzenz Diaconus (1051 Reliquien aus Rom), Maria, Michael (vielleicht auch polnischer Einfluß), Aegidius, Johannes Ev. und Magdalena; wallonische Siedler können die Patrozinien Laurentius, Mauritius und Blasius sowie Nikolaus mitgebracht haben. Aus Polen kamen Florian (Krakau) und Andreas(?). Auf Schlesien selbst werden außer den Landesheiligen auch Bartholomäus (1201 Gründung von Trebniz durch Herzog Heinrich I.) und Laurentius (Bischof Lorenz von Breslau 1207/32) bezogen. Maria und Nikolaus könnten noch von den Slaven kommen, die letzteren als Fischerpatron verehrten. Für Allerheiligen und Petrus will M. keinen bestimmten Zusammenhang aufweisen. Überhaupt werden die jeweils angenommenen Einflüsse nur dann wirklich faßbar, wenn der historische Zusammenhang anderweitig festgestellt werden kann.

Unter den Doppelpatrozinien und „Geschwisterpatrozinien" verdienen besondere Beachtung: die beiden Johannes, Johannes Bapt. und Hedwig, Johannes Bapt. und Martin, Adalbert und Georg (Fest am 23. IV. !), Wenzeslaus und Stanislaus, Georg und Martin und einmalig 11 000 Jungfrauen und Andreas in Tückwitz. Eine glückliche Formulierung fand M. für die gemeinsame Verehrung von Anna, Elisabeth und Hedwig als der „drei heiligen Mütter". Unter den Spitalpatrozinien steht an erster Stelle Nikolaus, es folgt Georg (der im Westen oft Patron der Sondersiechenhäuser ist) und dann erst hl. Geist. Auf die Wahl der Patrozinien hatten neben den Bischöfen und Grundherren auch die Siedler einen großen Einfluß.

Im zweiten Teil der Arbeit werden die Patroziniumsheiligen in alphabetischer Reihenfolge behandelt. Gliedert man sie nach der Zahl der ihnen geweihten Kirchen, dann steht Maria an der Spitze, es folgen Nikolaus, Martin, Johannes Bapt. mit über 30, Michael, Laurentius, Anna, Georg, Andreas mit über 20, Allerheiligen, Bartholomäus, Jacobus maior, Magdalena mit über 10, Johannes Ev., hl. Geist, Adalbert, Wenzel mit über 5, Godehard, Vinzenz und Vitus mit 2, Mauritius, Vinzenz Diac., Aegidius, Blasius, Florian, Prokop und Zoerad mit einer Kirche.

Die fleißige Arbeit erhellt nicht nur die frühe schlesische Kirchengeschichte, sondern gibt auch der Patrozinienforschung neues Material und mancherlei Anregung.

Mainz. Anton Ph. Brück.

Pesch, Rudolf: **Die kirchlich-politische Presse der Katholiken in der Rheinprovinz vor 1848.** (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der Katholischen Akademie in Bayern, Reihe B: Forschungen Bd 2) Mainz: Grünewald 1966. XXIX, 368 S.; Ln DM 62,–.

Ein deutliches Zeichen des Wiedererstarkens des deutschen Katholizismus nach der Säkularisation und den napoleonischen Kriegen war die nach dem Jahre 1820 aufkommende, räumlich von der Mainlinie Mainz-Würzburg ausgehende Kirchenblattpresse. Vf. glaubt, sie mit diesem Namen am besten charakterisieren zu können, auch wenn die einzelnen Publikationen die o. g. Bezeichnung nicht ausdrücklich führten (3). Da jedoch die preußische Regierung in Berlin den Katholiken Schlesiens wie auch des Rheinlandes auf wiederholte Vorstellung hin immer wieder die Gründung katholischer Tageszeitungen verweigerte (17), hatten diese Kirchenblätter, vor allem mit zunehmender Konfessionalisierung des öffentlichen Lebens und wachsender Politisierung des deutschen Katholizismus, nicht nur eine religiös erbauliche, sondern in vielen Fällen – wenn auch oft durch eine kleinlich gehandhabte Zensur behindert – eine eminent politische Aufgabe.

Man hatte auf katholischer Seite allgemein – wenn auch nicht gleich expressis verbis – begriffen, was die Historisch-Politischen Blätter später aussprachen: „Wer in unseren Tagen nicht auf dem öffentlichen Markt mitspricht, wessen Stimme in der Presse nicht gehört wird, der wird auch nicht mitgezählt ...“ Aus dieser Einsicht heraus verlangten die rheinischen Katholiken schon sehr früh (weit eher als die französischen Katholiken, die durch die staatliche Zensur vor antikirchlichen Angriffen geschützt wurden) nach allgemeiner Pressefreiheit (23). Als sie endlich im Jahre 1848 gewährt wurde und damit das Erscheinen katholischer Tageszeitungen ermöglichte, hatte die Kirchenblattpresse bereits wichtige Vorarbeit geleistet; ohne sie hätte die katholische Tagespresse nach dem Revolutionsjahr nicht so schnell erstarken können. Zu diesem Ergebnis kommt der Vf. (IX), der als erster, und zwar recht eingehend, diesen Zeitraum katholischer Publizistik untersucht, der bis zum Erscheinen seiner Arbeit noch keine umfassende und ihren Wert für die spätere katholische Presse würdigende Darstellung gefunden hatte.

Richtungsweisend für die gesamte katholische Kirchenblattpresse vor 1848 war der 1821 in Mainz gegründete K a t h o l i k. Bis zur Gründung der Historisch-Politischen Blätter (1. 4. 1838 in München) blieb er die religiös und kirchenpolitisch führende Kirchenzeitung. Dies verdankte er nicht nur dem Umstand, daß er die erste Zeitung dieser Art war – bei der seit 1818 in Tübingen herausgegebenen Theologischen Quartalschrift handelte es sich um eine wissenschaftliche Zeitschrift –, sondern auch seiner inneren Geschlossenheit, die vor allem durch die Homogenität seines Mitarbeiterstabes (Binterim, Döllinger, Görres, Möhler, Sailer u. a.) bedingt war. Sie alle zeichneten sich aus durch kuriale Haltung, aufklärungsfeindliche Strenggläubigkeit, Ablehnung der modernen Richtungen in Philosophie, Theologie und Seelsorge, konservative Grundanschauung in kirchlichen und politischen Fragen sowie einer schroffen Ablehnung jeden Staatskirchentums.

Das zeigte sich besonders deutlich anläßlich des durch den Mischehenstreit mit heraufbeschworenen sog. „Kölner Ereignisses“. Es war die große Stunde der gesamten katholischen Kirchenblattpresse, die bei dieser Gelegenheit einen ungeahnten Aufschwung nahm (165 f). Der 150 Seiten (197–347), also fast die Hälfte seiner Arbeit, umfassende Dokumentaranhang enthält neben einigen Briefen vor allem Auszüge aus den damaligen Kirchenblättern, die sonst kaum zugänglich sind und deren Abdruck daher besonders wertvoll ist. Zusammen mit den in Auszügen veröffentlichten Programmen der maßgeblichen Zeitschriften bestätigen sie insgesamt das (141) dargelegte Ergebnis, daß der Katholik wie auch seine Nachahmer mitunter gefährlich einseitig und wenig katholisch sein konnten. Dieses „manchmal allzu scharfe Absprechen und Anklagen ... war aber populär, wirkte auf die breiten Massen“ (143) und war wegen der erwünschten Breitenwirkung ebenso unvermeidlich wie ein gewisser theologischer Dilettantismus.

Wie alle Veröffentlichungen dieser Reihe erfreut sich dieses sowohl für Historiker und Kirchenhistoriker als auch für Publizisten recht wertvolle Buch einer guten Aufmachung und eines ausführlichen Registers.

Bonn. Klaus Weber.

Witetschek, Helmut: **Die Kirchliche Lage in Bayern 1933–1943.** I: Oberbayern. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der Katholischen Akademie in Bayern, Reihe A: Quellen, Bd 3) Mainz: Grünewald 1966. XLVII, 395 S.; Ln DM 45,–.

Eine wichtige Ergänzung zu dem von D. Albrecht in derselben Reihe edierten Notenwechsel zwischen dem Hl. Stuhl und der Deutschen Reichsregierung (siehe ThRev 63, 1967, 164 f) und den von B. Schneider herausgegebenen Briefen Pius' XII. an die deutschen Bischöfe stellen die von H. Witetschek veröffentlichten Monats- bzw. Lageberichte der Regierungspräsidenten Bayerns und der Polizeidirektion München an das Bayerische Staatsministerium dar; von ihnen liegen hier in Bd I die Berichte des Regierungspräsidenten Oberbayerns und der Münchener Polizeidirektion vor, soweit sie sich direkt oder indirekt mit der Lage der katholischen Kirche beschäftigen. Die für den Zeitraum von 1933 bis 1943 fast lückenlos vorliegenden Berichte befinden sich im Bayerischen Geheimen Staatsarchiv München. Von Monat zu Monat berichtet der Präsident über die Stimmung der Bevölkerung, die Tätigkeit der beiden christlichen Konfessionen, der Deutschen Glaubensbewegung, der Juden, über die wirtschaftliche und agrarpolitische Entwicklung sowie die Kulturarbeit der NSDAP und ihrer Gliederungen.

Diese Berichte des Regierungspräsidenten stützen sich auf Angaben der untergeordneten Behörden, der Bürgermeister, der Polizeistationen und Ortsgruppenleiter, die weisungsgemäß alle Regungen des gesellschaftlichen, kulturellen und kirchlichen Lebens zu überwachen und darüber zu berichten hatten. Wie der Herausgeber an einigen Beispielen (S. 355–359) deutlich macht, wurden die Angaben der o. g. untergeordneten Behörden nur wenig überarbeitet, ja in manchen Fällen wörtlich in die Berichte des Präsidenten aufgenommen. Sie sind daher sehr anschaulich und dokumentieren in einzigartiger Weise die Auseinandersetzung zwischen Staat und Kirche auf der untersten Ebene der kleinen Partei- und Staatsfunktionäre einerseits und dem Pfarrer sowie dem Kirchenvolk andererseits. Sie vermitteln dem Leser einen guten Einblick in die Sorgen und Nöte der Land- und Stadtbevölkerung, ihre Art, den Nationalsozialismus als gegeben hinzunehmen, ihn (in wenigen Fällen) zu bejahen, ihm passiven Widerstand zu leisten bzw. Forderungen der Nationalsozialisten geschickt zu umgehen (S. 135. 288. 305). Sie zeigen aber auch die Schwierigkeiten der NS-Behörden, die durch mangelnde Verwaltungserfahrung (S. 138) sowie Fehleinschätzungen ihrer Propaganda (S. 152. 241) und Macht zuweilen eine „deutlich fühlbare Einbuße an Autorität“ erlitten.

Die einseitig NS-orientierte Berichterstattung, die vom Hrsg. häufig durch Hinweise auf entsprechende kirchliche oder neutrale Darstellungen ins rechte Licht gerückt wird, bestätigt im großen und ganzen die vor und nach 1945 von kirchlicher Seite erhobenen Klagen (S. 68 f. 309). Selbst wenn man annimmt, daß die NS-Funktionäre von der Richtigkeit ihrer Ideologie überzeugt waren, hätten ihnen Zweifel an der Rechtmäßigkeit ihres Vorgehens kommen müssen; das scheint jedoch niemals der Fall gewesen zu sein. So wird z. B. ohne das geringste Gefühl für die darin liegende Rechtsverletzung berichtet, daß ein Werber für die immerhin noch legal existierende Marianische Kongregation einige Mitglieder geworben habe und in Schutzhaft genommen worden sei (S. 166), d. h. der Betreffende wurde auf unbestimmte Zeit in ein KZ eingewiesen. – Offen wird das Bespitzeln der Predigten (S. 54. 99. 139. 333), die Kontrolle der kirchlichen Büchereien (S. 205. 325) und die Beschlagnahme kirchlicher Presseerzeugnisse, die häufig lediglich eine Richtigstellung nationalsozialistischer Verleumdungen darstellten (S. 76. 84. 101), zugegeben.

Bonn. Klaus Weber.

Maxsein, Anton: **Philosophia cordis.** Das Wesen der Personalität bei Augustinus. Salzburg: Otto Müller Verlag 1966. 434 u. VI S.; Ln DM 39,–.

„Die Bewältigung des Themas hängt von dem Nachweis ab, ob Cor als philosophischer Ansatz gewählt“ (13) und als „personale Mitte und als Organ der substantialen Einheit des Menschen begriffen“ werden kann (14).

Der Verf. behauptet, nicht der Erosgedanke, sondern „die Aufnahme des ersten Gebotes der Liebe in die philosophische Grundhaltung Augustins gibt ihr ein Gepräge, das die Benennung ‚Philosophie des Herzens‘ allein rechtfertigt“ (23).

Der erste der drei großen Abschnitte „Der cordiale Mensch in der Entfaltung seiner Wesensstruktur“ geht zunächst der Frage nach, in welcher Weise das Herz M i t t e ist. Das Herz ist s a m m e l n d e Mitte, dadurch, daß es die Gegensätze von Leib und Seele und von unten und oben zur Einheit bringt, in der der Mensch über allen Wesen ist, über die er gesetzt ist, aber unter dem absoluten Wesen steht (16).

Das durch Unfaßbarkeit definierte Herz besitzt das Wesensmerkmal der Substanz, die auf eine dynamische Wesensmitte verweist: weil jedes Ding notwendig das „‚Aus-sich-heraus‘ hat, besitzt es auch notwendig das ‚Zu-sich-hin‘“ (31). Dies trifft auch zu für die Schwerkraft der Liebe, die aber zudem beinhaltet „das Über-sich-hinaus, da sein Herz unruhig ist, bis es ruht in Gott“ (31). Die Unterscheidung zwischen einem Sein der Seele, das nur Leben ist, und dem Sein der Seele, das gesteigertes, sittliches Leben ist, ohne das die Seele sogar tot ist, „ohne nichts zu sein“ (33), führt hin zur Entscheidungsmächtigkeit des Herzens. Während *anima* und *animus* – als aktives Prinzip Aufgipfelung der Seele – ohne Entscheidung existieren können, steht Herz für Entscheidung. Zum Herzen als Organ personaler Entscheidung gehört die Gründigkeit, d. h. die Fähigkeit, sich aus seinen Gründen heraus zu verstehen. „Es gibt eine

ratio in corde oder auch eine *ratio cordis*, die den Blick aufrichtet gegenüber dem absoluten Sein und dem göttlichen Ursprung der Dinge" (40) und „schöpferischer Grund für ein geistiges Geschehen" ist (41).

Cor in der personalen Dynamik ist charakterisiert durch die Unruhe, die Ur-Kunde dessen, daß der Mensch auf Gott hin erschaffen ist. Das *„ad te"* bezeugt, daß der Mensch nicht aus sich, sondern nur von Gott her zu verstehen ist und in ihm das Ziel der Menschwerdung liegt. „Das befiehlt Gott, daß wir nicht Menschen seien" (63).

Der tiefste Ausdruck der Unruhe ist die Liebe (72). *„Da quod amo, amo enim"*: Liebe nährt sich aus dem unerschöpflichen Gott (72). Man darf hier den Höhepunkt augustinischer Philosophie sehen und über den Verf. hinaus sagen, daß A. das Verhältnis zu Gott vom Herzen her dialogisch bestimmt. So in seiner Auffassung, daß in der Liebe die größte Freiheit zum Ausdruck kommt. Liebe erfüllt sich nach ihm, wenn etwas nicht aus Not geschieht, wie es in allem Handeln Gottes sichtbar wird. Gibt es das auch im Menschen? „Wir finden es in der Tat, wenn wir Gott selber in Liebe loben" (73). Dialogische Kategorien können diesem Satz seine volle Bedeutung geben. Gewiß betont der Erosgedanke die Verschiedenheit von Strebendem und Erstrebtem; das Erstrebte aber ist impersonal und im Sinne eines Objektes zu erlangen. A. faßt die Liebe nicht nur personal, sondern dialogisch auf. Und Lob vollendet nach ihm die Intersubjektivität; denn im Lob liegt Anerkennung ohne jeden Gedanken an Lohn: „Wir wollen Gott lieben, rein und keusch. Das Herz aber ist nicht keusch, wenn es Gott auf einen Lohn hin liebt" (73). „Um seiner selbst willen lieben, das ist die wahre Liebe, das ist die keusche Liebe, die auch Freiheit besitzt ... Wenn du nämlich Gott lobst, daß er dir etwas gebe, liebst du Gott nicht mehr umsonst" (74). Liebe und Lob richten sich auf ein Sein, das durch diese Akte „bewegt" wird zu geben, das man aber nicht wie das Erosstreben zwingen kann.

Daß das *„ad te"* der Liebe im letzten nicht ein im griechischen Denken verwurzeltes Erosstreben, sondern ein dialogisches Verhältnis ist, hat seine Begründung darin, daß A. es als ein *„de te fieri"* versteht. Denn Lieben heißt von der Quelle her leben (85) und von Gott her werden als reine Gabe. „Ich wäre nicht, wenn du nicht in mir wärest" (157). Diese Wahrheit wird dem Menschen bewußt im *„invocare"*, in dem Akt, mit dem er Gott in sich hineinruft und ihm zugleich dafür dankt, daß er in ihm ist und sein Werden bewirkt. So ist das in der Kraft des Herzens vollzogene *„invocare"* die seinsnotwendige Äußerungsweise für den aus dem Nichts und aus Gott kommenden Menschen.

Der zweite Hauptteil behandelt das *Cor* in der Entfaltung der Erkenntniskräfte.

Die Erkenntnisordnung folgt der Seinsordnung, in der der Mensch im Akt des *„invocare"* seine Hinordnung auf Gott und sein Werden durch Gott erlebt. Die Frage: „Was bin ich dir selbst?" gibt plötzlich Einblick in die Größe des Menschen und in die Gottes (170). Damit erhält das Herz eine Funktion im Erkenntnisvorgang. Sie ist deutlich in der *memoria*, die als *recordari*, als ein Erwägen im Herzen unendliche Räume durcheilt, um schließlich auf die Ur-Kunde Gottes zu stoßen, aber nicht im Sinne eines objektiven Schriftstückes, sondern einer Person, der sich der Mensch im *re-cor-dari* hingibt (186. 189. 191). *Memoria* ist darum kein rein intellektueller Vorgang, sondern zugleich ein Akt der Liebe, der metaphysische Bedeutung besitzt.

A. verkürzt keineswegs den Weg der endlichen Erkenntnis, wie sich deutlich in der Frage nach Gott zeigt, wo er leidenschaftlich die Erkenntnis bemüht, sie alle Wege der Dinge durchschreiten läßt. Dennoch stößt sie an unaufhebbare Grenzen, Schranken, die nur in der Sammlung des Herzens, die Erleuchtung durch Gott ist, überstiegen werden können. So wie das Sein durch Gott ist, ist auch das Erkennen „im tiefsten Wesen immer ein von Gott Erkannt-Sein und -Werden" (211). Nur über das Opfer der *ratio* führt der Weg zur Erleuchtung, „zu dem, was nicht erfaßt werden kann, sondern in einem Erschauern wahrgenommen wird", in einem „Stoß des zitternden Zublicks". In diesem *ictus cordis* „endet der Weg, der zielstrebig in dem Bereich der sinnlich wahrnehmbaren Dinge anhebt" (212). Im Gotteserlebnis der Erleuchtung aber bleibt Gott selber unsichtbar.

Für das „Erkennen" Gottes gilt somit die Du-Ich-Reihenfolge, das *„de te fieri"*. „Gott wächst nicht aus dem Erkenner, sondern der Erkenner wächst aus der Erkenntnis Gottes" (234; vgl. 244 ff). Daß diese Erkenntnis Begegnung zwischen zweien ist, geht auch daraus hervor, daß solches Erkennen von A. als bestimmtes, einmaliges und unwiederholbares Ereignis bezeichnet wird. „Rationell erarbeitete Ergebnisse bergen die Möglichkeit der Wiederholung in sich" (251), die Begegnung mit ihrem eigentümlichen Zwischen nicht.

Der Verf. schreibt dem Herzen bei A. einmal eine mehr empfangende, einmal eine mehr schöpferische Funktion zu. So unterscheidet auch Przywara (Augustinus 26). Empfangend ist das Herz, wenn es die Gedanken aufnimmt, schöpferisch, wenn es sie gebiert, in einer Art Wertfühlen im Sinne Schelers ihre Relevanz für die Person zum Aufleuchten bringt. Herz und Vernunft arbeiten zusammen, und die Frage nach Primat und Priorität ist in allgemeiner Fragestellung schwer zu entscheiden. Eindeutig gehört aber Primat und Priorität der Liebe im *ictus oculi* in der Begegnung mit Gott. In bezug auf die Erkenntnis heißt das: Das Herz wächst in seiner empfangenden Funktion, indem es den Verstand zur Tätigkeit anregt und seine Gedanken bereitwillig aufnimmt. Die Begegnung mit Gott regt aber auch die schöpferische Funktion des Herzens an, insofern es die personale Relevanz der Gedanken nach dem Grad der Intensität der Liebe sichtbar macht (vgl. 199). So kann man sagen: Von der Hingabe in der Liebe lebt das Erkennen bei A.

Der dritte Hauptabschnitt ist überschrieben: „Der cordiale Mensch in der Entfaltung seines sozialen Wesens". Einen breiten Raum nimmt die Reflexion auf die Sprache ein. Der Mensch entfaltet sich in der Sprache; um so wahrer ist sein Wort, je mehr es im Herzen, das die Geschichte des mit Gott sprechenden Menschen ist, verankert ist. So wird jedes wahre Wort ein *confiteri*, das nur die Gott Liebenden verstehen. Allerdings zeigt gerade dieser Abschnitt, daß A. das geschichtliche Wort, in dem der Redende sich selbst mitteilt, gegenüber dem Sehen und dem inneren Wort abwertet, wobei *De doctr. christ.* eine Ausnahme macht (vgl. Duchrow, Sprachverständnis und biblisches Hören bei Augustinus, Tübingen 1965).

Die Fülle des ausgebreiteten Materials hat zwar die problemgeschichtliche Untersuchung zum Begriff Herz und damit auch das Ringen A. mit dem Griechentum zurücktreten lassen. Auch wird der Stellenwert der einzelnen Abhandlungen nicht genügend berücksichtigt. Dennoch zeigt das Werk, daß A. *cor* christlich versteht: Herz als Mitte und Entscheidung in dem Sinne, daß das *„ad te"* durch das *„de te"* ermöglicht wird. Dem Verf. gebührt das große Verdienst, weiterhin aufgezeigt zu haben die Mitten-Bedeutung des Herzens, wie sie heute von August Vetter vertreten wird, wie auch Gründe für die Notwendigkeit einer *philosophia cordis*, insofern er die relative Gültigkeit der *ratio* und bleibende Einsichten in der Zuordnung von Herz und Vernunft darlegte. Herz als Entscheidung hat mit den Schwierigkeiten zu kämpfen, die Fichte und Scheler zwangen, die Person in den Akt zu verlegen. Hier würde es weiterführen, wenn man die Person dialogisch auffaßte, wie man es bei A. tun darf, der das *„de te fieri"* im Akt des *„invocare"* erlebt. Das *„invocare"* als wichtigster Akt entwüchse einer vorgegebenen ontologischen Beziehungsstruktur. Er könnte verstanden werden als Realisierung eines ontologischen Bandes, so daß die personalen Kategorien zugleich ontologisch wären.

Versuche, eine Metaphysik des Herzens zu begründen, werden immer das Werk von Maxsein zu berücksichtigen haben.

Münster. Reinhold Haskamp OFM.

Spaemann, Robert: **Reflexion und Spontaneität.** Studien über Fénelon. Stuttgart: Kohlhammer Verlag 1963. 304 S.; br. DM 26,–.

Sp. wendet sich in seiner Habilitationsschrift einem ungewöhnlichen Gegenstand zu: dem Streit um den amour pur, wie er vor allem zwischen Fénelon und Bossuet zum Austrag kam. Aufgrund einer bewundernswerten Belesenheit und mit großem Scharfsinn geht der Vf. Problemen nach, die man heute auf den ersten Blick nicht mehr als „aktuell" bezeichnen würde. Doch Sp.s Darstellung läßt erkennen, daß die Auseinandersetzungen um die „uninteressierte Liebe", die Gott rein um seiner selbst willen liebt und in absolutem Gehorsam selbst noch in die eigene Verdammung einwilligen kann, eine Fülle von Fragen evozieren, die nach wie vor das Denken in Atem zu halten vermögen. Es sind philosophische, mystisch-theologische, soziologische und pädagogische Probleme, die zu erörtern waren; Sp. bewältigt diese methodisch diffizile Aufgabe in souveräner Weise. Er wird ebenso den formalen Ansprüchen einer subtilen Spekulation gerecht wie auch denjenigen der historisch-kritischen Analyse und der mitdenkenden Interpretation heterogener Texte (vom theologischen Traktat bis zum Erziehungsroman). So konnte ein gelehrtes und in seiner Art faszinierendes Werk entstehen, das als philosophische Habilitationsschrift *sui generis* gelten darf. Wir müssen uns hier mit einer kurzen Vorstellung des Inhalts begnügen.

Das einführende Kapitel (9–25) gibt Einblick in die bisherige Diskussion über Fénelon, den Theologen und „Freund der Mystik" (17). Neben der Theologie der „Maximes des saints" (1697) gilt Sp.s Aufmerksamkeit den philosophischen und soziologischen Implikationen sowie den pädagogischen Einsichten des Erzbischofs von Cambrai. Fénelon hat nach Sp. „vielleicht als erster Theologe" die Probleme der Säkularisation, Profanität und Entfremdung erkannt (14) und er hat die Entdeckung des Kindes bei Rousseau vorweggenommen (23). Die Vollkommenheit besteht nach Fénelon in der Überwindung der Reflexion (23), d. h. in der zurückgewonnenen, vermittelten Unmittelbarkeit (vgl. 24) oder aber in der durch die Selbstaufhebung erlangten „reinen Spontaneität": der „reinen Liebe".

Die folgenden Kapitel kreisen um die in der Einleitung entfaltete Thematik. Zunächst wird die Meinung Fénelons in der späten „Dissertatio de amore puro", die man als eine Verteidigungsschrift ansehen kann, dargelegt. Fénelon tritt (auch) hier der eudämonistischen Ethik der Aufklärung entgegen, welche seine Theorie der reinen Liebe kraß für eine Illusion hält (30). Er wirft seinen Gegnern immer wieder vor, sie ließen die Liebe in Glaube und Hoffnung aufgehen (33, vgl. 63 f). Für Bossuet ist die „Untrennbarkeit von Glücksverlangen und Gottesliebe" wesentlich. „Ohne die Kette seiner Bedürftigkeit würde der Mensch sich von Gott emanzipieren. Fénelon nennt das eine ‚knechtische Gesinnung'" (36). Hier bereits (37) und dann mehrfach interpretiert Sp. Bossuets Ansicht als bürgerlich-kapitalistische Denkweise (vgl. insbes. 50–64). Wie dem auch sei – Sp. erklärt mit Recht, daß in Fénelons Theorie formal betrachtet „das sittliche Phänomen in seiner Unableitbarkeit und Eigenständigkeit" klaren Ausdruck findet (40). Damit steht Fénelon gegen die Jansenisten und gegen Bossuet; zugleich liegt hier eine Parallele zu Kant vor (vgl. 40, Anm. 67; 73). In diesem Zusammenhang ist der Begriff des „Interesses", d. i. des amour propre, zu verstehen (56–58, 73). Als einen entscheidenden Schritt auf dem Weg zur bürgerlichen Ethik (67) wertet Sp. die Aufhebung der Realdistinktion der Seele von ihren Vermögen, die von Skotisten und Nominalisten vorgenommen wurde und auch bei Fénelon und Bossuet anzutreffen ist; hier liegt nach Sp. eine Wende von der Ontologie zur Psychologie vor, die eine Hervorhebung des „Willens" und damit des „Interesses" bedeutet.

Besonders erhellend für das Verständnis der Theorie Fénelons dürfte das Kapitel „Die Lehre des hl. Thomas von Aquin über den *amor perfectus*" sein (81–98). Hier geht es darum, ob bei der Interpretation von S th II/II, 17, 8 und II/II, 26, 13 ad 3 Fénelon oder Bossuet zu folgen ist. Für Fénelon ist Gott nicht „Motiv", ihn zu lieben, sondern (transzendental-ontologische) „Bedingung" (82). Sp. übersetzt die letztgenannte Stelle der S th *(„Dato enim per impossibile quod Deus non esset hominis bonum, non esset ei ratio diligendi")* so: „Gesetzt die unmögliche Annahme, daß Gott nicht des Menschen (totales) Gut sei, gäbe es (im Himmel) für den Menschen (überhaupt) keinen Grund zur Liebe" (84). Bei der Deutung dieses wichtigen Satzes wird man mit Sp. Fénelon folgen (vgl. auch 91 f), doch scheint es mir fraglich, generell für Thomas eine so weitgehende Diskriminierung des Interesses anzunehmen. In der Charakterisierung der Reflexion als „Untreue" gegenüber dem amour pur (96) dürfte doch wohl ein sublimer Antiintellektualismus zum Vorschein kommen, der zwar weder von Fénelon noch von Sp. bewußt intendiert wird, aber objektiv doch wirksam werden muß, wenn man den fénelonschen Ansatz ernstnimmt.

Fénelon ist nach Sp. im Vergleich mit Bossuet der strengere Cartesianer, wenn er sich auch radikaler von Descartes entfernt: „Fénelon hat den cartesischen Zweifel zur Verzweiflung radikalisiert. Und in dem Vorwurf, die Verzweiflung als höchste christliche Tugend zu lehren, läßt sich tatsächlich das Wesentliche dessen zusammenfassen, was Bossuet gegen Fénelon zu sagen hat" (100). In manchem Pascal vergleichbar, kennt auch Fénelon die Möglichkeit der „Wahl" (105–107). – In dem Kapitel „Unschuld und Reflexion" werden Fénelon und La Rochefoucauld miteinander verglichen. Wie der Titel der Überlegungen bereits anzeigt, erscheint auch hier die Reflexion als das Verhängnisvolle gegenüber einer glückhaften Unmittelbarkeit; die Würde der Reflexion liegt allein in ihrer Selbstaufhebung in die „Unschuld". Fénelon wurde durch die Begegnung mit Madame Guyon in seiner Theorie, die jedem Fanatismus derer, die „Interessen" verfolgen, und auch jedem quietistischen Fanatismus abhold ist (vgl. das Kapitel „Fanatismus und Gehorsam", 159–196), bestärkt (122–125). „Nicht irgendeine Begierde des Fleisches ist die Sünde, sondern das Festhalten am eigenen Ich, das psychologisch die Form der Reflexion hat" (125). Reflexion bedeutet in diesem Sinne „Entfremdung" (132), die äußerste Entfremdung aber ist „der Anfang der Versöhnung, die erbarmungslos zu Ende geführte Reflexion die Bedingung für die Entbindung neuer, ungebrochener Spontaneität" (133).

Für die Geschichte der Mystik wie der Pädagogik gleichermaßen instruktiv ist das vor solchem Hintergrund stehende Kapitel: „Der ‚Geist der Kindheit' und die Entdeckung des Kindes" (138–158). Während der aufklärerische Zeitgenosse die Kindheit nur negativ als Phase der „Vernunftlosigkeit" (146, vgl. 238 f) sieht, entdeckt Fénelon die auf die Vollkommenheit der reinen Liebe verweisende Zeichenhaftigkeit des Kindes und des Kindlichen. Die Zukunftsperspektive, die dem Kind fehlt, sei „das eigentliche Unglück des Menschen" (157, vgl. 252).

Beachtung verdient auch die Abgrenzung der fénelonschen „indifférence" gegenüber dem libertinistischen Quietismus. Der Vorwurf des Fanatismus, den man gegen die Mystiker erhob, bleibt an der Oberfläche. Fénelon will nicht ein blindes Glauben um des Glaubens willen, sondern steht in der Tradition des *rationabile obsequium* (175). „Abandon total" und „soumission totale" meinen eine unfanatische, „gelassene" Gehorsamshaltung – bis hin zur Einwilligung in die eigene Verdammnis (184, vgl. 49).

In einem Kapitel über Leibniz wird gezeigt, daß dieser der Ansicht Bossuets zuneigt (197–222). Es scheint aber, daß „Leibniz mit dem ganzen Fragenkamplex nur oberflächlich vertraut war" (209). Wichtig in diesem Zusammenhang ist ein vorzüglicher Exkurs über Fénelon und Malebranche (211–214).

Wer den Ausführungen Sp.s bisher gefolgt ist, mag eine gewisse Überraschung empfinden, wenn er nun zum Kapitel „Die Lehre von der reinen Liebe als pädagogische Theorie" (223–253) gelangt und ihm Fénelon jetzt als Pädagoge vorgestellt wird. Freilich ist Fénelon als Erzieher des französischen Thronfolgers, als Verfasser des Erziehungsromans „Télémaque" sowie einer Schrift über die Mädchenerziehung bekannt, und so dürfte es legitim sein, die pädagogischen Implikationen der amour-pur-Lehre aufzuzeigen. Was immer die heutige Pädagogik von Fénelon lernen kann – es scheint ein wenig übertrieben, wenn Sp. die Idee der reinen Liebe nunmehr als einen „pädagogischen Begriff" und als „pädagogische Idee" bezeichnet (227). „Nur wenn man Fénelon als Erzieher begreift, werden die scheinbar gegensätzlichen Tendenzen in seinem Werk in ihrer inneren Kontinuität begreiflich, seine ‚Weltlichkeit', seine ‚sanfte Erziehung' und sein Moralismus, seine Kirchlichkeit und seine Unabhängigkeit, sein politischer Moralismus und sein mystischer Antimoralismus" (252).

Das Buch wird abgeschlossen durch die als Anhang beigegebenen Kapitel „Fénelon und Jean Paul" (254–277) und „Schopenhauer und der Quietismus" (278–289). Jean Paul habe „die fénelonsche Idee des amour desinteressé tiefer erfaßt ... als kaum einer derer, die Fénelons Gedanken aufnahmen" (265); dies wird insbesondere an der Gestalt der Idoine in Jean Pauls „Titan" deutlich, die „kein Interesse an der Identität mit sich selbst mehr nimmt, sondern sich gleichgültig ist" (257). Ein kurzer, jedoch meisterlicher Exkurs ist Jacobi gewidmet (268–270). Von der Pädagogik Jean Pauls erklärt Sp.: „Erziehung hat das, wozu sie erziehen will, immer schon als gegeben vorauszusetzen und ist insofern Freisetzung eines ursprünglichen Spontanen" (273). Zu Recht bemerkt Sp.: „Die Wendung Fénelons gegen das Zeitalter des Reflektierens wird bei Jean Paul zugleich zur antiidealistischen, genauer antifichteschen Wendung" (277). Von Jean Paul läßt sich die Linie solcher Philosophie der Pädagogik bis zu Pestalozzi verfolgen (277). – Der Essay über Schopenhauer gibt Sp. abschließend noch Gelegenheit, die „reine Liebe" gegenüber dem Mitleid bei Schopenhauer (und dessen Pessimismus) abzugrenzen; dabei wird der fénelonsche Begriff der Spontaneität interpretiert als Akt der Freiheit im Sinne des Gehorsams gegenüber Gott. Dies ist für Fénelon ein Gehorsam, der das Kreuz auf sich nimmt: den spekulativen Karfreitag, aus dem es nach Fénelon – und im Gegensatz zu Hegel – „wesentlich keine spekulative Auferstehung" gibt (289).

Gegenüber einem so fundierten und nicht ohne Engagement geschriebenen Werk nimmt sich Kritik leicht schulmeisterlich und bieder aus. Es scheint daher wenig angebracht, einzelne Urteile und Formulierungen auf die Goldwaage zu legen und außerdem die Druckfehler zu verzeichnen. Statt dessen seien lediglich einige Fragen notiert. Sp.s Eintreten für Fénelon gegen Bossuet verdient historisch gesehen Zustimmung; aber ist es nicht unverkennbar, daß Sp. mit dem Blick auf die gegenwärtige Situation ebenfalls für Fénelon votiert? Sind nicht Fénelon und Bossuet gleichermaßen „historisch" geworden? Stellt das „Interesse" nicht doch eine gerade philosophisch und soziologisch relevante Potenz dar, die um so legitimer wird, je mehr sich die Berufung auf eine theologisch ermöglichte und vermittelte Unmittelbarkeit der reinen Liebe als gesellschaftlich, politisch und pädagogisch unangemessen erweist? Liegt nicht in der Option für Fénelon, sofern sie mehr sein will als eine Beurteilung des Historischen, letzten Endes doch eine gefährliche Verdächtigung der Reflexion (des Intellekts, des „Geistes") sowie auch eine (zumindest mißverständliche) Polemik gegen „Zukunft"? Müssen wir nicht Fénelons theologisch-aristokratische (um nicht zu sagen: elitäre) Theorie, indem wir sie an ihrem geschichtlichen Ort in ihrem eminenten Rang bewundern, ebendort zurücklassen? Es ist kaum nötig zu betonen, daß ich Sp. nicht pauschal unterstelle, die Lösung heutiger Probleme bei Fénelon finden zu wollen; indes scheint mir auch bereits die Übernahme einer formalen Verstehensorientierung riskant zu sein.

