467 Fachref. 476 Pr. Prof. Kath.

Verlagsort Münster Westf.

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 5 **1968** **64. Jahrgang**

Die Ganzheit des Wirklichen. Von Norbert Schiffers, Regensburg.

Beckmann: Unitas Ecclesiae (Beinert)
Miscellanea Fuldensia (Ruppert)
Eberz: Sophia und Logos oder die Philosophie der Wiederherstellung (Fischer-Barnicol)
Grant: L'interprétation de la Bible des origines chrétiennes à nos jours (Reuss)
Bernhardt: Die Umwelt des Alten Testaments (Loretz)
Borger: Handbuch der Keilschriftliteratur (Loretz)
Reider: An Index to Aquila (Hanhart)
Gamper: Gott als Richter in Mesopotamien und im Alten Testament (Loretz)
Loersch: Das Deuteronomium und seine Deutungen (Zenger)
Henry: Glaubenskrise und Glaubensbewährung in den Dichtungen der Jesajaapokalypse (Scharbert)
Prijs: Die Jeremia-Homilie Pesikta Rabbati Kapitel 26 (Diezinger)
Lifshitz: Donateurs et fondateurs dans les synagogues juives (Ehrlich)
Braun: Qumran und das Neue Testament (Schubert)
Bjerkelund: Parakalô (Grabner-Haider)
Meinhold: Geschichte der kirchlichen Historiographie (Gieraths)
Kawerau: Geschichte der Alten Kirche (Franzen)
Tyrannius Rufinus: Librorum Adamantii Origenis adversus haereticos interpretatio (Görgemanns)
König: Das organische Denken Augustins (Petri)
Seegrün: Das Papsttum und Skandinavien bis zur Vollendung der nordischen Kirchenorganisation (1164) (Schwaiger)
Fraenkel-Greschat: Zwanzig Jahre Melanchthonstudium (Pfnür)
Die Visitation im Dienst der kirchlichen Reform (Wittstadt)
Schuler: Materie als lebende Kraft, II. Teil (Bröker)
Splett: Der Mensch in seiner Freiheit (Simons)
Van Steenberghen: Dieu caché
Ders.: Ein verborgener Gott (Knauer)
Bellet: Crisi della fede (Barnocchi)
Lelong: Dialog mit den Atheisten (Pfeil)
Kasper: Die Methoden der Dogmatik (Welte)
Hartmann: Oblatio munda (Häußling)
Averbeck: Der Opfercharakter des Abendmahls in der neueren evangelischen Theologie (Neunheuser)
Fletcher: Moral ohne Normen? (Schöllgen)
Streit um den Frieden (Rest)
Grundfragen der Wirtschaft (Wiegmann)
Was ist Sozialismus heute? (Langner)
Mörsdorf: Lehrbuch des Kirchenrechts, Bd. 2 (May)
Études sur les Instituts Séculiers, Vol. III (Weigand)
Goddijn: Sichtbare Kirche, Ökumene und Pastoral (Greinacher)
Piccard-Emrich: Priesterbildung in der Diskussion (Mühlenbrock)
Griesl: Berufung und Lebensform des Priesters (Hünermann)
Schilling: Orationen der Messe in Auswahl (Pascher)
Archiv für Liturgiewissenschaft X,1 (Lengeling)
Henrichs: Kult und Brauchtum im Kirchenjahr (Schauerte)
Kurz: Über moderne Literatur (Grenzmann †)

Hinweise

Wellhausen: Die Pharisäer und Sadduzäer (Schreiner)
Nikolaus von Kues: Philosophisch-Theologische Schriften (Feil)
Polis, Bd 29 (Weber)
Dokumente des 2. Vatikanischen Konzils, Erklärung über die Religionsfreiheit.

Personennachrichten

Theologische Bibliographie

Die Ganzheit des Wirklichen

Von Norbert Schiffers, Regensburg

Sechs Bücher sollen hier in einer Sammelbesprechung gewürdigt werden, die die Differenz zwischen Materie – Mensch – Gott sehen, aber einen Weg suchen, die Ganzheit des Wirklichen darstellbar zu machen *. Der gemeinsame Thesenanspruch rechtfertigt eine Synopse.

Recht unterschiedlich sind indessen die hier gesammelten Arbeiten im Aufbau und in der Durchführung des Themas.

Trotz der Anwesenheit so versierter Techniker wie Koeßler und Moeller von der TH-Braunschweig bei der 9. Arbeitstagung des Instituts der Görres-Gesellschaft für die Begegnung von Naturwissenschaft und Theologie muß vom Berichtsband „Mensch und Technik" (1) aus gesagt werden, daß die Tagung ihr Thema verfehlt hat, mindestens unter bekannten Aspekten nicht genügend angegangen ist. Selbst, wenn Koeßler die Technik als etwas Künstliches betrachtet und folgert, auch sie habe Einfluß auf den Menschen (1. 5–20), so war dies offensichtlich kein Einstieg in die Begegnung von Technik und Theologie, weil die Barth'sche Unterscheidung zwischen Macher und Schöpfer nicht bedacht wurde, sondern Technik als schöpferische Tätigkeit des Menschen im Sprung unbedachter Relation unter dem Imperativ des Schöpfer-Gottes gestellt wurde. Die nüchternen Darlegungen von Moeller über Maß und Zahl als „Arbeitsmittel" (1. 53) des technischen Denkens führten unter dem Höhenflug der Gesprächspartner allzuschnell zu Aussagen über die Grenzen der Meßgenauigkeit (1. 59, 65), oder später — unter der Macht von Dubarle's Vortrag „Technique et Creation" (1. 67–76) und Thum's metalogischen Analysen einer Kybernetik des Denkens (1. 88–99) zur bloßen Unterscheidung von Mensch und Maschine (1. 104 ff). Der von Newman inspirierte Psychologismus in den „Perspektiven" des Theologen Walgrave (1. 110–125) vermochte selbstverständlich die Diskussion auch nicht mehr auf den ernüchternden Boden von Moeller herunterzuholen und dessen Angebot, Technik als „Dienstwert" (1. 43) zu diskutieren, aufzugreifen. Schon die Formulierung des Tagungsthemas ist ein warnendes Schulbeispiel dafür, wie man an Fragen aus der Technik vorbeiredet, wenn Philosophen und Theologen, statt zuerst nach „Technik und Mensch" zu fragen, vor der Kenntnisnahme des Phänomens Technik sogleich reden über „Mensch und Technik".

Es spricht indessen für die Sektion der Görres-Gesellschaft „Naturwissenschaft und Theologie", wenn sie das Debakel ihrer 9. Arbeitstagung nicht verschweigen mußte, weil sie schon unter der Leitung von Kälin bei der 6. Tagung und unter Pater Luyten

* 1. **Mensch und Technik.** (Naturwissenschaft und Theologie, Heft 9) Freiburg-München: Karl Alber 1967. 158 S.; kart. DM 14,– (zitiert unter 1).
2. **Materie und Leben.** (Naturwissenschaft und Theologie, Heft 7) Freiburg-München: Karl Alber 1966. 288 S.; kart. DM 18,– (zitiert unter 2).
3. **Büchel,** Wolfgang: **Philosophische Probleme der Physik.** (Philosophie in Einzeldarstellungen, Bd 1) Freiburg-Basel-Wien: Herder 1965. 472 S.; Ln DM 42,– (zitiert unter 3).
4. **Lay,** Rupert: **Die Welt des Stoffes,** 1. Band: Atom-Quantum-Relativität. (Enzyklopädie „Der Christ in der Welt" II/3a) Aschaffenburg: Pattloch 1966. 224 S.; kart. DM 4,50 (zitiert unter 4).
5. **Böhm,** Walter: **Die metaphysischen Grundlagen der Naturwissenschaft und Mathematik.** Freiburg-Basel-Wien: Herder 1966. 196 S.; Ln DM 17,50 (zitiert unter 5).
6. **Bröker,** Werner: **Der Sinn von Evolution.** Ein naturwissenschaftlich-theologischer Diskussionsbeitrag. Düsseldorf: Patmos 1967. 183 S.; kart. DM 14,80 (zitiert unter 6).

10 OKT 1968

bei ihrer 7. Arbeitsbesprechung auf dem Gebiet der Evolution gezeigt hatte, wie man eine Diskussion durch ausführliche Information an die Sache bringen kann. Läßt man — wie im Heft 7 – über das Phänomen Leben einen Chemiker, einen Zellforscher, einen Genetiker, einen Kybernetiker, einen Biologen und einen Paläonthologen berichten (2. 9–164), dann bleiben auch der Philosoph und der Theologe bei der Sache (2. 165–268). Jedenfalls zeigten bei der 6. Tagung schon die Vorträge und Diskussionen, daß man vor aller philosophisch-theologischen Bedeutung die Hermeneutik von einer Sachdiskussion her untermauern muß, die zunächst einmal heuristisch klärt, ob der Terminus „Evolution" ein allseitig befriedigendes Erklärungsprinzip sei.

Diese Frage wird an Hand der hier ausgewählten Besprechungsliteratur noch zu verhandeln sein. Zuvor aber soll – in Anlehnung an die gut überlegte Vortragsfolge der 6. Sektionstagung der Görresgesellschaft – der didaktische Aufbau der übrigen Arbeiten gewürdigt werden:

Steigt Walter Böhm noch gleich ein in seinen metaphysischen Grundlagendisput und informiert er den naturwissenschaftlich-mathematisch wenig versierten Leser nur gelegentlich über die Sache (5. 25 ff. 35 ff, 65 ff) und deren historisch-faßbare Genese (5. 107 ff), so entwickelt Rupert Lay im Nachgehen der Naturwissenschaftsgeschichte sein Problem der Physik (4. 10–183), während Wolfgang Büchel auf einen historischen Vorspann und dessen spannende Lektüre verzichtet und ein Lehrbuch der Physik für physikalische Laien vorlegt. Büchels didaktischer Vorteil ist die physikalische Analyse von Grundbegriffen, sein Nachteil allerdings, daß er nach umfangreichen Begriffserhellungen nur kurz zum philosophischen Problem kommt (3. 142, 234, 264, 314, 389, 421). Doch gelingt es Büchel, das anstehende philosophische Problem „Substanz, Individualität, Ganzheit" im Wirklichkeitsbereich als Quintessenz seiner physikalischen Beschreibungen herauszustellen (3. 426–452), während dieselbe Frage bei Lay nur im Kontext versteckt erscheint (4. 93, 132, 156, 163, 185 ff, 198 f, 201 ff). Werner Bröker schließlich beherrscht offensichtlich sein Thema und dessen Didaktik so vorzüglich, daß der Aufbau seiner Darstellung als vorbildlich zu bezeichnen ist. Gemäß der methodologischen Maxime von Naturwissenschaftlern, keine neuen Begriffe vor ihrer exakten Beschreibung einzuführen, bestimmt er die Wörter seines Themas „Sinn" und „Evolution" (6. 13–43), kann mit diesen Bestimmungen die Fragestellung kennzeichnen (6. 44–47) und dann außer- und innertheologische Antworten kritisch beleuchten (6. 48–148), um zur eigenen These als einer Schlußsynthese zu kommen (6. 149 ff). Didaktisch ist Brökers Arbeit der beste uns bekannte Beitrag im Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Theologie.

Der ebenso umfassende wie kritische Überblick über die in- und ausländische wissenschaftstheoretische und philosophisch-theologische Literatur zum Thema läßt Bröker eine zweifache Feststellung machen:

1. Evolution ist nicht ein Prozeß am Rande wissenschaftlicher Wirklichkeitserfassung, sondern gehört zu den Elementarprozessen der Welt.

2. Sieht man Evolution als Elementarprozeß an, so drängt sich die Sinnfrage auf (6. 8). Um seine 1. These, Evolution sei ein Elementarprozeß, zu belegen, beschreibt Bröker das Phänomen Evolution unter biologischen (6. 23–29), kosmischen (6. 31–35) und historischen (6. 35–40) Aspekten.

Liest man diese Beschreibungen, so wird man nicht daran zweifeln, daß Evolution ein weithin brauchbares Erklärungsprinzip für die Biologie ist: Evolution als ein Sich-ausleben im Durchkonstruieren konstruktiver Abwandlungen hat im „blutsmäßigen Zusammenhang alles Lebendigen" (6. 24) offensichtlich einen nicht umkehrbaren Trend, die Formenfülle des Lebendigen aufzubauen.

Wünschenswert wäre es indessen gewesen, den lebensphilosophisch mißbrauchten Ausdruck vom „blutsmäßigen Zusammenhang alles Lebendigen" in eine unmißverständliche Wissenschaftssprache zurückzuführen. Es würde sich dann die den Biologen bekannte Tatsache gezeigt haben, daß Nukleinsäuren sich außerhalb der lebenden Zelle so wenig selbst reproduzieren können, wie ein einzelnes Gen sich selbst reproduzieren kann. Jedenfalls warnt schon dieser Tatbestand davor, mit dem Ersatzausdruck der amerikanischen Literatur „Autoreproduktion" die Differenz zwischen chemisch-physikalischer und biologischer Materie evolutionstechnisch überspringen zu wollen (2. 26). Nimmt man hinzu, daß ein evolutives Erklärungsprinzip für die drei von Bröker behandelten Aspekte nur dann befriedigend ist, wenn sein materieller Ausgangspunkt einfach ist, so wird man sich fragen, warum physikalisch noch das einfachste Substrat, das Wasserstoffatom, einen so komplizierten Aufbau hat (2. 27). Weil Bröker sich dieser Problematik nicht stellt, kann er allzuschnell das heuristisch in der Biologie brauchbare Evolutionsprinzip kosmisch anwenden. Gerade weil er sich dabei auf den 2. Hauptsatz aus der Thermodynamik beruft (6. 34 f), wäre die kritische Distanz zu Evolutionsthesen unter den Astronomen (2. 30 f) wie das Sich-Ausschweigen der meisten Physiker dazu – das auch Büchel beobachtet, wenn er von Irreversibilität spricht (3. 79–103) – zu beachten gewesen. Mit einem Wort: das Dollo'sche Gesetz von der Nicht-Umkehrbarkeit physikalischer Trends ist zwar auch anwendbar auf den Evolutionsprozeß; aber dies ist nur eine Brücke zwischen Biologie und Physik oder Astronomie, die noch nicht zum Zuschütten des Grabens berechtigt.

Vielleicht könnte man, weil wenigstens diese eine Brücke „Nichtumkehrbarkeit des Trends" zwischen Physik und Biologie bekannt ist, versucht sein, Nachbarbrücken anzunehmen aufgrund von „verborgenen Parametern", wie sie in der Quantenphysik seit de Broglie diskutiert werden, um trotz der Unbestimmtheit einen Determinismus in der Werde-Welt behaupten zu können (4. 206–214). Selbstverständlich wäre dabei zu beachten, daß sowohl die Quantenphysik (3. 451 f) wie die Stamm-Strauch-Gestalt der evolutionstheoretischen Polygenese keinen summenhaften Charakter für ihre Gesetzlichkeiten kennen, also immer nur Sequenzen, nicht Konsequenzen in Wechselwirkungen des Ganzen darstellbar sind (6. 72 f). Man wird jedoch gut daran tun, die Einsprüche zahlreicher Physiker gegen dieses Gedankenexperiment zu beachten, weil verborgene Parameter mindestens derzeit physikalisch unbeobachtbar bleiben (Bohm: Phys. Rev. 85 [1952] 166. 180), also nur ontologisch begründbar (3. 452; 5. 51–58, 145, 151, 162 ff), oder nur mathematisch darstellbar wären. Weil aber die ontologische Diskussion die Physiker kaum interessieren wird und auch in sich schwierig ist (Büchel: Philos. Naturalis 3 [1955] 318) könnte man auf die mathematische Darstellung der Parameter verfallen, würde dies nicht bei der Verborgenheit dieser zu einer bloß mathematischen Etikettierung eines physikalisch fiktiven Konstitutionssystems führen, zu einer Willkür also, gegen die temperamentvoll Walter Böhm zu Felde zieht (5. 17 ff).

Bröker scheint um all diese Schwierigkeiten zu wissen. Man kann dies herauslesen aus seinen vorsichtigen Erwägungen zur Teleologie und zum „belief-system" der Naturwissenschaftler (6. 50 ff). Trotzdem aber reißt ihn dann der verständliche, aber noch nicht sachgerechte Systematisierungszwang dazu fort, das biologische Evolutionsprinzip diskussionslos als heuristisch brauchbar auch für Physik und Astronomie auszugeben.