Diese Fragen können und wollen die Bedeutsamkeit des Werkes in keiner Weise schmälern. Man wird daran „interessiert" sein dürfen, ob und wie sich der Ansatz bei Fénelon in weiteren Arbeiten Sp.s auswirkt.

Bonn. Heinz Robert Schlette.

Lang, Albert: **Fundamentaltheologie, Bd. 1. Die Sendung Christi**, 4. Aufl. München: Max Hueber Verlag 1967. 288 S.; Ln DM 19,80.

Für das Fach der Fundamentaltheologie, das, wie jeder Kundige weiß, zu den schwierigsten Disziplinen der Gegenwartstheologie gehört, ist die Neuauflage eines Werkes, das schon auf eine längere

Zeit seiner Wirksamkeit zurückblicken kann (1. Aufl. 1953, 3. 1962), Anlaß, daß ihr eine aufmerksame Besprechung gewidmet wird, zumal wenn diese Neuauflage gegenüber den früheren „einer tiefgreifenden Neubearbeitung unterzogen worden ist" (6). Die 3. Aufl. hatte Rez. ausführlicher besprochen: A. Kolping, Zehn Jahre einer neuen Fundamentaltheologie. Grundsätzliche Erwägungen zur Anlage eines fundamentaltheologischen Lehrbuches, in: MThZ 15, 1964, 64–69.

Außer einer Einleitung über die „Ziele, Aufgaben und Wege der Fth" umfaßt auch dieser Band wieder aus der *Demonstratio religiosa* den „Offenbarungsanspruch des Christentums und seine Bekämpfung in der Neuzeit", wie auch „das Problem einer übernatürlichen Offenbarung". Ferner wird in diesem Bd. die *Demonstratio christiana* behandelt unter dem Titel „Die Tatsache einer göttlichen Offenbarung: Der übernatürliche Ursprung des Christentums". Wenn auch der Aufbau gegenüber den früheren Auflagen im wesentlichen derselbe geblieben ist, erfährt u. a. insbesondere die israelitische Religion unter dem jetzigen Titel „Die heilsgeschichtliche Vorbereitung des Christentums" eine ausführlichere Behandlung, die auch das sammelt, was früher an anderen Stellen des Buches zu diesem Thema verstreut stand. In der *Demonstratio christiana* geht Lang jetzt vom Christusglauben des Urchristentums (nicht mehr wie noch in der 3. Aufl. von Paulus) aus (Apg), um dann geschlossener den Zugang zum historischen Jesus behandeln zu können. Das geschieht unter Berücksichtigung der Traditions- und Redaktionsgeschichte (nicht so sehr der formgeschichtlichen Gesichtspunkte), der Stellungnahme protestantischer Theologie, insbesondere auch der Entmythologisierung und der existentialen Interpretation. Die Frage nach dem Selbstbewußtsein Jesu findet ihre Vertiefung durch die Behandlung Jesu unter dem Titel des Menschensohnes; in der Beglaubigung der göttlichen Sendung Jesu wird der Auferstehung des Herrn erhöhte Aufmerksamkeit gewidmet.

Die entscheidende Änderung bei dem Problem der übernatürlichen Offenbarung besteht vor allem in einer vorsichtigeren Formulierung der Beteiligung Gottes bei dem W u n d e r. Während früher pauschal betont wurde, daß das Wunder seine Ursache nicht in der Naturgesetzlichkeit hatte ([3]112), heißt es jetzt differenzierender, daß das Wunder „nicht restlos aus dem kausalen und finalen Zusammenwirken natürlicher Ursachen sich verstehen läßt" (109). Der Unterschied gegenüber früher besteht also darin, daß zwar eine b e s o n d e r e Verursachung seitens Gottes („transzendente Verursachung") aufrechterhalten, aber eine Mitbeteiligung innerweltlicher Ursächlichkeiten nicht grundsätzlich ausgeschlossen wird. Damit ist offenbar die alte Definition des Wunders teilweise verlassen. Dabei tastet Lang in der Behandlung des für die aposteriorische Fundamentaltheologie grundlegenden Wunderbegriffs nach einem neuen Standort, ohne ihn jedoch eindeutig zu beziehen.

Gegenüber den W u n d e r n J e s u führt Lang seine Neufassung des Wunderbegriffs thematisch nicht durch. Trotz Berücksichtigung moderner exegetischer Erkenntnis im Ganzen[1] kann die Behandlung der Wunder Jesu nicht befriedigen. Daß die Anfechtung der Geschichtlichkeit der biblischen Wunderberichte durch die kritische Schule historisch nicht begründet sei, sondern dem Rationalisten-Dogma entstamme, Wunder seien nicht möglich und könnten deshalb nicht stattgefunden haben, wird auch jetzt wiederholt (242). In Wirklichkeit erheben sich aber gegen die Wunderberichte, soweit sie als Wiedergabe historischer Ereignisse genommen werden sollen, Bedenken literarkritischer und kulturgeschichtlicher Art, mit denen wir uns auseinandersetzen müssen. Keinesfalls braucht der, der die Wunderberichte verwirft, die Evangelien abzulehnen, wie Lang pauschal (ebd.) meint.

Trotz der anerkennenswerten Bemühung Langs, den Ergebnissen der modenen Exegese gerecht zu werden, ist seine Darstellung doch zu sehr von Glaubensaussagen durchsetzt und führt zu wenig (worin ihm der vorgläubige Mensch ja allein folgen könnte) von außen her an die Geschichte Israels heran. So behandelt Lang das M e s s i a s - P r o b l e m durchgängig unter diesem Stichwort, ohne die sich erst in der nachösterlichen Gemeinde allmählich herausbildende Messianologie über Jesus zu beachten. Sowohl „Heilsgeschichte" (ein moderner Terminus) wie auch „Messias" sind Glaubensaussagen. Dadurch, daß Lang alle Heilsbringervorstellungen unter dem Gesamttitel des Messias zusammenfaßt, entgeht dem Leser die eigenartige, schwebende Art der Aussagen über die Heilsbringerkategorie. Wenn wir zu Eingang der Beglaubigung der göttlichen Sendung Jesu lesen: „Wenn Jesus von Nazareth nicht der Messias, der Menschensohn, der vielgeliebte Sohn des himmlischen Vaters ist, dann ist er entweder als ein krankhafter Psychopath zu bemitleiden oder als der gemeinste Lügner der Geschichte zu brandmarken" (233), so muß die Forschung jene Würdetitel als erklärtes Selbstverständnis Jesu bestreiten und „bemitleidet" ihn trotzdem nicht als krankhaften Psychopathen oder gemeinsten Lügner der Geschichte. Hier wirkt alte Apologetik nach. Lang hat sich nicht entschieden genug der modernen Situation der Leben-Jesu-Forschung gestellt.

Freilich ist Lang auf dem W e g e zu einem Standortwechsel der fundamentaltheologischen Darstellung. Während er noch in der dritten Auflage ([3]233), sagt, Jesus von Nazareth habe seine Lehre von seinem Auftreten an bis zu seinem letzten Atemzug o h n e E n t w i c k l u n g u n d S c h w a n k e n festgehalten, lesen wir nun (239 Anm. 5): „Man hat das aus der Präsenz des göttlichen Ich sich ergebende Selbstbewußtsein vielfach mißdeutet als eine Teilnahme an der göttlichen Allwissenheit". Die hier für viele bestehenden Schwierigkeiten hätten aber im Text abgehandelt werden müssen.

Eine tiefgreifende Umarbeitung hat das Kapitel über die A u f e r s t e h u n g des Herrn gefunden. Während früher ([3]256) die Auferstehung nur als sicherster Erweis für die göttliche Sendung Christi, als das wichtigste Beglaubigungswunder betrachtet wurde, ist sie jetzt (258) „zugleich" Mysterium und Fundament des Glaubens, ohne daß aber der Mysteriencharakter der Auferstehung Christi genügend herausgestellt wäre. Schon daß Lang auch jetzt noch von der Auferstehung des Herrn und nicht etwa von den Erscheinungen des Herrn als dem sichersten Argument für die Sendung Christi spricht (258), zeigt die grundlegende Ungeklärtheit des Ausgangspunktes auch in dieser Auflage. Während er ([3]262) die eingestandenen „Unklarheiten und Abweichungen" in den Auferstehungsperikopen sich nur auf die „Nebenumstände" beziehen ließ, wird jetzt die Gewichtigkeit der Unterschiede in den einzelnen Erzählungen klar zugegeben (262 f). Leider redet Vf. mit der üblichen Sprechweise ungenau von der G e s c h i c h t l i c h k e i t d e r A u f e r s t e h u n g C h r i s t i.

Erstaunlicherweise faßt er die Erscheinung des Herrn als „in außernatürlicher Weise bewirkte Ausstrahlung im Bereich des Sichtbaren und Hörbaren" auf. „Diese Ausstrahlung konnten nur analoge Zeichen seiner andersartigen Existenzweise sein. Das Geheimnis, das den verklärten, durchgeistigten Leib des Auferstandenen umgab, verbarg sich hinter sichtbaren Zeichen, die der irdisch-sinnlichen Sphäre angehörten" (273). Dergleichen hatte Lang in der 3. Aufl. noch nicht gesagt. Hier findet die neuere Diskussion über den näheren Charakter der Auferstehungserscheinung ihren Niederschlag. Leider erwähnt er die Beiziehung der K a t e g o r i e d e r p e r s o n a l e n B e g e g n u n g, wie sie vom Rez. (A. Kolping, Auferstehung Christi, systematisch, in: H. Fries, Hbd. d. theol. Grundbegriffe I, München 1962, 137–145) und von W. Künneth (Entscheidung heute, Hamburg 1966, 36) vorgetragen wird, nicht einmal unter den von ihm verworfenen Theorien (des Rezensenten Beitrag bei H. Fries erwähnt er nicht einmal in der Literatur).

Die Schulterminologie tritt stärker zurück. Doch habe ich den Eindruck, daß dadurch die Beweisführung nicht gewinnt, wenn man nicht an die Stelle der Lehrbuchterminologie eine neue, dem Sachverhalt angemessenere Begrifflichkeit setzt. Das fällt mir besonders auf in der ungeklärten Redeweise vom mittelbaren und unmittelbaren Eingreifen Gottes (vgl. 104; 57, hierzu DS 1000).

Leider hat auch diese Ausgabe wieder viele formale Fehler. Falsch geschriebene Namen, falsche Auflagen und Jahreszahlen, falsche Seitenzahlen, falsche Titel und Zitate, falsche Schriftverse erschweren eine zuverlässige Benutzung des Buches. Gerade in einem für Studenten bestimmten Lehrbuch sollte die Zitationsweise sauber und gleichmäßig durchgeführt sein. Wer heute als Autor ohne zuverlässige Famuli arbeiten muß – der verehrte Verfasser ist Emeritus! – weiß freilich, wie mühsam allein schon eine bibliographisch hinreichende Dokumentation ist. Wenn man diese Mängel in Kauf nimmt, entschädigt Vf. durch eine erstaunliche Menge von Literatur, die er gegenüber den früheren Auflagen nachträgt und mit der er sich teilweise auseinandersetzt.

[1] „Im einzelnen reichen die Mitteilungen der Evangelisten nicht aus, eine kritische Nachprüfung der von ihnen berichteten Wundertaten vorzunehmen" ([4]246).

Wer glaubt, daß heute noch nicht mehr, als Lang leistet, zu „einer ganzheitlichen Zusammenschau der vielschichtigen fundamentaltheologischen Problematik unserer Tage" (7) zu erreichen sei, dem wird auch diese Neuauflage ihre Dienste tun.

Freiburg i. Br. Adolf Kolping.

Jeanson, F.: **Vom wahren Unglauben.** München: Szczesny-Verlag 1966. 204 S.; Ln. DM 19,80.

Dieses mit französischem Esprit geschriebene Buch wird von der Umschlagklappe als „eine brilliant geführte Polemik gegen die Selbstgefälligkeit christlicher Theologie" eingeführt. Der Theologe wird es also mit großem Interesse in die Hand nehmen, zumal es nicht bloß für die „Ungläubigen" sprechen will, sondern auch das Wahre, das die Gläubigen vertreten, anerkennen und miteinbeziehen möchte. Ungläubig nennt sich der Verfasser nur insofern, als er die christlichen Glaubenslehren ihrem Inhalt nach verneint. Was in diesem Sinn „Ungläubige" und Christus-Gläubige verbindet, ist der Glaube als Haltung, der nicht wie im marxistischen Atheismus rationalistisches Nichtglauben ist, sondern im Grunde die echte Mitmenschlichkeit meint, die zum Ziel ein humanes Dasein in dieser unserer Welt hat. Später definiert der Verfasser den Glauben so: „Der Glaube ist für ihn dieser Akt der Vereinheitlichung, durch den ein Mensch die Verantwortung für seine vielfältigen Haltungen auf sich nimmt und damit zum Subjekt wird" (74). Diese Haltung gibt den vielfältigen Lebensäußerungen ihren Sinn. Unglaube nennt sie sich, weil sie die inhaltlichen Glaubenswahrheiten vor allem des Christentums leugnet; wahr nennt sie sich, weil jene christlichen Glaubenswahrheiten für den Verfasser unverifizierbarer Unsinn sind. Glaube bedeutet also hier soviel wie eine vor sich selbst verantwortbare Haltung, die insofern wahr ist, als sie echt aus dem glaubenden Subjekt entspringt. Deshalb kann man auch bei J. lesen: „An die Wahrheit glauben bedeutet sie schaffen".

In drei Teilen behandelt J. das Gottes-, das Erlöser Jesus- und das Ethik-Problem. Zum Schluß formuliert er sein Glaubensbekenntnis, das damit beginnt, „daß es außerhalb der Menschen weder Gott noch Teufel, weder Gut noch Böse, weder Wahr noch Falsch gibt" (198), und damit schließt, „daß man nur an das glauben soll, was man zu verwirklichen sich entscheidet" (200). Der Mensch steht also im Mittelpunkt und ist Maß und Ziel von allem. J. interessiert allein „u n s e r gewaltiges, kühnes Unternehmen, von Gott zu Gott und immer näher zu uns selber zu gelangen, bis es uns vielleicht eines Tages gelingt, uns von jedem Gott zu erlösen" (201).

Die „auf nichts bezogene Totalität" (12) der Welt macht Fragen nach ihrer Herkunft und dem Grund ihrer Ordnung, letztlich die Frage nach dem persönlichen Gott, hinfällig. Gott ist nur „das W i r k l i c h e in seiner absoluten Positivität, und wir sind das negative Abbild dieses Wirklichen" (22). Jesus ist für J. nur so weit bedeutsam, als „er in erster Linie Mensch war" und „nur als Mensch Gott war ... (der) allen seinen Mitmenschen die wunderbare Wirkkraft des g e l e b t e n G l a u b e n s sichtbar machen" sollte (124). Göttliche Gnade ist keine Hilfe von Gott her (das wäre ein Teil der „göttlichen Interventionsmanie", 106), sondern die Chancen der Menschlichkeit, der Mitmenschlichkeit im Besonderen. Daher steht der Mensch auch im Mittelpunkt der hier gelehrten Ethik. „Gott" ist der M e n s c h e n s o h n, wobei aber dieser „Glaube ohne Gewähr" ist (vgl. den Titel des 3. Teiles). Das Leben ist eine Wette auf die Existenz des Menschen (182), von der ich nicht weiß, wie sie ausgeht. „Der absolute Ausgangspunkt all unseres relativen Tuns (ist) die bewußte Aufsichnahme der Existenz, die Entscheidung zu leben und dadurch dem Leben bereits eine Andeutung von Sinn zu geben" (169 f). So kann es sich in der Ethik nicht um eine Gott gemäße Moral, sondern nur um menschliche Unternehmung handeln (171), und die Chance des Christentums sieht J. darin, daß es die Menschen veranlasse, „sich auf ihre Mitmenschen hin im Namen einer gemeinsamen Forderung, die sie alle betrifft, zu überschreiten" (197).

Wir begegnen hier einer von Hegel, Feuerbach, Marx wie auch dem Existentialismus inspirierten Auseinandersetzung mit dem biblisch-kirchlichen Christentum, das von außen, mittels auswendig gelernter, aber nicht in ihrem Leben begriffener und erfahrener Katechismussätze dargestellt wird. Als Beispiel der oberflächlichen, schnoddrigen Art, wie das Christliche „geistvoll" lächerlich gemacht wird, diene etwa das Zitat: „Gottes Chance besteht darin, daß Jesus wirklich Mensch und Menschensohn war. Jesus als ‚Sohn Gottes', als Wundertäter und Auferstandener wäre nur ein neuerlicher Ausfluß dieser göttlichen Interventionsmanie, die das Alte Testament bezeugt. Auf der einen Seite steht die Möglichkeit geistigen Handelns, auf der anderen eine neue Folge der großen religiösen Unterhaltungssendung für besonders masochistische Fernseher" (106). Die Schilderung Gen 2, 4b–3 nennt J. eine Episode, die die Verfasser der Genesis ganz offensichtlich verpfuscht haben (108). Die Erschaffung von Menschen, die in ihrer Freiheit sündigen können, nennt er die Tat eines Sadisten (109).

Die Kritik an dem Buch von J. erforderte selbst ein Buch, wenn man sich um die Zurechtrückung der von J. mißverstandenen christlichen Glaubensüberzeugung und um ihre Rechtfertigung bemühen wollte. Mit gleicher Münze, mit einer „dialektischen" Sprache wäre es auch nicht getan, denn die sie gebrauchen (P. Daniélou, H. Dumery und der Protestant Roland de Pury), denen ergeht es ebenfalls bei J. nicht gut (wobei genaue Zitation für J. nicht ein Ideal scheint). Hier läßt sich nur dies sagen: Wer so sehr den Menschen, die Menschlichkeit, die Mitmenschlichkeit in den Mittelpunkt des Denkens stellen möchte, sollte vor allem aus Respekt vor dem Denken und Leben anders urteilender Menschen sie zunächst einmal möglichst genuin zu verstehen suchen (vgl. hierzu die Bemerkung von J. 57). Im Kampf gegen inhaltliche Glaubensüberzeugungen sollte er immerhin bedenken, daß, wenn ihm vertretbarer Glaube nur die „vor sich selbst verantwortbare Haltung" ist (vgl. oben 74), auch e r wenigstens d e n Inhalt glauben muß, daß er darin die dem Menschen einzig mögliche Weise zu existieren besitze.

Freiburg/Br. Adolf Kolping.

De Lubac, Henri: **Teilhard, missionaire et apologiste.** Toulouse: Éditions Prière et Vie (1966). 110 S.; kart. F 6,–.

Neben den umfangreicheren Schriften von Henri de Lubac zur Gedankenwelt Teilhards de Chardin liegt nun ein kleines Bändchen aus seiner Feder vor, aus zwei Vorträgen zusammengestellt, die de Lubac im Herbst 1965 in Rom gehalten hat.

Der erste Abschnitt (erster Vortrag) ist Teilhard als dem Schüler des Apostels Paulus gewidmet. Teilhard bevorzugte einige wenige Heilige als Leitbilder seines Lebens (10). Der Apostel Petrus war für ihn jener Mensch, den der Herr mehr und mehr auf unvorhergesehenen Wegen führte, dorthin, wohin der Mensch selbst nicht wollte (10). Über den Wassern dem Herrn entgegengehen und die Hand Gottes über sich anzubeten: das waren wesentliche Prinzipien teilhardianischer Spiritualität (11). Zu den bevorzugten Heiligen gehörten weiter Ignatius von Loyola und Franz Xaver (11). Aber mehr als jeder andere war der hl. Paulus sein Meister und „Inspirateur" (13). Teilhard las die paulinischen Briefe, ohne nachzulassen. Er legte ein kleines Heft an, in das er christologische Texte des Apostels eintrug, zugleich mit solchen des Apostels Johannes. Dieses waren die Texte, die er schon zur Zeit seines Theologiestudiums meditierte und dann immer wieder während seines Lebens (20). Er wollte sie zutiefst begreifen. Auch in den Schriften Teilhards findet man immer wieder Pauluszitate, die für Teilhard charakteristisch sind. Sie dienen nicht *ad ornamentum* oder *ad confirmationem*, sie sollen inspirieren (20). Von diesen Texten ausgehend erarbeitet Teilhard seine Aussagen über den „Christ cosmique", den „Christ-Universel", die schließlich zu Aussagen über den „Christ Evoluteur" werden (21). De Lubac glaubt die bedeutsame Frage bejahen zu können, ob in der teilhardianischen Idee vom kosmischen Christus die Komponenten paulinischen Denkens getreu aufgenommen wurden oder nicht (22) und macht den Versuch, dieses auch nachzuweisen, soweit der Rahmen eines Vortrages es gestattet (23–30).

Aber nicht nur das teilhardianische Gedankengut hat einen seiner Ursprünge in der Meditation der Schriften des hl. Paulus, auch Teilhards missionarisches Tun nimmt dort seinen Ausgang und von dort seinen Elan (30–36; vgl. 46–52). Zusammenfassend sagt de Lubac (Übersetzung des Rezensenten): „In all dem war Père Teilhard de Chardin wie jeder wahre Apostel ein Schüler des Großen Apostels. Aber die Größe seiner Persönlichkeit macht sein Beispiel vielleicht bedeutsamer, und vielleicht ist es in unseren Tagen in besonderer Weise angebracht, dieses allen ins Gedächtnis zu rufen. Welche auch schließlich die Zustimmungen und vielleicht erheblichen Reserven sein mögen, die die eine oder andere Strecke seines Pilgerweges erweckt, eines wenigstens ist unzweifelhaft: das Ziel, das er dem menschlichen Abenteuer zeichnet, ist genau das gleiche des Evangeliums. Es ist ein Ziel, das nur durch das Opfer, durch den Tod und zwar durch den Tod jeden Elements dieser Welt hindurch erreicht werden kann, aber das bereits begonnen hat, sich darzustellen in der ‚Freude anzubeten', quer durch all unser Arbeiten und all unser Leiden hindurch" (53).

Im zweiten Abschnitt des Bändchens zeichnet Henri de Lubac den modernen Apologeten Teilhard de Chardin. Das ganze Werk Teilhards kann in einem seiner Hauptaspekte als ein weitangelegter Versuch betrachtet werden, in einer neuen wissenschaftlichen Perspektive auf dem Wege des Hinweises auf die Irreversibilität des Kosmos, insbesondere des Hinweises auf die Unsterblichkeit der persönlichen Seele die Existenz Gottes aufzuweisen (57), um schließlich so den Menschen zu Christus zu führen (107). Bei diesem Erweis erbittet Teilhard zu Beginn gewöhnlich nur dieses eine: daß man mit ihm in einem Punkte

übereinstimme, nämlich in dem, was er selbst „Postulat" oder „fundamentale Option" nennt, in einer Option zugunsten des Seins, der Gutheit des Seins und in der Konsequenz zugunsten der Gutheit der Welt (59). Diese Initial-Bitte ist bei Teilhard erwachsen aus dem Umgang mit Ungläubigen (59). Wenn man zugesteht, daß das Sein besser ist als das Gegenteil, dann hält Teilhard es für schwierig anzuhalten, ohne bis zu Gott fortzuschreiten (60 f). Die weitern Ausführungen de Lubacs dienen den Textanalysen, um im einzelnen die apologetischen Schritte Teilhards zu zeigen. Von besonderem Interesse sind dabei die Charakterisierung des soviel (allgemein) genannten Punktes Omega (77–81; 84–88), die Besprechung des von Teilhard gedachten Zueinanders von Vernunft und Offenbarung (81–84; vgl. 89–93) und eine Kennzeichnung des teilhardianischen Optimismus (93–100).

Das ‚apologetische Werk' Teilhards de Chardin überschauend, kommt de Lubac zu dem Schluß, daß Teilhard in einem „wirklichen", unaufhörlichen Dialog mit einem der weitverbreitetsten Atheismen unserer Tage steht (107), den er in der Welt der Wissenschaft fand. Die Namen derer, mit denen Teilhard Umgang hatte, sind bekannt. Die Teilhard'sche Argumentation trägt häufig von daher persönlichen Charakter, der bei seiner Interpretation immer berücksichtigt werden sollte. Teilhard de Chardin ist für Henri de Lubac kein Schreibtischphilosoph, sondern ein Mensch, der zu Menschen spricht (108). Er spricht nicht einen Dialog der Gefälligkeit oder der Leichtigkeit, er macht keine Konzession oder einen Rückzieher. Wohl bringt Teilhard seinem Gesprächspartner die größtmögliche menschliche Sympathie entgegen, er stellt sich mit ihm auf den gleichen Startpunkt und geht dann den Weg mit ihm, aber er weicht keinem Relativismus und läßt sich nicht von Minderwertigkeitskomplexen bestimmen (108). Wenn Teilhard de Chardin sich so dem heutigen atheistischen Materialismus stellt, dann verleiht er seinem Werk ein Gewicht, das den subtilsten Schriften anderer Denker, denen gegenüber die Schriften Teilhards vielleicht als philosophisch „naiv" zu bezeichnen sind (109), nicht zukommt. Dies ist es vielleicht, was viele Menschen heute dazu führt, sein Werk ernst zu nehmen (110).

Der Rezensent hat dieser Inhaltsangabe nur eines hinzuzufügen. Henri de Lubac hat auf den wenigen Seiten seines Bändchens in schlichter Weise – aber selbst hier mit dem bei de Lubac gewohnten ausführlichen Anmerkungsapparat – einige Züge des Bildes von Teilhard de Chardin gezeichnet, die nicht allein der Information dienen können, sondern zur Meditation auffordern. Nicht zuletzt aus diesem Grunde ist es wünschenswert, diese kleine Schrift auch dem deutschen Sprachraum zugänglich zu machen.

Bonn. Werner Bröker.

Nocke, Franz-Josef: **Sakrament und personaler Vollzug bei Albertus Magnus**. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen Band XLI, Heft 4) Münster: Verlag Aschendorff 1967. XXIII, 235 S.; kart. DM 32,–.

Bei dem heutigen kirchlichen Bemühen um waches Verständnis für die Sakramente und deren gläubig lebendigen Vollzug bietet diese ausgezeichnete Untersuchung einen wertvollen Beitrag zur wissenschaftlichen Unterbauung der pastoral-liturgischen Praxis. Das freilich mit der Einschränkung, die jeder dogmengeschichtlichen Einzelstudie eigen ist, daß sie nämlich an die Grenzen der Lehre eines einzelnen Autors gebunden ist, mag dieser auch ein so universaler Geist wie Albertus Magnus sein.

Was aber Albertus über den personalen Vollzug der Sakramente lehrt, das bietet der Verfasser in sachlich vollständiger und sprachlich klarer Darstellung. Er gliedert seine Untersuchung in drei Großabschnitte: Die allgemeine Sakramentenlehre – Die Sakramente der Buße und der Ehe – Die übrigen Sakramente. Daß Beichte und Ehe gesondert behandelt werden und sogar den weitaus längsten und ergiebigsten Abschnitt bilden, liegt in der Natur dieser Sakramente begründet, da bei ihnen der Empfänger nicht nur wie bei den übrigen fünf sich für die empfangende Gnade bereiten und öffnen muß, sondern selbst mit seinem Tun zum Werden und Wirken des Sakramentes unerläßlich beizutragen hat, der Beichtende durch Reue, Bekenntnis und Buße, die Brautleute durch den beiderseitigen ehelichen Konsens. Hierüber hat der Verfasser in eingehender und umsichtiger Forschung aus Albertus' Lehre viel Wissenwertes gesammelt. Doch läßt ihn der Heilige bei den übrigen Sakramenten leider nur zu spärlichen Ergebnissen kommen. Besonders zu bedauern ist bei Albertus das Fehlen ausführlicher Gedanken über die Eucharistie als Opferfeier, obwohl es zwei vorzügliche Ansätze gibt in den elementaren Sätzen: „Die Eucharistie gestaltet uns Christus ähnlich, insofern er Opfergabe ist; die Priesterweihe, insofern er Opferpriester ist" (De sacr. I, 6 ad 4).

Ziegelhausen/Neuburg. Albert Ohlmeyer OSB

The Commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers ed. by N. M. Häring SAC (Studies and Texts 13). Toronto, Canada: Pontifical Institute of Mediaeval Studies 1966. XV, 437 S. (mit 2 specimina aus Cod. lat. O II 24 der Univ.-Bibl. Basel).

Seit mehr als 15 Jahren arbeitete N. M. Häring an der kritischen Edition der Kommentare Gilberts v. Poitiers zu den *Opuscula sacra* des Boethius. Der verbreitete Text in der Patrologia Latina (Bd. 64, 1247–1412) geht auf die Baseler Ausgabe von 1570 zurück, die sich nur auf einen einzigen, allerdings guten Textzeugen (Cod. lat. 1841 der Stadtbibl. Troyes) stützte, und ist sehr verderbt. Die Verbesserungsversuche von R. Silvain („Le texte des commentaires sur Boèce de Gilbert de la Porrée", in: Arch. d'hist. doctr. et litt. du moyen âge 15 [1946] 175–189) waren nicht durchschlagend. Häring bearbeitete und edierte die Kommentare Gilberts zunächst gesondert: *De hebdomadibus* (nach 18 Hss) in: Traditio 9 (1953) 177–211, *De trinitate I* und *II* (nach 25 Hss) in: Studies and Texts I, Toronto 1955, 23–98 und *Contra Eutychen et Nestorium* (nach 24 Hss) in: Arch. d'hist. doctr. et litt. du moyen âge 21 (1955) 241–357. Da die einzelnen Editionen in verschiedenen Reihen stehen, war eine Gesamtausgabe der Kommentare überaus nützlich. Sie bot überdies dem verdienten Editor die Möglichkeit, einige wenige, zu den vorgängigen Editionen vermerkte Wünsche zu erfüllen. So notiert beispielshalber die Gesamtausgabe die vom Bull. Thomiste (X, 402–404) gewünschten Seitenangaben des Migne-Textes. Ferner konnte Häring für die kritische Ausgabe die handschriftliche Textgrundlage noch wesentlich erweitern.

39 Handschriften bezeugen den Text. Der beste Textzeuge ist Cod. lat. 1117 B der Bibl. Arsenal in Paris. Die Textüberlieferung ist so einheitlich, daß auf ein Stemma der Handschriften verzichtet werden konnte. Insofern ist die Edition auch vor Überraschungen sicher, falls noch dieser oder jener Textzeuge gefunden werden sollte. Da jede vom Hauptzeugen abweichende Lesart an der Bedeutung gemessen werden muß, schien es Häring angebracht, die in den vorgängigen Editionen angemerkten Varianten in der Regel nicht mehr zu wiederholen (vgl. 46). Im besten Falle bezeugen die Varianten eine spätere Korrektur des Textes. – Immerhin sind aber auch diese für die Text- und Auslegungsgeschichte des Kommentarwerkes mitunter interessant.

Der Reihe nach folgen in der Edition die *Expositio in Boecii librum primum De trinitate* (51–157), *... secundum De trinitate* (159–180), *Expositio in Boecii librum De bonorum ebdomade* (181–230), die in der ersten Ausgabe den im Mittelalter gebräuchlichen Kurztitel *De hebdomadibus* trug, und die überaus bedeutsame *Expositio in Boecii librum Contra Euticen et Nestorium* (231–364). Die Unterteilung der einzelnen Kapitel stammt vom Editor und erleichtert sehr die Zitation.

Da Gilbert die Werke des Boethius in fortlaufender Wort- und Satzerklärung kommentierte, konnte Häring auch das boethianische Textbuch des Gilbert rekonstruieren und im Anhang beifügen (367–400). Dieses ist naturgemäß für das Verständnis des Kommentars von großer Bedeutung. Weiter folgt im Anhang (401, 403) das Verzeichnis der von Gilbert benutzten Autoren und Quellen und (405–410) ein Index aller in der Einführung und Edition zitierten Gewährsleute und Fundorte. Besondere Erwähnung verdient aber der umfangreiche Sachindex (411–437), der jeder begriffs- und problemgeschichtlichen Forschung gute Dienste leistet. Man vergleiche nur (421) die beiden Stichworte ‚*facultas*' oder ‚*forma*'!

Wenn die Edition überhaupt noch einen sachlichen Wunsch unerfüllt läßt, so beträfe dieser den Anmerkungsapparat, der gesondert vom Variantenapparat übersichtlicher geworden wäre. Gerne hätte man im Apparat auch noch nähere Hinweise auf Gilberts Auseinandersetzung mit der Trinitätstheologie des Peter Abailard gelesen. Jene ‚*aliqui*', von denen Gilbert im 2. Prolog zu *De trinitate I* n. 16, ed. 61 spricht, daß sie Gott sabellianisch dreiförmig denken, indem sie das Wesen des Vaters in der Macht, das Unterscheidende des Sohnes in der Weisheit und das Wesen des Geistes in der Güte sehen, sind kein anderer als Abailard. Vgl. dazu Gilbert, In *De trinitate II* c. 1 n. 30, ed. 169 wo Häring die nämliche Kritik der ‚*aliqui*' als direkt gegen Abailard gerichtet betrachtet. Diese Identifizierung der anonym gehaltenen, zitierten und kritisierten Sentenzen und Standpunkte anderer Theologen ist aber nicht mehr so sehr Aufgabe des Editors als vielmehr Anliegen und Ziel der Interpretation. Der problemgeschichtlichen Erforschung der Trinitätstheologie Gilberts und der von ihm beeinflußten Schulen des 12. Jahrhunderts hat der gelehrte Editor mit einem kritischen Text die besten Dienste erwiesen. Die Reihe

„Studies and Texts" ist mit dem 13. Titel glänzend fortgeführt worden.

Bochum. Ludwig Hödl.

Klein, Laurentius: **Das Ringen um die Einheit.** Die ökumenische Bewegung der neueren Zeit. Trier: Paulinus-Verlag 1967. 224 S.; DM 13,80.

Spätestens seit dem Konzil gehört es zum guten Ton, in Theologie und Verkündigung auch von ökumenischen Perspektiven, Akzenten und dergleichen zu sprechen. Mit diesem erfreulichen Aufbruch zu gemeinsamer christlicher Verantwortung wächst freilich auch die gefährliche Tendenz zum Jargon und zur theologischen Mode, wodurch Ernst und Tiefgang der gestellten Aufgaben überspielt oder verschleiert werden.

In dieser Situation ist das sachkundige Buch von L. Klein nur zu begrüßen und zu empfehlen. Es will den bekannten Werken zur Geschichte der ökumenischen Bewegung (von Rouse-Neill, Lambert, Tavard, Le Guillou) keine Konkurrenz machen, sondern möchte „Nicht-Fachleute" kurz und verständlich „über die heutigen Einheitsbestrebungen der Christen" informieren (S. 9). An dieser Zielsetzung ist das Buch zu messen.

Seiner eher praktischen Aufgabenstellung kommt schon der klare Aufbau zugute. Die ersten zwei Kapitel machen den Leser mit Geschichte, Selbstverständnis und Gliederung des Weltkirchenrats bekannt, während das 3. Kapitel die römisch-katholische Haltung zur ökumenischen Bewegung darstellt. Dabei fällt das Geschick des Verfassers auf, eine Fülle historischen und systematischen Materials – das sich gegenseitig erläutert – übersichtlich zu referieren, ohne Standpunkte zu verwischen oder allzu sehr zu vergröbern (was sich freilich bei dieser Form der Darbietung nie ganz vermeiden läßt!). Besondere Aufmerksamkeit gilt den anglikanischen Kirchen, was der speziellen Tätigkeit des Verfassers entspricht („Institut für anglikanische Theologie" in Trier). – Die letzten zwei Kapitel versuchen eine Richtungsweisung in der praktischen Arbeit; die Entfaltung des „geistlichen Ökumenismus" und der Anregungen, die daraus folgen, dürfte zumindest für jeden wachen und engagierten Christen von Nutzen sein.

Zwischen diesen beiden Hauptteilen handelt ein 4. Kapitel von „Zentralproblemen des ökumenischen Gesprächs". Diese sehr geraffte Darstellung darf als gelungen gelten, wenn auch einige problematische und einseitige Formulierungen und Werturteile unterlaufen, z. B. die fragwürdige Beschreibung der Bultmannschule (196), oder die mißverständliche These „Kirche über der Heiligen Schrift" (136).

Auch dieses Buch gibt Anlaß zu der kritischen Überlegung, ob die ökumenische Bemühung nicht allzu leicht in ein innerchristliches Gespräch abgeglitten ist und abgleitet: „Die eigentliche die Christenheit angehende Not ist nicht die eigene Not, sondern die Not der Welt" (G. Ebeling: Wort Gottes und Tradition. Göttingen 1964, 160). Klein sieht diese Perspektive (160), ohne sie streng durchzuhalten, und markiert gerade so eine Fragwürdigkeit der ökumenischen Bewegung heute.

Das Buch würde noch mehr gewinnen, wenn die hilfreichen Schemata (22 u. 187) am Schluß des Buches durch ein Stichwortverzeichnis und vor allem durch eine synoptische Zeittafel der ökumenischen Bewegung ergänzt würden.

Münster. Gotthard Fuchs.

Boss, Gerhard: **Das brüderliche Gespräch.** München: Max Hueber Verlag 1966. 186 S.; kart. DM 9,80.