Dem Verdacht auf Systemzwang schließlich kann man sich auch nicht entziehen, wenn Bröker in seiner dritten These zur Grundlegung einer Theologie der Evolution durchweg die Begriffe „historisch" und „geschichtlich" auswechselt (6. 35–39, 69, 72). Muß man sich nicht fragen, wie denn historische Fakten der Werdewelt Freiheit auch nur beschreiben können? Wird hier nicht schon – um einer personalistischen Voraussetzung willen (6. 156–160) – dogmatisch behauptet, was hermeneutisch erst als annehmbar darzustellen wäre? Es mag eine Nichtumkehrbarkeit der Geschichte geben, die man an Fakten ablesen kann – und somit einen sich auffüllenden Inhalt des Geschichtstrends. Aber die Abwehr der Annahme, es ginge mit der Geschichte bergab oder das Auf und Ab der Geschichte pendle sich stets wieder in den Ausgang ein und derselben Zustandsgröße ein, scheint doch allzusehr nur-theologisch zu sein, wenn Bröker von seinem christlichen Gottesbild her sagt: „Es gibt Evolution, weil es Liebe schon immer gibt" (6. 160). Wer dieser theologischen Deutung im Gespräch mit Agnostikern und konzequenzmachenden Teleologen einen Sinn abgewinnen will, wird dies noch nicht erreicht haben, wenn er das „Eigensein" (2. 263) der Natur, das Eigensein der freien Person des Menschen und das Eigensein Gottes (6. 145 f, 154, 157) in einer Proportionalitätenanalogie (6. 146; 5. 162 ff, 182, 184) inhaltlich als „Geschenk" Gottes (6. 161) an Person und Werdewelt deutet. Das ist noch nicht überzeugend, weil ein für den

Naturwissenschaftler denkbares Evolutionsziel evolutionsimmanent bleibt, wie Bröker weiß (6. 137). Muß demnach der Evolutions-Sinn außerevolutionär sein, dann folgt daraus zwar, er sei nur jenseits der Naturwissenschaft zu bedeuten, nicht aber, er sei „übernatürlich". Auch ein Geschenk Gottes an Natur und Mensch muß annehmbar sein. Will man einem Naturwissenschaftler, der an seine Begriffe gebunden ist, diese Akzeptationsmöglichkeit wenigstens nahelegen, dann mag zwar eine dogmatische Deduktion aus dem Gottesglauben den Inhalt des annehmbaren Geschenkes angeben, aber die Hände danach ausstrecken wird der Naturwissenschaftler nur, wenn es gelingt, gegen Heideggers Rede von der Wirklichkeitsvergessenheit der Begriffe (2. 92) den Zusammenhang von Erfahrung und Begriff (1. 79–87; 3. 390–399; 4. 132 f, 199) so zu bedenken, daß exakt gefaßte Begriffe wie „Evolution" oder „Wechselwirkung" hermeneutisch wieder bedeutend werden.

Für den Bereich der Physik versucht der Rezensent in einer Arbeit „Fragen der Physik an die Theologie" etwas von der Bedeutsamkeit auch der Begriffe zu sagen. Weil er bei diesem Unterfangen einiges von den Schwierigkeiten im Gespräch zwischen Naturwissenschaftlern und Theologen erfahren hat, ist er dankbar für die Präzisionen der Fragestellungen in den hier vorgestellten Büchern. Doch meint er, zur Vorsicht von Büchel mahnen zu müssen, wenn Theologen dazu neigen, ein in einer Spezialdisziplin der Naturwissenschaften vielleicht brauchbares heuristisches Prinzip schon als Hermeneutik für eine Ganzheitsdeutung der Wirklichkeit zu strapazieren.

Das Gespräch zwischen Naturwissenschaftlern und Theologen ist – davon geben Zeugnis auch die hier besprochenen Arbeiten – in Gang gekommen. Die Dankbarkeit für diesen wieder möglichen Dialog wird sich im kritischen Mitbedenken der Lösungsangebote äußern, im Aufnehmen schon formulierter Fragen, nicht im Nachreden von erst schwach bewiesenen Behauptungen, die Naturwissenschaftler als „fromme" Anmutungen abtun würden. Die Umsicht von Büchel, Lay und vor allem Bröker ermuntert dazu, die Grundlagenbeweise des Dialogs engmaschiger zu machen.

Regensburg. Norbert Schiffers.

Beckmann, Klaus-Martin: **Unitas Ecclesiae.** Eine systematische Studie zur Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1967. 224 S.; Ln DM 24,–.

Die moderne Theologie ist undenkbar ohne die großen Denkbemühungen des 19. Jahrhunderts. Viele, wenn nicht die meisten der heutigen Fragestellungen werden dort erstmals aufgeworfen, mit heute noch gültigen Akzenten versehen, in mehr oder minder gelungenen Ansätzen der Lösung entgegengeführt. Eine Anzahl theologiegeschichtlicher Untersuchungen (auf katholischer Seite etwa die Reihe des Essener Ludgerus-Verlages) haben derartige Feststellungen fast zu Gemeinplätzen werden lassen. Überraschend bleibt dennoch immer wieder, in welcher Weite und Tiefe das Erbe des vergangenen Jahrhunderts bestimmend geworden ist.

Eine solche Überraschung bereitet für die ökumenische Theologie die hier anzuzeigende Studie des Iwand-Schülers K. M. Beckmann, heute Mitarbeiter am Sozialwissenschaftlichen Institut der Evangelischen Kirche in Velbert. Zwar ist schon lange bekannt, wie stark die moderne ökumenische Bewegung in den praktisch-pastoralen Ideen und Erfordernissen des 19. Jahrhunderts verwurzelt ist, doch fehlte es bislang an Arbeiten, die die systematischen Probleme der Ökumene nach ihren nächsten geschichtlichen Ursachen hin verfolgten. Dieser Versuch wird hier für die deutsche systematische Theologie des Luthertums von Schleiermacher bis A. Harnack unternommen. Der Verfasser läßt sich dabei vom hermeneutischen Verdacht leiten, daß „das Nachdenken über die Einheit der Kirche wie die ganze ökumenische Bewegung des 20. Jahrhunderts ihre Wurzel in der Theologie des 19. Jahrhunderts hat" (11 f).

An Hand der ekklesiologischen Gedanken in den Werken Schleiermachers wird zunächst der romantische Organismusbegriff herausgearbeitet, der, dem deutschen Idealismus entlehnt, nach Beckmann zur „Zentralidee des 19. Jahrhunderts unter dem Gesichtspunkt der Einheit der Kirche" (201) über den protestantischen Raum hinaus geworden ist. Am Werk Möhlers wird das exemplarisch für die katholische Theologie aufgezeigt. Der Ausgangspunkt der lutherischen Diskussion, über die referiert wird, ist in Deutschland noch kaum die Realität der ganzen Variationsbreite des Christentums (die Ostkirchen, der Anglikanismus und, a fortiori, die Freikirchen bleiben vollständig außerhalb des Blickfeldes, der Katholizismus wird außer bei den Konfessionstheologen nur gestreift) als vielmehr die Preußische Union, die das zeitgenössische Modell möglicher Einheit innerhalb des reformatorischen Lagers bot. Während die Vermittlungstheologie (C. I. Nitzsch, J. Müller, I. A. Dorner) die Union mit theologischen Gründen zu verteidigen suchte, lehnen sie die Konfessionalisten (Löhe, Delitzsch, Kliefoth, Vilmar, Stahl, Th. Harnack) als Fehlform ab. Ähnlich wie der gleichzeitigen katholischen Theologie bietet sich ihnen Kircheneinheit nur als Einheit der Kirchentümer in der bereits bestehenden Kirche (hier der lutherischen als Mitte der Konfessionen) an. A. Ritschl und A. Harnack suchen die aus dogmatischer Sicht sich ergebenden Aporien zu umgehen, indem sie die zu suchende Einheit als primär ethisch-religiöses Problem anvisieren und damit zu Ahnherren der Life and Work-Bewegung der Zwischenkriegszeit werden.

Nach der historischen Darlegung will der Verfasser in einem zweiten Teil sichtbar machen, inwiefern die Auseinandersetzung mit dem Erbe des 19. Jahrhunderts zur Lösung der aktuellen Problematik „einen wichtigen Beitrag" leisten kann (116). Naturgemäß liegen auch hier die Schwerpunkte auf der innerreformatorischen Fragestellung. In weitgehender Weise bemüht er sich jedoch auch um das Gespräch mit den Vertretern katholischer Positionen, in einem eigenen Exkurs auch mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Als Schlüsselfragen werden die jeweiligen Standpunkte hinsichtlich der Rechtfertigung akzentuiert, wobei auf die Bedeutung der lutherischen Lehre vom *servum arbitrium* hingewiesen wird. Dahinter steht Beckmanns Auffassung, die seit Lund Allgemeingut der ökumenischen Theologie geworden ist, daß der Dialog zwischen den Kirchen nicht so sehr um ekklesiologische als vorwiegend um christologische Fragen kreisen muß. Von der Christologie her steht für ihn fest, daß eine spiritualistische Verflüchtigung der Einheit eine Fehlform ökumenischen Denkens ist. „Es geht um die leibhaftige Darstellung der Einheit der Kirche und ihrer Glieder" (206).

Die vorliegende, klar gegliederte und aus reicher Quellenkenntnis schöpfende Arbeit gehört ohne Zweifel zur obligatorischen Lektüre für jeden, der über ein modisches Interesse am Ökumenismus hinaus einen echten Zugang zu einem der erregendsten kirchengeschichtlichen Ereignisse finden will. Ohne auf die kritische Auseinandersetzung mit der Theologie des 19. Jahrhunderts zu verzichten, versteht es der Verfasser, die positiven und bleibenden Beiträge herauszuarbeiten, die für das heutige Gespräch wirkliche Denkanstöße vermitteln können. Wenn auch klar wird, daß sie keine Patentrezepte für die Lösung der Schwierigkeiten bieten, so dürfen sie doch keinesfalls außerhalb des Gesichtskreises der heutigen Bemühungen bleiben. Es bleibt das Verdienst des vorliegenden Buches, das unmißverständlich herausgestellt zu haben.

Zu noch größerem Dank wäre man verpflichtet, wenn Beckmann den zweiten Teil seines Werkes weiter ausgearbeitet hätte, der die Ergebnisse des ersten, historischen Abschnittes für die gegenwärtige Problemlage fruchtbar zu machen sucht. Eine Menge sehr bedeutsamer Fragen wird zwar aufgeworfen, doch oft nur sehr skizzenhaft beantwortet. Vor allem die Auseinandersetzung mit dem heutigen katholischen Denken dürfte einer größeren Mühe wert sein. Hier urteilt der Verfasser wohl etwas zu pessimistisch, wenn er meint, daß die römische Kirche bis heute noch nicht die Positionen Möhlers verlassen habe (180). Die katholische Theologie erhebt durchaus starke Bedenken gegen eine ungeschützte Christus-prolongatus-Ekklesiologie. Sicher kann sie nicht aus der Kirchenkonstitution Nr. 52 eruiert werden (79). Der inkriminierte Satz „Dieses göttliche Heilsmysterium wird uns offenbart und fortgesetzt in der Kirche" bezieht sich nicht auf das unmittelbar vorangehende Symbolumzitat, sondern auf den eingangs ausgesprochenen Gedanken, daß die Erlösung der Welt vollendet werden sollte (vgl. Kirchenkonstitution Nr. 2). Vor allem aber hebt Nr. 8 des Dokuments mit hinreichender Deutlichkeit die tiefgreifenden Unterschiede zwischen Christus und der Kirche hervor. – Wenn der Verfasser 180 ff. in der römischen Ekklesiologie zwar einen Klimawechsel feststellt, seine Effektivität aber recht gering bewertet, so wäre zu bedenken, daß einmal der einzig gangbare Weg ökumenischer Bemühungen in der offenen Darstellung der um der Wahrheit willen festgehaltenen Position besteht (so auch 195 f), zum anderen aber das neue Klima tatsächlich eine „Durchbrechung des quantifizierenden Denkens" (E. Schlink)

im Katholizismus zur Folge gehabt hat. Das hebt das ökumenische Gespräch ungeachtet der hier noch bestehenden Unausgeglichenheiten doch auf eine neue Ebene. – Im historischen Teil würde man sich eine ausführlichere Darlegung der Linien wünschen, die von der systematischen Theologie zum pietistischen Gedankengut des 18. und 19. Jahrhunderts führen. Vermutlich würde sich herausstellen, daß die ökumenische Bewegung auch „dogmatisch" über die Vermittlung der behandelten Theologen sehr eng mit dem Pietismus verknüpft ist.

Trotz dieser Anmerkungen gilt: Beckmanns Buch ist ein wichtiger und ausgezeichneter Beitrag zum interkonfessionellen Dialog.

Tübingen. Wolfgang Beinert.

Miscellanea Fuldensia. Beiträge aus Geschichte, Theologie, Seelsorge. Festgabe für Dr. Adolf Bolte, Bischof von Fulda. Im Auftrage der Philosophisch-Theologischen Hochschule Fulda hrsg. v. Franz Scholz. Zweite verb. Aufl. Fulda: Verlag Parzeller 1967. 288 S.

Vorliegende Festgabe, die es kurz vorzustellen gilt, ist dem Fuldaer Bischof zur Vollendung seines 65. Lebensjahres gewidmet. In ihr kommen Autoren aus Diözese und Professorenkollegium der Fuldaer Hochschule zu Wort. Nach dem Vorwort ist die Festschrift „zugleich den Mitbrüdern im Priesteramte, den Hörern der Hochschule und den theologisch interessierten Laien der Diözese Fulda zugedacht".

Die drei ersten, diözesanbezogenen Beiträge sind liturgiegeschichtlicher (H. Eberhart), kirchenrechtsgeschichtlicher (H. Hack) und diözesangeschichtlicher Art (St. Hilpisch OSB) und recht gut belegt. Hiervon dürfte der Beitrag von Hack für Kirchenrechtler von Interesse sein, da der Autor mittels einer authentischen Rechtsauslegung unter Klemens XI. eine schon etwa 100 Jahre vor stattgehabter Diözesangründung erfolgte Ersitzung der Diözesanhoheit im Stift Fulda vertritt.

In einem zweiten Teil werden Themen aus Theologie und Philosophie abgehandelt. G. Siegmund befaßt sich in seinem naturphilosophischen Beitrag „Sind Welt und Natur noch heute ‚theophan'?" mit Teleologie, biologischer Integration und Renaturierung, W. Jacobs mit „allgemeinen Grenzen des exakten empirischen Wissens", E. Biser mit der „Integration der Wahrheit – Überlegungen zum Wahrheitsverständnis der theologischen Glaubensbegründung". Von den im allgemeinen recht ergiebigen biblischen Aufsätzen von G. Ziener OMI, „Der Heilige Geist und die Anfänge der Kirche", A. Peter, „Der Segensstrom des endzeitlichen Jerusalem – Herkunft und Bedeutung eines prophetischen Symbols", E. Schick, „Wesensbestimmung und Sinndeutung der Weltgeschichte nach der Eschatologie des Neuen Testamentes" werden vor allem die beiden ntl. wegen ihrer Aktualität (Neuorientierung der Kirche am NT; heilsgeschichtliche Schau) Interesse finden. Die rigorose Verbannung der Anbetung aus der hl. Messe verwirft R. v. Rhein in seinem dogmatischen Beitrag „Der ganze Christus – Überlegungen zur Frage nach dem Verhältnis von Anbetung und eucharistischer Speise". In seinem moraltheologischen Aufsatz „Cajetans Kommentar zu II 2, q 154, a 4 der theologischen Summe des heiligen Thomas von Aquin" liefert F. Scholz einen „Beitrag zur Fortentwicklung thomasischen Denkens bei Cajetan"; er kommt bei dem heute gerade nicht unaktuellen Thema der moraltheologischen Qualifikation der Zärtlichkeiten zu dem Ergebnis, es sei ungerechtfertigt, „Thomas im Sinne der Autoren zu interpretieren, die die Möglichkeit von parvitas materiae in re venerea ablehnen" (166).

Der letzte Hauptteil, betitelt „In gemeinsamer Sorge", ist mehr praktischen Fragen gewidmet. G. Matern stellt in seiner Untersuchung „Über den Dialog", ausgehend von einem Vergleich des platonischen Dialogs mit dem Nikodemus-Gespräch, „geschichtstheologische und religionspädagogische Erwägungen" über ein sehr zeitgemäßes Thema an, um mit einigen praktischen Grundsätzen zu schließen. Die Versöhnungsbotschaft der polnischen Bischöfe, ihren Hintergrund, ihre Beweggründe und ihre Folgen untersucht F. Scholz in dem Beitrag „Um des Evangeliums willen". Der Erfurter Weihbischof H. Aufderbeck behandelt sodann „Phänomene, Grundlagen, Formen und Forderungen der priesterlichen Zusammenarbeit" in dem Beitrag „Das gemeinsame Werk". Über das Verhältnis des Diözesanpriesters zum Ordenspriester schreibt der Fuldaer Generalvikar J. Plettenberg. J. Hornef, bekannt als Befürworter des erneuerten Diakonats, zeichnet die Aufgaben des (verheirateten) Diakons in der Pfarrei. Der Marburger Studentenseelsorger P. G. Koch SJ steuert „Erfahrungen und Anregungen aus der Studentenseelsorge" zum gleichfalls aktuellen Thema „Zur Frage der Sexualität beim jungen Menschen" bei. Aspekte der Altersseelsorge behandelt W. Klemp.

Obwohl die Themenwahl den einzelnen Mitarbeitern überlassen wurde, gibt die Festschrift doch ein recht geschlossenes Bild von Theologie und Seelsorge. Sie wird somit nicht nur dem unmittelbar in der Seelsorge Engagierten, sondern auch dem theologisch Interessierten von Nutzen sein können.

Münster. Lothar Ruppert.

Eberz, Otfried: **Sophia und Logos oder die Philosophie der Wiederherstellung.** Hrsg. von Lucia Eberz. München-Basel: Ernst Reinhardt Verlag 1967. 616 S., 12 Taf.; Ln DM 48,–.

Der Verlag hat keine Mühe gescheut, dieses Buch so eindrucksvoll wie möglich zu gestalten: auf dem mit einer Unterschrift des Verfassers versehenen Photo wurden übergroße schwarze Pupillen einretouchiert; neben der Göttin Kwannoon in Nara, einer Madonna aus dem italienischen 13. Jh., dem Werdener Bronze-Christus und einer Rembrandt-Zeichnung wird eine Rekonstruktion eines sumerischen Frauenkopfes von beachtenswerter Ähnlichkeit mit Claudia Cardinale und werden Bilder des Bruders dieses Philosophen wiedergegeben, in denen die ‚Psychologie gnostischer Menschen' künstlerisch geradezu inbrünstig langweilig dargestellt wird. Auf 19 Seiten werden Fremdwörter und Fachausdrücke verdeutscht, daß sich auch dem Gutwilligsten die Nackenhaare kräuseln. Doch zu alledem kann der Verfasser nichts; er starb 1958. Zu Beginn des Jahrhunderts promovierte er über Platons Philebos; danach veröffentlichte er noch einige weitere Kommentare zu Plato, nach dem Weltkrieg einiges über die Theosophie, über Europa und die Krisis der weißen Rasse und schließlich die ersten Aufsätze zu seinem speziellen Thema – samt und sonders im „Hochland". Dieses sein Thema ist eine Geschichtsphilosophie im Dienste der ‚Großen Mutter' eines metaphysischen Matriarchats; das ‚gnostisch-gynäkokratische Zeitalter' ist ehedem mit dem Paradiese entschwunden und wird dermaleinst im Eschaton wieder eintreten. – Überraschenderweise ist dieses Buch, das Otfried Eberz' Vision in letzter Fassung darstellt, klar und gut und vernünftig geschrieben. Innerhalb des Systems werden auch die Begriffe korrekt verwendet. Man muß sich freilich erst einmal daran gewöhnen, daß sie anderes bedeuten, als man es gewohnt ist. Insofern also ist diese Sammlung von neun umfangreichen Aufsätzen durchaus lesbar. Von dem, was sie mitzuteilen haben, läßt sich das nicht ohne weiteres sagen.

Der Klappentext verheißt eine nach Größe und Bedeutung der Creutzers, Bachofens oder Rhodes' vergleichbare Konzeption; die Bedeutung sei dahingestellt, die Größe ist unbestreitbar; schlechterdings alles wird aus dem *hen kai pan* einer Metaphysik der Geschlechter erklärt. Das Eine gestalte sich kosmisch aus ins Weibliche und Männliche, um in der Vermählung der Prinzipien seiner selbst gewiß und inne zu werden; dem Femininen ist Gnosis aufgetragen, das empfängliche und mütterlich-gebärende Erkennen, wogegen sich das Männische auflehnt, sofern es sich nicht als ‚Sohn' der Urmutter, als ‚Logos' der ‚Sophia' in Tod und Auferstehung überantwortet zum erneuernden *hieros gamos*, zur *unio gnostica*. Prägend scheint Platons Erzählung im ‚Gastmahl' von Diotima und Sokrates für Eberz gewesen zu sein; die Idee des Ur-Matriarchats hat er aus völkerkundlichen Theorien übernommen und ins Metaphysische gesteigert; etwas kompliziert wird seine These durch die Behauptung, in allen Göttergestalten und Mythologemen stellten sich irgendwelche sozialen Gruppierungen dar, Männer- oder Frauen-Bünde, deren Schicksale sich in den Mythen offenbare, wodurch es ihm möglich wird, aus der Interpretation der Mythologien eine riesige Geschichtsschreibung werden zu lassen. Sie deckt als Tendenzen auf: patriarchalische Vergewaltigung und Unterdrückung des Weiblichen, das uns ewig hinanziehen soll, führt in agnostisch-hominstische Verfinsterung, Gewaltsamkeit und Trübsal, während sich nur undeutliche Erinnerungen an die gnostisch-gynäkokratische Vorzeit und vage Hoffnungen auf eine Wiederkunft gnostischen Matriarchats am Leben erhalten haben. Raffinierte hominstische Priester und Theologen haben das von den Mythen eigentlich Gemeinte verzerrt und umgedeutet: etwa in der Denunziation der Schlange im Paradies, die in Wahrheit das Gute darstellte und anbot, während der bösartige Vatergott – er sei, wandelt Eberz Heraklit ab, ‚der Krieg aller Dinge' – dann aus dem Paradies der Gynäkokratie vertreibe und das Weib dem Manne widernatürlich untertan mache; oder in der Verdrehung des Verhältnisses Mutter-Geliebte-Sophia zum Logos-Sohn, dessen richtige Struktur noch in den Mythen von Isis und Osiris, von Ischtar und Tammuz, von Astarte-Aphrodite und Adonis, von Kybele und Attis, von Nana und Baldr bewahrt worden sei, im patriarchalisch verdorbenen Evangelium, das nun den Sohn-Gott nicht mehr der göttlichen Mutter, sondern dem Vater-Gott zuordnet. Gäbe es nicht Madonnenverehrung und jungfräuliche Nonnen, käme die katholische Kirche so schlecht in dieser Geschichtsdeutung weg wie der Protestantismus, der als Aufstand des männischen Geistes gegen den im Mittelalter drohenden Durchbruch gynäkokratischer Urwahrheiten gedeutet wird. Schließlich hat das Zeitalter der Säkularisation alle Welt, auch Asiens Kulturen, im terroristisch organisierten Männerbund des materialistischen Hominismus unterjocht, der ‚Philosophie für Zyklopen mit Kindergehirnen'. Auch die Emanzipation der Frau kehrt nur deren männisches Element hervor und läßt sie lediglich ‚ihren Mann stehen'. Leben und Zukunft der Menschheit und des Geistes hängen nun davon ab, ob die Frau ihre Bestimmung erinnert und befolgt; an sie wendet

sich Eberz deshalb ausdrücklich, weil nur Frauen, in denen das All-Eine noch lebendig wirkt, die Menschheit vor der agnostischen Selbstvernichtung bewahren und ins androgyne Heil heimführen können.

Wenn nun dieses Schema allüberall in Religions- und Kulturgeschichte aufgedeckt wird, wenn es den Mythos vom Opfer des Urpurusha in Veden und Upanishaden erklären und selbst Lao-tses Auslegung des urmütterlichen ‚Wu Wei' als hominististisch decouvrieren soll, so wird der geduldigste Leser unwirsch. Aus einer durchaus bedenkenswerten Einsicht wird dann eben eine idée fixe, die alles dechiffrieren soll und die auch dann nicht überzeugt, wenn sie tatsächlich Wahrheiten erschließt. Das ist schade. Denn Einspruch gegen die Vorherrschaft des Männlich-Männischen ist sehr wohl angebracht; eine Analyse der dialektischen Tricks, durch die sich dieser ‚Hominismus' an der Macht hält, wäre notwendig – einer von ihnen ist die Gleichberechtigung, die der Frau Recht und damit Pflichten des Mannes einräumt; doch Bachofens These von der urzeitlichen Gynäkokratie läßt sich nicht halten, sie erinnert aber an verschollene Wahrheiten; Erich Neumanns Forschungen, die im Sinne der Tiefenpsychologie C. G. Jungs archetypische Stadien der Bewußtseinsentwicklung aus Frühgeschichte und Mythos erklären und dabei auch von der matriarchalen Symbolik ausgehen, bedürften der Fortführung. Einsicht in die Konstellationen der Archetypen darf aber nicht zur Obsession der Metaphysik durch einen der Archetypen führen. Denn dann erscheint der Prophet des Ewig-Weiblichen allzu leicht als ein Opfer der ‚Großen Mutter', arg zugerichtet, zerstückelt wie jene göttlichen Jünglinge.

Heidelberg. Hans Fischer-Barnicol.

Grant, Robert M.: **L'interprétation de la Bible des origines chrétiennes à nos jours.** (Traduit de l'anglais par Jeanne Henri Marrou) Paris: Editions du Seuil (1967). 192 S.; kart. F 15,–.

Liest man den Titel des Buches, so fragt man sich, wie auf knapp 175 Seiten eine Geschichte der Erklärung der Bibel vom Beginn des Christentums bis auf unsere Tage dargestellt werden kann.

Der Titel der amerikanischen Originalausgabe „A Short History of the Interpretation of the Bible" (New York [1]1948; [2]1963) entspricht mehr dem Inhalt des Buches. Es handelt sich bei dieser Arbeit nicht um eine fortlaufende Geschichte der Erklärung der Bibel, sondern um 14 kurze Kapitel, von denen jedes etwa 10–15 Seiten umfaßt und nur einen Ausschnitt aus einer bestimmten Periode der Bibelerklärung gibt.

Wie der Vf. in seiner Einleitung (7–12) schreibt, ist es sein Ziel, die wichtigsten Methoden darzulegen, welche die Christen bei der Schrifterklärung verwendet haben, ebenso die Umstände, die zur Verwendung dieser Methoden führten (8). Dabei will er sich auf jene Perioden beschränken, in denen die Schrifterklärung eine neue und bedeutsame Entwicklung genommen hat. So ist die Arbeit zum Teil eine geschichtliche Skizze der Hermeneutik.

Im Kap. 1 (13–23) behandelt der Vf. das Problem „Jesus und das AT". Neben der Ähnlichkeit in der Erklärung des AT mit dem zeitgenössischen Judentum wird die völlig neue Art der Erklärung Jesu auf Grund der Synoptiker und des Johannes-Evangeliums dargestellt. Eine ganz ähnliche Stellung zum AT nimmt auch Paulus ein, wenngleich der Apostel seine besonderen Akzente setzt. Mit seiner Schrifterklärung ist eine spezifisch christliche Erklärung des AT entstanden, wie im Kap. 2 (24–36) „Paulus und das AT" dargelegt wird. Im Kap. 3 (37–48) „Die Stellung des AT zum NT" wird die Verwendung des AT im Hebräerbrief, bei den Synoptikern und im Johannes-Evangelium untersucht, auch die späteren Schriften wie Pastoralbriefe und zweiter Petrusbrief werden herangezogen. Der typologischen Verwendung des AT wird ein besonderes Interesse geschenkt. Kap. 4 (49–63) behandelt „Die Bibel im 2. Jahrhundert". Die Auffassungen Marcions und Justins werden dargelegt, mit Irenaeus beginnt ein neuer Abschnitt in der Bibelerklärung: Die Autorität der Kirche wird für die Erklärung der Schrift herangezogen. Kap. 5 (64–75) befaßt sich mit der „Alexandrinischen Schule". Die allegorische Methode Philos, die Erklärungsweise des Klemens von Alexandrien, vor allem aber die des Origenes als des bedeutendsten Vertreters dieser Schule werden aufgezeigt. Die „Schule von Antiochien" findet ihre Darstellung im Kap. 6 (76–86). Der Einfluß der jüdischen Synagoge und ihrer Exegese auf diese Schule wird stark betont, als ihr Hauptvertreter Theodor von Mopsvestia mit seiner abweichenden Stellungnahme zum Kanon des AT und des NT bezeichnet. Johannes Chrysostomus und Hieronymus sind von größter Bedeutung für die Fortwirkung der Methode dieser Schule, welche die Grundlage der Exegese in der christlichen Kirche geworden ist. Kap. 7 (87–98) befaßt sich mit der Bibel und der Autorität der Kirche. Die Lehren Tertullians, Augustins und des Vinzenz von Lérins werden dargestellt und auf mögliche Spannungen zwischen Schrifterklärung und kirchlicher Autorität wird hingewiesen. Im Kap. 8 (99–109) „Die Bibel im Mittelalter" zeigt der Vf. auf, daß es in dieser Zeit keine bemerkenswerte Entwicklung gibt. Die Erklärung der Väter wird durch Katenen und Glossen weitergegeben, die Gründe für die so beliebte allegorische Schrifterklärung werden dargelegt. Thomas von Aquin bildet auch für die Schrifterklärung einen Wendepunkt. „Die Bibel und die Reformation" ist Inhalt des Kap. 9 (110–118). Nach Ablehnung der Autorität der Kirche wird die Heilige Schrift einzige Grundlage für den Glauben. Luthers Stellung zum Kanon, seine Schrifterklärung, die des Kalvin und der Anglikaner sind weitere Punkte der Untersuchung des Abschnittes. Kap. 10 (119–130) legt den „Aufschwung des Rationalismus" dar. Nach dem immer weiter fortschreitenden Niedergang der Autorität der katholischen Kirche wächst der Einfluß des Rationalismus besonders durch Thomas Hobbes und B. Spinoza, bis er in der Mitte des 18. Jh. seinen Höhepunkt erreicht hat. Kap. 11 (131–140) zeichnet die Linien der Schrifterklärung im 19. Jh. nach. Neben dem Rationalismus wird der Einfluß der historischen Kritik für die Bibelerklärung dargelegt und darauf hingewiesen, daß die Vertreter dieser Kritik entweder Gegner des Christentums waren oder zur Kirche in scharfer Opposition standen. Das Studium der Bibel entzieht sich immer mehr der Kontrolle der Kirche, immer mehr wird die Bibelerklärung abhängig von der zeitgenössischen Philosophie. Die Auffassungen der Tübinger Schule, ihr Einfluß auf Holland, Frankreich, England und Amerika werden geschildert. Mit dem Ende des 19. Jh. tritt durch Julius Wellhausen für das AT und Adolf von Harnack für das NT eine gewisse Beruhigung ein. Da auch die katholische Kirche von dem Einfluß der Bibelkritik nicht verschont blieb, gibt der Vf. in Kap. 12 (141–148) eine Darstellung des katholischen Modernismus. Hier steht A. Loisy mit seinen Aufassungen im Mittelpunkt der Untersuchung. Die Folgen der Verwerfung des Modernismus in der katholischen Kirche werden genannt, auf die Errichtung der Päpstlichen Bibelkommission und des Päpstlichen Bibelinstitutes wird hingewiesen. Kap. 13 (149–158) gibt einen Überblick über die moderne protestantische Exegese, freilich nur mehr des NT (153) mit der religionsgeschichtlichen und formgeschichtlichen Methode und ihrer zum Teil überaus kritischen Haltung, die noch viel skeptischer ist als die Kritik des 19. Jh. Das letzte Kap. 14 (159–175) trägt die Überschrift „Erklärung der Bibel". Nach dem Vf. beginnt die moderne Exegese mit einer genauen philologischen Erklärung der Texte, untersucht ihre literarische Gattung und den historischen Hintergrund, aus dem die Texte stammen. Dabei muß sich aber die Exegese bewußt sein, daß Gott durch die Schrift die Leser anspricht. Welche Rolle dabei die subjektive Haltung des Exegeten spielt, hebt der Vf. ausdrücklich hervor. Zum Abschluß spricht er noch von dem Problem der Entmythologisierung, wie sie von Rudolf Bultmann gefordert wird.