Der Verfasser tut mit seinem aus Vorträgen entstandenen Buch in mehrfacher Hinsicht einen guten Dienst. Er bringt Ergebnisse des II. Vatikanischen Konzils, besonders den Geist der Konstitutionen, dem Leser nahe; dabei wird deutlich, in welchem Maße gegenüber früher ein Umdenken in ökumenischer Hinsicht erfolgt ist. Weiterhin bemüht sich G. Boss, Zerrbilder zu beseitigen, die bei nichtkatholischen Christen noch bestehen, und den Blick für das wirklich Katholische – fern von Einseitigkeiten – zu öffnen. Er bietet schließlich vor allem gute Anregungen zum Gespräch mit den getrennten Glaubensbrüdern, zeigt, wie kränkende, taktlose Worte und Redeweisen vermieden werden können. Auf schwierige theologische Fragen geht er bewußt nicht ein. Er will auch nicht alles vollständig in seinem Buch zur Sprache bringen. Manches dürfte aber nicht bloß angedeutet werden! Der Vorschlag, statt „Unfehlbarkeit" den Begriff „Lehrsicherheit" zu verwenden, ist problematisch. G. Boss beansprucht nicht etwa, Neues zu sagen; aber es ist erfreulich, wenn viele wie er mithelfen an dem Wachsen und Vertiefen des Gesprächs. Gerade durch die Beibehaltung der Vortragsform ist das Buch – von wenigen Ausnahmen abgesehen – verständlich und zeugt von einem ausgewogenen Urteil des Verfassers.

Oedekoven/Bonn. Heinz Schütte.

Böckle, Franz: **Gesetz und Gewissen.** Grundfragen theologischer Ethik in ökumenischer Sicht. (Begegnung Bd 9) Luzern und Stuttgart: Räber Verlag 1965. 96 S.; kart. DM 6,80.

Der Vf. publiziert hier vier Vorträge, die er 1963 im Auftrag des Vereins für christliche Kultur in Basel gehalten hat. Es gibt wenige Schriften, die so klar auf so wenigen Seiten und mit so viel methodischem Geschick nicht nur in die heutigen Kernfragen „reformatorischer Ethik" einführen – B. faßt darunter zusammen lutherische und reformierte Ethik (15) –, sondern auch in die Gegenwartsfragen der katholischen Moraltheologie, deren Kernfrage ja nicht die der Ehemoral im Heute ist! Der Vf. beherrscht beide Fragenkreise, und man darf erwarten, daß er sie in Zukunft noch in einem umfassenderen Sinne bearbeitet. Hier müssen wir uns auf einige Punkte referierend und stimulierend beschränken.

Die vier Vorträge sind in drei Kapitel geordnet: 1. Kapitel: Gesetz und Evangelium (11–30); 2. Kapitel: Gesetz und Ordnungen (31–79); 3. Kapitel: Sünder und Sünde (81–91). Jedes Kapitel ist so aufgebaut, daß zunächst die Stellungnahme „reformatorischer Ethik" in einigen ihrer repräsentativsten Zeugen zu Wort kommen, worauf dann die „katholische Antwort" aus „katholischer Sicht" und „aus der Sicht der Moraltheologie" ausgebreitet wird.

Im 1. Kapitel betont B. den in der katholischen Moraltheologie oft allzu legalistisch verengten Gesetzesbegriff in seiner heilsgeschichtlichen Bedeutung und den Charakter des ntl Gesetzes als den uns treibenden Geist unserer Christusgemeinschaft, der nicht in einen geschriebenen Gesetzeskodex umgefälscht werden darf. Wir haben schon 1964 (in Mausbach-Ermecke, Kath. Moraltheologie, § 11) vorgeschlagen, beim Gesetzesverständnis nicht von einem juristisch geprägten, daher auf die äußere gemeinschaftliche Lebensordnung zugeschnittenen Gesetzesbegriff auszugehen; darüber hat Joseph Klein in seinem Buch über „Kanonistische und moraltheologische Normierung in der katholischen Theologie, Tübingen 1949 (vgl. dazu: Cl. Kemmeren, Ecclesia et Ius, Romae 1963) bei aller Einseitigkeit bislang noch nicht genügend Aufgearbeitetes gesagt. Man solle vielmehr im Gesetz „geltende Zusammenhänge" verstehen, wodurch sich eine Gesetzeslehre aufstellen läßt, die eher befriedigt als die bisher in der katholischen Moraltheologie dominierende Gesetzesdefinition.

Im 2. Kapitel geht B. auf die Frage ein: „Woher der Wille Gottes zu erkennen und wie er den Menschen zu vermitteln sei". Im Hinblick auf die Erkenntnisquellen herrscht heute auch im katholischen Lager eine bedeutende Kontroverse hinsichtlich des sogenannten Naturrechts: „Es ist besonders die Frage der Gültigkeit der Schöpfungsordnung innerhalb der Gnadenordnung" (32). Mit Recht wird die Bedeutungsvielfalt in der Terminologie „Naturrecht" unterstrichen, aber auch die darin grundgelegte Quelle von Mißverstehen und Aneinandervorbeireden angedeutet. Auch im katholischen Diskussionsraum wird Naturrecht in ganz verschiedenem Sinne gebraucht, so daß die Forderung zu recht besteht, wer davon spreche, müsse sagen, was er darunter verstehe.

Man sollte jedenfalls heute Naturrecht als das Gesamt der sich an den menschlichen Gesetzgeber richtenden Normen verstehen, die ihm bei der gemeinwohlorientierten Ordnung des äußeren Gemeinschaftslebens aus der ihm vor- und (soweit das der Fall ist) aufgegebenen Gesetzesmaterie als Bindung seiner gesetzgeberischen Verantwortung auferlegt sind. Naturrecht ist also der Gegensatz von Willkürrecht, nicht von Gnadenrecht. Wer zugibt – und nur ein Anarchist oder Totalitarist wird das leugnen –, daß der Gesetzgeber an die Eigenart der zu ordnenden Gesetzesmaterie im Hinblick auf das Gemeinwohl gebunden ist, wie immer er beides auch inhaltlich bestimmt, ist Naturrechtler. Und diese Bindung gehört in den umfassenderen Raum und Rahmen des sittlichen Naturgesetzes, welches die sittliche Gesamtlebensordnung im Licht der seins- und ordnungsvernehmenden Vernunft zum Gegenstand hat, also auch das Naturrecht als Bindung verantwortlicher Freiheit im äußeren irdisch-sozialen Lebensraum umfaßt. Ein so gefaßter Naturrechtsbegriff dürfte auch von keinem Protestanten abgelehnt werden; nur sein Zusammenhang mit dem Begriff und Inhalt des sittlichen Naturgesetzes dürfte ihm problematisch bleiben.

Darüber hat B. nun in diesem Kapitel sich kontroverstheologisch-ökumenisch verbreitet. Mit Recht steht bei B. zu lesen (34), daß Lehramt und Naturrecht zusammengehören, wie das Vorgehen der Kirche in den letzten Jahrzehnten zeigt. Auch das ist eine Antwort auf die seltsame Meinung, das Naturrecht gehöre nicht zum kirchlichen Lehramt, sondern zum Hirtenamt. B. geht es jedoch nicht um Rechtsbegründung oder Auseinandersetzung mit dem Rechtspositivismus (34), sondern um die „theologische Problematik" des natürlichen Sittengesetzes, näherhin um sein Verhältnis zur Sittlichkeit des NT. Nach Darlegung der „re-

formatorischen Voraussetzungen", wobei die Anthropologie als Grundlage jeden Naturrechts herausgestellt wird, und nach der „Lehre vom komplementären Verhältnis von Gesetz und Evangelium", folgen die „reformatorischen Versuche", von E. Brunner, W. Künneth, H. Thielicke und Karl Barth. Aus der Fülle möglicher Repräsentanten wählt B. die wichtigsten aus, um sie kurz und markant zu charakterisieren. Dann folgt „die katholische Sicht" (44 ff) in ihren „Voraussetzungen" sowie nach „Wesen und Bedeutung des natürlichen Sittengesetzes". Richtig wird betont, daß die Beziehungen zwischen sittlichem Naturgesetz und NT „noch viel zu wenig geklärt sind" (49). Die „Grundfrage" betrifft die „Gültigkeit des Allgemein-Menschlichen im biblischen Menschenbild" (49), denn die „theologische Anthropologie bildet das Fundament für die moraltheologische Aussagen" (49). B. hilft sich mit zwei Kategorien: 1. mit der der „Wiederherstellung" (als konkretes ntl Beispiel wird die Ehescheidungsfrage angeführt: Mt 18, 3–12; Mk 10, 2–12). Hier geht es vor allem um die „Erkenntnis des Willens Gottes aus der phänomenalen Welt" (vgl. Röm 1 u. 2) und um die Verantwortung der Heiden vor Gott, wobei die Juden und die Heiden, wenn sie das Gute tun, das nur vermögen (das steht zwar nicht ausdrücklich im Text, muß aber gefolgert werden) „durch die auch bei den Heiden wirkende Gnade" (92). Als zweite Kategorie nennt B. die auch bei den Kirchenvätern betonte „heilsgeschichtliche Sicht", welche auch „das Sündersein des Menschen ernst nimmt". Hier verweist B. auf K. Demmer, Ius Caritatis. Zur christologischen Grundlegung der augustinischen Naturrechtslehre. Rom 1961.

Bei der Behandlung des „Wesens und der Bedeutung des natürlichen Sittengesetzes" wird betont, daß es sich (wir möchten ergänzen: primär) um ein unformuliertes Gesetz handelt. U. E. kommt dann aber das Problem seines Erkanntwerdens und Formuliertseins (wenigstens weithin) bei B. etwas zu kurz. Dasselbe wird man auch sagen müssen zu seinen Darlegungen über „das Verhältnis von Norm und Situation" (59). Natürlich kann „dieser konkrete Wille und damit die wahre Forderung Gottes an den einzelnen Menschen (nicht) in allgemeine Gesetze gefaßt werden" (59). Die Frage ist jedoch, ob es allgemeine Weisungen Gottes an alle gibt, die jeder je konkret mit seinen Kräften und in seinem kairos zu erfüllen hat. Bei B. wie bei vielen heutigen Theologen und Philosophen geht es um das auch bis heute noch ungelöste Problem des Verhältnisses von Allgemeinem und Besonderem, Abstraktem und Konkretem. Mit Recht wird zwar gegen eine Mißachtung des Individuellen – Einmaligen – Situativen angegangen. Aber dieses steht niemals außerhalb des Allgemeinen, sondern ist dessen Realisierung. Petrus und Paulus sind bei aller individuellen Einmaligkeit und Konkretheit doch je in ihrer Weise Jünger Christi, Apostel des Herrn, Menschen als Geschöpfe Gottes. Niemand sage, man könnte das Individuelle – Einmalige – Situative aus dem Allgemeinen – Übersituativen (*deducendo*) ableiten. Keiner sollte jedoch behaupten, irgendetwas am Menschen und Christen fiele außerhalb des Allgemein-Menschlichen und -Christlichen. Aber nicht dieses ist bei all seiner immerwährenden Fragwürdigkeit das Problem, das hier ansteht, sondern die Frage: „Herr, was willst Du, daß ich hier und jetzt tun soll?", d. h. die individuell-konkrete Realisierung des Rufes Gottes in Christus zum Heil.

In sehr instruktiver Weise behandelt B. das Problem „Norm und Situation in der reformatorischen Ethik" (61 ff), wobei er besonders auf das Problem hinweist, wie weit im NT ethische Weisungen Konkretisierung des allgemeinen Liebesgebotes sind und wie H. Thielickes Lehre von den Grenzsituationen zu verstehen ist.

Im katholischen Raum wird heute das Problem „Norm und Situation" besonders „thematisiert" (!) diskutiert, obwohl das Problem selbst nicht erst von heute ist. Mit B. ist gegen eine falsche Optik anzugehen, als sei das sittliche Naturgesetz zunächst ein geschriebenes Gesetz oder eine Summe äußerer Vorschriften! Im dialektischen Umschlag der Geschichte stehen wir heute vor den Forderungen einer „personalen Seinsethik". Ethik ist u. E. normative Anthropologie, keine freiheitsbindende Kosmologie! Hier stehen wir vor der wichtigen Frage, wie die personalistischen und transzendentalphilosophischen Ansatzpunkte als notwendige Ergänzung bisheriger ontologischer Normbegründung fruchtbar zu machen sind. Das wird vor allem für die Allgemeine Moraltheologie gelten, weniger für die Spezielle Moraltheologie, die dem konkreten Sein der zur sittlichen Verantwortung aufgegebenen transsubjektiven, aber subjektbezogenen Seinsbereiche zugewandt ist.

Ganz besonders unterstreichen wir B.s Wunsch an „unsere Exegeten, sie möchten uns dabei mit ihren modernen Methoden zu einer kritisch sauberen Erarbeitung helfen" (76). Das gilt u. E. besonders in heutiger Stunde, weil die Impulse zur Weiterentwicklung der Theologie, aber auch ihre Krise bei Protestanten und Katholiken, vor allem von der Philosophie oder vom philosophischen Vorverständnis der Offenbarung her erfolgt und leider weniger von einer „sauberen Exegese".

Mißverständlich erscheint uns, wenn B. (77 f) schreibt: „Die formulierten und in diesem Sinne von außen wirkenden Gesetze, seien es naturrechtliche Sätze oder seien es Anordnungen des neuen Bundes, sind aber nie die letzten und eigentlichen Weisungen für das Gotteskind. Sie bedeuten jedoch in ihrer negativen Formulierung den Zaun, die Todeslinie, unter welcher der Wille Gottes niemals gefunden werden kann". Die Anwendung dieser Aussage auf den Fall der (schon im Zusammenhang mit der Lehre K. Barths von B. S. 66 erwähnten) Schwangerschaftsunterbrechung erscheint uns problematisch. Hier müßte mehr beachtet werden, daß Verbote *„semper et pro semper"*, d. h. absolut gelten.

Die sonst bei B. lobenswerte Klarheit der Darstellung ist aber wohl ausnahmsweise einmal verlassen, wenn er (78) schreibt: „Die negative Todeslinie und die zum Schnitt gebrachten positiven Hinweise auf zu verwirklichende Werte grenzen zusammen einen Raum ein, in dem der Imperativ des in letzter Konkretheit zu Tuenden vom Angeforderten allein gefunden werden kann und muß". Soll das nur bedeuten, die letzte Entscheidung ist existentiell unvertretbarer Selbstvollzug des Menschen in seiner Freiheit auf Gott hin? Das mag im Raum positiver Gebote viel freien Spielraum gemäß den Handlungssituationen bedeuten, im Raum der Verbote gilt jedoch das *„semper et pro semper"*, weil darin die totale Negierung als Sich-Selbstaufheben des Handelnden vor Gott gelegen ist.

Das 3. Kapitel (81 ff) geht dem Begriff „Sünder und Sünde" in der reformatorischen Ethik nach und überprüft daran auch die Position der katholischen Moraltheologie. Mit Recht wird auf einen „moralischen Extrinsezismus" hingewiesen. Er „sieht in der Sünde vornehmlich einen willentlichen Verstoß gegen das Gesetz". Diese Auffassung – und dem pflichten wir bei – ist „viel daran mitschuldig, daß der moderne Mensch das Gespür für die Sünde verloren" hat (85).

Schließlich stimmen wir mit B. darin überein, was er über das „Grundwesen der Sünde" schreibt: „Nur wer sich einem geschaffenen Gut total verschreibt, es zum Lebenszentrum wählt *(tanquam finem et centrum universale!)*, zerstört total die Hinordnung zu Gott". Seit Jahrzehnten ertönt in der katholischen Moraltheologie immer lauter der Ruf nach einer Überprüfung der Sündenlehre, besonders der von der schweren oder Todessünde. Hier liegt für die moraltheologisch-wissenschaftliche Forschung ein ganz wichtiges Arbeitsfeld, weil in gleicher Weise offenbarungsfremder Legalismus wie Laxismus zu vermeiden sind.

Wir schließen unsere Darlegungen mit dem Wunsche, B. möchte den ökumenischen Dialog weiterführen, zu dem auch sein Büchlein ein guter Anfang gewesen ist.

Bochum. Gustav Ermecke.

Doherty, Dennis, OSB: **The sexual doctrine of Cardinal Cajetan.** Regensburg: Friedrich Pustet 1966. XVII, 372 S.; kart. DM 36,–.

Dohertys Studie über Kardinal Cajetans Sexualethik wurde 1965 der Theologischen Fakultät Würzburg als Dissertation vorgelegt. Sie gliedert sich in vier Hauptabschnitte. Der erste (1–49) ist als Einleitung in das Leben und die Zeit des Kardinals Cajetan gedacht sowie in die Werke, in denen sich seine sexualethische Lehre hauptsächlich findet (Kommentare zur Summa theol. des hl. Thomas, umfangreiche Kommentare zum Alten und Neuen Testament, zahlreiche Opuscula).

In Teil 2 (50–188) wird der Versuch unternommen, Cajetans Lehre über die Sexualordnung systematisch zu bieten, und zwar sowohl in sich als auch im Licht der Heilsgeschichte. Dabei erklärt der Vf. Cajetans Ansicht über die Natur und die Funktion des männlichen und weiblichen „Samens" beim Menschen und legt des Kardinals Doktrin über die Folgen der Erbsünde im sexuellen Bereich dar. Sodann sucht D. zu zeigen, wie die Keuschheit im Rahmen der *temperantia* Ordnung in das Sexualverhalten bringt. Cajetans Urteile über die hauptsächlichsten Verstöße auf diesem Gebiet werden ausführlich besprochen: Sünden gemäß und gegen die Natur, *fornicatio*, Ehebruch, körperliche Reizspiele („petting" usw.), *delectatio morosa*, ungeziemende Kleidung.

Der 3. Teil hätte eine eigene Dissertation geben können, er handelt nämlich von Cajetans Lehre über Wesen und Finalität der Ehe (189–334). Im Jahre 1533 sah sich der große Gelehrte veranlaßt, zu einigen Äußerungen in seinen Schriftkommentaren Stellung zu nehmen. Eine Anzahl dieser Äußerungen, die von gewissen Pariser Professoren übel vermerkt wurden, haben direkt oder indirekt mit Sexualproblemen zu tun (Ehebruch als Grund zur Scheidung und Wiederheirat, Priesterehe, Ehescheidung bei schwerer Unverträglichkeit). In einem Opusculum, datiert am 30. Dezember 1533, antwortete Cajetan auf diese Einwände und verteidigte seine Meinung. Der kurze 4. Teil (324–334) berichtet über diesen Vorfall.

Die Größe der Aufgabe, die D. unternommen hat, vor allem im Hinblick auf Fragestellungen unserer Tage, springt in die Augen. Die Dissertation hätte ein sehr wertvoller Beitrag zu einer christlichen Antwort auf quälende Probleme von heute sein können (Geburtenregelung, Zölibat, Ehescheidung usw.). Tatsächlich enttäuscht die Arbeit in weitem Maße. Bei eingehender Lektüre gewinnt man den Eindruck, daß der Vf. nicht die nötigen Voraussetzungen für sein schwieriges Unternehmen mitbrachte, daß er zu hoch gegriffen hat. Richtig betont er, daß man, um Cajetan in der fraglichen Materie zu verstehen, zuvor Thomas, dessen treuer Interpret Cajetan sein wollte, verstehen muß. Wenn nun Thomas und sein Kommentator etwas zur Lösung heutiger Probleme beitragen sollen (wie mancher Theologe gerne erwartet), dann ist es doch wohl notwendig, die Gesamtkonzeption ihrer Lehre vor Augen zu haben, d. h. sie in ihrem historischen, kulturellen und doktrinären Kontext zu sehen. Hernach käme es darauf an, dies in absoluter Objektivität und in einer Sprache auszudrücken, die ein Mensch unserer Zeit verstehen kann und nicht in einer früh- oder spätmittelalterlichen Redeweise, wie sie den damaligen Scholastikern eigen war. D. hat weder Thomas noch Cajetan richtig verstanden. Der Grund dafür liegt wohl in gewissen Meinungen und Vorurteilen, die den Vf. vielleicht unbewußt, doch ganz offensichtlich, blind machten für die tiefe und höchst wirklichkeitsnahe Doktrin Cajetans und seines Lehrmeisters Thomas. Dazu im einzelnen:

Das erste dieser Vorurteile besteht darin, daß D. die Sicht von Mensch und Gesellschaft bei Thomas und Cajetan mit dem neuartigen und abwertenden Ausdruck „Androzentrismus" apostrophiert. Es ist zwar durchaus richtig, daß die mittelalterliche Welt – wie überhaupt die Welt bis in die neueste Zeit – das war, was man die „Welt des Mannes" nennen könnte. Das öffentliche Leben und jede Art von Betätigung in der Öffentlichkeit war Männersache. Hier hatte die Frau im allgemeinen nichts verloren. Doch dies bedeutet keineswegs eine Minderbewertung der persönlichen Würde der Frau. Ganz im Gegenteil! Und dies muß man besonders betonen, wenn von der Mann-Frau-Beziehung in Ehe und Familie die Rede ist. In dieser Welt stehen nach Thomas und Cajetan Mann und Frau auf gleicher Ebene, erfreuen sich gleicher Rechte und haben gleiche Pflichten. Was Thomas (und Cajetan) unter dem Einfluß von Aristoteles („*mas occasionatus*" usw.) auch immer gesagt haben mögen, beide legen Wert auf die Forderung, daß zwischen Gatte und Gattin ein Freundschaftsverhältnis höchster Vollkommenheit geschaffen werden muß (vgl. III Contra Gentes 123 u. 124: „*amicitia maxima et intensa*"), das dann im *mutuum obsequium* (vgl. Summa theol. III, 39, 2 und passim) zum Ausdruck kommt. D. vermag dies nicht zu sehen, und in seiner „androzentrischen" Befangenheit versteift er sich auf die Idee, als ob die Frau bei Thomas und Cajetan nichts anderes als ihres Eheherrn Kindergebärerin und Haushälterin sei (205–211). In Wirklichkeit leben Mann und Frau nach ihnen in inniger Verbundenheit und werden gemäß den bekannten Schriftstellen (Gen 2, 24; Mt 19, 6; Eph 5, 31) ein Leib, nicht nur im Bereich des strikt Geschlechtlichen, sondern vor allem, wie Thomas nachdrücklich hervorhebt, „*ad totius domesticae conversationis consortium*" (III CG 123, Ed. Marietti Nr. 2964). Es ist sicher verfehlt, eine derartige Lehre als „androzentrisch" abzuwerten, und auf alle Fälle wäre es völlig falsch, sie – um einen anderen Neologismus zu erfinden – als „thalamozentrisch" zu bezeichnen.

Von hier aus läßt sich bereits beurteilen, wie wenig haltbar das weitere Vorurteil des Autors ist, nach dem die Scholastik, und insbesondere der Thomismus, auf sexuellem Gebiet eine allzu unpersönliche Doktrin vertritt. Für Thomas ist der Gebrauch der Ehe (Aktivität im engen Bereich der Sexualität) für die Eheleute echter Grund für eine „*quaedam suavis societas*" (III CG 123, Nr. 2964). Doch sogleich betont er in seiner realistischen Art, daß das Wichtigste im Eheleben nicht in dieser sehr beschränkten Tätigkeit besteht. Was Mann und Frau zusammenschmilzt und sie wirklich zu Eheleuten macht, ist Geschlechtlichkeit in ihrer ganzen Fülle gelebt: „*carnalis copula*" und „*cohabitatio*" (II–II, 26, 11, ad 1 und 4) im Sinn des oben erwähnten „*totius domesticae conversationis consortium*". Das ist der tief menschliche und höchst wirklichkeitsnahe Sinn jenes Wortes über den *Ordo caritatis*: „*diligit enim homo uxorem suam principaliter ratione carnalis conjunctionis*" (II–II, 26, 11, ad 4). Man muß dabei auf jedes Wort achten und besonders auf die wirk- und zweckursächliche Bedeutung des „*ratione*". Sieht man die Sache in ihrem doktrinären Zusammenhang, so zeigt sich leicht, daß Geschlechtsverkehr, um seiner selbst willen gedacht und ausgeübt, wesenhaft egozentrisch ist (selbst wenn die beiden Partner mit einem solchen Tun einverstanden sind), wesenhaft entpersönlichend, bis in die Wurzel entwürdigend und demoralisierend und schließlich, falls nicht humanisiert und sublimiert, sich destruktiv auswirkt für jene „*suavis societas*", die er eigentlich fördern sollte (vgl. III CG 125, Nr. 2980).

Im Licht des soeben Gesagten wird unmittelbar deutlich, wie wenig berechtigt es ist, Thomas und Cajetan einen sexuellen Pessimismus anzulasten, was D. dennoch oft genug tut. Der Vf. meint, für Thomas gebe es beim eigentlichen Geschlechtsgebrauch und der damit verbundenen Lust stets eine Art von Unordnung. Thomas sieht, recht wirklichkeitsnah, daß sich Unordnung sehr leicht einzuschleichen vermag und daß diese Unordnung eigentlich im übermäßigen Genuß der Geschlechtslust und in der Gier danach besteht, also im Grunde, gleich wie beim Laster der *Illiberalitas* (Geizigkeit), im maßlosen Trachten, alles für sich selbst zu behalten (vgl. De Malo 15, 1). Dies hat nichts zu tun mit der Intensität oder dem Vollgenuß der Lust, die dem ehelichen Akt natureigen ist. Je vollkommener er in Ordnung ist, um so intensiver, reiner und höherstehend ist auch die damit verbundene Lust (vgl. II–II, 153, 2, ad 2; Supplement 41, 3, ad 1; De Malo 12, 1, ad 4). In diesem Zusammenhang werden Cajetan (und Thomas) sehr oft zur Rede gestellt wegen einer Sache, die D. „actual intentionality" zu nennen beliebt (vgl. 279 u. passim). Er findet es ganz unrealistisch, daß Eheleute bei ihrem Ehegebrauch „ausdrücklich" (*actualiter*) den objektiven Zweck des ehelichen Aktes, nämlich die *procreatio prolis*, vor Augen haben sollten. Er hält dagegen, daß „das unmittelbare Ziel der menschlichen Sexualtendenz der Geschlechtsverkehr, nicht die Erzeugung von Nachkommenschaft" sei (339–340)! Ohne einen Beweis dafür beizubringen, stellt D. die Behauptung auf, daß Cajetan seiner (angeblichen) Lehre von der inneren Unordnung des Geschlechtsverkehrs gemäß, „eine nur implizite Intendierung des Zweckes nicht von sittlicher Schuld lossprechen kann" (291). Die zitierte Stelle (Opusculum De sacramento matrimonii, q. 3, n. V), die diese willkürliche Behauptung stützen soll, besagt genau das Gegenteil! Es ist schade, daß der Vf. nicht beachtete, was Cajetan über die verschiedenen Weisen, Mittel auf einen Zweck hinzuordnen, sagte: „*Semper appetens quod est ad finem, appetit finem non habitualiter, sed actualiter, ut extendit se ad actualiter et virtualiter*" (Kommentar zu I–II, 8, 3, Ed. Leonina Nr. V).

Trotz des bereits oben Gesagten sei noch einmal besonders auf die Behauptung aufmerksam gemacht, nach der die Sexualethik von Thomas und Cajetan im Grunde unrealistisch sein soll (277, 336). D. meint, die aktuelle Intention auf das objektive Ziel der Ehe sei in der Praxis unrealisierbar und infolgedessen unrealistisch (336). Dennoch scheint damit das eigentliche Anliegen des Vf. noch nicht ausgesprochen zu sein (vielleicht steht es ihm auch gar nicht klar im Bewußtsein). Was ihm offensichtlich naheliegt, ist die in Amerika übliche Vertrautheit unter den Geschlechtern („frequent dating", S. 169) mit den damit verbundenen erotischen Reizspielereien, „necking and petting" genannt, und das Problem der Geburtenkontrolle (277 und passim). Der Autor gibt sich wohl Rechenschaft darüber, daß derlei Dinge nach den moralischen Grundsätzen eines Thomas und Cajetan zurückgewiesen und verurteilt werden müssen. Doch meint er, solche Prinzipien seien unrealistisch, und die sehr erstaunliche Begründung dafür ist diese: Was jedermann tut, muß moralisch richtig sein. Man braucht wohl nicht besonders zu betonen, daß diese Formulierung völlig unannehmbar ist. Sie hat ihre Wurzeln in einem falschen Begriff der Moraltheologie überhaupt, denn diese besteht nicht eben in einer phänomenologischen Beschreibung dessen, was die Menschen gerade tun, sondern sie ist vielmehr eine Wissenschaft, die im Licht der sittlichen Botschaft des Evangeliums Normen aufstellt für das, was die Menschen tun und wie sie ihr Leben gestalten sollen.

Nach diesen allgemeinen und grundlegenden Erwägungen wird deutlich, daß der vorliegenden Arbeit erhebliche Mängel anhaften. Es könnten noch zahlreiche Fragwürdigkeiten von geringerer Bedeutung aufgezählt werden, doch überstiege dies den Rahmen einer Besprechung. Nur zwei Bemerkungen von technischem Belang seien noch gestattet. Die Bibliographie überrascht durch ihre unqualifizierte Zusammenstellung. Man findet darin z. B. eine Reihe von Artikeln aus der Wochenzeitschrift „Commonweal", während andererseits Josef Piepers „Zucht und Maß" oder etwa „Werden und Reifen in Ehe und Familie" von Wilhelm Heinen nicht notiert sind. Heilige Autoren werden sämtlich unter „S." aufgeführt, wobei dieses S hinter dem Buchstaben T steht, während die mit einem eigentlichen S beginnenden Namen an der richtigen Stelle des Alphabets eingereiht sind. – Cajetan sah sich bekanntlich veranlaßt, in seinen Summakommentaren ausführlich auf Sexualfragen einzugehen, weil im 15. Jahrhundert ein Theologe namens Martinus Magister meinte, er müsse fast gegen alles opponieren, was Thomas über die *temperantia* geschrieben hatte. Wir erfahren bei D. nichts über die Person dieses Adversarius, von welcher Bedeutung seine Einwände sind und warum Cajetan sie so ernst genommen hat. Zwar ist von Martinus Magister (47) die Rede, wo allgemein Theologen aufgezählt werden, die positiv oder negativ auf Cajetan einwirkten, doch wird dabei nicht einmal auf Hurters Nomenclator verwiesen. Dort (II, 989–990) ist tatsächlich etwas zu finden, allerdings unter dem Stichwort „Maître (Martin de)". Hurter gibt freilich nur wieder, was er bei Fabricius und Oudin fand; ausführlicher kann man sich unterrichten bei U. Chevalier: „Répertoire des sources historiques du Moyen-Age", unter dem Namen „Maître".

Wenn man, in Anbetracht der vielen Unvollkommenheiten, auch gewünscht hätte, daß die Arbeit in der vorliegenden Form lieber nicht gedruckt worden wäre, so tröstet das hochherzige Wort in Thomas' Metaphysikkommentar (in XII, lect. 9): „*Quia in eligendis opinionibus vel repudiandis non debet duci homo amore vel odio introducentis opinionem, sed magis ex certitudine veritatis, ideo dicit (Philosophus) quod oportet amare utrosque, scilicet eos quorum opinionem sequimur, et eos quorum opinionem repudiamus. Utrique enim studuerunt ad inquirendam veritatem, et nos in hoc adjuverunt.*" Und jenes andere aus dem Opusculum De perfectione vitae spiritualis, c. 26: „*Nullo enim modo melius quam contradicentibus resistendo aperitur veritas et falsitas confutatur.*"

Kaufbeuren i. Allg. Cornelius Williams.

Leinweber, Adolph: **Gibt es ein Naturrecht?** (Hamburger Rechtsstudien, hrsg. von Mitgliedern der Rechtswissenschaftlichen Fakultät der Universität Hamburg, H. 53) Hamburg: Cram, de Gruyter u. Co. 1965. XVIII, 216 S.; kart. DM 32,–.

Dieser ernsthafte, allerdings nicht leicht lesbare Versuch eines Juristen, auf die Frage nach dem „Dasein" des Naturrechts eine Antwort zu geben, versteht sich als „eine Diskussionsgrundlage, nicht mehr" (VII). Bei aller Qualität, die das Buch besitzt, sei es deshalb erlaubt, hier mehr Gewicht auf einige kritische Bemerkungen als auf eine (doch immer nur unvollständige) Inhaltsangabe zu legen. Der Vf. weiß sich – u. a. in Auseinandersetzung mit H. Coing, N. Hartmann und M. Scheler – den Grundanschauungen E. Sprangers verpflichtet. Ohne daß dieser Standort hier eigens zu würdigen wäre, darf gesagt werden, daß L. in seinen die Naturrechtsproblematik anzielenden Erörterungen über die Grenzscheide von Wissen und Glauben und den Zulässigkeitsgrad der „Vermutbarkeit" dem Leser schließlich doch ein Mehr an Voraussetzungen abverlangt, als er eigentlich anbieten möchte. Die hintergründig-fürsorgliche Bemerkung im Vorwort, alles zum Begriff, zur Geschichte und Lehre des Naturrechts Erarbeitete werde „zur Entlastung des Lesers" als bekannt vorausgesetzt (VII), hilft doch wohl nur dem Autor selbst.

Da das „theologisch begründete" Naturrecht ausdrücklich zu einem „Hauptthema" der Darstellung gemacht wird, sei als erstes dem Vf. gern bescheinigt, daß seine Ausführungen implizit eine dringliche Frage aufwerfen, auf die der Jurist von der Theologie eine Antwort erwarten kann: die Frage nämlich, warum überhaupt und weshalb immer noch die Theologie vom Naturrecht redet; was diese Rede für die Rechtsordnung (und das Rechtsdenken) heute besagen will. Daß hier noch vieles zu klären bleibt, geht nicht zu Lasten dieser Arbeit – im Gegenteil! Man wird auf seiten der Theologen vor allem den Hinweis ernstnehmen müssen, „wie beängstigend nahe eine gewisse Richtung unseres heute doch so betont christlich auftretenden Naturrechtsdenkens einem geistfeindlichen Biologismus steht" (67). Nicht weniger aufmerksam sollte die Anmerkung des Vf. gelesen werden, daß in der Diskussion um den naturrechtlich fundierten Eigentumsbegriff Juristen wie Theologen seltsamerweise das geistige Eigentum vernachlässigen (43). Diese Frage wird zwar bei den Theologen heute gesehen (vgl. G. Ermecke), aber noch nicht in der nötigen Breite verhandelt.

Bleibt dem Vf. somit für manche weiterführende Auskunft zu danken, so besteht anderseits nur selten Veranlassung, ihm eine (angesichts der Themenstellung zu fordernde) ausreichende Vertrautheit mit der einschlägigen theologischen Literatur zu bescheinigen. Beispielsweise ist vom „Katholiken Messner" (1) und von der „seltsamen Theologie moderner Protestanten" (35 f.) immer nur anmerkungsweise die Rede. Das Werk des Thomas von Aquin war dem Vf. nur in zwei Bänden der Deutschen Thomasausgabe zur Hand; leider fehlt darunter der von A. F. Utz kommentierte Band 18 (Heidelberg 1953), ohne den eine Naturrechtskritik nicht auskommen kann. Die Liste solcher Fehlanzeigen ließe sich beliebig fortsetzen (J. David, J. Fuchs, M. E. Schmitt, G. Söhngen, usw.), ohne daß damit auf einen unnützen Perfektionismus gedrängt würde. Jedenfalls geht es nicht an, daß V. Cathrein als „der angesehene Naturrechtler unserer Tage" (121) vorgestellt wird. Auch J. Ellul darf nicht aus dem ihm zugehörenden theologischen Zusammenhang herausgenommen und als „Naturrechtler" (114) gekennzeichnet werden. Alles in allem: Trotz vieler Vorzüge hat die Arbeit Leinwebers darin ihre Schwäche, daß sie bereits im Jahre 1949 niedergeschrieben und bis zur Veröffentlichung im Jahre 1965 nicht merklich auf den von der Diskussion inzwischen vorgegebenen Fragestand gebracht wurde. Eine Anmerkung wie diese wirkt geradezu anachronistisch: „Wir sind tatsächlich schon soweit: Wer das Naturrecht auch nur anzweifelt, gerät heute leicht in die Lage des Mannes, der in ein Wespennest greift" (171).

Dem Vf. ist es offensichtlich entgangen, daß dieses „Wespennest" auch vor theologischem Zugriff nicht sicher ist. Das gilt insbesondere für eine (in theologischer Sicht) zentrale Aussage des Vf., auf die abschließend etwas näher einzugehen ist. Der Autor will (im Gegensatz zu „scholastischen Hirngespinsten") an der These, das Recht „ruhe in Gott", in folgendem Sinne festhalten: „Gott hat uns auf das Recht hin angelegt ... In seiner Erscheinungsweise (ist es) dennoch ein Werk des Menschen" (139). Dem ist – bis auf das „dennoch"! – voll zuzustimmen. „In Abhängigkeit von Gott, dem absoluten Herrn, begründet der Mensch lebensvoll Recht" (C. Nink). Auch der Rezensent hat – das darf hier angemerkt werden – sich immer nur dahingehend geäußert, die menschliche Vernunft sei nicht in einem „absoluten" Sinne rechtsschöpferisch. Damit wird das Recht als „Gestaltungsproblem" (170) keineswegs in Frage gestellt, sondern unter diesem Aspekt gesehen.