Man wird dem Vf. mit seinem klugen, wohl abgewogenen Urteil fast überall in seinen Ausführungen zustimmen müssen. Mit großem Geschick legt er in den einzelnen Kapiteln sein reiches Wissen von der Erklärung der Bibel dar. S. 188–190 wurde für die französischen Leser des Buches in 5 Abschnitten eine Bibliographie von A. Jaubert zusammengestellt, die freilich nur französische Werke aufführt, ausgenommen ein in die französische Sprache übersetztes Werk von Rudolf Bultmann. Daß aber die Anmerkungen an den Schluß des Buches gestellt wurden, verdient Mißbilligung.

Druckfehler: S. 178 Anm. 7: und seine; S. 189 Z. 5 v. o.: sacramentum.

Würzburg. Joseph Reuss.

Borger, Rykle: **Handbuch der Keilschriftliteratur.** Band I: Repertorium der sumerischen und akkadischen Texte. Berlin: Verlag Walter de Gruyter 1967. X, 672 S.; Ln DM 48,–.

Das Handbuch der Keilschriftliteratur (= HKL) enthält eine Aufzählung sämtlicher bis Ende 1964 bekannt gewordener und publizierter Keilschrifttexte in akkadischer oder sumerischer Sprache mit Hinweisen auf Inhalt, Bearbeitungen und sonstige Beiträge zum Textverständnis, frühere oder spätere Publikationen, 'Joins', Duplikate und Photographien.

Da die ersten Keilschrifttexte bereits im Jahre 1711 von C. de Bruin (HKL, S. 37) und J. Chardin (HKL, S. 42) veröffentlicht wurden, hat der Verf. einen Zeitraum von etwa 250 Jahren erfaßt. Die vorliegende Arbeitsleistung erregt Bewunderung. Durch sie wird es möglich, einen Überblick über die bisher geleistete Arbeit auf dem Gebiet der akkadischen und sumerischen Keilschriftliteratur zu erhalten, eine unabdingbare Voraussetzung für eine Weiterarbeit auf diesem Gebiet. Obwohl die Bibliographie R. Borgers nicht alle Veröffentlichungen erfaßt, sondern nur eine Auswahl des wirklich Wichtigen bietet, hat der Verf. ein Werk geschaffen, für das wir ihm zu uneingeschränktem Dank verpflichtet sind. Denn jetzt kann sich auch ein Alttestamentler zuverlässig z. B. über einen Māri-Text oder irgendeinen anderen informieren, falls dies für ihn notwendig wird. Das HKL wird noch weiterhin für den Alttestamentler an Wert gewinnen, wenn einmal der angekündigte zweite Band mit einer inhaltlichen, zeitlichen und örtlichen Aufschlüsselung den ganzen Reichtum des ersten Bandes leichter zugänglich machen wird.

Münster. Oswald Loretz.

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

Der Rostocker Gelehrte Karl-Heinz Bernhardt legt mit diesem Buch den ersten seines auf drei Bände geplanten Werkes vor. Es werden noch ein Band über „die Geographie, Geschichte, Kultur und Religion Altvorderasiens und Ägyptens" sowie ein weiterer Band folgen, der insbesondere „die Geschichte, Kultur und Religion des vorisraelitischen Kanaan" berücksichtigen soll (vgl. S. V).

In Bd I „Die Quellen und ihre Erforschung" behandelt der Verf. nach Paragraphen geordnet folgendes: § 1. Literarische Zeugnisse aus dem klassischen Altertum (z. B. Berossos, Manetho, S. 9–14); § 2. Forschungsreisen im Mittelalter und in der Neuzeit bis zum Ausgang des achtzehnten Jahrhunderts (S. 15–24); § 3. Die Entwicklung der archäologischen Forschung bis zur Mitte des neunzehnten Jahrhunderts (S. 25–52); § 4. Die Methoden der orientalischen Archäologie (S. 53–67); § 5. Wichtigere Ausgrabungen und archäologische Entdeckungen seit 1870 (S. 68–278) und § 6. Schriften und Sprachen (S. 279–362). Das Buch beschließen dann: Quellennachweis, Nachträge, Sach- und Namenregister, Register der zitierten Bibelstellen und ein Tafelanhang. Das Werk ist typographisch eine hervorragende Leistung, gegenüber der der Tafelanhang unangenehm abfällt. Die Reproduktionen (vgl. z. B. Nr. 48) bleiben teilweise weit hinter dem zurück, was heute in der Wiedergabe phototechnisch möglich ist.

Der Verf. hat in jahrelanger und mühevollster Arbeit weit auseinanderliegendes Material gesammelt und verarbeitet. Er hat somit für den an der Umwelt des Alten Testamentes Interessierten eine Informationsquelle geschaffen, die ihresgleichen sucht. Die Schwäche dieses Werkes dürfte jedoch darin liegen, daß die vom Verf. erstrebte Information heute von einem Gelehrten wohl nicht mehr geleistet werden kann. Dies aus dem einfachen Grunde, weil das Material zu umfangreich geworden ist.

Sehr gut kann sich der Leser dies selbst vergegenwärtigen, indem er z. B. die Angaben über die Edition der Keilschrifttexte beim Verf. (S. 317–320) mit dem inzwischen erschienen monumentalen Werk von R. Borger, Handbuch der Keilschriftliteratur Bd I, Berlin 1967, vergleicht. Die fehlende Übersicht kann z. B. sogar dazu führen, daß ein grundlegendes Werk, das international anerkannt ist, unerwähnt bleibt (so übergeht der Verf. bei der Behandlung der Keilschrift [S. 305 ff.] das von W. von Soden geschaffene Syllabar: W. von Soden – W. Röllig, Das akkadische Syllabar. 2., völlig neubearb. Aufl., Rom 1967). Auch z. B. auf dem dem AT näher gelegenen Gebiet der Ugaritistik hätte der Verf. teilweise größere Sorgfalt walten lassen können. So wird man kaum mit ihm in der Wiedergabe des Zeichens für ġ (S. 331) einig gehen können (vgl. z. B. J. Aistleitner, Wörterbuch der ugaritischen Sprache, Berlin ^{3}1967, S. 363 Nr. 21). Irrtümlich ist z. B. auch das (S. 333) angegebene keilschriftliche Zeichen für ug. 'u (vgl. Ch. Virolleaud, Le Palais Royal d'Ugarit II. Paris 1957, S. 202, Z. 29).

Mit Spannung sind die weiteren zwei Bände über die vielgestaltige und komplizierte Umwelt des Alten Testaments zu erwarten. Der Verf. kann sich des Dankes des von ihm angesprochenen Leserkreises sicher sein.

Münster. Oswald Loretz.

Reider, Joseph: **An Index to Aquila.** Greek – Hebrew, Hebrew – Greek, Latin – Hebrew; with the Syriac and Armenian Evidence. Completed and revised by Nigel Turner. (Supplements to Vetus Testamentum, Vol. XII) Leiden: E. J. Brill 1966. XII, 331 S.; hfl 65,–.

Peter Katz und Joseph Ziegler hatten 1958 das Erscheinen eines Aquila-Index angekündigt, der, als späte Erfüllung von J. Reiders Programm (Prolegomena to a Greek – Hebrew and Hebrew – Greek Index to Aquila, Philadelphia 1916) und unter Verwertung von Reiders ungedruckten Vorarbeiten, eine der größten Lücken in der Septuaginta-Forschung füllen sollte (P. Katz und J. Ziegler, Ein Aquila-Index in Vorbereitung, VT 8, 1958, 264–285). Seit 1966 liegt das Buch vor. Für die Vervollständigung und Revision von Reiders Material zeichnet verantwortlich Nigel Turner.

Vergleicht man die Notierung der einzelnen Vokabeln mit den *Specimina*, in denen J. Ziegler (a. a. O. 275–285) die grundsätzlichen methodischen Fragen klar dargelegt hatte, vermißt man einiges schmerzlich: Auf einen syrisch (griech.)-hebräischen Index und auf eine Zusammenstellung der Aquila fälschlich zugeschriebenen Wörter wird verzichtet. Fehlerhaft überlieferte Aquila-Lesarten (z. B. ραψαρ της αφθαρ Ier. 28 [51], 27) werden nicht gekennzeichnet. Der Urheber einer Konjektur wird meist nicht genannt. Grammatisch-stilistische Besonderheiten, z. B. die Wiedergabe des Infinit. absol. durch Participium, werden nicht eigens vermerkt, sondern lediglich wortstatistisch aufgeführt. Bei diesen Beschränkungen mögen, wie auch bei der Kurzfassung der Einleitung (VII–X), die zu kurz ist, um klar sein zu können, verlagstechnische Gründe mitspielen; sie sollen dem Verfasser nicht angelastet werden[1].

Die Hauptforderung, die der Septuaginta-Forscher an einen Aquila-Index stellt, ist seine Vollständigkeit hinsichtlich der Vokabeln und hinsichtlich der sie bezeugenden Stellen. Wenigstens innerhalb der selbstauferlegten Schranken hinsichtlich der Partikeln und Präpositionen und hinsichtlich der Zuflucht zu „passim" oder Zahlangabe, „where it was clear that no useful purpose was served by fuller indication" (Einleitung IX), muß diese Forderung erfüllt sein. Sie ist es nicht: Wichtige Stellenangaben fehlen mehrfach, selbst bei griechischer Bezeugung, z. B.[2]:

ἐξαίρειν	נוף	hiph. Deut 23, 24 (26) α′ σ′ (Brooke-Mc Lean)
παῖς	נער	Is 10, 19 Os 11, 1 α′ σ′
πικραμμός	מרורים	Thr 3, 15 (sichere Konjektur Zieglers)
σπερματίζειν	זרע	hiph. Gen 1, 12 α′ σ′,

noch häufiger bei syrischer Bezeugung, auch dort, wo das griechische Äquivalent durch direkte griechische Bezeugung gesichert ist, z. B.:

δυνάστης	אביר	Ps 49 (50), 13 syr.
εὐλογεῖν	ברך	pi. Ios 24, 10 syr.
θέλειν	אבה	Ios 24, 10 syr.
συγχωννύναι	צבר	Ps 38 (39), 7 syr.

Die Regel, daß Stellenangaben ohne Nennung des Zeugen sich auf Aquila eigentümliche oder ihm mit LXX gemeinsame Lesarten beziehen (Einl. IX), ist mehrfach durchbrochen, die Nennung von σ′ und ϑ′ mehrfach vergessen, z. B. für ᾄδης Is 7, 11: α′ σ′ ϑ′; für καί γε Is 7, 13: α′ ϑ′; für σπερματίζειν Gen 1, 11: α′ σ′; für συλλαμβάνειν Is 7, 14: α′ σ′.

Die Angabe der griechischen Äquivalente im hebräischen Index und der hebräischen im griechischen ist oft ungenau, oft falsch; z. B. fehlt S. 280 zu התת (hiph.) und התת (pi.) der Verweis auf πλήσσειν, gehört S. 287 zu λεύκη in die hebräische Spalte לבנה, das ausgefallen ist, und fehlt S. 298 עול ἀδικία ganz. Das hebräische Äquivalent für ἐξαιρεῖν Is 58, 11 (S. 84) ist חלץ hiph., nicht נוף hiph.; für νυμφεῖα Ier 2, 2 (S. 164) כלולת, nicht נעורים.

In solchen Fällen kann sich dann im hebräischen Index das Richtige einschleichen, wie bei חלץ, das Falsche verschwiegen werden, wie bei נעורים, wo dann aber auch das Richtige (כלולת) nicht zu finden ist. Es kann aber auch das Richtige im griechischen Index stehen und das Falsche im hebräischen, wie bei κίδαρις Is 62, 3, wo im griechischen Index (S. 135) richtig (und mit Ziegler) צניף, im hebräischen (S. 298) falsch (und mit Field) עטרת als hebräisches Äquivalent angegeben wird. S. 54 wird διαίρειν und διαιρεῖν zusammengeworfen. Die Übersetzung von בצר ist διαίρειν (vgl. δίαρμα (מבצר), διηρμένος z. T. richtig überliefert, διηρ[η]μένος in Zieglers Ausgabe richtig korrigiert. Auch hier steht im hebräischen Index dann plötzlich das Richtige: בצר διαίρειν[3].

Man könnte die Unvollständigkeit auch des lateinischen Index verstehen, wenn er einfach als eine zusammenfassende Registrierung des im griechischen Index vollständig Gebotenen gedacht gewesen wäre – für eine weitere Erfassung dieses lexikographischen Bereiches wäre die anscheinend nicht beigezogene Abhandlung J. Zieglers „Die jüngeren griechischen Übersetzungen als Vorlagen der Vulgata in den prophetischen Schriften" (Beilage zum Vorlesungsverzeichnis der Staatlichen Akademie zu Braunsberg 1943/44) die unerläßliche Voraussetzung gewesen –, ist dann aber erstaunt, hier nun wieder Feststellungen zu finden, die man im griechischen Hauptindex, wo sie stehen müßten, vergeblich sucht, wie z. B. S. 331 *virga* (βακτηρία) מקל Ier 1, 11, wo doch die Rückübersetzung βακτηρία, wenn man sie als richtig annimmt, auch auf S. 39 verzeichnet sein müßte, andernfalls aber auch im lat. Index nicht aufgeführt werden dürfte; das Gleiche gilt für *vigilans* (καρύϊνος) שקד (natürlich Ier – nicht Is – 1, 11!); καρύϊνος wird im griechischen

[1] Nicht mehr entschuldigen, weder zugunsten des Verlags noch zugunsten des Verf., läßt sich die für ein Lexikon besonders peinliche Menge der Druckfehler. Die Kosten dieser Reihe sind gerade genug hoch berechnet, daß der Verf. die nötige Zahl der Korrekturabzüge und der Leser einen annähernd fehlerfreien Druck verlangen kann. Die Rezension kann, um nicht uferlos zu werden, erst dort beginnen, wo Druckfehler unversehens in Sachfehler übergehen.

[2] Ich zitiere bei allen Fehlerkategorien nur Beispiele. Vollständigkeit kann hier nicht Sache einer Rezension sein. Ein Jahr Septuaginta-Arbeit unter Benützung dieses Buches konnte nur zufällige Entdeckungen bringen.

[3] Auch diese Fehlermöglichkeit kann noch potenziert werden: S. 161 ist das hebräische Grundwort für Νάβλα nicht *nābāl*, sondern *näbäl*. Das entsprechende im hebräischen Index S. 291 b fehlt. Dafür findet sich im Verzeichnis der Eigennamen s. v. Ναβλά (Akzentverschiebung!) wiederum das Grundwort *nābāl*. Da auf S. 161 f. Ναβλά nicht extra aufgeführt ist, ist anzunehmen, daß das Musikinstrument gemeint ist, das anscheinend hier personifiziert wird. Der an gleicher Stelle (S. 291 b s. v. *nebäl*) verzeichnete Ausdruck ὕβλη erfordert für seine Erklärung die Gabe Daniels, die Deutung mitsamt dem Traum zu finden. Auf Druckfehler sollte wenigstens am Wortanfang möglichst verzichtet werden.

Index gar nicht aufgeführt; das wird richtig sein; dann aber dürfte im lateinischen Index als Rückübersetzung auch nicht καρύϊνος stehen. Unter ἀμυγδάλινος aber, das als α′- und ϑ′-Übersetzungswort an dieser Stelle immerhin bezeugt ist, ist im griechischen Index Ier 1,11 auch nicht zu finden. Das heißt: Die Entscheidungen im griechischen Index – und nicht weiter begründete Entscheidungen muß man einem jeden Forscher in einer dermaßen komplizierten Materie zubilligen – stimmen, sofern es überhaupt Entscheidungen und nicht einfach Fehler sind, nicht mit den Entscheidungen im hebräischen und lateinischen Index überein; das kann man ihm nicht zubilligen.