Die Rede vom Naturrecht meint deshalb auch und vor allem, daß der Mensch, der in seinem Recht-Setzen und Recht-Haben „er selbst" bleibt, sich gerade als ein solcher wandeln und „gestalten" kann – eben auch in seinem Recht-Setzen und Recht-Haben. „Naturrecht" ist demnach – der Rezensent gesteht das gern zu – Inbegriff eines Anliegens, das überzogen werden kann, aber dennoch in der Sache unverzichtbar bleibt. „Naturrecht" steht für einen legitimen Impuls, der auf die Relativierung des Bestehenden, der Rechts- und Sozialordnung aus ist und dabei nicht einfachhin der Gefahr entgeht, zeitbedingte Vorstellungen absolut zu setzen, geschichtliche Sozialstrukturen dem Anspruch einer fiktiven Sozialdogmatik zu unterwerfen, die vergessen läßt, daß praktische Sollensinhalte dem geschichtlichen Selbstverständnis des Menschen unterliegen. Der Vf. sieht dies durchaus richtig. Nur zielt sein „Stoß" insoweit ins Leere, als derartige Überlegungen seit Jahren in der Theologie, sofern sie sich im Rechtsgespräch engagiert, durchaus anzutreffen sind und in ihren Konsequenzen bedacht werden (vgl. F. Böckle, Das Naturrecht im Disput. Sammelbd. Düsseldorf 1966). Erinnert sei in diesem Zusammenhang schließlich noch an die Ansprache Pius' XII. vom 3. 10. 1953 (AAS 45, 739), die einem vertieften Verständnis des Zusammenhangs von Naturrecht und positivem Recht zumindest nicht entgegensteht. Es heißt dort: „Que l'on appelle ces exigences de la nature »droit«, »normes éthiques« ou »postulats de la nature«, peu importe". Könnte so nicht wenigstens eine Sprachregelung empfohlen werden, die im Rechtsgespräch den Begriff des Rechts und demzufolge ein gegenseitiges Verstehen nicht weiterhin unnötig strapaziert? Solche Frage ist indes primär nicht dem Juristen zu stellen. Er hat zu seinem Teil schon viel gesagt, wenn er mit dem Vf. erfreulich unbefangen von der *lex positiva* als einer dem Gewissen und der Menschensorge überantworteten Aufgabe spricht (177 ff).

Freiburg i. Br. Rudolf Henning.

Kirsch, Guy: **Machtverteilung im Unternehmen.** Von der Anwendung des Subsidiaritätsprinzips im Unternehmen. Köln: J. P. Bachemverlag 1967. 220 S.; Ln DM 20,–.

Wilfrid Schreiber gibt dieser unter seiner wissenschaftlichen Leitung erarbeiteten Dissertation ein aufschlußreiches Vorwort mit. Hier heißt es zu Recht: „Seit Jahren steht die Reform der Unternehmens-Verfassung im Mittelpunkt des wissenschaftlichen Streitgesprächs und der politischen Auseinandersetzung ... Hinter jedem Reformvorschlag steht ein ganz bestimmtes Bild vom Menschen ... Das Subsidiaritätsprinzip scheint die Eigenschaften zu definieren, welche die Struktur des Unternehmens aufzeigen muß, damit dem Menschen als sozialem und wesensmäßig selbstwertigem personalem Wesen Gerechtigkeit werde ... Eine genauere Betrachtung der Dinge zwingt jedoch den Verfasser, diesen bequemen Ort zu verlassen und zu bekennen, er wage nicht ‚die Ansicht zu vertreten, das Wünschenswerte, ja Notwendige sei auch möglich'." – Liegt der Grund für das „Scheitern" des vorliegenden Versuchs und für den „Riß zwischen dem Geforderten und dem Möglichen in der Natur des erörterten Problems"?

Doch sei zunächst kurz auf die Entfaltung des Problems durch Guy Kirsch verwiesen.

In einer Einleitung wird die „arbeitsbedingte und gesellschaftlich bedingte Entfremdung des Menschen im Unternehmen" darzustellen versucht, um dann im folgenden Kapitel 3 „das Problem der Machtverteilung" zu diskutieren. Niemand wird gerade diese Abschnitte des Buches ohne Gewinn lesen, zumal der nur an deutschsprachige Literatur gewöhnte Leser mit den hervorragenden Analysen aus dem französischen Sprachraum vertraut gemacht wird. Die nachfolgenden Darstellungen der verschiedenen „Lösungsansätze" sind bereits mit einer gezielten Kritik des Verfassers versehen, obschon das Ziel ja letztlich im Offenbleiben der eigenen These gegenüber dem Subsidiaritätsprinzip als Ordnungsprinzip liegt. Es fällt ferner auf, daß die Zurückweisung nicht nur der ökonomistischen Thesen von der Marktmechanik als Ordnungsprinzip zur Machtverteilung absolut erfolgt – zu Recht absolut erfolgt –, sondern auch der Pläne zur Eigentumsstreuung und zur Mitbestimmung. Ihre Bedeutung aus gesellschaftspolitischer Sicht zu würdigen, war nicht unmittelbare Aufgabe des Verfassers. Aber auch eine Unternehmensverfassung für heute und morgen kann nur eingebettet gesehen werden in eine demokratische Ordnung des Ganzen der Wirtschaft und Gesellschaft, im Rahmen derer die genannten Ziele der Eigentumsstreuung und der Mitbestimmung zur rechten Machtverteilung sehr wohl beitragen können. – Im eigentlichen Hauptteil (Kap. 6 und 7) behandelt der Vf. sodann seine These vom Subsidiaritätsprinzip als Mittel der persongemäßen Machtverteilung. Hier bliebe zunächst anzumerken, daß er zwar „Begriff und Wesen des Subsidiaritätsprinzips anderweitig gültig und ausführlich dargestellt" betrachtet. Von der engen Verklammerung dieses Prinzips mit denen der Solidarität und des Gemeinwohls – darüber ist ebenfalls viel Gültiges zur Klärung aller drei Prinzipien ausgesagt worden – ist aber leider nichts in die vorliegende Überlegung G. Kirschs eingegangen.

Es stellt sich dem Rezensenten darum bei dieser so scharfsinnigen und breit angelegten wissenschaftlichen Studie die Frage, ob nicht zur Lösung des Problems gerade diese enge Verflechtung von Solidaritätsprinzip, Gemeinwohlprinzip und Subsidiaritätsprinzip beigetragen hätte. Verweist nicht jede Machtfrage auf eine Vertikale und eine Horizontale menschlicher Bindung und Verantwortung? Zu Recht zitiert der Vf. G. Weisser: „Unter den Bedingungen heutiger Wirtschaftsgesellschaften sind weithin Verantwortung nur als gemeinsame oder Mitverantwortung, Dispositionsrechte nur in der Form gemeinsamen Verfügens oder Mitbestimmens realisierbar". Mit einer einfachen Zurückweisung „kollektiver Mitbestimmung", die über eine neue Sicht der sozialethischen Verantwortung füreinander und aus der Sicht des Gemeinwohls auch die Frage nach der Legitimität der Macht und ihrer personal- und funktionsgerechten Verteilung in ein anderes Licht rückt, hätte sich der Vf nicht den Zugang zu den Formen sozialen Lebens in der Arbeitswelt verbauen sollen. Mit dem Vf. kann betont werden: „Es ist dies der Punkt, an welchem die ganze Problematik, die ganze komplexe Natur unserer Fragestellung klar erscheint: Wir wollen einer Welt entfliehen, die an Kommunikationen nur den Informationsstrom zwischen Funktionären kennt, um einzutreten in den Raum, der neben den technischen und formell-funktionellen Beziehungen auch das Fluidum der Sympathie zwischen menschlichen Personen kennt und anerkennt und damit auch das gefahrvolle Wagnis des Gegenübertretens von zwei Menschen bejaht". Darum ist nicht nur „eine Anwendung des Subsidiaritätsprinzips im Unternehmen mit rein institutionellen Reformen nicht zu bewältigen"; wenn der Verfasser die „persönliche Moral" beschwört, dann weist er selbst in die Richtung sozialethischer Verantwortungen, die sich aus den neuen Verflechtungen ergeben, bzw. – um beim Prinzipiendenken zu bleiben – in die Richtung des Solidaritäts- und Gemeinwohlprinzips. Im Wortlaut des Vorworts von W. Schreiber muß darum der „Riß zwischen dem Geforderten und dem Möglichen" nicht nur „im Problem selbst", sondern auch in der zu engen Anlage des Lösungsversuchs, eben nur vom Subsidiaritätsprinzip her, vermutet werden. Dem christlichen Bild vom Menschen, das hinter diesem Reformvorschlag steht, entspricht nur eine Analyse auch der „Machtverteilung" von den einander ergänzenden Prinzipien der Solidarität, der Subsidiarität und des Gemeinwohls her. Nach J. Höffner „setzt" sogar „der Grundsatz der Subsidiarität die Prinzipien der Solidarität und des Gemeinwohls voraus" (vgl. Christl. Gesellschaftslehre, 4. Aufl. 1965, 46).

Münster. Wilhelm Dreier.

Schmauch, Jochen: **Herrschen oder Helfen?** Kritische Überlegungen zur Entwicklungshilfe. Freiburg i. Br.: Verlag Rombach 1967. 227 S.; Ln DM 30,–.

Der Verfasser untersucht zunächst die Hintergründe der Begriffsbildung „Entwicklungsländer" und weist dabei auf Unterscheidungen wie z. B. „Christen und Heiden – Zivilisierte und Wilde – Kulturvölker und Naturvölker" hin. Eingehend werden dann die Probleme des Hungers, der Übervölkerung, des Analphabetentums und des Nationalismus dargelegt; im Blick auf die „planetarische Gesellschaft" wird eine „Soziologie der Armut" geboten. Dabei wird die Armut, die gegenwärtig die sogenannten Entwicklungsländer heimsucht und begleitendes Merkmal der entstehenden industriellen Gesellschaft ist, als „Notstandsarmut" bezeichnet, die u. a. charakterisiert ist durch das Mißverhältnis zwischen der Bevölkerungszahl und den ökonomischen Möglichkeiten, das Mißverhältnis zwischen der potentiellen Leistungskapazität der Bevölkerung und den Bildungsmöglichkeiten, das Mißverhältnis zwischen den Erwartungen der Masse und dem Machtanspruch der jeweils führenden Minorität und schließlich durch den Mangel an Freizügigkeit hinsichtlich des überregionalen und überstaatlichen Austausches der Arbeitskräfte (178–182).

In einem ersten Abschnitt „Folgerungen" bietet der Verfasser „zur exakten Bestimmung der weltweiten Ungleichheiten unserer Zeit, bei welcher der Monozentrismus der Perspektive und die Verwischung der Unterschiede vermieden werden", das Begriffspaar „Wohlstand und Notstand" an; um „jeder unzutreffenden Generalisierung" zu entgehen, stellt er „Wohlstandsschichten und Notstandsschichten" gegenüber, um schließlich zur Vermeidung „einer vorschnellen räumlichen Limitierung" den „Alternativbegriff von übernationalen Wohlstandsschichten und Notstandsschichten" zu gebrauchen. Im folgenden wird eindringlich auf die Gefährdung der Entwicklungshilfe durch „die Ideologie der Entideologisierten" hingewiesen, wobei u. a. „Ideologie als verfehlte Glaubenswirklichkeit" gesehen wird.

In einem zweiten Abschnitt „Folgerungen" verlangt der Verfasser schließlich „Hilfe statt Politik": Alle Maßnahmen der Hilfe müssen angesichts der Notstandsarmut nach innen wie von außen entpolitisiert werden, die Leistungszuwendungen sind „durch internationale Organe zu kanalisieren, weil vornehmlich dadurch jene Entpolitisierung der Hilfe, zumindest aber eine Neutralisierung der sie begleitenden politischen Absichten erreicht werden kann". Gefordert wird ferner „Ehrfurcht statt Sendung": Die Hilfeleistung ist durch „Ideologisierung" bedroht; sowohl ein „organisatorischer Paternalismus" als auch ein „rationaler Funktionalismus" können ein Sendungsbewußtsein ausdrücken, das mit dem „Ethos der Ehrfurcht" nicht vereinbar ist. Verlangt wird schließlich „Dienst statt Herrschaft": Armut und namentlich auch die Notstandsarmut „kann nicht durch den Vollzug von Herrschaft, in welcher Form auch immer, aus der Welt geschafft werden. Die planetarische Gesellschaft wird ihre innere Einheit nur gewinnen können, wenn an die Stelle jedweder politischen oder ideologischen Herrschaftsabsicht die Dienstverpflichtung aller durch das Ethos der verantwortlichen Solidarität tritt" (220–222).

In seinen Ausführungen zeigt der Verfasser immer wieder „Parallelen" zwischen der „sozialen Frage" des 19. Jahrhunderts, den Gefahren und Fehlentwicklungen bei ihrer Lösung und den Problemen des weltweiten Pauperismus und heutiger „Entwicklungshilfe" auf. Er setzt sich intensiv mit einschlägiger, namentlich auch soziologischer Literatur auseinander, deren Übersichtlichkeit allerdings dadurch leidet, daß sie nur in (den einzelnen Kapiteln angefügten) Anmerkungen zitiert wird. Zum wissenschaftlichen kommt das persönliche Engagement des Verfassers, der bis vor kurzem Direktor der Deutschen Landjugendakademie Klausenhof war und dessen Verbindung mit den Helfern in Übersee auch die anstelle eines Vorworts abgedruckten Briefe bezeugen. Es ist gewiß zu begrüßen, daß hier Wissenschaft und praktische Erfahrung verbunden werden, vielleicht aber hätte sich mancher Wissenschaftler mehr „Systematik" gewünscht, während den Praktiker vor allem der komplizierte und mit Fremdwörtern oft geradezu überladene Stil stören wird. Zweifellos aber kann das Buch fruchtbare Überlegungen zur „Entwicklungshilfe" anregen und den Gedanken des Helfens und Dienens, nicht zuletzt auch der „dienenden Kirche" auf weltweiter Ebene fundieren und stärken.

Freiburg i. Br. Richard Völkl.

Neumann, Johannes: **„Mischehe" und Kirchenrecht.** Das kanonische Eherecht: Trennende Kluft oder Anlaß zur Besinnung? (Katholische Akademie in Bayern – Akademievorträge Heft 10) Würzburg: Echter-Verlag 1967. 58 S.; kart. DM 4,50.

Selbst einem an der Frage Interessierten ist es zur Zeit kaum noch möglich, einen Überblick über die Literatur zu behalten, die sich mit dem Thema „Mischehe" beschäftigt. Aufsätze und Referate über dieses Thema finden sich in großer Zahl in katholischen und evangelischen Fachzeitschriften. Eine Besonderheit in der Themenstellung, ein Untertitel, eine Bemerkung im Vorwort müssen eine spezielle Akzentuierung erkennen lassen, wenn der Beitrag von anderen gelesen oder gar rezensiert werden soll. Das eben trifft

für den Vortrag zu, der in der Schriftenreihe der katholischen Akademie in Bayern erschienen ist.

Das Besondere ist der Untertitel: „Das kanonische Eherecht: Trennende Kluft oder Anlaß zur Besinnung", weil diese thematische Frage, wie der Autor in der Einleitung selber bemerkt, bezüglich der Mischehe eine *contradictio in adiecto* oder eine leere Floskel zu sein scheint.

Dennoch greift der Verfasser das Thema auf, schränkt es selber aber ein, indem er nur die wichtigsten und bedrängendsten Normen des katholischen Eherechts auf ihre Brauchbarkeit für die gegenwärtige Situation befragt (vgl. 8): Die Formvorschrift für den Eheabschluß und das Versprechen, die Kinder katholisch taufen zu lassen und zu erziehen. In einem ersten Teil, der mehr als die Hälfte der Schrift umfaßt, stellt Neumann die Geschichte der Formpflicht dar, er befragt das Neue Testament, die Kirchenväter, unter ihnen besonders Ignatius und Tertullian, wirft auch einen kurzen Blick auf die Synoden der kirchlichen Frühzeit, streift kurz die Rechtsentwicklung der Eheschließung im Mittelalter, hält sich etwas länger bei den Bestimmungen des Konzils von Trient auf und zeichnet die Geschichte bis zum Erlaß des Codex; es werden die nicht nur den Fachleuten bekannten Stufen der Entwicklung aufgezeigt und schließlich als Ergebnis festgehalten: Die Kirche kannte lange Zeit keine Formpflicht für die Schließung der Ehe weder im allgemeinen noch für die Mischehen, obwohl bereits im Altertum diese als Stein des Anstoßes bekannt waren. Die Formpflicht wurde eingeführt, um klandestine Ehen zu verhindern; heute dagegen wird die Verpflichtung, die Ehe in der vorgeschriebenen Form zu schließen, vor allem damit begründet, daß die seelsorgliche Einflußnahme gesichert, die Taufe und die Erziehung der Kinder im katholischen Glauben gewährleistet und der Sakramentscharakter der Ehe vor der Welt bezeugt werden müsse (vgl. 40). Diesen genannten Hauptgründen spricht der Verfasser zwar nicht jede Berechtigung ab, hält sie aber für nicht ganz stichhaltig und schließt mit der These: die Formpflicht ist für die heutige Zeit nicht mehr angebracht. Damit ist die Hauptthese des Beitrags genannt, die durch kurze Ausführungen über die Sakramente im allgemeinen und die Sakramentalität der Ehe begründet werden. Neumann rückt von dem mittelalterlich-scholastischen Sakramentsbegriff ab, den nach seiner Meinung auch die Protestanten ihrer Ablehnung zugrundelegen. Seine Auffassung stützt der Verfasser auf Bemerkungen von K. Rahner, nach denen das Zueinander zweier Menschen als Getaufte wirkmächtiges Zeichen des Heiles sei, also ein göttliches Geheimnis, ein Sakrament (46 f). Ein Schützen des Glaubens aber durch disziplinäre Mittel lehnt der Verfasser ab; er schreibt: „Das kirchliche Recht kann allein die kirchliche Disziplin zu sichern versuchen, es vermag aber niemals, Schützer des Glaubens zu sein" (53).

Auch die Forderung nach Leistung der Kautelen stellt der Autor in Frage. Eine Eheschließung sei *iure divino* nur verboten, wenn ein totaler Abfall vom christlichen Glauben mit zweifelsfreier Sicherheit feststeht (53). Hier muß sich der Verfasser fragen lassen, ob er nicht die Häresie weniger ernst nimmt als der Codex und ob can. 1060 CIC, der in diesem Zusammenhang herangezogen wird, auf seine Weise interpretiert werden kann.

Als Antwort auf die thematische Frage im Untertitel führt Neumann zusammenfassend aus: „Die konfessionell gemischte Ehe ist kein Weg zur Wiederherstellung der gesprengten Einheit der Kirche! Aber sie ist dennoch ein Meilenstein auf dem Weg zu diesem Ziel. Nicht, weil sie das gegenseitige Verstehen fördere, nicht weil in ihr die Einheit tatsächlich gelebt würde, sondern weil sie die Kirchen, ihre Theologien und ihre Rechts- und Lebensordnung unausweichlich mit dem Skandal der Spaltung konfrontiert, weil sie die Ohnmacht kirchlicher Sanktionen und die Wirkungslosigkeit kirchlicher Normen in diesem Bereich der menschlichen Entscheidung offenkundig macht" (57 f).

In einem kurzen Beitrag bleiben natürlich viele Punkte unberührt. Mehrmals muß der Autor selber einschränken. Dennoch sei aber kritisch gefragt: warum der einseitige geschichtliche Überblick? Der Autor stellt sich doch die Aufgabe, Formpflicht und Kautelen zu behandeln. Dann möchte man auch zur Geschichte des zweiten Punktes mehr finden als nur einen kurzen Hinweis in einer Fußnote (34 Anm. 40), zumal die historische Darstellung bei ihm den Vorrang genießt. In einem geschichtlichen Überblick, wie ihn der Verfasser bietet, gehört u. E. auch eine Darstellung der kirchlichen Rechtspraxis, d. h. eine Antwort auf die Frage, wann und bei welchen Gelegenheiten die Kirche früher von der Formpflicht dispensiert hat, wann von der Leistung der Kautelen. Hier läge u. U. ein Anlaß zur Besinnung, um auf die frühere Handhabung des Rechts zurückzugreifen.

Trotz seiner Kürze und der damit verbundenen Lückenhaftigkeit sollte dieser Beitrag zur Diskussion um die Mischehe beachtet werden, weil in ihm das Kirchenrecht nicht ängstlich verteidigt, sondern auf seine Brauchbarkeit befragt und eine mutige Antwort gegeben wird.

Zur Form der Kleinschrift sei abschließend bemerkt: auch in ihr wünschte man sich ein Inhaltsverzeichnis, das wiederum Zwischenüberschriften voraussetzt, die man bei der Lektüre vermißt.

Bochum. Willi Astrath.

Katechese nach dem Konzil. Hrsg. v. G. Hansemann. (Botschaft und Lehre, Heft 6) Graz-Wien-Köln: Verlag Styria 1967. 115 S.; kart. DM 7,80.

In dieser Publikation werden die in der Karwoche 1966 bei der 6. Gesamtösterreichischen Katechetischen Tagung gehaltenen Referate vorgelegt.

Unter dogmatischem Aspekt behandelt Leo Scheffczyk „Schwerpunkte des christlichen Weltverständnisses des Vatikanum II", wobei sein „pastoraler Charakter" und die „Öffnung zur Welt" besonders hervorgehoben werden. In erfreulich deutlicher Abhebung von einem Kirchenverständnis, das „sich die Welt unter Ausübung eines heilsamen Zwanges unterwirft, oder als Bastion des Ewigen, die ihre Grenzwälle langsam nach vorn, das heißt in die Welt und in die Zeit hineinverlegt" (15 f), schildert er die Kirche als Heilsträgerin der Welt und der gesamten Menschheit, um sie als „Sakrament des Heiles für die Welt" und als „Volk Gottes" zu charakterisieren. S. sieht die Funktion des Laien als „die Kirche konstituierend und nicht nur als Empfänger der Heilsgaben der Kirche" (23). Vor allem wendet er sich gegen eine vorschnelle Spezifizierung des Auftrags der Laien, die ihm lediglich die „Arbeit an der Welt", den Priestern aber die Sorge für das Seelenheil zuordnen würde. Der Stand der Laien bilde vielmehr „das Verbindungsstück, das von der Heilsaufgabe der Kirche an der Welt zu ihrem Weltauftrag überleitet" (25).

S. betont, daß „die Beziehung der Kirche zu den irdischen Wirklichkeiten und ihr Dienst an der natürlichen Welt" (26) in der Gegenwart als besonders aktuell empfunden wird. Beides sei erst durch das Konzil überzeugend zur Darstellung gebracht und gleichsam als Partnerschaftsverhältnis umschrieben worden. Das Konzil habe zwei Aussagereihen nebeneinander gestellt. Einerseits will die Kirche das irdische Gemeinwesen „durchdringen" und in die „Familie Gottes umbilden", anderseits aber soll deren Eigenständigkeit, Eigenwertigkeit und Autonomie zur Geltung kommen, ohne daß freilich der Autonomiegedanke absolut gesetzt und damit eine vollständige Unabhängigkeit der Welt behauptet würde. S. sieht vielmehr in der „Pastoralkonstitution" den kirchlichen Dienst am Humanum bereits dem übernatürlichen Endziel des Menschen zugeordnet, er werde um so ersprießlicher sein, je mehr er „sich auf die Wahrung der Prinzipien einer menschenwürdigen Welt beschränkt" (37).

Die Spannung zwischen Heilsauftrag und Weltdienst der Kirche werde nicht „durch eine einmalige Entscheidung und eine theoretische Formel gelöst... Sie wird faktisch gelöst in der Offenheit gegenüber dem Willen Gottes und der von ihm kommenden Weisung" (41). Angesichts der Realität des Bösen in der Welt verweist S. auf das „von der Auferstehung Christi verklärte Kreuz..., das bereits auf die Vollendung aller Dinge durch Christus hinweist" (45).

In einer instruktiven Studie konfrontiert Walter Croce die Lehre von der Kirche in drei deutschen Katechismen, im Katechismus der Bistümer Deutschlands (1955), im Katechismus der Katholischen Religion (Wien 1960) und im Katholischen Katechismus von Johannes Klement (Wien 1961) mit den Aussagen des II. Vatikanum. Er folgert, daß in der Kirchenkatechese nicht die Stiftung des Amtes, sondern das Bild vom Leibe Christi und die Wirksamkeit des Heiligen Geistes im Vordergrund stehen müßte. Das ließe sich etwa durch eine andere Reihenfolge bei der Behandlung der Lehrstücke des Katechismus, durch andere Akzentuierung und durch Verbesserung mancher Formulierungen erreichen. Um einen grundlegenden Wandel im Kirchenbewußtsein zu ermöglichen, hält C. allerdings „einen ganz neuen Entwurf" (63) für erforderlich.

Hans Fasching erörtert in einer sozialpsychologischen Analyse die Einflüsse der technischen Perfektion und der fortschreitenden Säkularisation auf das Schulkind der Gegenwart, wobei der Atheismus in seiner theoretischen, existentiellen, neurotischen, politischen und moralischen Form im einzelnen geschildert werden. Er folgert die Notwendigkeit der „Anpassung des Kindes an diese nun einmal so beschaffene Mitwelt" (81), es soll erzogen werden „zu einer bedingungslosen Solidarität" (ebd.), „aber dennoch genug Rückgrat besitzen, so daß es nicht alle Moden des Man mitmacht. Das noch so energische soziale Engagement muß ... einen Lichtblick auf einen Leitstern offen lassen, der außerhalb der Gesellschaft leuchtet" (82). F. will deshalb „zugleich zur und gegen die Anpassung erziehen" (ebd.). Neben Glauben und Liebe habe die christliche Hoffnung heute besondere Bedeutung. Man hätte den katechetischen Bezug dieser treffenden Überlegungen gern noch deutlicher herausgestellt gesehen.

Im letzten Aufsatz sucht Georg Hansemann das „pädagogische Denken des II. Vatikanum und seine Folgerungen für die Katechese" zu umschreiben. Das Konzil habe eine „Aufbruchphase" (85) im pädagogischen Denken eingeleitet, die H. an dessen „Bildungsbegriff" zu verdeutlichen sucht. H. hebt besonders den Einfluß M. Pflieglers

hervor und kommt zu so überraschenden Feststellungen wie etwa, daß J. Goldbrunners „pädagogisches Denken sich in den gleichen Kategorien bewegt" (91) oder „daß das Bildungsdenken des II. Vatikanums sich auf derselben Linie bewegt" (92), wie bei Pfliegler. H. sieht das Verhältnis der Anthropologie zum christlichen Glauben im wesentlichen ungebrochen (96), trotzdem meint er, daß die „katechetische Alltagspraxis" angesichts der Konzilsaussagen „einer gründlichen Korrektur bedarf" (98). Er empfiehlt eine statistische Befragung „darüber, wie viele unserer Schüler bewußt oder unbewußt danach streben, ein Heiliger zu werden" (101), er verlangt von den Katecheten, „den Schülern ein leuchtendes und erstrebenswertes Bild geheiligten Menschentums zu vermitteln" (101). Von solchen Formulierungen abgesehen, ist diese bedeutsame Schrift insgesamt für die Handbücherei aller Katecheten zu empfehlen.

Frankfurt/M. Wolfgang Offele.

Stakemeier, Eduard: **Das Konzilsdekret über die Ausbildung der Priester.** Lateinischer und deutscher Text mit Kommentar. Einführung von Lorenz Kardinal Jaeger. (Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts, Nr 7) Paderborn: Verlag Bonifacius-Druckerei 1966. 164 S.; kart. DM 7,80.

Nach einem kurzen Vorwort des Verfassers folgen zwei instruktive Einführungen in das Konzilsdekret. In der ersten umreißt Lorenz Kardinal Jaeger die Stellung des Dekrets im Gesamtwerk des Konzils und seine charakteristischen Grundzüge unter dem Aspekt der kirchlichen Erneuerung (9–18); in der zweiten beschreibt der Verfasser die wichtigsten Wendepunkte in der Entstehung und Ausarbeitung des Dekrets bis zur Schlußabstimmung und Promulgation am 28. Oktober 1965 (19–28).

Die Wiedergabe des Dekretes (29–71; Notae: 72–76) bietet den amtlichen lateinischen Text nach der vom Konzilssekretariat vorgelegten Ausgabe und gegenübergestellt die vom Verfasser leicht überarbeitete „vorläufige, nichtamtliche Übersetzung im Auftrage der deutschen Bischöfe". Daran schließt sich ein Kommentar mit Erläuterungen zu den einzelnen Artikeln des Dekrets (77–129). Die Hilfsmittel zur Interpretation findet der Verfasser in der *Relatio* des Bischofs Joseph Carraro von Verona in der 146. Generalkongregation am 11. Oktober 1965 und in den Voten der Väter, die zur Erstellung des endgültigen Wortlautes des Dekrets von Bedeutung waren.

In einem Anhang werden nach einer kurzen Einführung (130–133) Abschnitte aus dem Dekret Über Dienst und Leben der Priester beigefügt, die in besonders enger Beziehung zum kommentierten Dekret stehen (134–164).

Wenn der Verfasser, Konzilstheologe und Direktor des Johann-Adam-Möhler-Instituts, sein Buch eine „erste, bescheidene Hilfe" nennt zur verständnisvollen Aufnahme der Normen und Richtlinien des für die Erneuerung der Kirche so wichtigen Dekrets, muß man hinzufügen, daß es eine gelungene und solide erste Hilfe darstellt.

Münster. Ludwig Averkamp.

Govaart-Halkes, Tine: **Frau, Welt, Kirche.** Wandlungen und Forderungen. (Aus dem Holländischen) (Reihe „Mutige Bücher") Graz-Wien-Köln: Verlag Styria (1967). 284 S.; kart. DM 9,80; Ln DM 15,80.

Dank der Initiative des Styria-Verlags und einer sehr flüssigen Übersetzung aus dem Holländischen haben wir Zugang bekommen zu einem neuen „mutigen Buch" über ‚Frau, Welt, Kirche'. Tine Govaart-Halkes ist es gelungen, auf gedrängtem Raum die zentralen Probleme nicht nur der Ehefrau, sondern auch der unverheirateten und der Ordensfrau sachlich zutreffend zu skizzieren. Sie deckt – wenn auch nicht streng systematisch, aber dem Charakter dieses Lesebuches durchaus entsprechend – die geschichtlichen Wurzeln dieser Probleme auf und verweist energisch und nüchtern auf Möglichkeiten zu ihrer Lösung. Daß dabei nicht sogleich Welt und Kirche für alle Schwierigkeiten haftbar gemacht werden, sondern der Frau ohne Umschweife die Augen geöffnet werden für das, was sie selbst an ihrer Situation ändern kann und ändern muß, ist ein besonderer Vorzug dieses wirklichkeitsnahen und anregenden Buches.

Im 1. Kapitel geht es der Verf. um einen knappen Überblick über das sich wandelnde Bild der Frau in der Kirche. Ähnlich wie die deutschen Theologinnen Gößmann und Schüssler sieht auch sie das unzureichende Verständnis für Sein und Stellung der Frau vor allem begründet in der bis vor kurzem üblichen einseitigen Exegese der Schöpfungsberichte sowie im zeitbedingten Einfluß jüdischen, griechischen und römischen Denkens über die Frau auf die Apostel und Christen der ersten Jahrhunderte.

Die drei Kapitel über das sich ändernde Verhältnis von Mann und Frau innerhalb der Ehe („Von der Puppe zum Partner"), über die Verschiebung innerhalb der Familienstruktur („Herd oder Hafen") und die Lage der unverheirateten Frau („Die Welt als Partner") bilden den Kern des Buches. Die Verf. skizziert nicht nur den Wandel. Sie weist vielmehr sofort auf die Chancen und höheren Anforderungen hin, die z. B. die in unserem Jahrhundert erfolgte Lockerung der Institution Ehe mit sich gebracht hat: die Chance der Verinnerlichung, der persönlichen Beanspruchung und Vertiefung des ehelichen Verhältnisses, Ehe nicht als Endpunkt, sondern als Anfang eines gemeinsamen Lebensentwurfes und einer gegenseitigen Persönlichkeitsbildung.

Wichtig sind die Gedanken Govaarts über die Verpflichtung der Eheleute, für die Kinder, die bereits da s i n d, fruchtbar zu bleiben. Es genügt nicht, nur biologisch Leben zu geben. Vielmehr muß es in der weitesten Form weitergegeben werden: als menschliches Leben voller Möglichkeiten (vgl. 61). Und ebenso notwendig ist, daß die Ehe sich öffnet für einen viel größeren Kreis als nur die eigene Familie. Also geht es nicht nur um die biologische Fruchtbarkeit, sondern um die vollmenschliche Fruchtbarkeit als Aufgabe.

Man wünschte gerade anläßlich dieser Bemerkungen, die für die Theologie und Pastoral der Ehe heute wichtig sein können, eine theologische, psychologische und pädagogische Vertiefung der Aussagen. Das gleiche gilt für das, was die Verf. über den Aufstand gegen jede Form von Paternalismus schreibt. Angeregt durch Lacroix beschreibt sie das Sich-vom-Vater-Befreien (Vatermord) als das Typische der modernen demokratischen Bewegungen, das sich bis in den Raum der Kirche und der Theologie auswirkt.

Anregend für Diskussion und seelsorgliche Praxis in Kreisen junger Familien und berufstätiger Frauen ist das, was Govaart über die bereichernden Möglichkeiten schreibt, die in einer verstärkten Kontaktnahme von verheirateten und unverheirateten berufstätigen Frauen enthalten sein könnten. Dabei finden sich ständig eingestreut treffliche psychologische und pädagogische Bemerkungen über die Stellung des Mannes, ohne oder gar gegen den diese moderne Ausweitung der Wirkmöglichkeiten der verheirateten Frau nicht möglich ist. In diesem Zusammenhang (vgl. 82 ff) wird viel Nachdenkenswertes über die Rollen von Vater und Mutter gesagt. Ehe und Familie sind nicht ein fertiges Haus, in das man gleichsam einzieht, sondern man „muß es selber zusammen mit den Seinen bauen und einrichten" (88).

Ausgezeichnet gelungen ist die skizzierte Typologie der berufstätigen Frau (99 f) und ihrer Probleme, die mit der freimütigen Bemerkung eingeleitet werden: „Wer als unverheiratete Frau glaubt, daß mit ihrer Daseinsform keine Fragen verbunden sind und sich darüber ärgert, daß schon wieder von der Problematik gesprochen wird, hat entweder nie die Tiefe eines persönlichen Menschseins erreicht oder wagt sich nicht an die Fragestellung heran und hält sie sorgfältig zugedeckt" (101). Dieses Kapitel bietet nicht nur für die Kreise berufstätiger Frauen in Hülle und Fülle Diskussionsstoff. Dringend zu wünschen wäre, daß es auch unter Priestern eingehend durchdacht würde.

Das Kapitel über die Ordensfrauen fällt gegenüber dem vorherigen etwas ab. Jedoch kann die behutsame, aber klar erkennbare Kritik an dem Buch des belgischen Kardinals Suenens „Krise und Erneuerung der Frauenorden" im Blick auf die von Suenens gewünschte führende Stellung von Ordensfrauen im Laienapostolat und deren apostolischen „Mehrwert" nur voll unterstrichen werden.

Das Kapitel über den weiblichen Laien (Obertitel „La bête et la belle") ist theologisch nicht sehr ergiebig. Um so wichtiger ist das, was die Verf. sehr praktisch über die Überwindung der „Platzangst" von seiten der Frau sagt, die viel sachkundiger und selbstverständlicher als bisher in den verschiedenen Gremien in Pfarrei, Dekanat, Bistum und auf nationaler und internationaler Ebene mitarbeiten sollte. Umgekehrt gehen ihre Bemerkungen auch den Klerus an, der oft auch heute noch die Hinzuziehung von weiblichen Laien als „schmückende Arabeske" versteht, die allenfalls das „Schwarze" in allen kirchlichen Gremien etwas aufheitert und „deren Bemerkungen höchstens als eine interessante Beigabe notiert werden, wenn alles schon geregelt ist" (189).

Besonderes Interesse dürften in dem Kapitel über „die Frau und das Amt in der Kirche" die geschichtlichen Hinweise zur frühkirchlichen Institution der Witwen und Diakonissen beanspruchen. Auch der Überblick über den gegenwärtigen Stand dieser Frage auf evangelischer Seite ist anregend. Im Blick auf die katholische Kirche wird betont, daß Frauen bisher zwar gelegentlich (z. B. als Äbtissinnen) die *potestas jurisdictionis*, nie aber die Priesterweihe und die damit verbundene *potestas ordinis* empfangen haben.

Ausführlich beschreibt die Verf. dann aber die Mitarbeit der Frau in der pfarrlichen Seelsorge, die nicht als bequeme Hilfe für sekundäre Aufgaben, sondern als ein eigenständiger, wesensnotwendiger Beitrag zur Seelsorge angesehen werden muß. Durch kirchliche Sendung vom Bischof ausdrücklich legitimiert, arbeiten in Brasilien und Frankreich bereits Ordensfrauen hauptamtlich und sehr selbständig in der Seelsorge. In Deutschland gibt es in der gleichen Arbeit Seelsorgehelferinnen, die in der Regel Laien sind.

Govaart greift schließlich noch die naheliegende Frage nach dem Priestertum der Frau auf. Sie glaubt nicht an strenge theologische Argumente für ein *ius divinum*, das der Frau das Amt verbietet; wohl aber hält sie die heiß diskutierte Frage gegenwärtig für inopportun, weil sie noch zuviel Zwiespalt in die Kirche bringt.