Ebenso unbefriedigend ist die Koordination innerhalb des griechischen Index. J. Ziegler hatte vorgeschlagen, bei verschiedener Übersetzung des gleichen hebräischen Grundwortes jeweils einen Hinweis (→) auf die andere (abweichende) Wiedergabe beizufügen (VT 8, 1958, 279). Man versteht es, daß dieses System nicht generell angewandt werden konnte, weil diese Erscheinung im überlieferten Wortbestand Aquilas zu häufig ist. Man versteht es auch, daß innerhalb dieses Bestandes auf eine Entscheidung über die Zugehörigkeit zur *prima* oder zur *secunda editio* weitgehend verzichtet wird – hierfür ist das Verhältnis der beiden Übersetzungen, wie auch Ziegler zugibt, noch zu wenig genau erforscht –; man versteht es aber nicht, daß dieser Hinweis zuweilen auch an den Stellen fehlt, an denen die Zugehörigkeit zur *editio prima* oder *secunda* von Hieronymus ausdrücklich bezeugt ist, und die deshalb den Ausgangspunkt für die Erforschung der beiden Übersetzungen bilden müßten; so fehlt z. B. bei ῥάβδος Ez 4,16 der Hinweis auf στερέωμα, bei κάστυ Ez 9,2 der Hinweis auf μελανοδοχεῖον – die Bezeichnung als „2. ed." an der zweiten Stelle hilft herzlich wenig, wenn man, um das Äquivalent von 1. ed. zu finden, dann doch wieder die Register von Field aufschlagen muß; das Prinzip, nach welchem solche Hinweise dann doch zuweilen gesetzt sind, bleibt unerklärlich.

Einige Wörter sind besonders gekennzeichnet: „* is placed before a word which is peculiar to Aquila. † is placed before a word which, among the Biblical translators, is used only by Aquila" (XI). „peculiar to Aquila", das kann doch nur bedeuten: Innerhalb der gesamten Gräzität nur von Aquila überliefert. Prüft man diese Behauptung an Hand von Liddell-Scott an den mit α beginnenden Wörtern, dann erweist sie sich von den 50 mit * gekennzeichneten Wörtern bei 4 als falsch: bei ἀκριβολογία, ἀναβόλαιον, ἀναζωοῦν und αὐξητικός[4], die sämtlich profangriechisch und außer ἀναβόλαιον voraquilanisch nachgewiesen sind[5]. Prüft man die mit † gekennzeichneten Wörter des gleichen Wortbestandes, dann trifft die Behauptung, daß sie unter den biblischen Übersetzern nur von α′ gebraucht worden seien, für αὐτοφυής nicht einmal für die von α′ selbst bezeugte Stelle Is 37,30 zu, die auch von σ′ und ϑ′ bezeugt ist, für ἀδημονεῖν und ἄτονος insofern nicht, als diese Wörter an anderer Stelle für σ′ bezeugt sind. Ist mit den Zeichen etwas anderes gemeint (das dann deutlicher ausgedrückt sein müßte)? Bedeutet etwa „the Biblical translators" einfach die LXX? Das trifft, so weit ich nachgeprüft habe, für beide Gruppen zu. Aber worin bestünde dann der Unterschied zwischen der mit * und der mit † bezeichneten? Die Alternative kann doch nur die sein: einerseits innerhalb der gesamten Gräzität nur von α′ bezeugte Wörter (*), anderseits außer in LXX auch anderwärts bezeugte Wörter, sei es profangriechisch, sei es bei σ′ ϑ′ ε′ usw. (†) – das geht nach dem dargelegten Befund nicht; oder aber, unter Außerachtlassung der außeralttestamentlichen Gräzität: einerseits nur von α′ bezeugte Wörter (*), andererseits auch von σ′ ϑ′ ε′ usw. bezeugte (†) – das geht auch nicht; denn viele der mit * gekennzeichneten Wörter, z. B. ἀκριβαστής, ἀκρόβυστος, ἀμυρίτης sind auch für σ′ oder ϑ′ bezeugt. Zudem können auch in LXX nicht bezeugte Wörter (z. B. ἀραιός) ohne Zeichen aufgeführt sein. Eine weitere Möglichkeit sehe ich nicht und bleibe ratlos[6].

[4] Bei ἀντιδάκτυλος mag man schwanken, weil die Bedeutung als „Daumen" Aquila eigentümlich ist, bei ἀποκρύβειν und ἀποκρύφως, weil die profangriechische Bezeugung unsicher ist und bei Aquila auf selbständiger Bildung aus ἀποκρυβή bzw. ἀπόκρυφος beruhen dürfte; ähnlich ἁφᾶσθαι, aus ἀφή (nicht Übernahme des homerischen ἀφάω).

[5] Daß ein Teil der mit * bezeichneten Wörter auch bei σ′ und ϑ′ nachgewiesen ist, könnte ja allenfalls damit erklärt werden, daß sie hier als von Aquila übernommen und insofern „peculiar to Aquila" verstanden sind.

[6] Die Erklärung dürfte bei Reiders Prolegomena zu finden sein. Dort wird, was hier ziemlich wahllos entweder mit * oder mit † versehen wird, in Beispielen getrennt aufgeführt 1. als „words peculiar to Aquila which are found in none of the other versions nor in any other Greek author" (101), 2. als „other rare words peculiar to Aquila and found in no other Greek translator" (115), 3. als „(words) common to all the three" (α′ σ′ ϑ′) (129), 4. als „words common to α′ and σ′" (133), 5. als „words common to α′ and ϑ′" (136), 6. als „words common to α′ and Quinta" und 7. „to α′ and Sexta" (138). Die Aufteilung dieser sinnvollen sieben Kategorien der Prolegomena in die zwei Gruppen des Index wird sinnlos. Sollte das ein Kriterium für das sein, was man Reider, und für das, was man dem Bearbeiter anrechnen muß?

Die Verstöße gegen die Einleitung VIII aufgestellte Regel, daß das Material der Syro-Hexapla im Index mit „syr." gekennzeichnet wird, sind Legion – ich zähle nur für die Kapitel 1–2 des Hoseabuches 24 Fälle, gegenüber 2, die mit „syr." versehen sind –, sogar in Fällen, wo ursprünglich griechische Überlieferung und Übersetzung mit unterstrichenem griechischen Äquivalent gesondert registriert sind, wie bei ἀδελφή (Os 2,1 [3] syr.!) und in Fällen, wo die Unsicherheit der Rückübersetzung durch Angabe einer anderen Möglichkeit eigens bestätigt wird, wie bei ἀφιστᾶν Os 2,2 (4) (s. ἀφαιρεῖν). Die Eindeutigkeit des griechischen Äquivalents kann demnach nicht der Grund dieser Weglassung sein[7].

Und so geht es weiter. Wenn in all dem tatsächlich dennoch ein vom Rezensenten nicht erkanntes System vorliegen sollte, dann wäre mindestens eine erklärende Einleitung vonnöten, die es nicht selbst mit Septuaginta-Problemen Vertrauten unmöglich macht, die Regeln zu erkennen. So wie es vorliegt, kann man das Buch nur auf mögliche Fehlerquellen hin durchforschen und erlebt dabei immer neue Überraschungen. Eine Neubearbeitung, in der all das verbessert wäre, was hier zu verbessern ist, wird man dem Verlag kaum zutrauen dürfen. Zu empfehlen wären durchschossene Exemplare für Septuaginta-Forscher, die nun ohnehin jede Notierung dieses Index an Field, Hatch-Redpath und der seither hinzugekommenen hexaplarischen Überlieferung nachprüfen müssen.

Man ist betrübt, einem Forscher, der die große Last lexikographischer Arbeit auf sich genommen hat – *„omnes poenarum facies hic labor unus habet"* (Scaliger) –, am Ende einer langen und entsagungsvollen Arbeit keinen ungetrübteren Dank aussprechen zu können. Aber das Erscheinen eines Lexikons bedeutet immer einen Markstein in der Erforschung des von ihm erfaßten Sprachbereiches. Und hier muß man, damit nicht die kommenden Beiträge zur Septuaginta-Forschung mit einer Fülle an falschen oder ungenauen Zitaten überschwemmt werden, jeden Septuaginta-Forscher davor warnen, dieses Buch zu benutzen, ohne eine jede seiner Angaben an den ihm zugrunde liegenden Quellen nachgeprüft zu haben.

Göttingen. Robert Hanhart.

[7] Und doch steht auf S. IX der Einleitung ausdrücklich: „In the Greek Index ... such equivalents are not always printed separately in underlined type; ... nevertheless, the indication, syr., etc., after the Biblical reference a l w a y s distinguishes them"!

Gamper, Arnold: **Gott als Richter in Mesopotamien und im Alten Testament.** Zum Verständnis einer Gebetsbitte. Innsbruck: Universitätsverlag Wagner 1966, VIII, 256 S.; kart. DM 29,–.

In seinem Werk untersucht A. Gamper die atl, an Gott gerichtete Redewendung: „Richte mich!". Mit dieser Bitte wird zumeist Gott aufgefordert, den Fall zu Gunsten des Bittstellers zu entscheiden. Deshalb müsse man übersetzen „Schaff mir Recht!", was letztlich einem „Hilf mir!" entspreche. Dieses Problem werde auch durch die Übersetzungen widergespiegelt. Denn die Vulgata zeige ein *iudica me*, während das Psalterium Pianum meist *ius redde mihi* sage. Gegen die leichte Lösung des Problems, die besagt, „Richten" sei eben im Sinne von „günstig richten", „freisprechend" genommen – der Antragsteller habe diesen Sinn im Auge, da er sich von Schuld frei wisse –, melde sich ein Bedenken. Denn es gebe Fälle, in denen um ein solches Gericht, also Freispruch, gebeten werde, obwohl der Sprecher im Unrecht zu sein scheine. Die ganze Frage bedürfe somit einer näheren Untersuchung (4–5). G. wirft deshalb drei Fragen auf: 1. Hat die Wendung „richte mich" (oder ähnlich) im AT wirklich die Bedeutung „schaffe mir Recht", „hilf mir?"; 2. Auf welche Weise ist sie zu dieser Bedeutung gekommen? (Die Begründung aus dem damaligen Rechtsleben, von dem her die Redensart genommen ist); 3. Wie läßt sich diese Bedeutung erklären, wenn der Bittsteller nicht schuldlos ist? (Die weitere Begründung aus den religiösen Voraussetzungen) (9).

Im ersten Teil seines Buches behandelt G. die genaue Bedeutung der in Texten aus Mesopotamien ausgesprochenen Gebetsbitte „Richte mein Gericht, entscheide meine Entscheidung" (13–96). Er kommt zum Ergebnis, daß der Mesopotamier das Wirken des „Richters" im Walten der Götter verwirklicht gefunden hat und daher auch die Redensart aus dem Gebiet des Rechtsstreites ins Religiöse übertragen werden konnte. Voraussetzung für diesen Vorgang sei das Eigenartige am Wirken des mesopotamischen Richters, der nach unseren Begriffen eher Anwalt des Angeklagten als sein Richter sei. Die Formel „Richte mein Gericht, entscheide meine Entscheidung" könne deshalb im alten Zweistromland die Hoffnung auf Vergebung einer Schuld in angemessener Weise zum Ausdruck bringen.

Im ausführlichen zweiten Teil seiner Arbeit analysiert G. den Rechtsstreit und das Gottesgericht im Alten Testament (103–238). Aufgrund der Texte gelangt er hier zu folgenden Ergebnissen: Sämtliche rechtlichen Einrichtungen haben als erste Aufgabe die Wiederherstellung

und Aufrechterhaltung von Heil und Wohlfahrt (239). Auf Gott angewandt bedeutet die Bitte um ein gerechtes Gericht dann soviel wie „Recht verschaffen", „helfen". Für den Israeliten finden sich die Eigenschaften des Richters (š[w]pṭ) in weitaus höherem Grad in Jahwe verwirklicht. Der Mensch des Alten Bundes kann somit trotz eigener Schuld um ein „freisprechendes Richten" Jahwes bitten, weil er weiß, daß Jahwe barmherzig und gnädig, langmütig, reich an Güte und Treue ist, daß er Schuld, Frevel und Sünde vergibt. Deshalb kann G. abschließend formulieren: „Somit hat das Wort ‚Richte mich!', ‚Führe meinen Rechtsstreit!' dem Israeliten eine passende Formulierung geboten, wenn er Gott um Hilfe und Beistand bitten wollte, auch dann, wenn er tief in Schuld verstrickt war" (241).

Dem Verf. verdanken wir eine umfassende und gründliche Behandlung des von ihm aufgegriffenen Problems. Diese ist zum gegenwärtigen Zeitpunkt besonders begrüßenswert, da sich zunehmend die Erkenntnis durchsetzt, daß auch das Problem der Rechtfertigung im NT nicht mehr ohne Berücksichtigung des AT geklärt werden kann (s. z. B. die Bemerkungen bei K. Kertelge, „Rechtfertigung" bei Paulus. Studien zur Struktur und zum Bedeutungsgehalt des paulinischen Rechtfertigungsbegriffs, Münster 1967, S. 6 Anm. 2; 15–24; 305). Die Arbeit G.s könnte somit der ntl Forschung erneut Anregungen bieten, die ihr helfen, sich in der Diskussion über die Rechtfertigung von unkritisch übernommenen Anschauungen zu trennen. Besonders ist es dem Verf. zugute zu halten, daß er den Alten Orient konsequent in seine Betrachtung miteinbezogen hat. Denn es dürfte nun zur Genüge feststehen, daß das atl Problem der Gerechtigkeit in Verbindung mit derselben Frage bei den anderen altorientalischen semitischen Völkern zu sehen ist (vgl. z. B. W. von Soden, Das Fragen nach der Gerechtigkeit Gottes im Alten Orient: MDOC 96, 1965, 41 ff).

Die Schwächen des Buches liegen in den kleinen Details. Dies ist teils durch den weitgespannten Rahmen des Themas und seine umfassende Behandlung bedingt und teils wohl auf die zuwenig beharrlich durchgehaltene Beschäftigung mit den Texten zurückzuführen. Einige Beispiele mögen dies veranschaulichen.

S. 75 f: Personennamen: es wäre gut gewesen, das akk. dīnu nicht immer ungelenk mit „Gericht" wiederzugeben, z. B. „Assur, richte mein Gericht!". Denn dīnu ist mit „Rechtsspruch; Prozeß" wiederzugeben (s. W. von Soden, Akkadisches Handwörterbuch [= AHw] 171) und bezeichnet deshalb die Entscheidung eines Gottes (s. AHw 172, dīnu 2).

S. 75: Der Verf. zählt zu den Personennamen mit diānu – „richten", dīnu – „Rechtsspruch; Prozeß" einige mit kīnu – „dauerhaft wahr, treu" (AHw 481) und kittu I – „Stetigkeit, Wahrheit, Treue" (AHw 494), ohne zu bemerken, daß kīnu/kittu nicht ohne weiteres mit Gerechtigkeit gleichzusetzen ist. Die Beweisführung leidet hier an Unschärfe.

S. 76: Ḫur-ša-an-daian „Die Ordalstätte ist Richter"; in diesem Namen dürfte Ḫuršānu der Name eines Gottes sein, s. AHw 359 f, ḫursānu II, 3; The Assyrian Dictionary [= CAD] Bd Ḫ, 255, ḫuršānu B lc.

S. 82–86: Akk. Gebete: Der Verf. zitiert wohl E. Ebeling, Quellen zur Kenntnis der babylonischen Religion I, Leipzig 1918, unterläßt es jedoch, E. Ebeling, Die akkadische Gebetsserie „Handerhebung", Berlin 1953, zu erwähnen. Bei einem Buch, das erst 1966 erschienen ist, wird man das Fehlen dieses neueren Werkes kaum rechtfertigen können.

S. 89 Anm. 7 klärt der Verf. nicht das Problem, ob šiptu als westsem. Lehnwort zu betrachten ist. Hätte der Verf. die Geschichte dieses für sein Thema wichtigen Begriffes klären wollen, dann wäre wohl eine Auseinandersetzung mit den Māri-Texten (auf S. VII weist er selbst darauf hin, daß dies notwendig gewesen wäre!) und der Amoriterfrage unerläßlich gewesen.

S. 95 Anm. 8: belum rabu-ú: diese Umschrift anstelle des zu erwartenden bēlu rabûú (vgl. Ebeling, Handerhebung, S. 12, KAR I Nr. 23, 19) zeigt, daß in diesem Falle wie in vielen anderen auf die Umschrift keine große Sorgfalt verwandt wurde. Besonders auffällig ist dies bei der Transkription des für A. Gampers Arbeit zentralen Begriffes „Richter". In der vorliegenden Arbeit findet sich durchgehend die Umschrift dajanu, im Gegensatz zu dem üblichen dajjānu (s. AHw 151; hingegen CAD D, 28: dajānu).

S. 221: Der Name jhwjrjb (und die anderen verwandten Bildungen) leitet G. von rjb – „streiten, rechten" ab, und bedenkt trotz der Schwierigkeiten mit Jerubbaal nicht die Möglichkeit einer Ableitung von rjb – „ersetzen" (vgl. Orientalistische Literaturzeitung 62, 1967, 548, zu Nr. 2330).

S. 222: Ps 68, 7 übersetzt G. folgendermaßen: „Gott ... führt die Gefangenen zu Wohlstand". Gemeint ist wohl folgendes: Gott gewährt den Gefangenen Freiheit, er führt sie aus ihren Ketten (so ist wohl kwšrwt zu deuten, s. Orientalistische Literaturzeitung 62, 1967, 541–542, zu Nr. 1335) heraus. Er schenkt ihnen die Freiheit. Ps 68, 7b stellt somit genau den Parallelismus zu 7a dar: Gott läßt die Verlassenen wieder in ihrem Hause wohnen.

Diese Spezialstudie wird hoffentlich zu weiteren Arbeiten über das Problem der Gerechtigkeit im Alten Orient und im Alten Testament einen Anstoß geben.

Münster. Oswald Loretz.

Loersch, Sigrid: **Das Deuteronomium und seine Deutungen.** Ein forschungsgeschichtlicher Überblick. Vorwort von Alfons Deissler. (Stuttgarter Bibelstudien 22) Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk (1967). 116 S.; kart. DM 6,80.

Man darf der Verfasserin dankbar sein für die Mühe, die sie auf diesen im allgemeinen gelungenen Forschungsbericht verwandt hat. Nach einer kurzen Darstellung des *status quaestionis* vor dem 19. Jh. werden die wichtigsten Positionen von de Wette bis in die jüngste Zeit hinein nacheinander skizziert: sachlich informativ und relativ umfassend. Manchmal freilich wünschte man sich etwas mehr Differenzierung in der Wortwahl und kritischere Zurückhaltung. Dies gilt vor allem zu Kapitel V: „Die jüngsten Entwicklungen in der Erforschung des Deuteronomiums", wo erstaunlich viel Lob selbst an extreme Verfechter des sog. Bundesformulars verteilt wird. Es wäre auch zu überlegen, ob ein „forschungsgeschichtlicher Überblick" über das bloße Referat hinaus nicht etwas mehr die geistes- bzw. theologiegeschichtliche Verflochtenheit der einzelnen Autoren aufzeigen sollte, als L. das tut. Dies würde auch die Ausführungen über die ältere katholische Exegese, die etwas schablonenhaft ausgefallen sind, viel farbiger machen. Es ließe sich z. B. zeigen, daß gerade Richard Simon, der Vater der modernen Pentateuchkritik, auf Grund der Betonung des kath. Traditionsprinzips zu seinen Ergebnissen kam, während die zeitgenössische Lehre der Lutheraner von der Verbalinspiration nicht dazu angelegt war. Zu Unrecht werden die nicht wenigen Arbeiten des jüdischen Exegeten Moshe Weinfeld ganz ignoriert, obwohl er gerade zum S. 93 angeschnittenen Verhältnis Deuteronomium – Weisheit interessante Beobachtungen gemacht hat. Zu S. 40 Z. 3: Steuernagel nimmt in Dt keine J-Elemente an (vgl. Steuernagel Dtn HK ²1923, S. 10). Im ganzen ist die Studie eine empfehlenswerte Ergänzung zu den notwendigerweise „trockeneren" Einleitungsbüchern.

Münster. Erich Zenger.

Henry, Marie-Louise: **Glaubenskrise und Glaubensbewährung in den Dichtungen der Jesajaapokalypse.** Versuch einer Deutung der literarischen Komposition von Jes. 24–27 aus dem Zusammenhang ihrer religiösen Motivbildung. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 5. Folge 6, der ganzen Sammlung 86) Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag 1967. 208 S.; kart. DM 24,–.

Die vorliegende Arbeit geht zurück auf die bereits im Jahr 1952 von der Theologischen Fakultät der Universität Rostock angenommene Habilitationsschrift der Verfasserin, sie ist aber gründlich überarbeitet und dem neuesten Forschungsstand angepaßt worden.

Titel und Untertitel fassen eigentlich schon den Inhalt und die Ergebnisse zusammen. Nach einem einleitenden Überblick über die Forschungslage und die Zielsetzung der Arbeit (S. 10–16) untersucht die Verf. die einzelnen von ihr angenommenen literarischen Einheiten, nämlich die „Stadtlieder" Is 24, 7–12; 25, 1–5; 26, 4–6, die sie als Kristallisationskern der ganzen Sammlung Is 24–27 betrachtet (S. 17–34), die Abschnitte 24, 14–16 a und 24, 7–12, in denen sie eine Anpassung exilischer Heilserwartungen an die religiöse Lage der jüdischen Gemeinde kurz nach dem Exil feststellt (35–56), die Texte 24, 16 b und 26, 7–19, die von der Geschichtserfahrung und Glaubenskrise der gleichen Epoche handeln (57–115), die Abschnitte 24, 1–6. 17–20 und 26, 20–27, 1, die den Blick der nachexilischen Gemeinde auf einen endzeitlichen Gerichtsakt Gottes lenken (116–147), schließlich noch 24, 21–23 und 25, 6–8, in denen die Hoffnung auf die eschatologische Königsherrschaft Gottes und das Reich der Erlösten ihre reinste Ausprägung findet (148–179). Dabei legt die Verf. jedesmal eine kritisch erarbeitete Übersetzung des betreffenden Textes und eine möglichst genaue formgeschichtliche und inhaltliche Analyse vor, die jeweils zum Ergebnis führt: Die Texte setzen die Glaubenskrise der Heimkehrer bald nach dem Exil voraus, als die durch Deuterojesaja geweckten und durch den Untergang des neubabylonischen Reiches bestärkten nationalen Hoffnungen der bitteren Enttäuschung über die klägliche Lage der frühnachexilischen Gemeinde von Jerusalem weicht. Die so besprochenen Texte zeugen aber auch von dem Ringen um ein neues religiöses Verständnis der alten Verheißungen und der gegenwärtigen geschichtlichen Erfahrungen, in dem sich schließlich der neugewonnene feste Glaube an eine eschatologische Heilstat Gottes durchsetzt. Die einzelnen Stücke entbehren einer klaren logischen Gedankenentwicklung, zeugen aber gerade dadurch von den echten Gefühlen und Sehnsüchten der um Glaubensfestigkeit ringenden Frommen.

Der Komposition dieser einst selbständigen literarischen Einheiten geht ein eigenes Kapitel nach (180–191). Weil alle den gleichen Geist atmen und die gleichen Verhältnisse zwischen 539 und Esra voraussetzen, konnten jene Stücke einander anziehen und sich gegenseitig interpretieren. Der Redaktor, der auch noch die „Hymnen" 25, 1–5. 9–10 a und 26, 1–6 einordnet, holt die überschäumenden eschatologischen Erwartungen von 24, 21–23 und 25, 6–8 in die nüchterne Wirklichkeit der Gegenwart zurück und ordnet die einzelnen Lieder, Gebete und Glaubensbekenntnisse, die er mit seinen interpretierenden Bemerkungen versieht, so, daß die Bewährung eines angefochtenen Glaubens in enttäuschender Gegenwartsnot als die von den Frommen zu leistende und ihnen von Gott gestellte Aufgabe deutlich wird. Diesen „inneren Zweck" der Dichtung stellt der „Schluß" (192–199) noch einmal nachdrücklich heraus und versucht noch nachzuweisen, daß die Abschnitte 25, 10 b–12 und 27, 2–11 „unecht", d. h. nach Abschluß der Sammlung hinzugefügt sind. Die Einordnung von Is 24–27 erweist sich als sehr locker. Die Komposition der Sammlung wie auch die Einordnung in das Jesajabuch ist, so vermutet die Verf., vielleicht bedingt durch den Rhythmus der gottesdienstlichen Lesung, welche der nachexilischen Gemeinde ihren Gott als Richter und Retter nahebringen will.

Die Verf. betont selbst mehrmals, daß der Mangel an konkreten historischen Anspielungen eine Datierung der Jesajaapokalypse außerordentlich erschwert und daß darum alle Versuche einer zeitgeschichtlichen und religionsgeschichtlichen Einordnung der hier gesammelten Texte immer fragwürdig bleiben wird. Sie gibt sich darum gewiß nicht der Illusion hin, daß ihre Deutung und Datierung dieser Kapitel des Jesajabuches ungeteilte Aufnahme bei den Fachkollegen finden wird. Sie darf aber für sich das Verdienst in Anspruch nehmen, das im Augenblick Mögliche zur exegetischen Erhellung und zur theologischen Auswertung geleistet zu haben. Sie hat zumindest nachgewiesen, daß nicht nur die Entstehung der einzelnen literarischen Einheiten, sondern auch die Komposition der ganzen Jesajaapokalypse, der sie allerdings mit Recht den „apokalyptischen" Charakter abspricht, in frühnachexilischer Zeit denkbar ist und keineswegs eine Datierung in die Diadochen- oder Makkabäerzeit erfordert. Dem Rezensenten erscheint es lediglich als unverständlich, wie man von der „Unechtheit" von Texten wie 25, 10b–12 und 27, 2–11 im Zusammenhang der Jesajaapokalypse sprechen kann (192), wenn die ganze „Apokalypse" im üblichen Sinn als „unecht", d. h. nicht von Jesaja stammend gelten muß; man sollte dann lieber von „sekundären" oder „nach Abschluß der Sammlung eingefügten Stücken" o. dgl. sprechen, weil sonst Nichtexegeten unter den Theologen, die solche äußerst wertvolle Untersuchungen doch auch lesen sollten, verwirrt werden könnten.

Im Vorwort sagt die Verf.: „Das Ende des zweiten Weltkrieges hat die Wahl des Stoffes beeinflußt." Die ganze Darstellung zeigt aber, daß nicht nur die Wahl des Stoffes, sondern auch das theologische Verständnis der zu untersuchenden biblischen Texte durch die zeitgeschichtlichen Erfahrungen der Verfasserin maßgeblich mitbestimmt wurde. Dieser Umstand hat nicht zu einer Tendenzschrift geführt, sondern hat der sorgfältigen Untersuchung nur noch mehr Überzeugungskraft verliehen. So ist die Arbeit zu einem eindrucksvollen Bekenntnis der Verf. vom eigenen Ringen und von der Bewährung des Glaubens in einer Zeit geworden, die der Entstehungszeit von Is 24–27 in vieler Hinsicht ähnlich war. Für dieses Bekenntnis und dafür, daß es so unaufdringlich und doch so beredt ausgesprochen ist, sei der gelehrten Fachkollegin von Herzen gedankt. Man kann nur wünschen, daß ihre Arbeit über den engen Kreis der Fachexegeten hinaus die Beachtung findet, die sie verdient.

München. Josef Scharbert.

Prijs, Leo: **Die Jeremia-Homilie Pesikta Rabbati Kapitel 26.** Eine synagogale Homilie aus nachtalmudischer Zeit über den Propheten Jeremia und die Zerstörung des Tempels. Kritische Edition nebst Übersetzung und Kommentar. (Studia Delitzschiana Bd 10) Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag (1966). 104 S.; kart. DM 22,–.

Der Verf., Privatdozent an der Universität München, legt seine Habilitationsschrift vor. Zum Gegenstand hat sie ein Kapitel aus der sog. Pesikta Rabbati. Pesikta heißt Abschnitt, also etwa „Die große Abschnittsammlung". Die Bezeichnung Pesikta tragen drei Sammlungen von Midraschim, von denen die P. des Rab Kahana, obwohl fragmentarisch, am bekanntesten wurde und diejenige, aus der hier publiziert wird, in den Hintergrund drängte.

Die Pesikta Rabbati (im folgenden P. R.) umfaßt als Ganzes 48 Homilien, die für bestimmte Festzeiten bestimmt waren. Älteste Teile gehören dem 9. Jh. n. Chr. an. Am Anfang der ersten Homilie ist als Entstehungsjahr 845 angegeben. 28 der 48 Predigten sind übrigens vom Typ Jelammedenu („Laßt unseren Meister uns lehren"), so nach dem Einleitungssatz benannt. Ausgangspunkt ist eine halachische Frage, an die sich eine haggadische Diskussion anschließt. Eine Pesikta gehört also zum großen Bereich der Haggada.

Verf. legt das Kap. 26 nach einer im Druck bisher nicht erschienenen Handschrift vor, nämlich dem *Codex Parma Nr. 3122*, der aus dem Jahr 1270 stammen soll. Dazu arbeitet er mit der ersten Druckausgabe Prag 1656 (= Pr) und dem Jalkut Schimoni (etwa „Thesaurus des Simon"), einer Midraschim-Anthologie aus dem 13. Jh. (= J). „Ein Vergleich der drei Zeugen (also MS P, Ed. Pr und J) zu unserem Kapitel ergab, daß MS P und die Vorlage der Ed. Pr zwei verschiedenen Handschriftengruppen angehören, und ferner, daß J bzw. dessen Quelle der Prag-Gruppe sehr nahe stand" (16).

P hilft nun in vielen Fällen zu besserer Lesart bei Stellen, die bisher kaum verständlich waren. Vielfach bietet P den ganzen und wohl oft ursprünglichen Text, wo er bisher lückenhaft und durch Abschreibfehler verderbt vorlag. Freilich bietet auch P viele Fehler. „Alle Fehler unseres MS P nehmen wir nun gern in Kauf angesichts der reichen Ausbeute an guten und neuen Lesarten . . ." (16). Beachtliche lexikographische Lesefrüchte sind S. 22–23 zusammengestellt.

So wird der hebräische Text denn auch ausschließlich nach der Form des MS P geboten (81–96), nicht etwa ein durch Konjekturen oder Anleihen „neuer Text" hergestellt. Der Apparat läßt aber die anderen Lesarten zutage treten, durch großen Druck dann, wenn diese die richtigen oder wahrscheinlichen sind.

Übersetzung und Kommentar gehen dem Originaltext voraus (25–80). „In unserer Übersetzung folgten wir im Prinzip dem – wie gesagt ohne Änderungen abgedruckten – Text des MS P. Da es uns jedoch hier vor allem um flüssige Lesbarkeit zu tun war, nahmen wir die im Apparat vorgeschlagenen Verbesserungen auf Grund von Ed Pr. und J in die Übersetzung auf, sowohl Hinzufügungen als Weglassungen sowie sonstige Änderungen" (20). Beim Lesen führt also der Weg vom hebräischen Text sehr oft erst über den Apparat zur deutschen Wiedergabe. Es wäre freilich für den Leser eine Erleichterung, stünden sich Originaltext und Übertragung jeweils auf Doppelseiten gegenüber. Doch hätte dies wohl ein anderes Format des Buches bedingt, was zu bestimmen nicht immer Möglichkeit eines Verfassers ist.

Der Nicht-Hebraist kann sich übrigens am deutschen Text und Kommentar einen gediegenen Einblick verschaffen.

In seinen Erklärungen und Anmerkungen bleibt Verf. dem anspruchsvollen Leser so gut wie nichts schuldig. Seine Übersetzungen in schwierigen Fällen rechtfertigt Verf. stets gut aus anderen spätjüdischen Texten.

Warum gerade Kap. 26 zur Edierung gewählt wurde, wird so beantwortet: „Unser 26. Kapitel bildet ein in sich geschlossenes Ganzes insofern, als es das Leben Jeremias von der Geburt bis nach der Tempelzerstörung, wenn auch nur in legendenhaften Episoden, verfolgt. Andererseits fügt sich unsere 26. Homilie insofern in den Gesamtrahmen der Pesikta rabbati, als sie die erste der drei Homilien bildet, die für die drei dem 9. Ab vorausgehenden Sabbate bestimmt sind" (24).