Das Buch von Tine Govaart-Halkes ist wegen seines reichen Diskussionsstoffes und der ausgezeichneten Lesbarkeit sehr geeignet für jegliche Erwachsenenbildungsarbeit mit Männern und Frauen auf pfarrlicher wie auf überpfarrlicher Ebene.

Bottrop. Barbara Albrecht.

Bokler, Willy u. **Fleckenstein,** Heinz: **Die sexualpädagogischen Richtlinien in der Jugendpastoral.** (Probleme der praktischen Theologie; Festgabe zum 60. Geburtstag von Weihbischof Josef Maria Reuss, Bd 6) Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1967. 61 S.; DM 5,80.

Die Geschichte der geschlechtlichen Erziehung im Rahmen der Jugendpastoral ist ein etwas düsteres Kapitel. Lange Zeit konnte man sich nicht entschließen, ein offenes Jawort zur erwachenden Geschlechtlichkeit zu sprechen, sondern setzte alle Hoffnung auf Verdrängung und Prüderie. Sinnliche Lust wurde als Anfechtung betrachtet, gegen sie mußten Abwehrmechanismen aufgebaut werden. – Unsere Gegenwart ist dabei, die geheimen manichäischen Tendenzen unseres herkömmlichen Denkens aufzudecken und eine neue Einstellung zur Sexualität, zur Begegnung der Geschlechter, auch zur geschlechtlichen Lust, heraufzuführen. Die ‚sexualpädagogischen Richtlinien', vom Bischof von Würzburg als dem Bischöflichen Referenten für Jugendfragen herausgegeben, sind ein mutiger Schritt auf diesem Wege.

Endlich wird einmal nicht in beschwörenden Ermahnungen auf die jungen Leute eingeredet, sondern die Aufgabe gesehen, bei ihnen „Freude an der rechten Begegnung zu wecken" (II/7). Sie sollen „den rechten Umgang miteinander lernen" (II/9), ja, sie sollen sich „ihrer Zuneigung von Herzen freuen können" (II/10). Das sind neue Töne, vor allem für die, die ‚Freude am Geschlecht' als ‚Freude an der Sünde' verstanden haben. Allerdings ist diese Linie nicht in allen Abschnitten der Richtlinien durchgehalten worden. Da wird in einer theologisch nicht sachgerechten Weise mit der ‚Ursünde' operiert (I/1; II/6), da wird auf ein recht automatenhaftes Gnadenwirken rekurriert (II/11; III/8), da wird vorschnell die Phantasietätigkeit des Jugendlichen schlechtgemacht. Hat ein junger Mensch nicht ein Recht darauf, sich mit dem Fragenbereich der Sexualität zu beschäftigen? Was ist das wohl: nicht seinsentsprechender Gebrauch der geschlechtlichen Befähigung in Gedanken, ... begleitet von Blicken, Reden, Vorstellen und sonstigen Verhaltensweisen" (III/1)? Wird hier nicht doch wieder ein neues Skrupulantenwesen heraufgerufen, das wir gerade überwinden wollen? Werden hier nicht doch wieder Verbote aufgestellt, die notwendigerweise übertreten werden, wenn das Wachstum normal weitergehen soll? – Trotzdem wollen wir froh darüber sein, daß ein entscheidender Schritt nach vorne gewagt wurde. Der kommentierende Beitrag von Heinz Fleckenstein verdeutlicht sehr anschaulich, wie ein neues Denken sich gegenüber den hergebrachten Klischees durchzusetzen beginnt.

Hamburg. Otto Betz.

King, Archdale A.: **Concelebration in the Christian Church.** London: A. R. Mowbray 1966. 149 S.; Ln 35 sh.

Seit der Neubelebung der Konzelebration durch das II. Vatikanum hat das *Consilium ad exsequendam constitutionem de sacra Liturgia* keine Gelegenheit versäumt, näher auf die Konzelebration einzugehen. Die Voraussetzungen für diese Meßform wurden vereinfacht, der Teilnehmerkreis erweitert und vor allem der Wert und Nutzen der Konzelebration als Zeichen der Einheit des Opfers, des Priestertums und der Kirche nachdrücklich unterstrichen. Von alledem wurde die im neuen *Ritus servandus in concelebratione Missae* vom 7. 3. 1965 festgesetzte Form, die von allen Konzelebranten gemeinsam zu sprechenden Konsekrationsworte, jedoch nicht berührt. Die Diskussion über den sakramentalen Charakter der stillen Konzelebration ist indessen nicht verstummt. Die Literatur zu diesem dogmatischen und pastoralen Fragenbereich ist fast nicht mehr zu überschauen (vgl. die Auswahl der neueren Literatur in meiner Studie: Liturgiereform und Konzelebration, Köln 1966, sowie den Sammelband: Théologie et Pratique de la Concélébration, hrsg. A. M. Roguet, Paris 1967). Man kann sich gewiß auch heute mit der Darstellung der historischen Zeugnisse über die Konzelebration und mit der Aufzählung der zur Zeit im Westen und Osten anzutreffenden Formen dieser Meßfeier begnügen; meiner Meinung nach sollte eine solche Untersuchung aber dann als Ziel erstreben, eine solide historische Grundlage zur weiteren fruchtbaren Arbeit an den dogmatischen und pastoralen Fragen zu bieten.

A. King beschränkt sich fast ausschließlich auf eine Auswahl der historischen Zeugnisse und auf eine Aufzählung der heute üblichen Anlässe und Formen der Konzelebration, wie das bereits in älteren Arbeiten – zum Teil wesentlich ausführlicher und vollständiger – geschehen ist. Das Problem des sakramentalen Charakters der Konzelebration bezieht K. dabei lediglich unter dem Aspekt einer historischen Darstellung ein (55–65). Erst auf der letzten Seite der Studie stellt K. die konkrete Frage, ob eine stille Konzelebration wirklich sakramental ist. Er sieht diese stille Form in der frühesten Zeit der Kirche und in einigen Riten des Ostens heute noch als gegeben an. Für K. ist jedoch die gesprochene Form des 7./8. Jh. eindeutig die idealere. Andererseits möchte er aber nicht ausschließen, daß auch die stille Konzelebration sakramental sein kann (134).

Der Verf. will mit Recht die Frage nach dem sakramentalen Charakter der Konzelebration bei der Prüfung der frühen Zeugnisse nicht als Maßstab anlegen (12), weil dieser Zeit eine derartige Spekulation über Materie und Form fremd war (vgl. B. Botte, Note historique sur la concélébration dans l'église ancienne: LMD 35 [1953] 10 f), aber das enthebt ihn meines Erachtens nicht der Aufgabe, sorgfältig zu prüfen, ob die einzelnen Quellen nun eine stille oder gesprochene Konzelebration erkennen lassen. Sonst bleibt die Aussagekraft dieser Quellen zu allgemein und zweifelhaft, und zusammenfassende Urteile werden leicht mißverständlich. Diese Prüfung nimmt der Vf. aber nicht konsequent vor. So glaubt K. etwa, im 4. – 9. Jh. im Osten eine zweifellos sakramentale Konzelebration annehmen zu dürfen, neben der es auch eine unvollständigere Form gegeben habe, die keine Teilnahme der Konzelebranten an der Konsekration einschloß (13). Einen Beleg für eine solche sakramentale Konzelebration, die hier aus der Antithese zum Folgenden nur als gesprochene Form verstanden werden kann, bietet K. aber nicht; einen solchen Beleg gibt es wohl auch gar nicht. Andererseits hat nach der Meinung des Vf. die volle sakramentale Konzelebration im Westen zur Zeit der *Ordines Romani* des 8./9. Jh. nur noch an bestimmten Hochfesten bestanden (23). Soll man daraus entnehmen, daß in den früheren Jahrhunderten die Konzelebration im Westen in jedem Fall eine sakramentale gewesen ist? Da es sich dabei aber gewiß nicht um die gesprochene Form gehandelt hat, wäre mithin die stille Konzelebration bis zum 7. Jh. als sakramental anzusehen? Derartige ungenaue und auch widersprüchliche Aussagen sind wohl von einer mangelnden Differenzierung des Begriffs Konzelebration mitbedingt.

Was versteht der Vf. denn unter Konzelebration? Aus dem Titel der Arbeit könnte man entnehmen, daß alle kollegialen Handlungen in den *actiones liturgicae* behandelt würden, an denen mehrere Bischöfe und Priester, Diakone und Subdiakone beteiligt sind. Zu Recht klammert K. die aktive Teilnahme der Gläubigen von vornherein aus (1–4). In Wirklichkeit geht es dem Vf. aber vordringlich um die eucharistische Konzelebration. Er definiert: „Konzelebration im Vollsinn des Wortes ist ein eigener Ritus, nach dem mehrere Priester zusammen die Messe feiern, wobei sie das gleiche Brot und den gleichen Wein konsekrieren (Prol. IX. 5)". Die hier neben der erneut anklingenden, aber nicht begründeten Identifizierung von Konzelebration und Konkonsekration vorgenommene Konzentrierung auf die Eucharistiefeier spiegelt sich auch im Aufbau der ganzen Arbeit und im Umfang der einzelnen Abschnitte wieder: 1. Abschnitt: 2. – 6. Kap.: Geschichte der Konzelebration bei der Eucharistiefeier im Osten bis zum 9. Jh. und im Westen bis zum II. Vatikanum (6–69). 2. Abschnitt: 7. – 10. Kap.: Die Konzelebration bei der Priester-, Bischofs- und Abtweihe, sowie bei der Weihe der heiligen Öle (70–96). In diesen Kapiteln ist jedoch wiederum fast ausschließlich von der Konzelebration bei der jeweiligen Eucharistiefeier die Rede, nicht oder nur andeutungsweise von der Konzelebration bei diesen Weihehandlungen selbst. 3. Abschnitt: 11. Kap.: Die Konzelebration bei nichteucharistischen liturgischen Handlungen im Westen, wozu gerade vier Seiten benötigt werden (97–101), sowie 4. Abschnitt: 12. Kap.: Die Konzelebration in den östlichen Riten (102–32). Lediglich in diesem letzten Teil werden die Konzelebrationsformen aller *actiones liturgicae* für die ausgewählten acht Riten des Ostens jeweils gemeinsam besprochen. Von einer Trennung in die stille und gesprochene Form ist in dieser Anordnung an keiner Stelle ausdrücklich die Rede.

Wenden wir uns einigen Einzelheiten zu. Die *Ordines Romani* des 8./9. Jh. zeigen zwar eine Beschränkung der gesprochenen Konzelebration auf einige Hochfeste (23), aber hier wäre unbedingt zu fragen, warum die Konzelebration denn zu einer seltenen Ausnahme wurde. Hier müßte ferner erörtert werden, wann und aus welchen Gründen der Übergang von der stillen zur gesprochenen Form im Westen sich vollzogen hat. Schließlich wäre hier aufzuweisen, daß gerade und ausschließlich der irgendwie mit dem Westen in Verbindung stehende Teil der Ostkirchen diesen Wechsel auf Grund des lateinisch-römischen Einflusses nachvollzogen hat. Stieß dieser Anschluß an die geänderte Praxis des Westens denn im Osten nirgendwo auf Widerstand oder Ablehnung? Diese Fragen streift K. nur am Rande, wenn er vom völligen Verlust der Konzelebration spricht (38, 106, 120; vgl. meine Studie 14–17).

Nach K. ist die berühmte Elfenbeintafel aus der Stadt- und Universitätsbibliothek in Frankfurt/M. als einziges Zeugnis für eine Konzelebration des 9./10. Jh. im ganzen fränkischen Raum (27 f), ja sogar im gesamten außerrömischen Bereich (28–35) anzusehen. K. bietet sogar eine Abbildung dieses Stückes und des zugehörigen 2. Buchdeckels, der sich heute im Fitzwilliam Museum in Cambridge befindet. In Wirklichkeit zeigt aber diese Elfenbeintafel den Bischof nicht im Kreis der konzelebrierenden Presbyter, sondern man sieht vielmehr hinter dem Bischof im Halbkreis fünf Diakone stehen, während an der Volksseite des Altars fünf Kantoren gerade das Sanctus der Messe anstimmen. Der Vf. spricht kurz nach der Erwähnung dieser Tafel selbst von dem Brauch, daß fünf oder sieben Diakone dem Bischof bei der Eucharistiefeier assistieren konnten (36). Es handelt sich mithin nicht um die Darstellung einer Konzelebration (vgl. W. Lowrie, Art in the early church, New York 1947, Taf. 128 b; Th. Klauser, Kleine Abendländische Liturgiegeschichte, Bonn 1965, 2).

Der Vf. geht zwar auf die Diskussion ein, die das Mühen der Scholastik (39–43) und des 16./17. Jh. (58–60) um die Konzelebration zeigt, freilich nicht in der gründlichen Weise, wie das etwa B. Schultze vor ihm getan hat (Das theologische Problem der Konzelebration: Gregorianum 36 [1955] 212–71), aber von dem sehr heftigen, zuweilen dramatischen Für und Wider während der ersten Jahrzehnte der liturgischen Reformbewegung unseres Jahrhunderts liest man überhaupt nichts. Die Zeit zwischen der Promulgation des Codex Iuris Canonici und dem Ende des 2. Weltkrieges wird völlig übergangen, und seit 1958 scheint alles Mühen um die Konzelebration sich ausschließlich in den Stellungnahmen Pius' XII. und der römischen Kongregationen vollzogen zu haben (60–62). Lediglich K. Rahner wird einmal zitiert, allerdings nur aus der Sekundärliteratur und lediglich, um in lapidarischer Kürze feststellen zu können, daß seine Meinung gewiß nicht mit der Entwicklung der Sakramententheologie der vergangenen Jahrhunderte und mit dem Dekret des Heiligen Offizium vom 23. Mai 1957 übereinstimme (62). Zu diesem Urteil ist der Vf. meiner Meinung nach in dieser Form nicht berechtigt, da er offensichtlich weder die entsprechenden Arbeiten K. Rahners selbst kennt noch die Literatur seit 1918 und auch nicht die Arbeiten gerade zu dem erwähnten Dekret zu kennen scheint. H. Schmidt hat immerhin bereits im Jahre 1960 eine Liste der einschlägigen Literatur vorgelegt, die bis zum Jahre 1958 reicht und für diese Zeitspanne 59 Titel aufweist (Introductio in Liturgiam occidentalem, Roma 1960, 406–410). Diese Liste dürfte inzwischen auf fast den dreifachen Umfang angewachsen sein.

Die Konzelebration im Stundengebet wird nur kurz genannt (101), obgleich sich gerade in diesem Bereich eine völlig neue Situation bietet. Aus Art. 84 f und 100 der Liturgiekonstitution geht hervor, daß nicht nur die kraft kirchlicher Ordnung zum Stundengebet Beauftragten dieses Offizium wahrhaft als Gebet der Kirche verrichten, sondern ebenso alle Christgläubigen, die das Stundengebet gemeinsam mit dem Priester in einer approbierten Form vollziehen. Die *participatio actuosa* der Laien ist mithin in diesem Fall wirklich eine echte Konzelebration (vgl. A. M. Roguet, Un cas méconnu de concélébration: LMD 35 [1953] 74 f; E. J. Lengeling, Die Konstitution des II. Vatikanischen Konzils über die Hl. Liturgie = Lebendiger Gottesdienst 5/6 Münster 1964, 172–174).

Die Ausführungen des Vf. über die Konzelebration in den Riten des Ostens (102–132) stellen zum großen Teil eine wörtliche Übersetzung der Arbeit von A. Raes dar (La concélébration eucharistique dans les rites orientaux: LMD 35 [1953] 24–47). Dabei sind leider einige sinnverzerrende Übersetzungsfehler unterlaufen. So zitiert Raes das Pontifikale der russischen Kirche (Činovnik, Ausgabe Moskau 1798) als Beleg für eine Konzelebration der Presbyter mit dem Ortsbischof und schreibt: „Mais, bénir avec la main le discos et le calice appartient uniquement au seul éveque (ebd. 37)". King übersetzt: „But the blessing of the discos and chalice with the hand belongs only to a single bishop" (107), und erweckt damit den Eindruck einer bischöflichen Konzelebration. Die im folgenden von K. vorgetragene Datierung dieses Buches bleibt unklar, weil er übersieht, daß Raes zwar nur die 3. Auflage des Činovnik von 1798 zur Verfügung hatte, aber eigens erklärt, daß diese textidentisch mit der Ausgabe von 1721 sein müsse (ebd. 38). Im gleichen Zusammenhang sagt Raes über die dem Hl. Synod vorgetragenen *Dubia*: „Le Sainte Synode ne répondit qu' à la première de ces six questions" (ebd. 38), was King übersetzt: „The Holy Synod . . . made no reply at all" (109). Besonders kraß ist der Übersetzungsfehler bei der Schilderung der koptischen Konzelebration. Hier erklärt Raes: „Si près du prêtre célébrant se trouvent d'autres prêtres, ils n'agissent pas à la façon des prêtres qui, dans la messe latine, font fonction de diacre et de sous-diacre" (ebd. 28), während es bei K. heißt: „If other priests are present, they act in the same way as priests in the Latin Church, officiating as deacon and subdeacon" (128).

Selbstverständlich ist Symeon von Thessalonike einer der Hauptzeugen für die byzantinische Konzelebration (13. 104. 116), doch müßte man zu einer korrekten Interpretation der bei ihm zu findenden Belege die Ergebnisse von H. J. Schulz heranziehen (Konzelebration bei Symeon von Thessalonike: OrChr 48 [1964] 260–267; ders., Die byzantinische Liturgie = Sophia 5, Freiburg 1964, 187–202).

An einigen Stellen geht K. über Raes hinaus, etwa durch die beiden wertvollen Mitteilungen über die Konzelebration bei den Serben und Rumänen (111). Er unterscheidet aber dann nicht zwischen der Konzelebration bei den Ukrainern und den Russen (112). Gegenüber dem Ritus der latinisierten ukrainischen Konzelebration (114 f) hätte der melkitische Ritus sicher den Vorzug verdient. (vgl. C. Charon, Les Saintes et Divines Liturgies de nos Saints Pères, Beyrouth/Paris 1904, 200–206). Am Schluß des Kapitels über die Konzelebration in den Riten des Ostens würde man gerne erfahren, welche Stellungnahme denn die Kirchen des Ostens zur Neubelebung der gesprochenen Konzelebration durch das II. Vatikanum bezogen haben. Ich weise nur hin auf die Konzilsinterventionen der melkitischen Hierarchie zu dem hier anstehenden Fragenbereich (L' église Grecque Melkite au Concile, Beyrouth 1967, 58 f und 66 f).

Abschließend vermag ich nicht zu erkennen, in welcher Weise diese Arbeit von King uns weiterhelfen könnte bei der Bewältigung der noch anstehenden Probleme dieser Meßform und bei der Überwindung der auch heute noch sehr verbreiteten Zurückhaltung und sogar Ablehnung gegenüber der Konzelebration als der normalen Form einer Eucharistiefeier, bei der mehrere Priester gemeinsam mit der Gemeinde das heilige Opfer feiern wollen.

Bonn. Otto Nussbaum.

Birnbaum, Walter: **Die deutsche katholische liturgische Bewegung.** (Das Kultusproblem und die liturgischen Bewegungen des 20. Jahrhunderts, Bd 1) Tübingen: Katzmann-Verlag 1966. 166 S.; kart. DM 22,80.

Der ersten Auflage dieses Buches („Die katholische liturgische Bewegung. Darstellung und Kritik", Gütersloh 1926) hat die „Theologische Revue" eine umfangreiche Rezension aus der Feder von Athanasius Wintersig OSB gewidmet (ThRev 26 [1927] 152–158). Birnbaum, später Ordinarius für Praktische Theologie in Göttingen (inzwischen emeritiert), veröffentlichte damals seine Arbeit als junger Pastor und Geschäftsführer der Wichernvereinigung in Hamburg, um seine Kirche über die liturgischen Vorgänge innerhalb der römisch-katholischen Kirche zu informieren. Seelsorgliches Interesse, aber auch eine gewisse Skepsis angesichts der Ausweitung der liturgischen Bewegung und ihres wachsenden Einflusses hatte seinen Versuch veranlaßt, die katholische liturgische Bewegung objektiv darzustellen. Daß dies beim damaligen Stand der „liturgischen Frage" nicht zufriedenstellend gelingen konnte, kann nicht verwundern. In den Schlußworten der ersten Auflage (188 f) beruhigt Birnbaum die evangelische Theologie und Kirche damit, daß „ihr das Erwachen des liturgischen Frühlings nicht eben viel schaden werde".

Die Neuauflage betrachtet Birnbaum als ersten Schritt zur Verwirklichung eines (für einen einzigen Autor wohl zu schwierigen) Planes, „alle liturgischen Bewegungen der Gegenwart vergleichend darzustellen" (8).

Im Blick auf den ersten Band ist es erfreulich festzustellen, daß erhebliche Schwächen der ersten Arbeit, Verkürzungen in der Darstellung und Fehlinterpretationen, weitgehend überwunden sind. Die beiden ersten Kapitel über das Verständnis der Meßliturgie in der Neuscholastik des 19. Jh. (9–30) und über die Anfänge der deutschen katholischen liturgischen Bewegung bis etwa 1925 (31–90) sind stark überarbeitet worden.

Die Ausführungen der ersten Aufl. über die „Wurzeln der Bewegung" (122–189) haben sich – aus heutiger Kenntnis der Zusammenhänge – als unhaltbar erwiesen. Sie sind durch zwei neue Kapitel ersetzt. Das Kapitel „Die liturgische Bewegung auf dem Wege zur Liturgiereform" (91–143) behandelt – unter Verzicht auf Vollständigkeit – lediglich die theologischen Konzeptionen des Liturgieverständnisses bei Casel, Guardini, Jungmann und Arnold, die zweifelsohne zu den Pionieren der Liturgiereform zu rechnen sind. Im letzten Kapitel stellt Birnbaum die Grundzüge der Liturgiekonstitution des Konzils (144–153) dar und die ersten Schritte ihrer Verwirklichung, die am 7. März 1965 sichtbar wurden (153–158). Die Zusammenstellung der Ergebnisse (159–163) läßt – wie die beiden neuen Kapitel – noch einmal deutlich werden, daß die vom Konzil sanktionierte liturgische Erneuerung als Wende von Statik zur Dynamik, vom Klerikalismus zur Gemeinde charakterisiert werden kann. Vf. bemerkt, die Wende müsse, „in der Tiefe der Liebe gefaßt, eine ganz andere Weltwirksamkeit zur Folge haben . . . Diese Wendung nach außen gegenüber der allzu introvertierten Schrumpfung, die das Tridentinum schließlich zur Folge hatte, ist wohl das bedeutendste Ereignis der Erneuerung". Es dürfte ganz im Sinne des Verfassers sein, wenn wir hinzufügen: Diese Wendung nach außen kann nur als Frucht einer Wendung nach innen, einer Rückkehr zu den Quellen erwartet werden.

Münster. Emil J. Lengeling.

Richter, Hans Peter: **Jagd auf Gereon.** Geschichte und Wanderung einer Legende. Graz-Wien-Köln: Verlag Styria 1967. 156 S.; 28 Bildtafeln; Ln DM 15,80.

Der Martyrer Gereon, nach der Legende unter Kaiser Maximilian Truppenführer in der Thebäischen Legion, hat das Stadtbild Kölns geradezu geprägt; das bekunden u. a. Namen von Straßen, Plätzen und Gebäuden sowie Kirche und Stift St. Gereon. Und doch wissen wir über ihn nur das, was die Legende mitteilt. Das hat nun den Verf. vorliegenden Buches veranlaßt, der Entstehung, Entwicklung und Ausbreitung seiner Legende nachzuspüren.

Im 1. Kapitel – „Wer war Gereon?" – geht der Verf. Legenden nach, die zur Gereonslegende hinführen. Die älteste Nachricht, ohne den Namen Gereon zu nennen, stammt von Gregor von Tours († 594); die älteste Nennung seines Namens und der Gereonskirche findet sich in dem 727 verfaßten *Liber historiae Francorum* sowie in einer Ausgabe des *Martyrologium Hieronymianum.* Die älteste Form der Gereonslegende, die mit der Legende von der Thebäischen Legion in Zusammenhang steht, ist die Helinandus-Fassung, die noch vor dem Jahre 1000 entstanden ist und lange Zeit dem Dominikaner Helinandus († um 1237) zugeschrieben wurde. Eine niederdeutsche Fassung enthält das „duythsche passionail" des Jahres 1485. Hiernach wird Gereon mit einer Heeresgruppe vorausgeschickt, um Aufstände im Norden des Reiches niederzuschlagen. In Köln erreicht ihn der kaiserliche Befehl, den römischen Göttern zu opfern, nach einer anderen Version, Christen zu verfolgen. Gereon und seine Soldaten, die Christen sind, weigern sich und werden daraufhin vor den Toren Kölns enthauptet.

Die Spuren der Legende von der Thebäischen Legion sowie der Folgelegenden (von Verena, Viktor und Ursus, von dem Geschwisterpaar Felix und Regula usw.) führen aus der Schweiz durch Frankreich nach Lyon (Lugdunum), dessen Bischof Eucherius († um 450) die Legende aufgezeichnet hat. Bemerkenswert ist, daß die Schwerpunkte der Thebäer-Verehrung an römischen Heerstraßen liegen. Von Interesse ist noch, daß der hl. Petrus Canisius († 1597) zwei Bücher über die Thebäer-Legion geschrieben hat.

Im 2. Kapitel – „Auf den Spuren der Thebäer" – geht der Verf. dem Wege der Thebäer von Theben am Nil bis Xanten am Rhein nach, nicht nur an Hand der schriftlichen Quellen, sondern auch auf einer „Thebäerreise" vom Paß des Großen St. Bernhard durch die Schweiz nach Köln, Trier und Xanten.

Schon früh hat man die Geschichtlichkeit der sog. „Thebäischen" Legion und ihres Martyriums in Zweifel gezogen, und auch der Verf. stellt fest: Es hat keine Thebäische Legion gegeben; Eucherius hat die Geschichte entweder erfunden oder aus uns unbekannten, aber fragwürdigen Quellen geschöpft.

Im 3. Kapitel – „Die Entstehung einer Legende" – unternimmt der Verf. einen kühnen Erklärungsversuch; er vermutet nämlich den geschichtlichen Kern der Legende in Caesars Bericht (III 1–6) über die Schlacht bei Octodurum (Schweiz) i. J. 56 v. Chr., woraus dann Eucherius die Legende von der Thebäischen Legion geformt habe. Bereits um das Jahr 350 hat der Bischof von Octodurum (Schweiz) dem Andenken der Martyrer hier eine Gedächtnisstätte errichtet.

Ein weiteres Ausstrahlungszentrum der Legende scheint sich in Köln gebildet zu haben. Aus der Überführung von vermeintlichen Thebäergebeinen wäre ein Marsch von Thebäern nach Köln mit nachfolgendem Martyrium geworden. Von Köln wären dann Bonn, Xanten und Trier beeinflußt worden. Der Verf. ist jedoch auf keinen Thebäer mit dem Namen Gereon gestoßen. Einziger Anhaltspunkt bleibt die Gereonslegende, die zwischen 525 und 590 in einer uns unbekannten Urform entstanden ist. Kirche und Stift St. Gereon haben sein Andenken in Köln bewahrt, und jährlich gedenken am 10. Oktober in Köln Soldaten in einem Festgottesdienst des hl. Gereon.

Als Ergebnis seiner „Jagd auf Gereon" gibt der Verf. bescheiden zu: „Wir wissen nichts Zuverlässiges, ja, wir wissen eigentlich nichts!" Und doch hat er in schlichter, gemeinverständlicher Darstellung kritisch und weit ausholend hineingeleuchtet in diesen Legendenkomplex und nach einem geschichtlichen Kern gesucht. Er hat manches entwirrt, weist jedoch auf ungelöste Fragen hin; er hat Verknüpfungen mit anderen Legenden und Martyrien aufgezeigt und seine Forschungen in die (römische, merovingische, fränkische und burgundische) Zeitgeschichte eingeordnet.

Der Verf. gesteht selbst, daß seine Annahme, die Entstehung der Legende aus Caesars Bericht über die Schlacht bei Octodurum herleiten zu können, und auch anderes bestritten werden können. So mag sein methodischer Weg Kritik erfahren, aber er hat doch manche neuen Gesichtspunkte zur Entstehung, Entwicklung und Ausbreitung der Thebäer – und damit auch der Gereons-Legende aufgezeigt und zu neuen Forschungen angeregt.

Paderborn. Heinrich Schauerte.

Schiller, Gertrud: **Ikonographie der christlichen Kunst.** Bd I: Inkarnation – Kindheit – Taufe – Versuchung – Verklärung – Wirken und Wunder Christi. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn (1966). 236 S. Text u. 248 S. mit 585 Fotos; Ln DM 120,–.

Es erfüllt jeden, der sich ernster mit dem Zweig der Kunstwissenschaft, der sich Ikonographie nennt, mit Freude, daß sich die Arbeiten auf dem Gebiete der christlichen Ikonographie in den letzten Jahren von Einzelstudien zu großen Gesamtwerken mehren. Und dies auch im deutschen Sprachraum, in dem dieser Wissenschaftszweig in den vergangenen Jahrzehnten nicht den gewünschten Platz einnahm. Denn nach den beiden Bänden von Karl Künstle: „Ikonographie der christlichen Kunst" (Herder 1926, 1928) sind Jahrzehnte vergangen. Erst vor kurzem konnten die Arbeiten am „Lexikon der christlichen Ikonographie" beginnen, das der allbekannte Professor der christlichen Kunst DDr. Engelbert Kirschbaum herausgibt und dessen erster Band demnächst bei Herder erscheinen wird.

Die französischen Kunstwissenschaftler waren die ersten im vorigen Jahrhundert, die diesem Wissenschaftszweig Geltung verschafften, und das sechsbändige Werk von Louis Réau „Iconographie de l'art chretienne" (Paris 1955–1958) hat noch kaum ein gleich umfangreiches in einer anderen Sprache und in anderem Kulturraum gefunden.

Seit 1959 erscheint das „Lexikon der christlichen Ikonographie" im Brüder Hollinek-Verlag in Wien von Hans Aurenhammer in Einzellieferungen, das, obwohl ohne Bildreproduktionen, dennoch zu einem außerordentlich gediegenen wissenschaftlichen Werk anwächst, das an Gründlichkeit nicht leicht übertroffen werden kann.

Und nun überraschte das Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn die Fachkundigen mit der „Ikonographie der christlichen Kunst" von Gertrud Schiller, die fünf Bände umfassen soll, ohne allerdings die Ikonographie der Heiligen zu behandeln.

Die Autorin betont im Vorwort des 1. Bandes, daß es ihr nicht um die Darstellung der „gesamten Entwicklung jedes einzelnen Bildthemas" gehe, denn „das Buch soll lesbar bleiben und in allen seinen Teilen das Ganze im Auge behalten". Damit ist das besondere Ziel dieses Werkes deutlich gemacht, das vom Benützer nicht hohe fachliche Nüchternheit verlangt, sondern ruhiges Lesen von Wort und Bild und Prüfen der Quellen, aus denen die Bilder von Künstlerhand und -geist geformt hervorwachsen und im Laufe der Zeiten ihren stilistischen Wandel erfuhren. Soweit der 1. Band erkennen läßt, wird das Gesamtwerk eine Wanderung durch die Bücher der Hl. Schrift werden von der Genesis bis zur Apokalypse und eine reiche Fülle von Bildern vor allem aus den ersten 15 Jahrhunderten der Geschichte des Christentums bringen. Und in der Tat, die 585 Abbildungen dieses Bandes in ihrer hervorragenden technischen Wiedergabe werden kaum von einer anderen „Ikonographie der christlichen Kunst" erreicht oder überboten werden.

Der 236 Seiten umfassende Textteil geht für die Bildthemen stets von den Worten der Schrift aus und verbindet diese Quellen mit den oft zahlreichen anderen, auch legendären. Neben dem christologischen Grundgehalt wird in ehrfürchtiger Haltung das Mariologische stets in seiner unverrückbaren Beziehung zu jenem erkannt und hervorgehoben. Nach dem Verzeichnis der wichtigsten Literatur folgen jene der „Ikonographischen Stichwörter", der „biblischen und legendären Texte" und das gediegene, wenn auch knapp gefaßte „Bildverzeichnis der Abbildungen".

Wenn unter anderem einige Fragen und Wünsche zu stellen sind, dann etwa folgende: Kann von der Kunst im Sinne der Liturgie wirklich erwartet und behauptet werden, daß sie „das Heilsgeschehen aktualisiert" (vgl. S. 11)? Kann dies die Kunst, soll sie eine so hohe Aufgabe erfüllen? Würde sie dann nicht, d. h. der Künstler, den Priester vertreten oder gar ersetzen sollen? – Oder kann man so kurzsilbig die Aussage wagen: „Die Frage nach der Herkunft und seiner (Jesu) Person wurde noch nicht sofort (in der Urkirche) gestellt" (S. 15)? – Eine gewisse Dissonanz kommt auch in die ikonographische Deutung der Bildinhalte, wenn legendäre Quellen mit den kanonischen in ihrem geistigen Gewicht laufend gleichgesetzt werden.

Andere Fragen steigen z. B. auch beim Motiv des legendären Einhorns auf. Es ist schwer zu verstehen, wie man noch immer der Fehldeutung anhängt, das Fabeltier „Einhorn" verbildliche mit einer neben ihm stehenden Jungfrau den Satz des Glaubensbekenntnisses: „empfangen von der Jungfrau" (vgl. S. 63). Jedenfalls sind es absolut heterodoxe Quellen, die das Einhorn als Sinnbild der Menschwerdung zuordnen. Man versuche nur die Einhornbilder moderner Künstlergruppen genau zu betrachten und wird bald sehen, wozu die Erfindung dieses Fabelwesens eigentlich dienen mußte. Die Väter des Tridentiner Konzils wußten natürlich vom Einbruch dieser erotischen Symbolik in das Bildthema der Verkündigung und haben diese Darstellung ver-

boten, die auch nichts mit einer Volksfrömmigkeit zu tun hatte, sondern aus Kreisen kam, die die Jungfrauschaft Mariens verspotten wollten.

Die christliche Ikonographie muß, um wissenschaftlich ernst genommen zu werden, auch der Wahrheit nachgehen, wozu freilich eine fundierte Kenntnis der theologischen Disziplinen gefordert ist. Wenn daher vor allem der Theologe zu ikonographischen Werken eine tiefe Beziehung gewinnen soll (und es wäre sehr zu wünschen), dann muß er sie als Mitarbeiter begleitet haben. Eigentlich wäre es Sache der Theologen, die großen Werke der christlichen Ikonographie zu schreiben, da dies einen tiefen Einblick in und einen Überblick über die gesamte geoffenbarte Wahrheit erfordert.

Regensburg. Josef Lieball.

Michalowski, Kazimierz u. **Gerster,** Georg: **Faras.** Die Kathedrale aus dem Wüstensand. Köln: Benziger Verlag 1967. 189 S., Text mit zahlr. Abbildungen, Karten sowie einer Königs- und Bischofsliste, 98 Tafeln, davon 48 vierfarbig; Ln DM 85,–.

Die Erhöhung des Staudammes von Assuan, der das Niltal vom 1. bis 3. Katarakt unter Wasser setzen wird, hat unter dem Patronat der UNESCO große Anstrengungen der internationalen Archäologie wachgerufen, die vermutlich letzte Gelegenheit zur Sicherung und Erforschung der bald überschwemmten Monumente zu nutzen. Neben den Arbeiten zur Erhaltung altägyptischer Denkmäler, etwa von Abu Simbel und Kalabscha auf Kosten der Bundesrepublik, sind von besonderer Bedeutung auch die Forschungen auf dem Felde der Christlichen Archäologie, so der Egypt Exploration Society in Qasr Ibrim und vor allem die vier Grabungskampagnen der Faras-Expedition der Universität Warschau unter der Leitung von Kazimierz Michalowski und seines Teams (1961–64), die von ungewöhnlichem Finderglück begünstigt waren. Die Ergebnisse sind als sensationell zu bezeichnen, brachten sie doch ungewöhnliche neue Erkenntnisse in bezug auf die Kirchengeschichte und Archäologie der südlichen Anwohner des Imperiums im Niltal.

Unter einem ca. 20 m hohen Hügel aus Kulturschutt und Flugsand am Westufer des Nils, wenig unterhalb des 2. Katarakts, dort wo die sudanisch-ägyptische Grenze etwas nach Norden ausspringt, kam eine Kathedrale zum Vorschein, die laut Inschrift im Jahre 707 von Bischof Paulus vollendet wurde, aber keineswegs die früheste an diesem Platze war. Das Christentum war in diesem nubischen Königreich der Nobatier und der Hauptstadt Pachoras/Faras schon um die Mitte des 6. Jahrhunderts, in justinianischer Zeit also, eingeführt worden, freilich auf Anstiften der Gemahlin Justinians, Theodora, in seiner monophysitischen Form. Das Griechische scheint nach den Zeugnissen der Epigraphik bis zuletzt Kirchensprache geblieben zu sein, obwohl Faras dem Patriarchat Alexandria zugehörte. Aus der Frühzeit, also noch vor den frühesten Wogen des Bildersturms der zwanziger Jahre des 8. Jh., stammt die unterste Schicht der Fresken, höchst willkommene, weil so seltene Zeugnisse der vorikonoklastischen Epoche, die einmal mehr die starke Kontinuität von Stil und Ikonographie der byzantinischen Kunst von allem Anfang an, auch über die Zerstörung aus ideologischen Gründen hinweg, beweisen. Höchst instruktiv ist daher die Abfolge der malerischen Ausstattung über fast fünf Jahrhunderte hinweg, die (nach einem Brand um 926 und einer verblockten Umwandlung und Wiederherstellung der Kirche) auf neuen Malschichten aufgetragen wurde und nun von J. Gazy vom Nationalmuseum in Warschau fachmännisch abgelöst und konserviert worden sind. Schade, daß diese höchst anschauliche Folge byzantinischer Kunstgeschichte auseinandergerissen werden mußte; aber es entspricht den heutigen Usancen der Grabungsgenehmigungen, daß die eine Hälfte der Funde dem jeweiligen Staat, die andere den Ausgräbern gehört. Um so größer das Verdienst des vorliegenden Buches, das mit den vorzüglichen Fotos von Georg Gerster so etwas wie ein musée imaginaire schafft.

Auch der Kirchengeschichte ist mit den Grabungen ein großer Dienst erwiesen. Aus Inschriften und Graffiti, aus den Bischofsgräbern und einer auf der Wand aufgezeichneten Bischofsliste und schließlich aus den Bildern und ihren Beischriften ist eine gut gesicherte Chronologie der Bischöfe und Herrscher bis zum Ende des 13. Jh. ermöglicht worden, wo sich der Staat Nobadien durch die Hybris eines Angriffskrieges selbst zerstörte. Von Interesse ist auch, daß kurz vor der Jahrtausendwende ein Wechsel der Lehre vom Mono- zum Dyophysitismus der Orthodoxie beweisbar wird, der mindestens ein Jahrhundert, wenn nicht länger währte.

Der ungewöhnlich schöne Band greift der wissenschaftlichen Publikation z. T. schon vor, die in der Reihe „Faras, Fouilles polonaises" erst in 2 Bänden vorliegt und noch auf den Abschluß wartet. Aber ich möchte diesen Band als ein großartiges Musterbeispiel solcher archäologischen Veröffentlichungen rühmen, die wissenschaftlich absolut gut fundiert und belegt sind und doch niemals langweilen, im Gegenteil geradezu erregend und faszinierend geschrieben sind; deren Bilder von höchstem wissenschaftlichen Interesse sind und zugleich eine Freude für das Auge; ein profundes wissenschaftliches Werk und zugleich eine bibliophile Kostbarkeit. Natürlich kann der vorliegende Band noch nicht alle Wünsche der Wissenschaft erfüllen, einige Linien müssen erst noch ausgezogen werden, so etwa kirchengeschichtlich der Wechsel vom Schisma zur Orthodoxie im Zusammenhang der großen byzantinischen Reconquista unter der Dynastie der Makedonen; bau- und liturgiegeschichtlich die höchst interessante Apsis-, Haikal- und Altarlösung, der Zusammenhang mit anderen koptischen und nubischen Anlagen nebst der Umwandlung in der Zeit der großkirchlichen Orthodoxie; kunsthistorisch die Stilscheidungen in byzantinische, koptische und äthiopische Elemente; ikonographisch etwa die Zwischenformen des Nikopoia- und Hodigitria-Typs der Madonnendarstellungen u. v. a. Der Forschung und Diskussion steht noch ein weites Feld offen.

Anzumerken wäre an diesem schönen Buch wenig. Auf den Seiten 86/87 und 90/91 müßte es bei der Legende der Schnitte „süd-nördlich" statt „nord-südlich" heißen; es entstehen sonst zwangsläufig Unklarheiten und Mißverständnisse gegenüber dem Schnitt auf den Seiten 84/85. Die Querverweise zwischen dem ersten Textteil und den Tafeln mitsamt den ausführlichen Beschreibungen hätten reichlicher sein können; sie stehen so etwas unverzahnt nebeneinander. Der Plan auf S. 83, der die Lokalisierung der einzelnen Gemälde ermöglicht, hätte leicht ausklappbar sein können; so findet man ihn schlecht und nur mit Hilfe eines Lesezeichens wieder, zumal das Verzeichnis der Pläne (etwa auf S. 189) offenbar vergessen ist. Das häufig wiederkehrende Verbum „patronisieren" finde ich häßlich, man könnte ohne Schaden „beschützen" sagen. Auch die durchgehende Bezeichnung „Nativität" statt Christgeburt o. ä. ist unbegründet. Vielleicht sind die Worte aus der Übersetzung zu erklären. Die Auflösung der abbreviierten Petrus-Beischrift (S. 137) könnte evtl. „Martyrer Christi" statt „Martyrer am Kreuz" heißen: Das Sigma könnte ein Schreibfehler und durch das Chrismon statt eines Tau ausdrücklich korrigiert sein. Doch sind das alles nur Geringfügigkeiten, die den Wert des ganz ungewöhnlich anregenden und schönen Buches nicht mindern können.

Wien. Johannes H. Emminghaus.

Personennachrichten

Doz. Dr. rer. pol., Dr. theol. Wilhelm Dreier, Mainz, hat einen Ruf auf den Lehrstuhl für Christliche Sozialwissenschaften in der Theol. Fakultät d. Univ. Würzburg erhalten.

Prof. Dr. theol. Matthäus Kaiser, Bochum, hat einen Ruf auf den Lehrstuhl für Praktische Theologie (Kirchenrecht) in der Kath. Theol. Fakultät d. Univ. Regensburg erhalten.

Dr. theol. Klaus Reinhardt wurde am 8. 2. 1968 von der Theol. Fakultät der Universität Freiburg i. Br. für das Fach Dogmatik habilitiert.

Dr. theol. Anton Rauscher SJ wurde am 12. 6. 1968 von der Kath. Theol. Fakultät d. Univ. Münster für das Fach Christliche Sozialwissenschaften habilitiert.

Dr. theol. Paul Hoffmann wurde am 3. 7. 1968 von der Kath. Theol. Fakultät d. Univ. Münster für das Fach Exegese des Neuen Testaments habilitiert.

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

(Abschnitte III-V, IX, XIV)

der kath.-theol. Fakultät der Universität Münster

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

I. Gesamttheologie

1. Allgemeines

Gloege, Gerhard: Theologische Traktate. Bd II: Verkündigung und Verantwortung. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1967). 342 S.

Maier, Anneliese: Ausgehendes Mittelalter. Gesammelte Aufsätze zur Geistesgeschichte des 14. Jahrhunderts. – R: Ed. di Storia e Letteratura 1967. 537 S. = Storia e letteratura CV; Lire 9000.

Weber, Otto: Gesammelte Aufsätze. I: Die Treue Gottes und die Kontinuität der menschlichen Existenz. – (Neukirchen- [Vluyn]:) Neukirchener Verl. des Erziehungsvereins 1967. 219 S.; Lw. DM 23,80.

Callahan, Daniel – William Scott, SJ, and F.X. Shea, SJ: The role of theology in the University. – Milw: Bruce 1967. XII, 163 p.

Rahner, Karl: Philosophie und Philosophieren in der Theologie. – Die Zukunft der Philosophie, Olten u. Frb/B (1968), 105–127.

Simons, Eberhard: Die Bedeutung der **Hermeneutik** für die katholische Theologie. – Grenzfragen des Glaubens. Theologische Grundfragen als Grenzprobleme, Eins, Zü, Köln (1967), 277–302; [s. a.:] CathMstr XXI, 1967, 184–212.

Joest, Wilfried: Thesen zum Problem der existentialen Interpretation. – KerDogm XIV, 1968, 153–157.

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

Grant, Robert M.: After the New Testament. Studies in early christian literature and theology. – Phil: Fortress 1967. XXIII, 228 p.; $ 6,–.

Cantalamessa, Raniero, OFMCap: L'omelia "In s. Pascha" dello **Pseudo-Ippolito** di Roma. Ricerche sulla teologia dell'Asia Minore nella seconda metà del II secolo. – Mil: Vita e Pensiero (1967). X, 513 p. = Pubblicazioni dell'Università cattolica del Sacro Cuore. Contributi III, 16; Lire 11 000.

(Origenes) **Origène:** Contre Celse (Contra Celsum, griech.-franz.) Tome I: ‹Livres I et II›. Tome II: ‹Livres III et IV›. Introduction, texte critique, traduction et notes par Marcel Borret, SJ. – P: Ed. du Cerf 1967–1968. 481 p.; 438 p. = Sources chrétiennes CXXXII; CXXXVI; F 45,–; F 48,–.

Staats, Reinhart: Gregor von **Nyssa** und die Messalianer. Die Frage der Priorität zweier altkirchlicher Schriften. – B: de Gruyter 1967. VII, 144 S. = Patristische Texte und Studien VIII; Lw. DM 34,–.

Didymos der Blinde: Kommentar zu Hiob ‹Tura-Papyrus›. Teil I: Kommentar zu Hiob Kap. 1–4. Teil II: Kap. 5, 1–6, 29. In Zusammenarbeit mit dem Ägyptischen Museum zu Kairo hrsg., übers. u. erläutert von Albert Henrichs. – Bonn: Habelt 1968. 333 S., 219 S. 4° = Papyrologische Texte und Abhandlungen I–II; brosch. DM 72; DM 58.

Beda Venerabilis: Opera. II, 1: Libri quattuor in principium Genesis usque ad nativitatem Isaac et eiectionem Ismahelis adnotationum. Cura et studio Ch. W. Jones. – Turnh: Brepols 1967. X, 269 p. = Corpus christianorum. Series latina CXVIII A; FB 600,–.

Buytaert, Eligius, OFM: **Abelard**'s Expositio in Hexaemeron. – Anton XLIII, 1968, 163–194.

Canal, José M., CMF: El libro De laudibus et miraculis sanctae Mariae de **Guillermo** de **Malmesbury**, OSB ‹† c. 1143›. – Claretianum VIII, 1968, 71–242.

Capitani, Ovidio: Il «De peccato usure» di **Remigio** de' **Girolami**. – Studi medievali Ser. III, A. VI, Fasc. II, 1965, 537–662.

Goertz, H.-J.: Innere und äußere Ordnung in der Theologie Thomas **Müntzers**. – Leid: Brill 1967. VIII, 157 S. = Studies in the history of christian thought II; hfl 32,–.

Gestrich, Christof: **Zwingli** als Theologe. Glaube und Geist beim Zürcher Reformator. – Zü, Stu: Zwingli-Verl. (1967). 193 S. = Studien zur Dogmengeschichte u. systematischen Theologie XX; sfr 21,– [Diss., Zürich].

Gogarten, Friedrich: **Luther**s Theologie. – Tü: Mohr 1967. 250 S.

Wendel, François: **Calvin**. Ursprung und Entwicklung seiner Theologie (Calvin, sources et évolution de sa pensée religieuse, dt.) – (Neukirchen-Vluyn:) Neukirchener Verl. des Erziehungsvereins (1968). IX, 339 S.; Lw. DM 27,80.

Aubert, Roger: Das schwierige Erwachen der katholischen Theologie im Zeitalter der Restauration. Zur Würdigung der katholischen **Tübinger** Schule. – ThQu CXLVIII, 1968, 9–38.

Spiegler, Gerhard: The eternal covenant: **Schleiermacher**'s experiment in cultural theology. – NY: Harper & Row 1967. 205 p.; $ 5,50.

Schultz, Werner: Die unendliche Bewegung in der Hermeneutik Schleiermachers und ihre Auswirkung auf die hermeneutische Situation der Gegenwart. – ZThK LXV, 1968, 23–52.

Forell, Urban: Wunderbegriffe und logische Analyse. Logisch-philosophische Analysen von Begriffen und Begriffsbildungen aus der deutschen protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts. (Schwed. Teil d. Ms. übers. von Christiane Boehncke-Sjöberg.) – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1967). 461 S. = Forschungen zur systematischen u. ökumenischen Theologie XVII; kart. DM 48,–.

Wernsdörfer, Thietmar: Die entfremdete Welt. Eine Untersuchung zur Theologie Paul **Tillich**s. – Zü-Stu: Zwingli-Verl. (1968). 395 S. = Studien zur Dogmengeschichte u. systematischen Theologie XXI.

Leeuwen, Hans van, SJ: Het nieuwe zijn in Paul Tillich's systematische theologie. – Bijdr XXVIII, 1967, 350–374; p. 375: Summary: The new being in Paul Tillich's systematic theology.

Schoch, Max: Karl **Barth**. Theologie in Aktion. – Frauenfeld u. Stu: Huber (1967). 227 S. mit 1 Abb. = Wirkung und Gestalt I.

Lorenzmeier, Theodor: Exegese und Hermeneutik. Eine vergleichende Darstellung der Theologie Rudolf **Bultmann**s, Herbert **Braun**s und Gerhard **Ebeling**s. – (Hbg:) Furche-Verl. (1968). 230 S.; Lw. DM 28,– [Diss., Prag].

Bent, Charles N., SJ: The Death of God movement. – Glen Rock, N.J.: Paulist 1967. 213 p.; $ 4,95.

II. Religionswissenschaft und -geschichte

Böhlig, Alexander: Mysterion und Wahrheit. Gesammelte Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte. – Leid: Brill 1968. XII, 266 S. = Arbeiten zur Geschichte des späteren Judentums und des Urchristentums VI; hfl 46,–.

Der Sinn des Lebens nach den fünf Weltreligionen (The meaning of life in five religions, dt.) Hinduismus, Buddhismus, Christentum, Judentum, Islam. Hrsg. von J. A. Irving (John-Allan Irving u.) R. C. Chalmers. (Autor. Übers. aus d. Engl.: Ursula von Mangoldt.) – Weilheim/Obb.: Barth (1967). 200 S.; Lw. DM 15,80.

Gundolf, Hubert: Totenkult und Jenseitsglaube. – (Mödling b. Wien:) St.-Gabriel-Verl. (1967). 223 S., 108 Abb.; Lw. ÖS 198,–.

Le Livre des morts des anciens **Egyptiens**. Présenté par P. Barguet. Illustré des dessins des Papyrus du Musée du Louvre relevés par François Le Saoult. – P: Ed. du Cerf 1967. 312 p. = Littératures anciennes du Proche-Orient I; F 58,20.

Hornung, Erik: Der Mensch als „Bild Gottes" in Ägypten. – Loretz, Oswald: Die Gottebenbildlichkeit des Menschen, Mchn (1967), 123–156.

Bausani, Alessandro: Letture iraniche per l'origine e la definizione tipologica di gnosi. – Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina 13–18 aprile 1966, Leiden 1967, 251–263; p. 265–279: Closs, Alois: Erlösendes Wissen. Ein kritischer Überblick von Manis *d'nyšn* zu Zarathustras *čisti*; p. 281–290: Gnoli, G.: La gnosi iranica. Per una importazione nuova del problema; p. 291–300: Adam, Alfred: Ist die Gnosis in aramäischen Weisheitsschulen entstanden?; p. 302–306: Rudolph, Kurt: Zum Problem: Mesopotamien ‹Babylonien› und Gnostizismus; p. 307–313: Drijvers, H. J. W.: Bardaisan, die Bardaisaniten und die Ursprünge des Gnostizismus.

Rondot, Pierre: Der **Islam** (L'Islam, dt.) Lehre und Macht einer Weltreligion. – (Frb/B, Bas, Wien: Herder 1968.) 142 S. = Herder-Bücherei CCCI; DM 3,50.

Gardet, Louis: Dieu et la destinée de l'homme. – P: Vrin 1967. 528 p. = Études musulmanes IX; F 60,–.

Macuch, R.: Der gegenwärtige Stand der **Mandäerforschung** und ihre Aufgaben. – Orientalische Literaturzeitung LXIII, 1968, Sp. 5–14.

Schmidt, Hans-Peter: Bṛhaspati und Indra. Untersuchungen zur **vedischen** Mythologie und Kulturgeschichte. – Wiesb: Harrassowitz 1968. 260 S.; brosch. DM 44,– [Habil.-Schrift, Tübingen].

Leifer, Walter: Encounters with **Buddhism**. – Man and religion = German opinion on problems of today VI, 1967, Mchn (1967), 96–123.

Merton, Louis, OCSO: Monachisme bouddhique: Le **Zen**. – CollCist XXIX, 1967, 132–150.

Meredith, Georgette: The Phurbu: Use and symbolism of the **Tibetan** magic dagger. – HistRel VI, 3, 1967, 236–253.

Kehl, Nikolaus: Die **valentinianische** Theogonie und das Pāncarātra. – Kairos IX, 1967, 123–133.

Maspero, Henri: Mélanges posthumes sur les religions et l'histoire de la **Chine**. T. III: Études historiques. – P: Pr. Univ. de France 1967. 272 p. = Publications du Musée Guimet. Bibliothèque de diffusion LIX; F 11,–.

Bloom, Alfred: The life of Shinran **Shonin**: The journey to self-acceptance. – Numen XV, 1968, 1–62.

Stirnimann, Hans: Zur Gesellschaftsordnung und Religion der **Pangwa**. – Anthr LXII, 1967, 394–418.

Mgönggu, Yi and William A. Douglas: **Korean confucianism** today. – Pacific affairs XL, 1967, 43–59.

III. Missionswissenschaft und -geschichte

Flannery, Austin, OP: Missions and religions. – Dublin: Scepter Books 1968. 164 p. = Vatican II series; sh 21/–.

Perspectivas del decreto «Ad gentes». – Bérriz ‹Vizcaya›: Centro de Estudios misionológicos 1968. 195 p. = Colección Bérriz XXII.

Rétif, André: Mission – heute noch? (Un nouvel avenir pour les missions, dt.) – Köln: Bachem (1968). 158 S.; DM 9,80.

Sheen, Fulton: Missions and the world crisis. – Dublin: Scepter Publ. 1968. 273 p.; sh 30/–.

Raguin, Yves: Spiritualité missionnaire. Bibliographie. – Parole et Mission XI, 1968, 317–323.

López Gay, Jesús, SJ: El Espíritu Santo y la misión. – Bérriz ‹Vizcaya›: Centro de Estudios misionológicos 1968. 88 p.; pes 40,–.

Massard, Marcel: Les exigences de l'évangélisation. – Parole et Mission XI, 1968, 214–229.

Bouchard, A., CSSp: La règle spiritaine des origines. – P: Spiritus 1968. 96 p.; F 8,–.

Catrice, Paul: L'Église de **Lille** missionnaire. Un siècle de vie missionnaire. T. I: La mission universelle dans l'Église de Lille. T. II: Missionnaires originaires de l'Église de Lille. Recherches historiques et sociographiques. T. III: Listes nominatives, notices biographiques et familiales. T. IV: Jumelage Lille-Cameroun. – Roubaix: Agence Univers 1968. XVIII, 499 p.; XX, 496 p.; VIII, 204 p.; IV, 169 p.

Dehergne, Joseph, SJ: La **Chine** centrale vers 1700. III: Les vicariats apostoliques de l'intérieur. Étude de géographie missionnaire. – ArchHSJ XXXVI, 1967, 32–71. 221–246.

Turner, H.W.: History of an African independent church. Vol. I: The church of the Lord ‹Aladura›. II: The life and faith of the church of the Lord ‹Aladura›. – Oxf: Clarendon Pr. 1967. XV, 217 p.; XVIII, 391 p.; sh 115/6.

Zum Wirken der Kirche im Gesundheitswesen Afrikas. – Brux: Pro Mundi Vita 1968. 34 S. = Pro Mundi Vita XXI.

Ancel, Alfred: Les exigences de notre vocation face à l'évangélisation du monde. – Mission de l'Eglise XLIII, 1968, 3–15.

Beaurecueil, Serge de, OP: Prêtre des non-chrétiens. – P: Ed. du Cerf 1968. 192 p. = Parole et mission XV; F 9,60.

Dahinden, Justus: Kirchbau – ein Missionsproblem. – Zü: NZN-Buchverlag 1967. 84 S., 230 Illustr.; sfr 32,–.

Kerkhofs, J.M., SJ et A.M. Henry, OP: Dialogue d'aujourd'hui, mission de demain. – P: Ed. du Cerf; Tours: Mame 1968. 326 p.; F 21,–.

Van Campenhoudt, André, SAM: Préalables pour la catéchèse. – EglViv XX, 1968, 83–96.

Au service du Seigneur dans l'Eglise d'Afrique. – Kinshasa: Ed. Asuma 1967. 224 p.

Laurentin, René: Flashes sur l'Amérique latine. – P: Seuil 1968. 144 p.; F 9,50.

Paul, Mary – Edmund C. Fisher: An American nun in Taiwan. – NY: Doubleday 1967. 240 p.; $ 4,95.

Beyerhaus, Peter: Religionen und Evangelium, Kontinuität oder Diskontinuität? – Evangel. Missions-Magazin CXI, 1967, 118–135.

Neill, Stephen C[harles]: Schöpferische Spannung (Creative tension, dt.) Mission zwischen gestern und morgen. – Kassel: Oncken Verl. (1967). 123 S.; kart. DM 5,80.

Rossel, Jacques: Dynamik der Hoffnung. Eine zeitgemäße Studie zum Thema Christ und Welt (Missions dans une société dynamique, dt.) – Bas: Basileia-Verl. (1967). 177 S.; sfr 14,80.

Gollwitzer, Helmut: Vietnam, Israel und die Christenheit. – Mchn: Kaiser-Verl. 1967. 102 S.; kart. DM 5,80.

Oosthuizen, G. C.: The theology of a South African Messiah. „An analysis of the hymnal of the Church of the Nazarites." – Leid: Brill 1967. XII, 198 p. = Oekumenische Studien VIII; hfl 32,–.

Pury, R. de: Des Antipodes. Lettres de Madagascar. – P: Delachaux & Niestlé 1967. 132 p.

Theologische Stimmen aus Asien, Afrika und Lateinamerika. Hrsg. v. P. Beyerhaus [u. a.] Bd III: Beiträge zur systematischen Theologie. – Mchn: Kaiser 1968. 112 S.; DM 12,–.

IV. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines (Gesamtbibel)

Bibel-Lexikon. Hrsg. von Herbert Haag. (2., neu bearb. u. verm. Aufl.) – Eins, Zü, Köln: Benziger Verl. (1968). XIX S., 1964 Sp., 113 Abb., 24 ganzseitige Tafeln, 3 Karten, 3 Zeittafeln 4°; Lw. DM 158.

Tuya, Manuel de, OP, y José Salguero: Introducción a la Biblia. Tomo I: Inspiración bíblica. Canon. Texto. Versiones. Tomo II [ultimo]: Hermenéutica bíblica. Historia de la interpretación de la Biblia. Instituciones israelitas. Geografía de Palestina. – Madr: La Editorial Católica 1967. XX, 615 p.; 631 p. = Biblioteca de autores cristianos CCLXII, CCLXVIII; pes 140,–, pes 140,–.

Kaiser, Otto: Kants Anweisung zur Auslegung der Bibel. Ein Beitrag zur Geschichte der Hermeneutik. – Glaube, Geist, Geschichte. Festschrift Ernst Benz..., Leid 1967, 75–90.

Dubarle, A.M.: Amour et fécondité dans la Bible. – Toul: Éd. Privat 1967. 103 p. = Questions posées aux catholiques; F 7,50.

2. Altes Testament

Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament von Ludwig Koehler und Walter Baumgartner. 3. Aufl. neu bearbeitet von Walter Baumgartner unter Mitarbeit von Benedikt Hartmann u. E.Y. Kutscher. Lfg. I: א – מבה. – Leid: Brill 1967. LIV, 352 S.

Oriental and biblical studies. Collected writings of E. A. Speiser. Edited and with an introduction by J.J. Finkelstein and Moshe Greenberg. – Phil: University of Pennsylvania Pr. 1967. 616 p., 1 frontispiece; $ 10,–.

Hebräische Wortforschung. Festschrift zum 80. Geburtstag von Walter **Baumgartner**. Hrsg. von Benedict Hartmann [u. a.]. – Leid: Brill 1967. VIII, 429 S. = SupplVetTest XVI; Ln. hfl 88,–.

Selms, A. van: **Genesis**. Deel I en II. – Nijk: Callenbach 1967. 268, 319 blz. = De prediking van het Oude Testament; hfl 19,50, 22,50.

Rhymer, J.: The beginning of a people. A way through the Old Testament. Book I: The **Pentateuch**. – Lo: Sheed & Ward 1967. 188 p. = Stagbooks; sh 12/6.

Lacocque, A.: Le devenir de Dieu. Commentaire du livre de l'**Exode I–IV**. – P: Éd. Universitaires 1967. 192 p. = Encyclopédie universitaire; F 38,60.

Ouelette, J.: Le deuxième commandement et le rôle de l'image dans la symbolique religieuse de l'Ancien Testament. Essai d'interprétation. – RBibl LXXIV, 1967, 504–516.

Loewenstamm, Samuel E.: The making and destruction of the **Golden Calf**. – Bibl XLVIII, 1967, 481–490.

Carrillo Alday, Salvador: El Cántico de Moisés ‹**Dt 32**›. Análisis exegético. – EstBibl XXVI, 1967, 143–185. 227–248.

Weippert, Manfred: Die **Landnahme** der israelitischen Stämme in der neueren wissenschaftlichen Diskussion. Ein kritischer Bericht. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1967. 163 S., 2 Karten = FRLANT XCII.

Steck, Odil Hannes: Die Erzählung von Jahwes Einschreiten gegen die Orakelbefragung Ahasjas ‹**2 Kön 1, 2–8. 17**›. – EvTh XXVII, 1967, 546–556.

Oikonomos, E.B.: Τὸ βιβλίον τῆς Ἐσθήρ. – Athen: Βιβλιοθηκη της εν Αθηναις Φιλεκπαιδευτικης Εταιρειας 1967. XIV, 159 p.

Studies on the second part of the book of **Isaiah**: Orlinsky, Harry M.: The so-called "Servant of the Lord" and "Suffering servant" in Second Isaiah; Snaith, Norman H.: Isaiah 40–66. A study of the teaching of the Second Isaiah and its consequences. – Leid: Brill 1967. IV, 264 p. = SupplVetTest XIV; Ln. hfl 60,–.

Gunneweg, Antonius H.J.: Ordinationsformular oder Berufungsbericht in **Jeremia 1**. – Glaube, Geist, Geschichte. Festschrift Ernst Benz..., Leid 1967, 91–98.

Zimmerli, Walther: **Ezechieltempel** und Salomostadt. – Hebräische Wortforschung. Festschrift Walter Baumgartner..., Leid 1967, 398–414.

García Trapiello, Jesús, OP: Situación histórica del profeta **Amós**. – EstBibl XXVI, 1967, 249–274.

Mannati, M.: Les **psaumes**. Tome III: Psaumes 73 à 106. Traduction des psaumes par M. Mannati et É. de Solms. – Brug: Desclée [&] de Brouwer 1967. 304 p. = Cahiers de la Pierre-Qui-Vire. N.S. XXVIII.

Castellino, George R.: **Qohelet** and his wisdom. – CaBiQ XXX, 1968, 15–28.

Angénieux, J.: Le **Cantique des Cantiques** en huit chants à refrains alternants. Essai de reconstitution du texte primitif avec une introduction et des notes critiques. – EphThLov XLIV, 1968, 87–140.

Strobel, Albert [, OMI]: Die **Weisheit** Israels. – Aschffbg: Pattloch (1967). 123 S. = Der Christ in der Welt VI, 5 b; kart. DM 4,50.

Rowley, H.H.: Growth of the Old Testament. – Lo: Hutchinson 1967. 192 p. = University library; cloth sh 25.

Loretz, Oswald: Die **Gottebenbildlichkeit** des Menschen. Mit einem Beitrag von Erik Hornung: Der Mensch als „Bild Gottes" in Ägypten. – Mchn: Kösel-Verl. (1967). 173 S. = Schriften des Deutschen Instituts für Wissenschaftliche Pädagogik; DM 14,–.

Lys, Daniel: La chair dans l'Ancien Testament, "**Bâsâr**". – P: Ed. Universitaires 1967. 175 p.; F 24,70.

Rowley, H.H.: **Worship** in Ancient Israel. Its forms and meaning. Edward Cadbury lectures delivered in the University of Birmingham. – Lo: S.P.C.K. 1967. XV, 307 p.; sh 42.

Martinez, Ernest R., SJ: Hebrew-Ugaritic index to the writings of Mitchell J. **Dahood**. A bibliography with indices of scriptural passages, Hebrew and Ugaritic words, and grammatical observations. – R: Pontificio Istituto Biblico (1967). 120 p.; Lire 1500.

Gröndahl, Frauke: Die Personennamen der Texte aus Ugarit. – R: Päpstl. Bibelinstitut 1968. VII, 435 S. = Studia Pohl I; Lire 3000.

Mowinckel, Sigmund: Israels opphav og eldste **historie**. – Oslo: Universitetsforlaget 1967. XVI, 378 p., 20 Ill.; Nkr 38,–.

Zeitlin, S.: The rise and the fall of the Judaean state. Vol. II. – Phil: Jewish Publication Society of America 1967. XIII, 465 p.

Dothan, M. – Freedman, D.N.: **Ashdod**. I: The first season of excavations, 1962. – Jer: The Department of Antiquities and Museums in the Ministry of Education and Culture 1967. VIII, 171 p., 28 pl. = 'Atiqot. English series VII.

North, Robert, SJ: Les fouilles dans la région de **Jéricho**. – R: Pontificio Istituto Biblico 1967. 156 p.; Lire 900.

Huot, Jean-Louis: Typologie et chronologie relative de la céramique du bronze ancien à **Tell el-Fâr'ah**. – RBibl LXXIV, 1967, 517–554, 9 fig.

Kapelrud, Arvid S.: Med spade i bibeljord. Vitgravninger i For-Orienen og Det gamle testamente. – Oslo: Universitetsforlaget 1967. 108 p.; Nkr 10,60.

Yizhar, Michael: Bibliography of Hebrew publications on the **Dead Sea Scrolls** 1948–1964. – Cambr (Mass.): Harvard University Pr. 1967. 48 p. = Harvard theological studies XXIII; $ 2,50.

Koffmahn, Elisabeth: Die Doppelurkunden aus der Wüste Juda. Recht und Praxis der jüdischen Papyri des 1. u. 2. Jahrhunderts n. Chr. samt Übertragung der Texte und deutscher Übersetzung. – Leid: Brill 1967. VIII, 208 S., 11 Taf., 3 Kartenskizzen = Studies on the texts of the desert of Judah V; Ln. hfl 54,–.

3. Neues Testament

Goppelt, Leonhard: Christologie und Ethik. Aufsätze zum Neuen Testament. – (Gö:) Vandenhoeck & Ruprecht (1968). 276 S.; DM 18,80.

Käsemann, Ernst: Der Ruf der Freiheit. – Tü: Mohr 1968. 170 S.

Hengel, Martin: Nachfolge und Charisma. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu **Mt 8, 21** f. und Jesu Ruf in die Nachfolge. – B: Töpelmann 1968. VIII, 116 S. = ZNW, Beih. XXXIV; Lw. DM 36,–.

Gerhardsson, Birger: The parable of the sower and its interpretation. – NTSt XIV, 2, 1968, 165–193.

Dupont, Jacques, OSB: La parabole de la Brebis perdue ‹Matthieu 18, 12–14; Luc 15, 4–7›. – Greg XLIX, 1968, 265–287.

Suhl, Alfred: Der Davidssohn im Matthäus-Evangelium. – ZNW LIX, 1968, 57–81.

Snoy, Thierry: La rédaction marcienne de la marche sur les eaux ‹**Mc., VI, 45–52**›. – EphThLov XLIV, 1968, 205–241.

Hengel, Martin: Das Gleichnis von den Weingärtnern Mc 12, 1–12 im Lichte der Zenonpapyri und der rabbinischen Gleichnisse. – ZNW LIX, 1968, 1–39.

Pesch, Rudolf: Naherwartungen. Tradition und Redaktion in Mk 13. – Düs: Patmos-Verl. (1968). 275 S., 1 Beil. = Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament; Lw. DM 32,– [Diss., Freiburg i. Br.]

Bouwman, Gilbert: Das **Dritte Evangelium**. Einübung in die formgeschichtliche Methode (De derde nachtwake. De wordingsgeschiedenis van het derde evangelie, dt.) – Düs: Patmos-Verl. (1968). 184 S. = Patmos paperback; brosch. DM 15,80.

Harrington, Wilfried J., OP: The gospel according to St. Luke. A commentary. – Lo: Chapman 1967. VI, 297 p.; sh 35/–.

Jones, Douglas R.: The background and character of the Lukan psalms. – JThSt n. s. XIX, 1968, 19–50.

Malatesta, Edward, SJ: **St. John**'s gospel **1920–1965**. A cumulative and classified bibliography of books and periodical literature on the fourth gospel. – R: Pont. Biblical Institute 1967. XXVIII, 205 p. = Analecta biblica XXXII; $ 6,–.

Gutbrod, Karl: Die **Apostelgeschichte**. Einblicke in ihre Anlage, Eigenart und Absicht. – Stu: Calwer Verl. (1968). 68 S.; kart. DM 5,80.

Cambier, J., SDB: L'Évangile de Dieu selon l'Épître aux **Romains**. Exégèse et théologie biblique. Tome I: L'évangile de la justice et de la grâce. – (Brug:) Desclée [&] de Brouwer (1967). 444 p. = Studia neotestamentica. Studia III; F 60,–.

Zeller, Dieter: Sühne und Langmut. Zur Traditionsgeschichte von Röm 3, 24–26. – Theologie und Philosophie XLIII, 1968, 51–75.

Barrett, C(harles) K(ingsley): A commentary on the first epistle to the **Corinthians**. – Lo: Black (1968). XI, 410 p. = Black's New Testament commentaries; sh 45/–.

Saillard, Michel, OFMCap: C'est moi qui, par l'Évangile, vous ai enfantés dans le Christ Jésus ‹**1 Co 4, 15**›. – RechScRel LVI, 1968, 5–41.

Gnilka, Joachim: Der **Philipper**brief. Auslegung. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1968. XXI, 226 S. = Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament X, 3.

Schlier, Heinrich: Über die Auferstehung Jesu Christi. – (Eins:) Johannes-Verlag (1968). 71 S. = Kriterien X; kart. DM 6,50.

Gese, Hartmut: Psalm 22 und das Neue Testament. Der älteste Bericht vom Tode Jesu und die Entstehung des Herrenmahles. – ZThK LXV, 1968, 1–22.

Fuller, Reginald H.: Die **Wunder Jesu** in Exegese und Verkündigung (Interpreting the miracles, dt.) (Aus d. Engl. übers. u. mit einem Vor- und Nachwort versehen von Franz Joseph Schierse.) – (Düs:) Patmos (1967). 144 S. = Theologische Perspektiven; DM 8,90.

Noll, Peter: Jesus und das Gesetz. Rechtl. Analyse der Normenkritik in der Lehre Jesu. – Tü: Mohr 1968. 30 S. = Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus d. Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte CCLIII; geb. DM 2,40.

Wrege, Hans Theo: Die Überlieferungsgeschichte der **Bergpredigt**. – Tü: Mohr 1968. 207 S. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament IX; Lw. DM 41,–.

Dülmen, Andrea van: Die Theologie des **Gesetzes** bei **Paulus**. – (Stu:) Kath. Bibelwerk 1968. 282 S. = Stuttgarter Biblische Monographien V.

Merk, Otto: Handeln aus Glauben. Die Motivierung der **paulinischen Ethik**. – Marb: Elwert 1968. XII, 287 S. = Marburger theologische Studien III; Lw. DM 39,– [Diss. Marburg].

Westermann, Claus: Prophetenzitate im Neuen Testament. – EvTh XXVII, 1967, 286–317.

V. Kirchengeschichte

1. Allgemeines

Bibliographie de cartographie ecclésiastique. Fasc. I: Bibliographie kirchengeschichtlicher Karten Deutschlands. Bearb. im Institut für Landeskunde Bad Godesberg von Karl-Georg Faber, Bertram Hartling u. Hans-Peter Kosack. Und: Bibliographie kirchengeschichtlicher Karten Österreichs. Zusammengestellt von Ernst Bernleithner unter Mitarb. von Rudolf Kienauer. – Leid: Brill 1968. VIII, 352 S.; hfl 68,–.

Anderson, Ch. S.: Augsburg historical atlas of christianity in the Middle ages and Reformation. – Minneapolis: Augsburg Publ. House 1967. 61 p.; $ 7,50.

Blank, Josef: Geschichte und Heilsgeschichte. – WoWa XXIII, 1968, 116–127.

Chiocchetta, P.: Church theology and method to study church history. – EuntDoc XIX, 1966, 302–337.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Spiazzi, Raimondo: La chiesa nella storia. T. I: Una esperienza bimillenaria. T. II: La nuova età. – R: Bocci 1967. 496 p.; 560 p. 4°.

Nardelli, M.: La chiesa di Roma nell' antichità e nell' alto medioevo. T. I: La chiesa di Roma nel I secolo. – Brescia: Franciscanum 1967. 438 p. 4°; Lire 10 000.

Handboek der kerkgeschiedenis. T. III: Reformatie en Contra-reformatie. Par J. N. Bakhuizen van den Brink - W. F. Dankbaar. – La Haye: Bakker en Daamen 1967. XI, 314 p.; hfl 32,50.

Le diocèse de **Marseille**. Sous la direction de Jean-Remy Palanque. – P: Letouzey et Ané 1968. 340 p. avec actes = Histoire des diocèses de France I; F 25,–.

Beiträge zur Geschichte des Bistums **Regensburg**. Hrsg. von Georg Schwaiger und Josef Staber. Bd I. – Rgb: Verl. des Vereins für Regensburger Bistumsgeschichte 1967. 408 S.; kart. DM 35,–.