Das Wort כבשיה (ihre Lämmer) streicht Verf. in I (25), „das im Zusammenhang keinen Sinn ergibt". Immerhin könnten die Lämmer von der Herde unterschieden und auf das junge Volk Israels gedeutet sein. Die Kleinkinder werden tatsächlich in XVIII eigens genannt. Zu II erläutert Verf., warum vier Stellen in Blick genommen sind, wo die Schrift יער sagt. Hier wäre das rabbinische Prinzip solcher „Wortklauberei" zu nennen, nämlich die Deute-Regel des Binjan Ab: gleiche Wortwahl deutet auf einen Sinnzusammenhang hin, den der Schriftdeuter zu suchen und zu deuten hat.

Dasselbe trifft zu in Abschnitt V, wo mehrere Schriftstellen um das Wort „jung" kreisen. Ähnlich liegt der Fall, wenn in VII festgestellt wird, daß „zur Zeit des Königs Josia" drei prophetische Gestalten – Jeremia, Zephanja und Hulda – wirkten. Die Überlegungen S. 39, warum die P. R. den Jeremia als Hohenpriester bezeichnet, obschon er nach Jer 1, 1 nur Priester ist, erübrigen sich vielleicht, wenn man גדול mit dem übernächsten Wort גורלו zusammenhält. Das erste könnte durch verfrühtes Abschreiben des zweiten in den Text geraten, dann umgedeutet und umgeschrieben worden sein. Außerdem würde man, wenn der „Hohepriester" ursprünglich wäre, הגדול (mit Artikel) erwarten. Man erinnert sich an eine ähnliche Höherstellung eines Priesters, nämlich des Melchisedech, im römischen Meßkanon.

Das S. 43 und 45 erwähnte *Nomen est Omen*-Spiel ist, von der Bibel herkommend, zu einem Auslege-Prinzip geworden. Verf. weist auf

Eva, Noa, Nabal hin; auch bei den Namensabänderungen wäre es deutlich aufzuzeigen: Abram und Sarai werden zu Abraham und Sara. Von Gott bestimmtes Schicksal liegt für das ganze Volk in diesen Namen. So ist es mehr als selbstverständlich, daß P. R. die Namen Jeremia und Zedekia als *omen* wertet.

„An dem Ort, an dem der Tempel vollendet wurde, eben dort saßen die Feinde ..." (XVI Z. 12 + Anm. 25): Ob hier nicht statt „vollenden" das Verb שכל-„entvölkern" ursprünglich war?

XIX Z. 10 את ist vielleicht verschrieben aus אם-Mutter, so daß im Text zweimal „Mutter" stünde, was in den Zusammenhang durchaus paßt: „Du bist keine bessere Mutter als Mutter Sion ..." Ein Druckfehler findet sich XVII Z. 6, wo חיוב, nicht חיוב zu lesen ist.

P. R. entfernt sich als Midrasch häufig vom Bibeltext. Daß seine phantasievollen Erweiterungen sich aber auch zu erhabener Schönheit formen können, zeigen besonders zwei Stellen: XVI: „Nachdem Jeremia Jerusalem verlassen hatte, kam ein Engel vom Himmel herab, setzte seine Füße auf die Mauer Jerusalems und durchbrach sie. Er rief aus: ‚Es mögen kommen die Feinde und eindringen in das Haus, in dem der Besitzer sich nicht mehr befindet ... Ihr sollt nicht ein Loblied anstimmen und sagen, ihr habet sie eingenommen. Eine bereits eroberte Stadt habt ihr erobert; ein erschlagenes Volk habt ihr erschlagen'" (64). Im Abschnitt XVIII sucht der Prophet nach dem Weg, auf dem die Exulanten fortgetrieben worden waren: „‚Auch ich will hingehen und mit ihnen zugrundegehen.' Während er ging, sah er den Pfad voll Blut und die Erde hier und dort getränkt vom Blut der Erschlagenen. Er richtete sein Antlitz erdwärts und gewahrte die Fußstapfen von Säuglingen und Kleinkindern, welche in Gefangenschaft gegangen waren. Da beugte er sich nieder und küßte sie" (72).

Dem Verf. gebührt Dank für die gewissenhafte und mühevolle Arbeit.

Söchtenau. Walter Diezinger.

Lifshitz, B.: **Donateurs et fondateurs dans les synagogues juives.** Répertoire des dédicaces greques relatives à la construction et à la réfection des synagogues. (Cahiers de la Revue Biblique 7) Paris: J. Gabalda 1967. 94 S.; br. NF 35,–.

Es war eine vorzügliche Idee von B. Lifshitz, die griechischen Widmungsinschriften von Synagogen in und außerhalb Palästinas neu herauszugeben, mit einer französischen Übersetzung zu versehen und die gesamte wissenschaftliche Literatur zum jeweiligen Text anzufügen. Auf diese Weise erhält der Leser ein volles Bild und einen vortrefflichen Überblick über das in vieler Beziehung interessante Material.

Wir erfahren etwas über die Titel von Juden (so etwa Archisynagogus, Archont). Sowohl in Palästina als auch in der Diaspora finden sich relativ selten rein jüdische Namen, meist tragen die auf den Inschriften verzeichneten jüdischen Donatoren hellenistische Namen. An jüdischen Namen kommt Jonathan vor, ferner Jakob u. a.

Neben dem Ausdruck „Synagoge" treffen wir auch die Bezeichnung *oikos*, womit in der LXX sowie im NT der Tempel in Jerusalem gemeint ist. Von besonderem Interesse ist eine Inschrift aus Akmonia: Die Priesterin Julia Severa, welche offenbar dem Judentum besonders wohlwollend gegenüberstand, hatte den Juden eine Synagoge errichtet. Überhaupt darf man aus den vielen Frauennamen als Donatorinnen annehmen, daß sich manche Nichtjüdinnen darunter befunden haben, welche mit der jüdischen Religion sympathisierten, ohne freilich formell zum Judentum übergetreten zu sein.

Sowohl in Palästina wie auch anderwärts wird die jüdische Gemeinde mit dem Terminus *laos* umschrieben. Von besonderem Interesse ist eine Donatorenliste einer Synagoge aus Tiberias wahrscheinlich aus dem 4. Jh. Von 7 erhaltenen Namen ist nur einer semitisch (Abudemos), die anderen griechisch oder lateinisch, freilich auch sonst bei Juden bezeugt. In der berühmten Synagogeninschrift des Theodotos aus Jerusalem (1. Jh.) fällt auf, daß für die Beschäftigung in der Synagoge zwar die Lektüre der Tora, die Unterweisung in den Geboten und die Übernachtung der Fremden erwähnt wird, nicht aber das Gebet. Das mag damit zusammenhängen, daß zu jener Zeit die Synagoge vorwiegend Lehrhaus gewesen ist.

So wird man neben den von L. beigesteuerten wertvollen philologischen Untersuchungen noch manches Wichtige für die Religionsgeschichte aus diesem Buch entnehmen können; für die Geschichte der ersten nachchristl. Jahrhunderte bietet es viel nützliches Material.

Basel. Ernst Ludwig Ehrlich.

Braun, Herbert: **Qumran und das Neue Testament.** Bd I u. II. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1966. VII, 326 u. X, 403 S.; br. DM 71,–; Ln DM 81,–.

Die vorliegenden zwei Bände stellen eine kritische Besprechung des Qumran-Materials und der Qumran-Literatur im Verhältnis zum NT dar, soweit diese Literatur bis 1. August 1959 erschienen ist. Der erste Band folgt dabei dem ntl Text, während der zweite Band nach sachlichen Gesichtspunkten eingeteilt ist. Obwohl es schwer ist, eine Besprechung zu einer Besprechung zu schreiben, soll eine Würdigung dieser trotz aller möglichen Kontroverse im einzelnen imposanten Leistung versucht werden.

Das Material – die eben nur bis 1959 erschienenen Veröffentlichungen – bringt es mit sich, daß vereinfachte und auch oft plumpe Fragestellungen in den von B. besprochenen Untersuchungen auch die Darstellung in B.s Übersicht bestimmen. Ebenso wirkt sich der Unterschied zwischen solchen Qumran-Forschern, die das NT kritisch beurteilen, und solchen, denen von ihrem Fach her eine solche Kritik fremd war, auch in den Ausführungen des Verf. als hemmend für ein Verständnis des Verhältnisses Qumran und NT aus, obwohl sich B. reichlich Mühe gegeben hat, über diese Schwierigkeit hinwegzukommen. Es können eben nur sehr schwer solche Forscher, die ein kritisches Bild von der Entstehung der ntl Schriften haben, und solche, die die Evangelien als geschichtliche Berichterstattung nehmen, miteinander verglichen werden. In diesem Sinne möchte der Rezensent gleich zu Beginn einbekennen, daß er jetzt an den meisten Stellen der Kritik B.s gegenüber seinen vor 10 Jahren bezogenen ntl Positionen zustimmt. Es ergibt sich eben ein anderes Bild, wenn ein Archäologe oder ein Religionshistoriker das Verhältnis Qumran und historischer Jesus darstellt, als wenn dies ein Fachvertreter der neutestamentlichen Wissenschaft tut, der mit der kritischen ntl Fragestellung schon vertraut war, bevor das Qumran-Material in seine Hand kam. Gerade aus dem Verhältnis Qumran zur kritischen Sicht des NT ergibt sich die Erkenntnis, daß nur ein Methodenpluralismus auch zu einem legitimen Verständnis des biblischen Offenbarungsgutes führen kann.

Nach der ersten Veröffentlichung der Qumran-Texte stand die Forschung verständlicherweise vor der Frage: Wieweit konvergieren Qumran-Lehren mit solchen des NT über Jesus? Die meisten der aufgezeigten Gemeinsamkeiten und Unterschiede sind auch richtig, und dennoch ergeben sie in vielen Fällen ein schiefes Bild. In den Einzelfällen hat B. in dankenswerter Weise immer auf diesen Umstand hingewiesen. Wenn wir nämlich nach dem Verhältnis Qumran und NT fragen, müssen wir die Frage in zwei Teile aufgliedern: 1. Das Verhältnis des NT zu für Qumran spezifischen Lehren, und 2. das Verhältnis des NT zu Lehren, die Qumran mit anderen jüdischen Gruppen (z. B. Apokalyptik) gemeinsam hatte. Wenn wir nun bezüglich des historischen Jesus die Qumran-Texte nach Analogien und Unterschieden befragen, so werden wir feststellen, daß so gut wie alle Analogien auf dem gemeinsamen Hintergrund der Apokalyptik bestehen und gerade nicht in Bezug auf typische Qumran-Lehren.

Sehr dankbar ist man B. für den Hinweis I, 113 und II, 121 f, daß der für das Johannes-Evangelium und Qumran typische Ausdruck „die Wahrheit tun" auch sonst fallweise in jüdischen Texten belegt ist (LXX Is 26, 10; Tob 4, 6; 13, 6; Targ Hos 4, 1), also keine unbedingte Abhängigkeit des Textes des Jo-Ev von einer spezifischen Qumran-Terminologie voraussetzt. II, 36 vertritt B. die Meinung, daß das Qumran-Mahl keinen sakramentalen Charakter gehabt habe; das ist wohl auch richtig, weil dem Judentum überhaupt der Begriff eines Sakraments fremd war. Aber die Qumran-Mahlzeiten hatten doch wohl einen sakralen Charakter, sonst hätte man die Knochenrückstände von Mahlzeiten, bei denen auch Fleisch verzehrt wurde, nicht sorgfältigst in Ossuarien beerdigt. Mit etlichen Bearbeitern des Textes ist auch B. der Meinung, daß 1QSa 2 ein messianisches Mahl beschreibt. Dieser These kann sich der Rezensent nicht anschließen. Schon die Asidäer-Bewegung, aus der die qumranessenische Gemeinschaft entstanden ist, stand dem Kult in Jerusalem kritisch gegenüber. Diese Kultkritik wurde in Qumran noch wesentlich verschärft. Offenbar als Kultersatz entstand das für das qumranessenische Zentrum so typische Gemeinschaftsleben mit Waschungen und gemeinsamen sakralen Mahlzeiten; 1QSa 2 heißt es nur, daß diese den Qumran-Leuten liebgewordene Sitte auch in der Endzeit beibehalten werden wird, wenn sowohl die beiden Messiasse gekommen sein werden als auch der neue Kult im neuen Tempel schon eingerichtet sein wird.

Die Ablehnung der Jaubertschen These zur Ausgleichung der Differenzen zwischen der synoptischen und der johanneischen Passionschronologie ist sicher richtig, aber „die Sanhedrinssitzung für unhistorisch" zu halten (II, 54), geht entschieden zu weit. Vgl. dazu Kurt Schubert, Das Verhör Jesu vor dem Hohen Rat, in: Josef Sint, Bibel und zeitgemäßer Glaube, Bd II, Klosterneuburg 1967, 97–130. Hier wie auch an anderen Stellen wird deutlich, daß der Verf. bezüglich der Evangelienkritik eine extreme Position einnimmt. B. kritisiert z. B. mit Recht jene Forscher, die die entwickelte ntl Christologie mit Jesu eigenem Selbstverständnis gleichsetzen und den so christologisch verstandenen Jesus mit dem Lehrer der Gerechtigkeit von Qumran vergleichen. In seiner Evangelien-Kritik kommt er aber zu Aussagen, die nach der anderen Seite hin überpointieren. Nach B. II, 67 forderten sowohl der Lehrer als auch Jesus nur, daß man ihrer von eschatologischer Dringlichkeit bestimmten Predigt gehorchen müsse, denn der historische Jesus hat den Glauben an seine Person nicht „in explizit christologischem Sinn" gefordert. Soweit könnte ihm der Rezensent (wohl abgesehen zu-

mindest vom Menschensohnwort Mk 14, 62) eventuell folgen; Jesus verstand sich aber doch wohl selbst als die entscheidende eschatologische Realität (z. B. Lk 12, 8 f) und seine Teufelaustreibungen (Exorzismen) als Zeichen für die in ihm und durch ihn sich offenbarende Gottesherrschaft (z. B. Lk 11, 20). Es ist daher entschieden zu wenig, wenn man annimmt, der geschichtlich-irdische Jesus habe nur wie ein Prophet und eschatologischer Bußprediger Gehorsam gegenüber seiner Predigt und Lehre verlangt. Was schon den irdischen Jesus vom Lehrer der Gerechtigkeit und anderen prophetischen Gestalten unterschied, war ein persönliches Vollmachtsbewußtsein, das bis dahin in der Religionsgeschichte des Judentums völlig neu war. Hier liegt auch das *fundamentum in re* für die sich nachösterlich entfaltende Christologie! Da auch die Auferstehung nicht zur jüdischen Messiaserwartung gehörte, ist es viel wahrscheinlicher, daß der Auferstehungsglaube dem durch Golgotha angefochtenen messianischen Glauben der Anhänger des irdischen Jesus über seine Krise hinweghalf, als daß er erst den Glauben an Jesus als Messias geschaffen hätte. Dem Satz B.s II, 68, daß „Jesu Messiastum nicht von Anbeginn an datiert, sondern erst in den Osterglauben der Gemeinde gehört", kann daher nur mit dem angemeldeten Vorbehalt zugestimmt werden: Das messianische Verständnis schon des irdischen Jesus – denn er ist doch offenbar als Messiasprätendent gekreuzigt worden – wurde erst nachösterlich terminologisch entfaltet und theologisch ausgebaut.

Man könnte noch viele Fragen und Anmerkungen zu den Fragen und Anmerkungen des Verf. anbringen. Immer wird man bereichert, wenn man seine wohlausgewogenen Ausführungen liest, auch wenn man dadurch zu Schlußfolgerungen angeregt wird, die eine weitere Diskussion mit dem Verf. über die vielen angeschnittenen Themen für wünschenswert erscheinen lassen. Die beiden Bände sind eine wahre Fundgrube für jedermann, der über den Stand der Erforschung des Verhältnisses von Qumran zum Neuen Testament in sachlicher, unpolemischer, aber doch den Standpunkt des Verf. eindeutig wahrender Weise informiert werden will. Weil es ein gutes Buch ist, gibt es nicht nur Antworten, sondern regt auch zu neuer Fragestellung an.

Wien. Kurt Schubert.

Bjerkelund, Carl J.: **Parakalô.** Form, Funktion und Sinn der parakalô-Sätze in den paulinischen Briefen. (Bibliotheca Theologica Norvegica 1) Oslo: Universitetsforlaget 1967. 243 S.; kart. Nkr 48,–.

Mit skandinavischer Präzision wird eine sprachwissenschaftliche Arbeit vorgelegt, die sich mit der Formgeschichte der *parakalô*-Sätze in den Paulusbriefen befaßt. Es ist die erste exegetische Arbeit überhaupt, die diese Satzgruppe im NT und in der antiken Literatur in dieser Weise analysiert. Angeregt wurde sie durch P. Schubert, der 1939 in ähnlicher Weise die Gruppe der *eucharistô*-Sätze untersucht hat.

Anfangs wird festgehalten, daß *paraklesis* Verkündigung des Evangeliums meint (1 Thess 2, 3 ff) und daß die Übersetzung „Ermahnung" den Begriff zu sehr in das Ethische bindet (27). Sehr deutlich wird darauf hingewiesen, daß die Synonyme für παρακαλεῖσθαι in den *parakalô*-Sätzen andere sind als in der seelsorgerlichen Ermahnung. Die behandelte Satzkategorie im paulinischen Briefcorpus wird dann in drei Gruppen eingeteilt, je nach der typischen Satzkonstruktion und nach dem einleitenden παρακαλῶ.

Weit ausgreifend wird dann der Hintergrund dieser Satzgruppe in der hellenistischen Literatur untersucht. Aus den nichtchristlichen wie christlichen Papyrusbriefen wird gezeigt, daß παρακαλῶ als eindringliche Bitte das zum Ausdruck bringt, was den Verfasser eigentlich in seinem privaten Brief bewegt (58). Ebenso zeigt sich, daß häufig eine Danksagung diese Bitte vorbereitet. In den offiziellen Texten der Inschriften wird παρακαλῶ hauptsächlich von hellenistischen Königen im diplomatischen Verkehr verwendet, wenn politische Klugheit geboten ist, aber auch von Städten, die auf ein gutes Verhältnis zu ihrem König bedacht sind. Bei einigen griechischen Schriftstellern (Isokrates, Epiktet, Polybios) wird festgehalten, daß ein Gesandter, wenn er etwas zu erreichen wünscht, in seiner Rede das παρακαλῶ wählt, während ein Senator sich des παραινῶ bedienen muß (87). *Parakalô*-Sätze finden sich in der LXX nur in jenem Teil, der über den hebräischen Kanon hinausgeht, was den Schluß nahelegt, daß diese als „diplomatische Aufforderung" auf hellenistischem Boden entstanden sind (108). Auf Parallelen zum paulinischen Gebrauch wird noch hingewiesen in den Königsbriefen bei Josephus, in 2Makk und in den Briefen des Ignatius und Polycarp. Etwas zu kurz gekommen sind allerdings die Parallelen in den Test 12 Patr.

Als Schlüssel zum Verständnis der paulinischen *parakalô*-Sätze wird Phm angenommen, aus dessen Dank-Bitte-Struktur am deutlichsten wird, daß die Satzgruppe nicht in die Gattung der Paränese gehört. Aus 1 Thess 4, 1–2 und Röm 12, 1–2 wird gezeigt, daß jeweils die erste *parakalô*-Aufforderung das eigentliche Anliegen des Briefes enthält und daß diese das bürgerliche Verhältnis für die folgende Mahnung vorbereitet und schafft (170). Auch in 1 Kor findet sich trotz vieler Unterbrechungen die Dank-Bitte-Struktur, nicht aber im Phil und Gal, erst wieder in Kol und Eph, wobei letzterer nicht mehr Paulus zugeschrieben wird. Daraus wird gefolgert, daß παρακαλῶ in den *parakalô*-Sätzen niemals ermahnen und trösten heißt, daß es weder befehlend noch flehend ist, sondern eine beschwörende Aufforderung, die dann ergeht, wenn Autorität kein Problem mehr ist (189). Die streng briefmäßigen *parakalô*-Sätze vermitteln keinen Übergang vom Evangelium zur Paränese.

Anzumerken zu dieser exakten Untersuchung ist, daß der Verfasser die Autoren H. Schlier, E. Schlink und W. Joest wohl nicht weit genug versteht, wenn diese für den behandelten Sachverhalt die Kategorie der Paraklese eingeführt haben, die sich eben nicht mit der Paränese deckt. B. meint, Paraklese sei eben nur ein anderes Wort für Paränese (116). Doch bestimmt Schlier Paraklese sehr deutlich als die „an- und zusprechende Weise des Evangeliums" (Die Eigenart der christlichen Mahnung nach Paulus. Geist und Leben 36 [1963] 327 ff). Auffallenderweise ist dem Verfasser entgangen, daß der skandinavische Forscher R. Asting schon 1939 auf den engen Zusammenhang zwischen Evangelium und Paraklese hingewiesen hat (Die Verkündigung des Wortes im Urchristentum I, Stuttgart 1939, 721 f).

Doch ist es das Verdienst B.s, in bisher nie erreichter Deutlichkeit gezeigt zu haben, daß Paraklese (die *parakalô*-Sätze sind ja nur ein Teil davon) nicht ethische Mahnung, also Paränese, ist. Sie ist vielmehr die gewinnende und ansprechende Weise der Evangeliumsverkündigung, die die geistige Selbständigkeit (190), freie Entscheidung und vor allem das Engagement des Hörers will. Aus solchem Verständnis ist es nicht mehr weit, legitim und in biblisch richtiger Weise von „existentialer Interpretation des Evangeliums" zu sprechen. Theologische Beachtung verdient vor allem die These, daß jeweils der erste *parakalô*-Satz das eigentliche Anliegen des Briefes bringt und daß dann das Thema von Röm 12, 1–2 nicht der „leibliche Gottesdienst" des Christen ist (Käsemann), sondern die freie Urteilskraft, die eigene und selbständige Erkenntnis des Willens Gottes für jeden Christen und für die Gemeinde (171). Der Anspruch des Evangeliums eröffnet so tatsächlich dem Christen so etwas wie Meinungsfreiheit und Entscheidungsfreiheit, nämlich selbständige Antwort durch das Leben (vgl. Phil 1, 10).

Dankbar wird man auch sein müssen für die gute Übersetzung der Arbeit aus dem Norwegischen ins Deutsche, die außer einigen Kasus-Fehlern (z. B. S. 190, Z. 26: seine statt seinen) auch sprachlich exakt ist.

Graz. Anton Grabner-Haider.

Meinhold, Peter: **Geschichte der kirchlichen Historiographie.** (Orbis Academicus: Problemgeschichten der Wissenschaft in Dokumenten und Darstellungen III, 5). 2 Bde. Freiburg-München: Verlag Karl Alber (1967). 533 u. 629 S.; Ln DM 115,–.

In diesen beiden Bänden hat Peter Meinhold eine jahrelange Arbeit abgeschlossen. Mit gründlicher Sachkenntnis und einer treffenden Interpretationsgabe sind hier die „Motive für die Deutung der kirchlichen Vergangenheit" vom Geschichtsbewußtsein der Kirche her aufgezeigt, „daß sie eine in die Geschichte gestellte Größe mit einer ihr gegebenen Zeit ist, in der sie niemals aufgehen kann, und die mit allen Zeichen der Geschichtlichkeit doch stets die Merkmale der Vorläufigkeit und Unerfülltheit an sich trägt, die nach einer letzten noch ausstehenden Vollendung drängen" (I, 9). Ähnlich war schon W. Nigg (Die Kirchengeschichtsschreibung, München 1934) davon ausgegangen, daß die Kirchengeschichte sowohl die „transzendente" wie die „immanente" Seite der Kirche berücksichtigen müsse, hat dann allerdings diesen Anspruch nicht konsequent durchgeführt und umfassend eingelöst. Dagegen zeichnet Meinhold ein Bild der Kirchengeschichtsschreibung, in dem Geschichtsdeutung und Erfassen der Wirklichkeit als Manifestationen des Glaubens verbunden werden.

Der erste Band bringt in fünf Abschnitten die Entwicklung der kirchlichen Historiographie von den Anfängen bis zum Entstehen der wissenschaftlichen Sicht der Kirchengeschichte. Innerhalb dieser Zeitspanne bilden Altertum und Reformation die Schwerpunkte. Im zweiten Band (neun Kapitel), der bis in die Gegenwart reicht (das Werk schließt mit F. W. Kantzenbach, seit 1965 Professor am „Centre d'Études Oecuméniques" in Straßburg), werden zunächst in zwei Abschnitten vorzüglich die Kirchengeschichtsschreibung der Aufklärung

sowie die Einflüsse des Idealismus und der Erweckungsbewegung auf die Historiographie behandelt, im Mittelpunkt steht dann der Historismus des 19. und 20. Jh. Abschließend ist auf die wissenschaftlichen Bemühungen der Gegenwart hingewiesen, die die rein historisch-beschreibende Betrachtungsweise zu überwinden suchen und durch eine neue Grundlegung der Kirchen- und Dogmengeschichte ersetzen wollen.

Schon die Konzeption einer solch umfangreichen Dokumentation, die man als Standardwerk bezeichnen muß, ist eine Leistung. Entsprechend dem Ziel der Sammlung „Orbis Academicus" ist eine Fülle von Texten herangezogen, die historisch in Zusammenhang gestellt und theologisch näher bestimmt bzw. ausgewertet werden. Jeder Quellenautor wird in einer Einleitung nach Thematik und Einfluß vorgestellt. Daß man wie bei jeder Auswahl und Beurteilung (und jede Auswahl ist schon eine gewisse Beurteilung) nicht die Erwartungen und Wünsche aller erfüllen kann, ist bekannt. Dennoch seien einige Bemerkungen gestattet. Die Behauptung, der Evangelist Lukas habe „sich wirklich als Historiker bewährt" (I, 25), müßte näher präzisiert werden, zumal Meinhold selbst den Eindruck vermittelt, daß der Begriff „Historie" im Laufe der Zeiten starke Differenzierungen aufweist. Mehr Beachtung verdient sicher Paulus Orosius, der nur passim (I, 177, 179 f, 195 f, nicht aber in der Übersicht über die Kirchenhistoriker am Schluß des Bandes) erwähnt wird. Hat doch gerade Orosius das von Augustinus geschaffene Weltgeschichtsbild zum ersten Mal historiographisch ausgewertet und die Periodisierungen bis ins 18. Jh. hinein beeinflußt und beherrscht. Seit dem 16. Jh. sind katholische Autoren leider nicht berücksichtigt, so daß – wenigstens für den zweiten Band – der Titel nicht mehr ganz zutrifft und „Geschichte der protestantischen Kirchengeschichtsschreibung" lauten müßte. Sicher hat der Verfasser sich von dem Gedanken leiten lassen, daß ein entsprechendes katholisches Werk, das im Gesamtplan vorgesehen ist und von H. Jedin geschrieben wird, demnächst erscheint. Es wäre aber doch sehr aufschlußreich gewesen, wenn schon hier das interkonfessionelle Gespräch, z. B. zwischen J. A. Möhler und F. Ch. Baur, angedeutet worden wäre.

Mit diesen Hinweisen kann und soll natürlich das große Verdienst Meinholds in keiner Weise geschmälert werden. Das Werk bleibt eine eminente, bewunderns- und anerkennenswerte Leistung. Dabei hat es der Verfasser nicht nur verstanden, ein Quellenwerk ersten Ranges vorzulegen. Seine Linienführung und Komposition ist zugleich ein wertvoller Beitrag zur Diskussion um die Eigenständigkeit der kirchlichen Historiographie gegenüber der Profangeschichte und nicht zuletzt zur Fragestellung „Kirchengeschichte und Heilsgeschichte"; kommt doch der heilsgeschichtliche Aspekt, der von Eusebius bis ins 17./18. Jh. maßgebend war, in der heutigen Historiographie wieder mehr zur Geltung. Die Listen der Kirchenhistoriker, die Nachweise mit ihren reichhaltigen und zur Vertiefung dienenden Literaturangaben sowie die allgemeine Bibliographie machen die beiden Bände zu einem hervorragenden Nachschlagewerk und Arbeitsinstrument.

Rom. Paul-Gundolf Gieraths OP.

Kawerau, Peter: **Geschichte der Alten Kirche.** (Lehrbuch der Kirchengeschichte) Marburg: Elwert Verlag 1967.

„Es fehlt zur Zeit an einer kurzgefaßten Gesamtdarstellung der alten Kirchengeschichte. Diesem Mangel möchte das vorliegende Buch abhelfen", so heißt es in der Verlagsankündigung und ähnlich im Vorwort. Noch 3 weitere Bände vom gleichen Autor sollen folgen: Mittelalter[1], Luther, Pietismus. Der hier behandelte 1. Band geht auf eine Vorlesung zurück, die der Verf. als Privatdozent im WS 1960/61 in Münster gehalten hat. Seit 1961 o. Prof. für Ost-Kirchengeschichte in Marburg und mit ganz anderer Materie beschäftigt, fehlte ihm, wie er selbst sagt, die Möglichkeit, sich noch der Allgemeinen Kirchengeschichte des Westens zu widmen. Dennoch hat er sich entschlossen, dieses Lehrbuch zu schreiben, in dem „nicht eigene Forschungen geboten (werden), sondern es wird der heutige Stand unserer Kenntnis der Alten Kirche auf Grund der wissenschaftlichen Literatur dargestellt". Das beigefügte Literaturverzeichnis, so wird versichert, „ist, streng genommen, der Quellennachweis für die hier gegebene Darstellung".

In neun großen, nicht weiter untergeteilten Abschnitten werden die Hauptthemen behandelt: Die Ausbreitung (Abschn. 2) und die inneren Krisen des Christentums (3), die Konsolidierung der Kath. Kirche (4), Kirche und Staat (5), das Mönchtum (6), Glaube, Theologie und Dogma (7), Alltag und Gottesdienst (8) und Archäologie (9). Das Einleitungskapitel (1) legt die Eigenart und die Hauptprobleme des Zeitalters dar.

Flüssig und geistreich geschrieben, ist das Buch angenehm zu lesen, wenn auch die langen Kapitel manchmal ermüdend wirken und infolge mangelnder Unterteilung wenig einprägsam sind, was für ein Lehrbuch nicht unbedingt ein Vorteil ist. Auf den Inhalt insgesamt einzugehen würde zu weit führen; es erübrigt sich auch, da ja wie gesagt keine eigenen Forschungsergebnisse gebracht werden. Hingegen muß auf einige Sonderheiten hingewiesen werden.

Gleich im Einleitungskapitel werden wir damit bekannt gemacht, daß Hellenisierung, Judaisierung und Romanisierung zu einer „Überfremdung des Evangeliums Jesu" geführt haben; insbesondere sei der „Judaismus . . . zu einem unausrottbaren Bestandteil katholischen Christentums geworden", indem alttestamentlich-jüdisches Gesetzesdenken sich in ihm mit dem römischen Rechts- und Ordnungsdenken verbunden hätten. Aus dem spätantiken Heidentum seien noch „der allen heidnischen Religionen der Spätantike gemeinsame Glaube an ein priesterliches Mittlertum zwischen Gott und Mensch, dann die Übertragung des heidnischen Opferbegriffs auf das christliche Abendmahl, dann die ganze Flut von heidnischen Bräuchen" und vieles andere mehr in die katholische Kirche eingeströmt. „Vergleicht man diese so gewordene alte Kirche mit der βασιλεία τοῦ θεοῦ, wie sie, dem Neuen Testament zufolge, Jesus verkündet hat, dann kann man nur sagen, was ist bloß aus der Kirche geworden!" (S. 12). Dieser pathetische Ausruf wird noch wirkungsvoll unterstrichen, indem der Verf. fortfährt: „. . . und in Rom steht heute noch die Kirche Maria sopra Minerva: wo der Heide früher zur jungfräulichen Göttin Minerva oder zu Athena betete, da betet jetzt der Christ zur Jungfrau Maria". Das „Problem der Entstehung des (römischen!) Katholizismus" hat aber noch eine besondere Nuance: es ist „die große Bedeutung von Lehre und Verfassung für das kath. Kirchenwesen", die schließlich in der päpstlichen Unfehlbarkeitslehre des Vaticanum I gipfelte. Wieder werden die Hörer im Vorlesungssaal mit Pathos angeredet: „Hierbei entstehen für den evangelischen Theologen mancherlei Fragen, etwa diese: ist die christliche Lehre eine gleichsam unveränderliche, irrtumslos festgelegte Größe, die ohne weiteres von einem kirchlichen