3. Christliches Altertum (einschl. Patrologie)

Bultmann, Rudolf: Christentum und Antike. – ThRu XXXIII, 1968, 1–17.

Horn, Hans-Jürgen: Respiciens per fenestras, prospiciens per cancellos. Zur Typologie des Fensters in der Antike. – JbAntChr X, 1967, 30–60.

Schille, Gottfried: Die urchristliche Kollegialmission. – Zü, Stu: Zwingli-Verl. 1967. 216 S. = AbhThANt XLVIII; DM 24,–.

Christensen, T.: Kirstendommen og imperium romanum. Kirkens oprindelse og historie til år 600. – Sthlm: Svenska bokförlaget 1967. 443 p. = Scandinavian university books; scr 69,–.

Locatelli, Aldo: Pietro a Roma e il primato del romano pontefice. – ScuCatt XCV, 1967, 522–528.

Rimoldi, Antonio: L' episcopato ed il martirio romano di S. Pietro nelle fonti letterarie dei primi tre secoli. – ScuCatt XCV, 1967, 495–521.

Aland, Kurt: The relation between church and state in early times: A reinterpretation. – JThSt XIX, 1968, 115–127.

Hamman, Adalbert: L'enseignement sur la création dans l'antiquité chrétienne. – RScRel XLII, 1968, 1–23. 97–122.

Winkelmann, Friedhelm: Großkirche und Häresien in der Spätantike. – FoFo XLI, 1967, 243–247.

Barnard, L. W.: The heresy of **Tatian** – once again. – JEcclH XIX, 1968, 1–10.

Fontaine, Jacques: Sur un titre de Satan chez **Tertullien**: "Diabolus interpolator". – StMStRel XXXVIII, 1967 = Studi in onore di Alberto Pincherle, 197–216.

Marcovich, M.: Textual criticism on **Hippolytus**' Refutatio. – JThSt XIX, 1968, 83–92.

Teall, John L.: The age of Constantine. Change and continuity in administration and economy. – Dumbarton Oaks Papers XXI, 1967, 11–36.

Straub, Johannes A.: Constantine as ΚΟΙΝΟΣ ΕΠΙΣΚΟΠΟΣ. Tradition and innovation in the representation of the first Christian emperor's majesty. – Dumbarton Oaks Papers XXI, 1967, 37–55.

Fabricius, Cajus: Der sprachliche Klassizismus der griechischen Väter. – JbAntChr X, 1967, 187–199.

Maur, Hansjörg auf der: Die Osterhomilien des **Asterios Sophistes** als Quelle für die Geschichte der Osterfeier. – Trier: Paulinus-Verl. 1967. XV, 194 S. = TrThSt XIX; kart. DM 30,– [Diss., Trier].

Tetz, Martin: Zur Theologie des **Markel** von **Ankyra**. – ZKG LXXV = F. 4, Bd XIII, 1964, 217–270; LXXIX = F. 4, Bd XVII, 1968, 3–42.

Camus, Pierre-Marie: **Ammien Marcellin** témoin des courants culturels et religieux à la fin du IVe siècle. – P: Les Belles Lettres 1967. 286 p.

Funke, Hermann: Majestäts- und Magieprozesse bei Ammianus Marcellinus. – JbAntChr X, 1967, 145–175.

Das Leben des heiligen **Ambrosius**. Die Vita des Paulinus und ausgewählte Texte aus den Werken der Heiligen und anderen Zeitdokumenten. (Übers.: Ilona Opelt u. Lothar Schläpfer.) Eingeleitet von Ernst Dassmann. – Düs: Patmos-Verl. (1967). 156 S. = Heilige der ungeteilten Christenheit; DM 12,80.

Hill, Robert: St. **John Chrysostom**'s teaching on inspiration in "Six homilies on Isaiah". – VigChr XXII, 1968, 19–37.

Aubineau, Michel: Une enquête dans les manuscrits chrysostomiens: opportunité, difficultés, premier bilan. – RHistEccl LXIII, 1968, 5–26.

Semple, W. H.: **Apollinaris Sidonius**, a Gallo-Roman seigneur. – BullJRylLibr L, 1967–1968, 136–158.

Brown, Peter: **Pelagius** and his supporters: Aims and environment. – JThSt XIX, 1968, 93–114.

Serenthà, Luigi: La figura di San Pietro rievocata da S. **Gregorio Magno**. – ScuCatt XCV, 1967, 529–568.

Prinz, Friedrich: Stadtrömisch-italische Märtyrerreliquien und fränkischer Reichsadel im Maas-Moselraum. – HistJG LXXXVII, 1967, 1–25.

Rintelen, Wolfgang von: Kulturgeographische Studien in der Italia Byzantina. Untersuchungen über die Kulte des Erzengels Michael und der Madonna di Costantinopoli in Süditalien. – Meisenheim a. Glan: Hain 1968. 133 S. = Archiv für vergleichende Kulturwissenschaft III.

4. Mittelalter und Neuzeit

Huber, A. K.: Der **sudetendeutsche Katholizismus**. Kräfte, Strukturen und Probleme. – Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen-Mähren-Schlesien I, 1967, 41–61.

Klaus, Gregor, OSB: Orgelkunst und Orgelbau in den Benediktinerklöstern bis zur Säkularisation. Ein geschichtlicher Beitrag. – StudMittBenO LXXVII, 1966, Ottobeuren 1967, 138–160.

Gottschalk, Joseph: **St. Hedwig** und der Zisterzienserorden. – ArchSchlesKG XXV, 1967, 38–51.

Irmscher, J.: Das Byzanzbild der neueren deutschen Historiographie. – Klio XLVIII, 1967, 335–349.

Heutger, Nicolaus C[arl]: Das Kloster **Amelungsborn** im Spiegel der zisterziensischen Ordensgeschichte. Mit e. Vorw. von Christhard Mahrenholz. – Hild: Lax 1968. VII, 103 S., 8 Bl. Abb.; brosch. DM 12,–.

5. Mittelalter

Jungandreas, W.: Sankt **Maximin** zur Zeit der Ottonen. – Kurtrierisches Jahrbuch VII, 1967, 12–22.

Grundmann, Herbert: Bibliographie zur **Ketzergeschichte** des Mittelalters ‹1900–1966›. – R: Ediz. di storia e letteratura 1967. 95 S. = Sussidi eruditi XX; Lire 2000.

Haenni, Gerard: Note sur les sources de la **Dacheriana**. – Collectanea Stephan Kuttner. I = Studia Gratiana XI, 1967, 1–22.

Grisart, M.: Les **Cathares** dans le Nord de la France. – Revue du Nord XLIX, 1967, 509–519.

Hunt, Noreen: **Cluny** under **St. Hugh**, 1049–1109. – Lo: Arnold 1967. XII, 230 p. and fig.; sh 45,–.

Riley-Smith, J.: The knights of **St. John** in **Jerusalem** and **Cyprus**, ‹**c. 1050–1310**›. – Lo: Macmillan 1967. XV, 553 p., 8 pl. and 11 carts = A history of the Order of the Hospital of St. John of Jerusalem I.

Constable, Giles: The letters of **Peter** the **Venerable**. Edited with an introduction and notes. T. I. II. – Cambr (Mass.): Harvard Univ. Pr. 1967. X, 450 p.; VIII, 427 p., 1 pl. and carte = Harvard historical studies LXXVIII; $ 35,–.

Die Traditionen und Urkunden des Stiftes **Diessen**. **1114–1362**. Bearb. von Waldemar Schlögl. – Mchn: Beck 1967. 89, 377 S. = Quellen und Erörterungen zur bayerischen Geschichte N. F. XXII, 1; brosch. DM 50,– [Diss., München. Überarb.].

Dubois, Jacques, OSB: Quelques problèmes de l' histoire de l' ordre des **chartreux** à propos de livres recents. – RHistEccl LXIII, 1968, 27–54.

Gatto, L.: **Bonizone**, vescovo di Sutri e di Piacenza. – R: La Goliardica 1967. 170 p.

Belperron, P.: La **croisade** contre les **Albigeois** et l'union du Languedoc à la France ‹1209–1249›. – P: Perrin 1967. 479 p., fig. et pl. = Coll. Histoire; F 20,–.

Klose, Josef: Das Urkundenwesen Abt **Hermanns** von **Niederalteich** ‹**1242–1273**›, seine Kanzlei und Schreibschule. – Kallmünz/Opf.: Laßleben 1967. XI, 167 S. mit Faks. 4° = Münchener historische Studien. Abt. Geschichtl. Hilfswissenschaften IV = Münchener Universitätsschriften. Philos. Fak.; brosch. DM 24,– [Diss., München].

Sabisch, Alfred: Die Urkunde vom 25. Oktober **1257** ‹Schles. Reg. 985› und ihre Bedeutung für die Topographie der **Breslauer** Dominsel bis zum Jahre 1810. – ArchSchlesKG XXIV, 1966, 67–99.

Matschke, K.-P.: Politik und Kirche im spätbyzantinischen Reich. **Athanasius I.**, Patriarch von Konstantinopel 1289–1293; 1303–1309. – WissZULpz XV, 1966, 479–486.

Wood, Charles T.: **Philip** the **Faire** and **Boniface VIII**. State versus papacy. – Lo: Holt, Rinehart and Winston 1967. VIII, 116 p. = European problems studies; sh 18/–.

Walter, Ewald: Zum Kaiserchor des **Breslauer** Domes. – ArchSchlesKG XXV, 1967, 128–166.

Moepert, Adolf: Die ältesten Urkunden und Besitzungen des **Vinzenzstiftes** in **Breslau**. – ArchSchlesKG XXV, 1967, 1–37.

Machilek, Franz: Heilserwartung und Revolution der **Taboriten** 1419/21. – Festiva lanx. Festgabe Johannes Spörl, Mchn 1966, 67–94.

Hödl, G.: Zur Reichspolitik des **Basler** Konzils. Bischof Johannes **Schele** von **Lübeck** ‹1420–1439›. – MIÖG LXXV, 1967, 46–65.

Haines, Roy M.: Aspects of the episcopate of John **Carpenter**, bishop of **Worcester. 1444–1476**. – JEcclH XIX, 1968, 11–40.

Brandmüller, Walter: Der Übergang vom Pontifikat Martins V. zu Eugen IV. – QFIAB XLVII, 1967, 596–629.

6. Gesamte Neuzeit

Vatja, Vilmos: Reformationen– idag. – SvTKv XLIV, 1968, 34–41.

Gieraths, P.-G., OP: Das heutige Lutherbild. Bilanz und Ausblick. – Ang XLIV, 1967, 409–448.

Heutger, Nicolaus [Carl]: Evangelische und simultane Stifter in Westfalen. Unter bes. Berücks. des Stiftes **Börstel** im Landkreis Bersenbrück. Mit e. Vorw. von Marie Luise Frfr. von der Goltz u. e. Anh.: Zu Luthers Stellung zum Klosterwesen nach 1521. – Hild: Lax 1968. 168 S. mit 25 Abb.; kart. DM 18,–.

Rapf, Cölestin, OSB: Das Benediktinerstift zu Wien. „Unserer Lieben Frau von Monte Serrato" Schwarz-Spanierkloster. Gründung und Aufhebung. – StudMittBenO LXXVII, 1966, Ottobeuren 1967, 15–73.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Bluhm, H.: Martin Luther and the pre-Lutheran low German bibles. – The modern language review LXII, 1967, 642–653.

Chrisman, Miriam Usher: **Strasbourg** and the **reform**. A study in the process of change. – NH and Lo: Yale Univ. Pr. 1967. XII, 351 p. = Yale historical publications. Miscellany LXXXVII; $ 8,75.

Erbe und Verpflichtung. Reformationsgedenkbuch. Hrsg. von Franz Lau. – B: Evangelische Verlagsanstalt (1967). 212 S.; DM-Ost 8,80.

Rieger, Julius: **Berliner** Reformation. (Ill.: Kurt Sieth.) – B: Lettner-Verl. (1967). 213 S.; Lw. DM 17,80.

Martin, F. X., OSA: The **Augustinian Order** on the eve of the reformation. – Miscellanea historiae ecclesiasticae II = Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique XLIV, Louv 1967, 71–104.

Prodi, Paolo: Il cardinale Gabriele **Paleotti** ‹1522–1597›. Vol. II. – R: Ed. di Storia e Letteratura 1967. 623 p. = Uomini e dottrine XII.

Swanson, G. E.: Regime and religion. A sociological account of the reformation. – Ann Arbor: Univ. of Michigan Pr. 1967. X, 295 p.

Willebrands, J. G. M.: Reformationen och vår tid. – SvTKv XLIV, 1968, 16–33.

Trevor-Roper, H. R.: Religion, the reformation and social change, and other essays. – Lo: Macmillan 1967. 487 p.; sh 63.

Rischar, Klaus: Johann **Eck** auf dem Reichstag zu Augsburg **1530**. – Mstr: Aschendorff (1968). 142 S. = Reformationsgeschichtliche Studien und Texte XCVII; brosch. DM 24,– [Diss., Bonn].

Skalweit, Stephan: Reich und Reformation. – B: Propyläenverlag (1967). 457 S. und 33 Abb. = Propyläenbibliothek der Geschichte.

Ziegler, Walter: Die **Bursfelder Kongregation** in der Reformationszeit. Dargestellt an Hand der Generalkapitelrezesse der Bursfelder Kongregation. – Mstr: Aschendorff (1968). 156 S., 1 Kte. = Beiträge zur Geschichte des Alten Mönchtums und des Benediktinerordens XXIX; brosch. DM 26,–.

Stupperich, Robert: Zur Geschichte des **Superintendentenamtes** der Stadt **Lüneburg** ‹1531–1540›. Briefwechsel der Stadt mit Urbanus Rhegius, Hermann Bonnus, Paul vom Rode und Herzog Barnim von Pommern. – JGNsKG LXV, 1967, 117–141.

Jedin, Hubert: Die Universität **Padua** und die Gegenreformation in **Schlesien**. – ArchSchlesKG XXV, 1966, 252–258.

Schaab, M.: Die Wiederherstellung des **Katholizismus** in der **Kurpfalz** im **XVII.** und **XVIII.** Jahrhundert. – ZGOberrhein CXIV, 1966, 147–205.

Raab, Heribert: Apostolische Bücherkommissare in **Frankfurt** am Main. – HistJG LXXXVII, 1967, 326–354.

Diericks, Michel, SJ: Le début de la réforme catholique aux **Pays-Bas**. – Miscellanea historiae ecclesiasticae. II = Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique XLIV, Louv 1967, 139–162.

Schrader, Franz: Die landesherrlichen Visitationen und die katholischen Restbestände im Erzbistum **Magdeburg, 1561–1651**. – HistJG LXXXVII, 1967, 391–410.

Bèze, Théodore de: Correspondance de Théodore de Bèze. Recueillie par Hippolyte Aubert. Publ. par Henri Meylan [e. a.]. Vol. V: ‹**1564**›. – Genève: Droz 1968. 199 p. = Société du Musée historique de la réformation = Travaux d'humanisme et renaissance XCVI; sfr 44,–.

Kingdon, Robert M.: **Geneva** and the consolidation of the French Protestant movement, **1564–1572**. A contribution to the history of Congregationalism, Presbyteranism and Calvinist resistant theory. – Gen: Droz 1967. 242 p. 4° = Travaux d'humanisme et renaissance XCII.

Ulianich, Boris: Paolo **Sarpi**, il generale Ferrari e l'ordine dei Serviti durante le controversie Veneto-Pontificie. – StMStRel XXXVIII, 1967 = Studi in onore di Alberto Pincherle, 582–645.

Secret, François: De quelques courants prophétiques et religieux sous le règne de **Henri III**. – RHistRel CLXXII, 1, 1967, 1–32.

Mosconi, N.: La nunziatura di Praga di Cesare **Speciano** ‹**1592–1598**› nelle carte inedite Vaticane e Ambrosiane. T. V: Giugno-sett. 1597 – gennaio-aprile 1598. – Brescia: Morcelliana 1967. 241 p. = Studi e documenti di storia religiosa; Lire 3500.

Droz, Eugénie: L'ecclésiaste de Théodore de Bèze et ses éditions allemandes ‹1599 et 1605›. – RevHistPhilRel XLVII, 1967, 338–346.

8. Neuere Zeit

Witte, Ch.-M. de: S. Charles **Borromée** et la couronne de Portugal. – Boletín internacional de bibliografía luso-brasileira VII, 1966, 114–156.

McGrath, Patrick: Papists and puritans under Elizabeth I. – Lo: Blandford Pr. 1967. X, 434 p., 19 ill., 3 maps = Blandford history series; sh 37/6.

Engelbert, Kurt: Das Bistum **Breslau** im Dreißigjährigen Krieg. – ArchSchlesKG XXIII, 1965, 85–148; XXIV, 1966, 127–181; XXV, 1967, 201–251.

Chaussy, Yves: Les **bénédictines anglais** réfugiés en France au **XVII**e siècle ‹1611–1669›. – P: Lethielleux 1967. XXIV, 256 p. = Bibliothèque d'histoire et d'archéologie chrétienne; F 45,–.

Die reformierten **Bergischen Synoden** während des jülich-klevischen Erbfolgestreites. [Hrsg.:] Albert Rosenkranz. III: Im Zeichen der Kirchenzucht 1673–1700. – Düs: Presseverband der Evangelischen Kirche im Rheinland 1967. XI, 421 S. mit 1 Faks. = Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte XXVII.

Hammermayer, Ludwig: Restauration und „Revolution von oben" in **Großbritannien** ‹**1685–1688**›. Zur Kirchen- und Innenpolitik Jakobs II. ‹VII.› und zur Rolle der deutschen Schottenklöster. – HistJG LXXXVII, 1967, 26–90.

Forbes, Anthony H.: The English penal laws: persecution or precaution? The case of Middlesex, 1690–1709. – CathHistR LIII, 1968, 556–572.

Dülmen, Richard van: Propst Franziskus **Töpsl** ‹**1711–1796**› und das Augustiner-Chorherrenstift Polling. Ein Beitrag zur Geschichte der Aufklärung in Bayern. – Kallmünz/Opf: Lassleben 1967. XI, 360 S. mit Abb.; brosch. DM 38,– [Diss., München].

Dülmen, Richard van: Die Prälaten Franz **Töpsl** aus Polling und Johann Ignaz von **Felbiger** aus Sagan. Zwei Repräsentanten der katholischen Aufklärung. – Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte XXX, 1967, 731–823.

Willeke, Venantius, OFM: Personalbestand der **Franziskaner Nordbrasiliens 1739** und **1779**. – ArchFrancHist LX, 1967, 408–417.

Ravitch, Norman: Liberalism, catholicism and the abbé Grégoire. – ChH XXXVI, 1967, 419–439.

Tritz, Heinrich, CSSR: Fürstbischof **Diepenbrocks** heitere Chronikberichte für Kanonikus Zech in Regensburg. – ArchSchlesKG XXIV, 1966, 232–255.

Altholz, J.L.: The churches in the XIXth century. – NY: Bobbs-Merrill 1967. XI, 248 p.; $ 6,50.

Winner, Gerhard: Die **Klosteraufhebungen** in **Niederösterreich** und **Wien**. – Wien, Mchn: Herold (1967). 307 S. = Forschungen zur Kirchengeschichte Österreichs III; ÖS 230,–.

Korolevskij, Cyrille: La fondation de l'**Institut Pontifical Oriental**. – OrChrPer XXXIII, 1967, 5–46.

Newman, John Henry: The letters and diaries. Vol. XVII: Opposition in Dublin and London, October 1855 to March 1857, edited by Charles Stephen Dessain. – (Lo, Ed:) Nelson (1967). XVII, 602 p.; sh 126/–.

Mayer, H. A.: Auf immerwährende Zeiten. Die Vereinigung des Stiftes Neukloster in Wiener Neustadt mit dem Stifte Heiligenkreuz im Jahre 1881. – Wien: Heiligenkreuz 1966. 152 S., 4 Abb.

Aubert, Roger: Les conversations de Malines. Le cardinal **Mercier** et le Saint-Siège. – AcBelgBullLettr LIII, 5° sér., 1967, 87–159.

9. Neueste Zeit

Warloski, Ronald: Catholic students and revolutionary Germany: The establishment of **Neudeutschland** in **1918–1919**. – CathHistR LIII, 1968, 600–620.

Die Avantgarde der Kirche. Bahnbrecher des modernen Katholizismus in Frankreich. Texte und Dokumente (Une Eglise en marche. Textes et documents du catholicism français, dt.) Hrsg. von Jean-Marie Domenach und Robert de Montvalon. – Olten, Frb/B: Walter-Verl. (1968). 269 S.; Lw. DM 26,–.

Schmidt, Jürgen: Studien zur Vorgeschichte des **Pfarrernotbundes**. – ZKG LXXIX = F. 4, Bd XVII, 1968, 43–67.

Binder, Gerhart: Irrtum und Widerstand. Die deutschen Katholiken in der Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus. Mit einer Einführung von Felix Messerschmid. – Mchn: Pfeiffer (1968). XVI, 455 S.; Lw. DM 19,80.

Stroyen, W. B.: **Communist Russia** and the Russian **Orthodox Church, 1943–1962**. – Wash: CUAPr. 1967. X, 161 p.; $ 4,95.

Die katholische Kirche und die Völker-Vertreibung. (Ein kathol. Beitr. z. Dialog über das Verhältnis des dt. Volkes zu seinen östl. Nachbarn.) Hrsg. von Oskar Golombek. – Köln: Wienand 1966. 294 S. mit Abb. u. Ktn. = Schriftenreihe der Katholischen Arbeitsstelle, Nord, für Heimatvertriebene, Köln IX; kart. DM 14,80.

Fesquet, Henri: Rom vor einer Wende? (Rome s'est-elle convertie?, dt.) Drängende Fragen an die Kirche nach dem Konzil. Aus d. Franz. übers. von Reny und Franz Johna. – Frb/Br, Bas, Wien: Herder (1968). 148 S.; kart. DM 12.80.

Ricca, Paolo: Il cattolicesimo del concilio. Un giudizio protestante sul concilio Vaticano II. – To: Ed. Claudiana 1966. 131 p.; Lire 600.
Blanshard, Paul: Vatican II. – Lo: Allen and Unwin 1967. 371 p.

VI. Christliche Philosophie

Berlinger, Rudolph: Der Name Sein – Prolegomena zu **Augustins** Exodus-Metaphysik. – Wirklichkeit der Mitte. Beiträge zu einer Strukturanthropologie. Festgabe für August Vetter zum 80. Geburtstag, Frb/B, Mchn (1968), 80–94.
Vogel, C. J., de: Some reflections on the **Liber** de **causis**. – Vivarium IV, 1968, 67–82.
Decloux, Simon, SJ: Temps, Dieu, liberté dans les commentaires Aristotéliciens de saint **Thomas** d'**Aquin**. Essai sur la pensée grecque et la pensée chrétienne. – (Brug:) Desclée [&] de Brouwer 1967. 262 p. = Museum Lessianum. Section philosophique LIV; FB 252.
Hinske, Norbert: Teilhabe und Distanz als Grundvoraussetzung der Gottesbeweise des Thomas von Aquin. – PhJ LXXV, 2, 1968, 279–293.
Hufnagel, Alfons: Wahre Erkenntnis – Erkenntnis der Wahrheit. Gedanken zur Wahrheitsfrage im Anschluß an die „Quaestiones de veritate" des hl. Thomas von Aquin. – Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag. Bd I, Mchn, Pad, Wien 1967, 75–96.
Sermoneta, Josef Barùkh: La dottrina dell'intelletto e la "fede filosofia" di **Jehudàh** e **Immanuel Romano**. – Studi medievali, Ser. III, A. VI, Fasc. II, 1965, 3–78.
Alvarez-Gómez, Mariano: Die verborgene Gegenwart des Unendlichen bei **Nikolaus** von **Kues**. – Mchn, Sa: Pustet (1968). 258 S. = Epimeleia X; brosch. DM 29,– [Diss., München].
Hirschberger, Johannes: Gegenstand und Geist bei Nikolaus von Cues. – Studium Generale XXI, 1968, 274–284.
Hemmerle, Klaus: Gott und das Denken nach **Schellings** Spätphilosophie. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1968). 331 S.; Lw. DM 45,– [Habil.-Schrift, Freiburg/B].
Pleines, Jürgen-Eckardt: Zum Begriff des Selbstverständnisses im Werke Sören **Kierkegaards**. – Salzburger Jahrbuch für Philosophie XI/XII, 1966/67, 105–149.
Steck, Karl Gerhard: Joseph **Kleutgen** und die Neuscholastik. – Festschrift für Joseph Klein, Gö 1967, 288–305.
Borgmann, Albert: Die ontologischen Grundlagen der **Newman**'schen Philosophie. – Newman Studien VII, 1967, 9–125.
Höfliger, Anton: Das Universalienproblem in Edith **Steins** Werk «Endliches und ewiges Sein». – Frb/S: Univ. Verl. 1968. VIII, 124 S. = Studia Friburgensia. N. F. XLVI; sfr 15.– [Diss., Frb/S].
High, Dallas M.: Language, persons and belief. Studies of **Wittgenstein**'s philosophical investigations and religious uses of language. – NY: Oxford Univ. Pr. 1967. VIII, 216 p.; $ 4.75.
Sladeczek, Franz-Maria: Ist das Dasein Gottes beweisbar? Wie steht die Existentialphilosophie Martin **Heideggers** zu dieser Frage? – Wü: Triltsch 1967. XVI, 127 S. = Forschungen zur neueren Philosophie und ihrer Geschichte XVII; kart. DM 15,–.
Herzog, Frederick: Die Gottesfrage in der heutigen amerikanischen Theologie. – EvTh XXVIII, 1968, 129–153.
Collins, James: The emergence of philosophy of religion. – New Haven ‹Conn.›, Lo: Yale Univ. Pr. 1967. XV, 517 p.; sh 90/–.
Racette, Jean: Thomisme ou pluralisme? Réflexions sur l'enseignement de la philosophie. – Brug, P: Desclée [&] de Brouwer 1967. 132 p. = Essais pour notre temps. Section philosophique VIII; BF 111.
Dhondt, U.: Atheïsme, humanisme en godsgeloof. – CollBrugGand XIII, 1967, 469–486; XIV, 1968, 63–81.

VII. Fundamentaltheologie und Dogmatik

1. Apologie und Dogmatik

Kolping, Adolf: Fundamentaltheologie. Bd I: Theorie der Glaubwürdigkeitserkenntnis der Offenbarung. – Mstr: Regensberg (1968). 379 S.; Lw. DM 36,–.
Aleu, José, SJ: La constitución dogmática sobre la Divina Revelación. – EstEcl XLIII, 1968, 23–59.
Philips, Gérard: Exégèse scripturaire et théologie dogmatique. – Maria in Sacra Scriptura. Acta congressus mariologici-mariani in republica Dominicana anno 1965 celebrati. Vol. II, R 1967, 35–58.
García Matarranz, F.: Escritura-tradición. – Scriptorium Victoriense XIV, 1967, 7–68.
Peiffer, Arthur: Die **Enzykliken** und ihr formaler Wert für die dogmatische Methode. Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre. – Frb/S: Universitäts-Verl. 1968. XXII, 221 S. = Studia Friburgensia. N. F. XLVII; sfr 25,–.
Schell, Herman: Katholische Dogmatik. Kritische Ausgabe. Hrsg., eingeleitet und kommentiert von Josef Hasenfuss und Paul-Werner Scheele. Bd I: Von den Quellen der christlichen Offenbarung. Von Gottes Dasein und Wesen. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1968. XXV, 470 S.; Lw. DM 48.–.
Scheffczyk, Leo: Der eine und dreifaltige Gott. – Mz: Grünewald-Verl. (1968). 140 S. = Unser Glaube. Christliches Weltverständnis heute III; kart. DM 12,80.
Trooster, S.: God voor ons mensen. Ontwikkelingen in de triniteitstheologie. – Haarlem: Gottmer 1967. 102 blz. = Aggiornamento V.
Grelot, Pierre: Réflexions sur le problème du **péché originel**. – P: Ed. Casterman 1968. 128 p. = Cahiers de l'actualité religieuse.
Weger, Karl-Heinz, SJ: Erbsündentheologie heute. Situation, Probleme, Aufgaben. – StdZ, Bd CLXXXI = Jg XCIII, 1968, 289–302.
Blandino, Giovanni, SJ: Peccato originale e poligenismo. Le recenti ipotesi teologiche e un nuovo tentativo di soluzione. – Forli: Ed. di Ethica 1967. 43 p.; Lire 450.
Mackey, J. P.: Original sin and polygenism: The state of the question. – IrThQu XXIII, 1967, 99–114.
Boyer, Charles, SJ: De l'instinct et du premier homme. ‹Réflexions sur le péché originel.› – Doctor Communis XXI, 1968, 91–111.
García, R.: Pecado original y Cuerpo Místico. – Studium VII, 1967, 97–126.
Duquoc, Christian, OP: **Christologie**. Essai dogmatique. Tome I: L'homme Jésus. – P: Ed. du Cerf 1967. 340 p. = Cogitatio fidei XXIX; F 30,–.
Haughey, John C., SJ: Church and kingdom. Ecclesiology in the light of eschatology. – ThStudies XXIX, 1968, 72–86.
Camelot, Thomas, OP: La chiesa, sacramento primordiale. – Sacra doctrina XLV, 1967, 59–78.
Javierre, Antonio: Zur klassischen Lehre von der apostolischen **Sukzession**. – Concilium IV, 1968, 242–247; S. 248–251: Küng, Hans: Thesen zum Wesen der apostolischen Sukzession; S. 251–258: Remmers, Johannes: Apostolische Sukzession der ganzen Kirche.
O'Neill, Colman, OP: New approaches to the **Eucharist**. – Staten Island: Alba 1967. 126 p.; $ 3,95.

2. Dogmen- und Glaubensgeschichte

Adam, Alfred: Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd II: Mittelalter und Neuzeit. – (Gü:) Gütersloher Verl. Haus G. Mohn (1968). 436 S.
Frévin, Henri: Le mariage de saint Joseph et de la sainte Vierge. Étude de théologie positive de saint **Irénée** à saint **Thomas**. – CahJos XV, 1967, 207–388.
Ellero, G. M.: Esegesi e teologia dell'Incarnazione secondo **Giovanni Crisostomo**. – Vicenze: Ed. patristiche 1967. 204 p. = Saggi e ricerche IV.
Sauser, Ekkart: Gedanken zum priesterlichen Dienst in der Theologie des heiligen **Augustinus**. – TrThZ LXXVII, 1968, 86–103.
Principe, Walter H., CSB: The theology of the hypostatic union in the early thirteenth century. Vol. II: **Alexander** of **Hales**' theology of the hypostatic union. – Toronto: Pont. Institute of Mediaeval Studies 1967. 254 p. = Pont. Institute of mediaeval studies. Studies and texts XII.
Backes, Ignaz: Gott, aller Menschen Vater? Antworten der Hochscholastik. – Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag. Bd I, Mchn, Pad, Wien 1967, 687–706.
Boublìk, Vladimiro: L'azione divina «praeter ordinem naturae» secondo s. **Tommaso** d'**Aquino**. Filosofia del miracolo. – R: Libr. Ed. della Pont. Univ. Lateranense 1968. 148 p. = Cathedra sancti Thomae VII; Lire 1500.
Rosini, Ruggero, OFM: Il cristocentrismo di Giovanni **Duns Scoto** e la dottrina del Vaticano Secondo. – R: Ed. Francescani 1967. 99 p. = Studi e testi francescani XXXVII.
Pusci, Lucio, OFMConv: La nozione della divina omnipotenza in Giovanni Duns Scoto. – R: Miscellanea Francescana 1967. 119 p. = Seraphicum.
Fraenkel, Pierre: John **Eck**'s Enchiridion of 1525 and Luther's earliest arguments against papal primacy. – StudTheol XXI, 1967, 110–163.
Neuser, Wilhelm H[einrich]: **Melanchthon**-Studien. T. II: Die Abendmahlslehre Melanchthons in ihrer geschichtlichen Entwicklung ‹1519–1530›. – (Neukirchen-Vluyn:) Neukirchener Verl. des Erziehungsvereins 1968. 478 S. = Beiträge zur Geschichte und Lehre der Reformierten Kirche XXVI, 2; Lw. DM 54,50 [Habil.-Schrift, Münster, Überarb.].
Haendler, Klaus: Wort und Glaube bei Melanchthon. Eine Untersuchung über die Voraussetzungen und Grundlagen des melanchthonischen Kirchenbegriffes. – (Gü:) Gütersloher Verl. Haus G. Mohn 1968. 591 S. = Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte XXXVII; Lw. DM 74,– [Diss., Münster].
Diego, José R. de, SJ: La sentencia de Martín **Pérez** de **Ayala** sobre la relación entre la Escritura y la Tradición. – ArchTeolGran XXX, 1967, 5–211.
Dhotel, Jean-Claude, SJ: Les origines du catéchisme moderne d'après les premiers manuels imprimés en France. – P: Aubier Ed. Montaigne (1967). 471 p. = Théologie LXXI; F 24,–.
Seybold, Michael: Glaube und Rechtfertigung bei Thomas **Stapleton**. – Pad: Bonifacius-Dr. (1967). 394 S. = Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien XXI; Lw. DM 45,– [Habil.-Schrift, München].
Germain, Élisabeth: Hors de l'Église point de salut. L'axiome dans la France de la Restauration. – RechScRel LV, 1967, 519–546.
Artz, Johannes: Entstehung und Auswirkung von **Newmans** Theorie der Dogmenentwicklung. – ThQu CXLVIII, 1968, 63–104.
Velocci, Giovanni, CSSR: La mariologia del Newman. – Div XI, 1967 = Miscellanea André Combes III, 1021–1046.
Schultze, Bernhard, SJ: Griechische und russische orthodoxe Theologen über Maria im Johannesevangelium. – Maria in Sacra Scriptura. Acta congressus mariologici – mariani in republica Dominicana anno 1965 celebrati. Vol. V, R 1967, 363–404.
Küng, Hans: Katholische Besinnung auf Luthers Rechtfertigungslehre heute. – Theologie im Wandel. Festschrift zum 150jährigen Bestehen der kath.-theol. Fakultät an der Universität Tübingen, 1817–1967, Mchn u. Frb/B (1967), 449–468.
Saraiva Martins, Josephus, CMF: De episcoporum collegialitate in Concilio Vaticano I ac in theologia postvaticana. – Claretianum VIII, 1968, 5–70.

3. Konfessionskunde und oekumenische Bewegung

Willebrands, Ioannes: Ökumenische Aspekte und Perspektiven des Zweiten Vatikanischen Konzils. – Christentum im Spannungsfeld von Konfessionen, Gesellschaft und Staaten (Christendom en wereld,

dt.), Wien, Frb/B, Bas (1968), 37–58; S. 59–79: Visser't Hooft, Willem: Die Aufgaben der Kirchen nach dem Konzil; S. 81–100: Lange, Daniel de: Der Dialog zwischen Glaubenden und Nichtglaubenden in unserer veränderten Welt.

Fahlbusch, Erwin: Das Heil der Nichtchristen. Die Erklärung „Nostra aetate" des II. Vatikanischen Konzils. – MatDKfInst XIX, 1968, 1–13.

König, Franz: Das II. Vatikanische Konzil und das Sekretariat für die Nichtglaubenden. – Internationale Dialog Zeitschrift I, 1968, 79–88.

Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von **Christen** und **Juden.** Darstellung mit Quellen. Hrsg. von Karl Heinrich Rengstorf und Siegfried von Kortzfleisch. Bd I. – Stu: Klett (1968). 504 S.

Oesterreicher, Johannes: Der Baum und die Wurzel. Israels Erbe – An-spruch an die Christen (The Israel of God, dt.) – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1968). 197 S.; brosch. DM 20,–.

Das gespaltene Gottesvolk. Im Auftr. der Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen beim Dt. Evang. Kirchentag hrsg. von Helmut Gollwitzer und Eleonore Sterling. Bearb. von Ursula Bohn und Renate Maria Heydenreich. – Stu, B: Kreuz-Verl. (1966). 355 S.; kart. DM 7,80.

Karmiris, Joh.: Die dritte panorthodoxe Konferenz von Rhodos. Der Dialog zwischen der **orthodoxen katholischen** und der **altkatholischen** Kirche. – IntKirchlZ LVII, 1967, 70–82; ~ S. 83–109: Referat gehalten vor der interorthodoxen theologischen Kommission für den Dialog mit den Altkatholiken.

Griffiths, Bede: Christ in India: Essays towards a **Hindu-Christian** dialogue. – NY: Scribner's 1967. 249 p.; $ 4,95.

Wogaman, Philip: **Protestant** faith and religious liberty. – Nashv: Abingdon Pr. 1967. 254 p.; $ 4,75.

Jimenez Urresti, Teodoro Ign.: La **libertad religioso** en la **España** de hoy. – Arbor CCLVI, 1967, 343–411.

Curtis, Charles J.: **Söderblom**: Ecumenical pioneer. – Minneapolis: Augsburg 1967. 149 p.; $ 4,50.

Vissert't Hooft, Willem A.: Nathan Söderblom – Figure de proue du mouvement oecuménique. – Oecumenica 1967, 135–146.

Slenczka, Reinhard: Die theologische Situation vor **Uppsala**. – OekRu XVII, 1968, 97–109; S. 110–122: Fries, Heinrich: Die römisch-katholische Kirche und die Weltkirchenkonferenz von Uppsala 1968.

Wo steht die Ökumene heute? Beiträge von Klaus Haendler [u. a.] – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1967). 100 S. = Evangelisches Forum IX; brosch. DM 5,80.

Theurer, Wolfdieter, CSSR: Die trinitarische Basis des **Ökumenischen Rates** der Kirchen. – Bergen-Enkheim bei Ffm: Kaffke 1967. 285 S.; DM 42,50.

Lackmann, Max – Paulus G. Wacker: Wir wollen die Versöhnung heute. Ein ökumenisches Bekenntnis. – Rcklgh: Paulus Verl. (1968). 144 S.; kart. DM 12,–.

Recherche oecuménique sur l'**eucharistie**. Équipe de réflexion oecuménique d'Aix-Marseille. – Lumière et Vie, T. XVI = n° LXXXIV, 1967, 57–107.

Oeyen, Christian: Chronologisch-bibliographische Übersicht der Unionsverhandlungen zwischen der orthodoxen Kirche des Ostens und der altkatholischen Kirche der Utrechter Union. – IntKirchlZ LVII, 1967, 29–51.

Blake, Eugene C.: Einheit als ökumenische Aufgabe. Eine Standortbestimmung. – OekRu XVII, 1968, 22–35.

Meyer, Heinrich: Die kommende Einheit der Kirche. – Kirche zwischen Planen und Hoffen, Kassel (1968), 49–60.

A propos des pourparlers d'union entre Anglicans et Méthodistes en Angleterre. – Istina XII, 1967, 68–101.

VIII. Moraltheologie

Long, Edward Le Roy, Jr.: A survey of christian ethics. – NY: Oxford Univ. Pr. 1967. IX, 342 p.; $ 6,50.

Schulte, Josef: Das Gewissen in seinen sittlichen und religiösen Funktionen nach John Henry **Newman**. – Newman-Studien VII, 1967, 127–246.

Henel, Ingeborg C.: Paul **Tillichs** Begriff der Essentifikation und seine Bedeutung für die Ethik. – NZSystThRelph X, 1968, 1–17.

Meilhac, Louis: La morale chrétienne dans l'optique de Vatican II, d'après des travaux récents. – Lumen Vitae XXIII, 1968, 9–26.

Finance, Joseph de: Grundlegung der Ethik (Essai sur l'agir humain, dt.) – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1968). 485 S.; Lw. DM 52,–.

Kuničič, J., OP: Systema moralis christocentricae. – Div XII, 1968 = Miscellanea André Combes IV, 211–228.

Häring, Bernhard: Personalismus in Philosophie und Theologie. – Mchn u. Frb/B: Wewel (1968). 115 S.; Lw. DM 9,50.

Korff, Wilhelm: Empirische Sozialforschung und Moral. – Concilium IV, 1968, 323–330.

Monden, Louis, SJ: Sünde, Freiheit und Gewissen (Vernieuwdgeweten, dt.) – Sa: Müller Verl. (1968). 163 S.; kart. DM 14,20.

Gründel, Johannes: Das **Gewissen** als „norma normans" und als „norma normata". – Grenzfragen des Glaubens. Theologische Grundfragen als Grenzprobleme, Eins, Zü, Köln (1967), 389–422.

Matros, Norbert: Das Selbst in seiner Funktion als Gewissen. – Salzburger Jahrbuch für Philosophie XI/XII, 1966/67, 169–213.

Müller, Michael: Grundlagen der katholischen **Sexualethik**. – Rgb: Pustet (1968). 195 S.; brosch. DM 16,80.

Lindenmeyer, Albert: Christliche Ehe und moderne Moral. – Reformatio XVI, 1967, 643–658.

Broglie, Guy de, SJ: Pour la morale conjugale traditionelle. – Doctor Communis XXI, 1968, 117–152.

Böckle, Franz - Josef Köhne: Geschlechtliche Beziehungen vor der Ehe. Die Lage bei der studentischen Jugend. – Mz: Grünewald-Verl. (1967). 67 S. = Probleme der praktischen Theologie V; DM 6,80.

Hornig, Gottfried: **Schwangerschaftsunterbrechung.** Aspekte und Konsequenzen. – (Gü:) Gütersloher Verl.Haus G. Mohn (1967). 55 S.

Spijker, A. M. J. M. Herman van de: Die gleichgeschlechtliche Zuneigung. **Homotropie**: Homosexualität, Homoerotik, Homophilie - und die katholische Moraltheologie. Geleitworte von Hans Giese u. Alois Müller. – Olten, Frb/B: Walter-Verl. (1968). 321 S.; Lw. DM 26,–.

De vraag van de homofiele medemens. – Tijdschrift voor theologie VII, 1967; p. 141–151: Sengers, W. J.: De pastorale begeleiding van pedofielen en efebofielen; p. 151–159: Gottschalk, J. B. F.: De pastorale pratijk; p. 159–175: Beemer, Th. C. J.: Theologisch-antropologische overwegingen over de homosexualiteit als menselijke bestaanswijze.

Hauser, Richard: Was des Kaisers ist. Zehn Kapitel christlicher **Ethik** des **Politischen**. – Ffm: Knecht (1968). 268 S.; Lw. DM 17,80.

IX. Christliche Sozialwissenschaften

Savramis, Demosthenes: Religionssoziologie. Eine Einführung. – Mchn: Nymphenburger Verl.Handlung (1968). 204 S. = Sammlung Dialog IX; kart. DM 12,80.

Lazarsfeld, Paul: Am Puls der Gesellschaft. Zur Methodik der empirischen Soziologie. – Wien, Ffm, Zü: Europa-Verl. (1968). 184 S.

Sozialer Wandel. **Zivilisation** und **Fortschritt** als Kategorien der soziologischen Theorie. Hrsg. u. eingeleitet von Hans Peter Dreitzel. – (Neuwied, B:) Luchterhand (1967). 514 S. = Soziologische Texte XLI.

Dirks, Walter - Bernhard Hanßler: Der neue Humanismus und das Christentum. – Mchn: Kösel-Verl. (1968). 152 S.; brosch. DM 9,80.

Der modernen Gesellschaft ein modernes Strafrecht. Mit Beiträgen von Christian Broda, Hans Hoff, Rudolf Machacek [u. a.] – Wien, Ffm, Zü: Europa-Verl. (1968). 63 S.; DM 3,80.

Hofmann, Werner: Universität, Ideologie, Gesellschaft. Beiträge zur Wissenschaftssoziologie. – (Ffm:) Suhrkamp (1968). 143 S. = edition suhrkamp CCLXI; DM 3,–.

Campenhausen, Axel Frh. v.: Erziehungsauftrag und staatliche Schulträgerschaft. Die rechtliche Verantwortung für die **Schule**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1967. 252 S.; kart. DM 29,– [Habil.-Schrift, Göttingen].

Hentig, Hartmut von: Systemzwang und Selbstbestimmung. Über die Bedingungen der Gesamtschule in der Industriegesellschaft. – Stu: Klett 1968. 176 S.; DM 9,50.

Maier, Hans: Der Christ in der **Demokratie**. – Augsb: Winfried-Werk (1968). 111 S. = Christliches Leben heute I; Lw. DM 5,80.

Parteien – Wahlrecht – Demokratie. Vorträge und Diskussionen einer Arbeitstagung der Friedrich-Naumann-Stiftung und der Deutschen Gruppe der Liberalen Weltunion vom 17. bis 19. März 1967 im Kurhaus Baden-Baden. – Köln-Opladen: Westdeutscher Verlag 1967. 165 S. = Schriftenreihe der Friedrich-Naumann-Stiftung zur Politik und Zeitgeschichte XII; DM 9,80.

Rendtorff, Trutz - Heinz Eduard Tödt: Theologie der **Revolution**. Analysen u. Materialien. – (Ffm:) Suhrkamp Verl. (1968). 164 S. = edition suhrkamp CCLVIII; kart. DM 3,–.

Kirchen als Träger der Revolution. Ein politisches Handlungsmodell am Beispiel der USA. Hrsg. von Hans-Jürgen Benedikt und Hans-Eckehard Bahr. – Hbg: Furche (1968). 190 S. = Konkretionen III.

Weltfrieden und Revolution. Neun politisch-theologische Analysen. Hrsg. v. Hans-Eckehard Bahr. – (Reinbek b. Hbg:) Rowohlt (1968). 314 S. = Rowohlt paperback LXVI; brosch. DM 10,80.

Die Kirche und die **Rassenfrage**. In Zusammenarbeit mit ... hrsg. von Klaus-Martin Beckmann. Mit Beitr. von ... u. Dokumentarteil. – B: Kreuz-Verl. (1967). 147 S. = Kirche und Volk XXXIV; kart. DM 5,80.

Garaudy, Roger: Was erwartet der Nichtchrist von der Kirche im Hinblick auf die Entwicklung von Normen des öffentlichen Lebens? – Concilium IV, 1968, 330–341.

Berthold, Hans: Sozialethische Probleme des **Wohlfahrtsstaates**. – (Gü:) Gütersloher Verl.Haus G. Mohn (1968). 145 S. = Studien zur evangelischen Ethik II; DM 19,80.

Wiehn, Erhard: Theorien der sozialen Schichtung. Eine kritische Diskussion. – Mchn: Piper 1968. 182 S. = Studien zur Soziologie IX.

Grote, Heiner: **Sozialdemokratie** und **Religion**. Eine Dokumentation für die Jahre **1863** bis **1875**. – Tü: Mohr (1968). X, 253 S.; brosch. DM 24,– [Diss., Tübingen. Überarb.].

Kritik der politischen Ökonomie heute. 100 Jahre „Kapital". Referate und Diskussionen vom Frankfurter Colloquium im September 1967 ... Hrsg. v. Walter Euchner und Alfred Schmidt. – (Ffm:) Europäische Verlagsanstalt (1968). 359 S. = Politische Ökonomie. Geschichte und Kritik; DM 22,–.

Reding, Marcel: Christliches **Marx-Verständnis**. – Theologie im Wandel. Festschrift zum 150jährigen Bestehen der kath.-theol. Fakultät an der Universität Tübingen, 1817–1967, Mchn, Frb/B (1967), 280–290.

Merk, Gerhard: Volkswirtschaftslehre und katholische Sozialtheorie. – ZevEth XI, 1967, 257–275.

Soziologie der **Entwicklungsländer**. Hrsg. v. Gottfried Eisermann. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1968). 195 S.; kart. DM 16,80.

Wallraff, Hermann Josef: Eigentumspolitik, Arbeit und Mitbestimmung. – Köln: Bachem (1968). 195 S.; DM 13,80.

Nell-Breuning, Oswald v.: **Mitbestimmung**. – (Ffm:) Europäische Verlagsanstalt (1968). 158 S. = Theorie und Praxis der Gewerkschaften; DM 9,–.

Herder-Dorneich, Philipp: Der **Markt** und seine Alternativen in der freien Gesellschaft. Ökonomische Theorie des Pluralismus. Mit Vorworten von Karl Schiller und Goetz Briefs. – Hann: Dietz; Wien, Frb/B: Herder (1968). 138 S. = Konfrontationen V; DM 7,80.

X. Kirchenrecht
(einschl. kirchl. Verwaltung u. Statistik)

Huysmans, R. G. W.: De ortu impedimentorum mixtae religionis ac disparitatis cultus. – EphIurCan XXIII, 1967, 187–261.

Fürst, Carl Gerold: **Cardinalis**. Prolegomena zu einer Rechtsgeschichte des römischen Kardinalkollegiums. – Mchn: Fink 1967. 261 S.; DM 48,–.

Paradisi, Bruno: Diritto canonico e tendenze di scuola nei glossatori da **Irnerio** ad **Accursio**. – Studi medievali, Ser. III, A. VI, Fasc. II, 1965, 155–287.

Landau, Peter: **Hadrians IV**. Dekretale «Dignum est» ‹X. 4. 9. 1.› und die Eheschließung Unfreier in der Diskussion von Kanonisten und Theologen des 12. und 13. Jahrhunderts. – Collectanea Stephan Kuttner. II = Studia Gratiana XII, 1967, 511–553.

Weise, E.: Interpretation der Goldenen Bulle von **Rimini** ‹März **1226**› nach dem kanonischen Recht. – Acht Jahrhunderte Deutscher Orden in Einzeldarstellungen, Bad Godesberg 1967, 15–48; 2 Abb.

Mahfoud, Georges-Joseph: L'organisation monastique dans l'Église **Maronite**. Étude historique. – Beyrouth 1967 (:Al-Arz) 393 p. = Bibliothèque de l'Université Saint-Esprit Kaslik, Jounieh, Liban I.

Heckel, Martin: **Staat** und **Kirche** nach den Lehren der evangelischen Juristen Deutschlands in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts. – Mchn: Claudius-Verl. 1968. XXI, 265 S. = Ius ecclesiasticum VIII; kart. DM 33,– [Diss., Heidelberg].

Froitzheim, Dieter: Staatskirchenrecht im ehemaligen Großherzogtum **Berg**. – Amst: Schippers 1967. 156 S. = Kanonistische Studien und Texte XXIII; hfl 20,–.

Hermann, Rudolf: Theologie des Rechts? Probleme der neueren Kirchenrechtslehre. Hrsg. von Gerhard Krause. – NZSystThRelph IX, 1967, 262–274.

Sawicki, J. Th.: Bibliographia synodorum particularium. – CdV: S. Congregatio de seminariis et studiorum universitatibus 1967. XXX, 379 p. = Monumenta iuris canonici C, II.

Heimerl, Hans: Grundlinien eines kirchlichen Verfassungsgesetzes. – Concilium III, 1967, 630–634.

Melichar, Erwin: Zur neuen verfassungsrechtlichen Regelung der **Religionsfreiheit** in **Österreich**. – Speculum iuris et ecclesiarum. Festschrift für Willibald M. Plöchl zum 60. Geburtstag, Wien (1967), 289–300.

Heggelbacher, Othmar: **Kirchenrecht** und Fragen der **Psychiatrie**. – Wien: Herder (1967). 44 S. = Kirche und Recht VII = Österr. Archiv für Kirchenrecht. Beiheft; kart. DM 3,60.

Finnegan, John T.: The teaching of canon law in the seminary. – The Iurist XXVII, 1967, 350–364.

Bertrams, Wilhelmus, SJ: De constitutione Ecclesiae simul charismatica et institutionali. – PerMorCanLit LVII, 1968, 281–330.

Socha, Hubert: Die Analogie zwischen der **Hirtengewalt** und der **Dominativgewalt** der klösterlichen Laienoberen. – Mchn: Hueber 1967. XLIV, 268 S. = Münchener theologische Studien III, 27 = Münchener Universitätsschriften. Theol. Fakultät; brosch. DM 38,– [Diss., München].

Hera, Alberto de la: „Intentio contra bonum prolis". ‹Sugerencias para la reforma del canon **1086** del CIC.› – IusCan VII, 1967, 211–234.

Uhrmann, Johann: Das **Geständnis** im kanonischen Prozeß. – Pad: Schöningh 1968. 162 S.; kart. DM 14,– [Diss., München].

Huizing, Peter: Delikte und Strafen. – Concilium III, 1967, 657–664.

Pellegrini, Germanus-Joseph, CP: Ius poenale. III: De **poenis** in specie. – Nap: d'Auria 1967. 311 p.; Lire 4000.

Hunger, Herbert: Christliches und Nichtchristliches im byzantinischen Eherecht. – OeAKR XVIII, 1967, 305–325.

Chatzimichalis, Nectarios: Pratique pastorale de l'Église de Grèce à l'endroit du mariage et du divorce. – RevDrCan XIV, 1967, 318–361.

XI. Pastoraltheologie und Katechetik

Sobotta, Franz, (SJ): Die Heilswirksamkeit der **Predigt** in der theologischen Diskussion der Gegenwart. – Tr: Paulinus-Verl. 1968. 238 S. = Trierer theologische Studien XXI; kart. DM 25,– [Diss., Münster].

Hören und Fragen. Eine Predigthilfe. Hrsg. von Georg Eichholz und Arnold Falkenroth. Bd V: 3. Evangelienreihe. – Wup-Barmen: Müller (1967). VII, 599 S.; DM 36,–.

Schlier, Heinrich: Grundzüge einer neutestamentlichen Theologie des Wortes Gottes. – Concilium IV, 1968, 157–161; S. 162–170: Rahner, Karl: Das Problem der „Entmythologisierung" und die Aufgabe der Verkündigung; S. 170–175: Schreuder, Osmund: Soziologische Aspekte der Verkündigung; S. 176–181: Congar, Yves: Das Verhältnis zwischen Kult oder Sakrament und Verkündigung des Wortes; S. 182–189: Böckle, Franz: Vordringliche moraltheologische Themen in der heutigen Predigt; S. 189–194: Gollwitzer, Helmut: Theologische Vorüberlegungen zur Predigt von der „Erlösung" heute; S. 194–196: Castagna, Domingo: Soll der Laie heute predigen?; S. 197–203: Waltermann, Leo: Rundfunk als Kanzel?

Schütz, Werner: Vom Text zur Predigt. Analyse und Modelle. – Witten: Luther-Verl. 1968. 316 S.; Lw. DM 26,–.

Höfer, Albert: Predigt und heutige Exegese. Eine Handreichung für den Seelsorger. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1968). 221 S.; DM 14,–.

Kamphaus, Franz: Von der Exegese zur Predigt. Über die Problematik einer schriftgemäßen Verkündigung der Oster-, Wunder- und Kindheitsgeschichten. – Mz: Grünewald-Verl. (1968). 363 S.; DM 19,80.

Bluhm, Heinz: Prophetische Verkündigung heute. – B: Evang. Verl.-Anstalt (1967). 148 S. = Theologische Arbeiten XXIII; DM-Ost 10,80.

Harbsmeier, Götz: „Alt" und „Neu" in der Verkündigung. – EvTh XXVII, 1967, 286–307.

Lück, Walter: Strukturen der Lyrik und die Sprache der Verkündigung. – Theologia practica II, 1967, 14–30.

Beiträge zu einer Rundfunkhomiletik. Hrsg. von Manfred Josuttis. – Mchn: Kaiser Verl. 1967. 218 S. = Studien zur praktischen Theologie IV; DM 13,50.

Katechese im Zeichen christlicher Weltoffenheit. Die Vorträge des religionspädagogischen Kurses 1967 im Cassianeum Donauwörth. Hrsg. von Erich Feifel. – Dnwth: Auer (1968). 182 S.; brosch. DM 8,80; [enth.:] S. 9–41: Feifel, Erich: Anthropologische Leitlinien des Konzils und ihre Bedeutung für Erziehung und Katechese; S. 42–78: Exeler, Adolf: Der Fragehorizont des heutigen Christen und der Bibelunterricht; S. 79–95: Dreher, Bruno: Die religiöse Situation der heutigen Jugend; S. 96–140: Korherr, Edgar Josef: Weltoffenheit und Weltgestaltung – eine Aufgabe des Religionsunterrichts in der Grundschule; S. 141–167: Miller, Gabriele: Bemerkungen zur Methode des Bibelunterrichts; S. 168–182: Gleißner, Alfred: Hilfsmittel für den Religionsunterricht.

Langer, Wolfgang: Schriftauslegung im Unterricht. – (Eins, Zü, Köln:) Benziger Verl. (1968). 185 S. = Unterweisen und Verkünden I.

Brems, Franz Josef: Lebendige Katechese. Bd III: Die Welt verwandeln. Handreichungen für den Religionslehrer an Berufs- und weiterführenden Schulen. – Mchn: Ehrenwirth Verl. (1968). 214 S.; DM 12,80.

Schlachter, Hermann: Der Religionsunterricht an Berufsfachschulen. – Frb/B: Herder (1968). 67 S.; kart. DM 5,80.

Knecht, Lothar: Unterrichtsgespräch und Gruppenunterricht in der Bibelstunde. – KatBl XCIII, 1968, 264–273.

Mezger, Mandfred: Mit Schülern von Gott reden – was heißt das? Zur Frage des redlichen Religionsunterrichts. – Theologia practica III, 1968, 156–168.

Waidner, Gerd: Die kirchengeschichtliche Katechese in der Hauptschule. – OrhPBl LXIX, 1968, 134–146.

Riener, Maxenz: Religionsunterricht an Berufsschulen – Aktion ohne Chancen? – KatBl XCIII, 1968, 66–72; S. 73–78: Bogenberger, Ferdinand: Die Betreuung der berufstätigen Jugend außerhalb des Religionsunterrichts; S. 79–83: Schenk, Wilhelm: Schwierigkeiten bei der Beichte – in der Beurteilung von Berufsschülern; S. 83–86: Lehrplan für den katholischen Religionsunterricht an den zweijährigen Berufsfachschulen in Hessen. Erarbeitet vom Arbeitskreis Limburger u. Mainzer Religionslehrer; S. 86–100: Getto, Erich: Laienkatecheten an Berufsschulen? Erfahrungen und Überlegungen.

Polaert, André: Anthropologie et vie de foi dans la catéchèse. – Catéchèse VII, 1967, 149–164.

Mulligan, Pauline, IBVM: Orientation personnaliste dans l'enseignement de la morale. Enquête et réflexions au niveau des classes secondaires. – Lumen Vitae XXIII, 1968, 71–112.

XII. Liturgik

Hahn, Ferdinand: Der urchristliche Gottesdienst. – JLH XII, 1967, 1–44.

Cantalamessa, Raniero, OFMCap: La pasqua ritorno alle origini nell' omelia pasquale dello **Pseudo-Ippolito**. – ScuCatt XCV, 1967, 339–368.

Zerfaß, Rolf: Die Schriftlesung im Kathedraloffizium **Jerusalems**. – Mstr: Aschendorff (1968). XVI, 191 S. = Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen XLVIII; kart. DM 34,– [Diss., Innsbruck].

Pluta, Alfons, SVD: Inwieweit kann man von „Entstellung" im **Sacramentarium Gregorianum** des Aachener Archetypus sprechen? – ALW X, 1, 1967, 125–141.

Tena Garriga, Pedro: El canón de la misa. Siete siglos ‹IX–XVI› de su história teológica. Lección inaugural del curso académico 1967–1968. – Barc: Altés 1967. 85 p.

Mattes, Bernhard: Die Spendung der Sakramente nach den **Freisinger Ritualien**. Eine Untersuchung der handschriftl. u. gedr. Quellen. – Mchn: Hueber 1967. XXXII, 358 S. = Münchener theologische Studien II, 34; kart. DM 38,– [Diss., München].

Hanssens, Jean-Michel, SJ: Une pseudo-concélebration presbyterale de la messe. – RechScRel LV, 1967, 393–412.

Moeller, Eugène, OSB: Le "Liber benedictionum pontificalium" de **Guillaume Durand**, évêque de Mende ‹composé entre 1280 et 1290›. – QuestLitPar XLIX, 1968, 12–42.

Polc, Iaroslaus V.: De origine festi **visitationis B.M.V.** – R: Libr. Ed. della Pont. Univ. Lateranense 1967. 157 p. = Corona Lateranensis IX A; Lire 1700.

Hennig, John: Zur Grundlegung der **Liturgiesoziologie**. – ZRGG XX, 1968, 44–60.

Mayer, Joseph Ernst: Liturgiereform – Wiedergeburt oder Totgeburt? – Bibel und Liturgie XLI, 1968, 156–172.

Gantoy, Robert: La liturgie d'aujourd'hui entre le rubricisme et l'arbitraire. – ParLit L, 1968, 28–47.

Langgärtner, Georg: Die Liturgie der Kirche als wirksames Bild ihrer Struktur aus Priestern und Laien. – ThGl LVIII, 1968, 96–110.

Nocent, Adrien, OSB: Retouches à la liturgie de la Semaine Sainte? – NRTh, A. XCIX = T. LXXXIX, 1967, 1069–1084.

Wegman, Herman A. J.: Neue Eucharistiegebete in Holland. – LJ XVIII, 1968, 44–60.

Thurian, Max: Le **canon** romain. – Verbum caro LXXXV, 1968, 64–89.

Adams, Raymond A., SJ: The Holy Spirit and the real presence. – ThStudies XXIX, 1968, 37–51.

Heufelder, Emmanuel M., OSB: Zur Neuordnung des **benediktinischen Offiziums**. – ErbAuftr XLIV, 1968, 9–23.

Finn, Thomas M., CSP: The liturgy of baptism in the baptismal instructions of St. **John Chrysostom**. – Wash: CUA Pr. 1967. XXV, 289 p. = Studies in christian antiquity XV; $ 4,95.

Ligier, Louis, SJ: Dimension personnelle et dimension communautaire de la pénitence en Orient. – MaisD XC, 1967, 155–188.

Ligier, Louis, SJ: Célébration divine et anamnèse dans la première partie de l' **Anaphore** ou canon de la **Messe orientale**. – Greg XLVIII, 1967, 225–252.

Vermeulen, Pierre, OSB: **Péricopes** bibliques des Églises de langue **Syriaque**. – L' Orient syrien XII, 1967, 211–240. 371–389. 525–548.

XIII. Religiöses Leben und Brauchtum

Bernard, Charles-André, SJ: Expérience spirituelle et vie apostolique en saint **Paul**. – Greg XLIX, 1968, 38–57.

Jacob, R.: Le **martyre**, épanouissement du sacerdoce des chrétiens, dans la littérature patristique jusqu'en 258. – MélScRel XXIV, 1967, 57–83. 153–172. 177–209.

Brown, Peter: **Augustine** of **Hippo**. A biography. – Lo: Faber & Faber 1967. 463 p.; sh 70/–.

Saint **Chrodegang**. Communications présentées au colloque tenu à Metz à l'occasion du 12e centenaire de sa morte. – Metz: Éd. „Le Lorrain" 1967. 203 p., 4 pl., 2 cartes.

Petrocchi, Massimo: Scrittori di pietà nella spiritualità toscana e italiana del **Trecento**. – Archivio storico Italiano CXXV, 1967, 4–33.

Duval, André, OP: L'étude dans la législation religieuse de saint **Dominique**. – Mélanges offerts à M.-D. Chenu, maître en théologie = Bibliothèque thomiste XXXVII, P 1967, 221–247.

Mariano da Alatri, OFMCap: Genuinità del messaggio francescano dei Fioretti comprovata da un raffronto filologico con gli scritti di san Francesco. – CollFranc XXXVIII, 1968, 5–77.

Lieberman, M.: **Pierre d'Ailly**, **Jean Gerson** et le culte de saint Joseph. – Cahiers de Joséphologie XV, 1967, 5–113.

Tarsicio de Azcona, OFMCap: Reforma de religiosas benedictinas y cisterciences de Cataluña en tiempo de los Reyes Católicos. – StudMonast IX, 1967, 75–165.

Cresi, Domenico, OFM: La vita di san Francesco scritta da **Mariano** da **Firenze**. – Studi francescani LXIV, 1967, 48–90.

Ottonello, Pier Paolo: Bibliografia di s. **Juan de la Cruz**. – R: Ed. del Teresianum 1967. 194 p.; Lire 1800.

Chiovaro, Francesco: Bernardino **Rossignoli**, SJ ‹**1547–1613**›. Orientamenti della spiritualità post-tridentina. – R: Libr. Ed. dell'Univ. Gregoriana 1967. XV, 365 p. = AnalGreg CLXIII = Ser. fac. historiae ecclesiasticae, sectio B, n. XXVI; Lire 4000.

D'Angers, Julien-Eymard, OFMCap: Les degrés de perfection d'après saint **François** de **Sales**. – RAscMyst XLIV, 1968, 11–31.

Gaiffier, Baudouin de: Hagiographie et critique. Quelques aspects de l'oeuvre des **bollandistes** au **XVII**e siècle. – Religion, érudition et critique à la fin du XVIIe siècle et au début du XVIIIe, P 1968, 1–20.

García Ordas, A. M.: La persona divina en la espiritualidad de sta. **Teresa**. – R: Ed. del Teresianum 1967. 140 p. = Bibliotheca Carmelitica II, 5.

Himmelsbach, Arthur Conrad, OCD: Teresa und Teilhard. Untersuchung einer bemerkenswerten Übereinstimmung. – GL XL, 1967, 325–339; ~ Noch einmal: Teresa und Teilhard. – GL XLI, 1968, 121–141.

Mura, Ernest: Sagesse mystique de sainte **Thérèse** de l' **Enfant Jésus**. – Div XII, 1968 = Miscellanea André Combes IV, 83–111.

Simeon a s. Familia, OCD: De vita religiosa documenta selecta magisterii ecclesiastici et Ordinis Carmelitarum Discalceatorum ‹1869–1966› collegit, edidit, indicibus ornavit S. a. S. F. – R: Ed. del Teresianum 1967. IX, 582 p. = Bibliotheca Carmelitica III, 2.

Rabut, Olivier A., OP: Redlichkeit im Glauben. Auf der Suche nach einer **Spiritualität** für die Zeit der Ungewißheit (La vérification religieuse – Recherche d'une spiritualité pour le temps de l'incertitude, dt.) – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1968). 94 S.; kart. DM 7,80.

Leclercq, Jean, OSB: Genèse et évolution de la vie consacrée. – Revue diocésaine de Tournai XXII, 1967, 172–197; ~ ib. p. 398–420: Le renouveau de la vie religieuse.

Nigg, Walter: Der exemplarische Mensch. – Köln, Olten: Hegner (1967). 66 S,; DM 6,–.

Prager, Mirjam: Die religiösen **Frauenorden**. – Aschffbg: Pattloch Verl. (1968). 164 S. = Der Christ in der Welt XII, 7; kart. DM 4,50.

Leclercq, Jacques: Die geistliche **Krankenschwester** (La soeur hospitalière, dt.) – Sa: Müller Verl. (1967). 97 S.; DM 7,90.

XIV. Christliche Archäologie und Kunst

Geischer, Hans-Jürgen: Heidnische Parallelen zum frühchristlichen Bild des **Isaak-Opfers**. – JbAntChr X, 1967, 127–144.

Krautheimer, Richard: The **Constantinian** basilica. – Dumbarton Oaks Papers XXI, 1967, 115–140.

Harrison, Evelyn B.: The Constantinian portrait. – Dumbarton Oaks Papers XXI, 1967, 79–96.

Recio, Alejandro, OFM: Una tapa de sarcofago constantiniano hallada en Alcaudete. – Anton XLIII, 1968, 21–52.

Heitz, C.: Le groupe cathédral de **Metz** au temps de s. Chrodegang. – Saint Chrodegang, Metz 1967, 123–132; 3 pl.

Beckwith, John: Die Kunst des frühen Mittelalters (Early medieval art, dt.) Karolingische, ottonische und romanische Kunst. – (Mchn, Zü:) Droemer (1967). 270 S. = Knaurs Kunstgeschichte in Farben; sfr 26,–.

Dickinson, J. C.: Les constructions des premiers chanoines réguliers en Angleterre. – Cahiers de civilisation médiévale X, 1967, 179–198, 4 pl., 4 plans.

Grüger, Heinrich: Die Bauentwicklung der Klosterkirche zu **Kamenz**. – ArchSchlesKG XXV, 1967, 97–127.

Ecclesia Cathedralis, der Dom zu **Würzburg**. (Hrsg. im Auftr. des Domkapitels zu Würzburg von Richard Schömig.) – (Wü: Echter-Verl. 1967). 92 S. mit Abb., 32 S. Abb.; kart. DM 9,80.

Müller, Wolfgang: Die mittelalterliche Ausstattung der Kirchen in den Speyerischen Landkapiteln **Weyher** unter Rietburg und Weißenburg. – ArchMRhKG XIX, 1967, 317–334.

Zykan, Josef: Zur Bauplastik von St. **Stephan**. – Österreichische Zeitschrift für Kunst und Denkmalpflege XXII, 1968, 6–16.

Eckmann, Notker: Kleine Geschichte des **Kreuzweges**. Die Motive und ihre künstlerische Darstellung. – Rgb: Pustet (1968). 121 S. mit 46 Abb.; DM 13,80.

Vetter, Ewald M.: Die Kreuzigungstafel des **Isenheimer Altars**. – Hdbg: Winter 1968. 67 S., 8 Taf. = Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philos.-histor. Klasse 1968, 2; DM 16,–.

Fröhlich, Hans Martin: Ein Bildnis der **Schwarzen Muttergottes** von **Brünn** und **Aachen**. – Mönchengladbach: Kühlen 1967. 72 S. mit Abb. = Veröffentlichungen des Bischöfl. Diözesanarchivs Aachen XXVI.

Reuther, Hans: Die Schloßkapelle zu **Werneck** und ihre Stellung in der mitteleuropäischen Barockarchitektur. – Münster XXI, 1968, 113–120.

Neue Kirchenbauten im Erzbistum **Freiburg i. B.** 1947–1967. Text- und Bilddokumentation. – Münster XX, 1967, 413–492.

Schade, Herbert, SJ: Zum „anonymen" Christentum der modernen Malerei. Religiöse Strukturen im Christusbild einer säkularisierten Welt. – StdZ, Jg. XCIII = Bd CLXXXI, 1968, 303–318.

Poscharsky, Peter: Der evangelische Kirchenbau heute. – Münster XXI, 1968, 81–101.

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. Dr. Barbara Albrecht, Bottrop, Ehrenplatz 12; Dr. Willi Astrath, Bochum, Overdykerstr. 128; Dr. Ludwig Averkamp, Münster, Domplatz 8; Dr. Petrus Becker OSB, Trier, Abtei St. Matthias; Doz. Dr. Otto Betz, Harksheide, Bez. Hamburg, Am Forstteich 23; Dr. Dr. Werner Bröker, Gimbte üb. Münster, Nr. 42; Prof. Dr. Dr. Anton Ph. Brück, Mainz, Domstr. 14; Dr. Ernst Dassmann, Freiburg i. Br., Schoferstr. 1; Dr. Gerhard Dautzenberg OFM, Mönchengladbach, Bettvatherstr. 79; Prof. Dr. Heinrich Dörrie, Münster, Besselweg 16; Priv. Doz. Dr. Dr. Wilhelm Dreier, Münster, Friedrich-Ebert-Platz 2; Prof. Dr. Dr. Joh. H. Emminghaus, Klosterneuburg b. Wien, Albrechtstr. 95; Prof. Dr. Dr. Dr. Gustav Ermecke, Witten/Ruhr, Mozartstr. 11; Prof. Dr. Erich Fascher, Berlin-Adlershof, Hollstr. 20; Dr. Isnard Frank OP, Walberberg Kr Bonn, Albertus Magnus Akademie; Kaplan Gotthard Fuchs, Münster, Wilhelmstr. 71; Frau Prof. Dr. A. von Gabain, Hamburg 20, Beim Andreasbrunnen 4; Prof. Dr. Joachim Gnilka, Münster, Kirchherrngasse 13; Dr. Reinhold Haskamp OFM, Münster, Hörsterplatz 5; Prof. Dr. Rudolf Henning, Freiburg i. Br., Türkenlouisstr. 3; Dr. Siegfried Hertlein OSB, Ndanda via Lindi, Tanganyika (East Africa); Prof. Dr. Ludwig Hödl, Bochum-Weitmar, Roomersheide 38; Dr. Anastasios Kallis, Münster, Friedrich-Ebert-Straße 14; Dr. Karl Kertelge, Münster, Frauenstr. 3–6; Dr. Adel-Theodore Khoury, Münster, Andreas-Hofer-Str. 70; Prof. Dr. Adolf Kolping, Freiburg i. Br., Rosastr. 7; Prof. Dr. Emil J. Lengeling, Wolbeck b. Münster, Am Tiergarten 37; Dr. Josef Lieball, Regensburg, Landshuter Str. 16; Prof. Dr. Oswald Loretz, Münster, Weseler Str. 218; Prof. Dr. Otto Nussbaum, Bonn, Heerstr. 148; Prof. Dr. Dr. Wolfgang Offele, Offenbach, Max-Reger-Str. 7; Abt Dr. Albert Ohlmeyer OSB, Ziegelhausen üb. Heidelberg, Stift Neuburg; Prof. Dr. Dr. Ekkart Sauser, Trier, Auf der Jüngt 1; Prof. Dr. Heinrich Schauerte, Paderborn, Leostr. 25; Prof. Dr. Norbert Schiffers, Regensburg, Kath.-Theol. Fakultät der Univ.; Prof. Dr. Dr. Heinz Robert Schlette, Ittenbach üb. Königswinter, Kantering 3; Prof. Dr. Dr. Friedrich Schmidtke, Münster, von-Stauffenberg-Str. 37; Dr. Georg Schückler, Aachen, Hermannstr. 14; Dr. Heinz Schütte, Oedekoven b. Bonn. Malteserweg 3; Prof. Dr. Richard Völkl, Freiburg i. Br., Katharinenstr. 5/II; Dr. Otto Wahl SDB, Benediktbeuern 126, Hochschule der Salesianer; Dr. Klaus Weber, Bonn, Humboldtstr. 9; Prof. Dr. Alfred Wendehorst, Würzburg, Martinstr. 23; Dr. Cornelius Williams, Kaufbeuren/Allg., Kemnater Str. 16.

Abonnementspreis im Inland incl. 5% USt.- © Aschendorff, Münster (Westf.), 1968 – Printed in Germany
Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der photomechanischen Wiedergabe und die der Übersetzung, vorbehalten.
Schriftleitung: 44 Münster, Johannisstraße 8–10 / Druck: Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster (Westf.)
Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.
Offenlegung der Eigentumsverhältnisse gemäß Gesetz über die Berufsausübung von Verlegern, Verlagsleitern und Redakteuren vom 17. 11. 1949
Eigentümer: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster/Westfalen. Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft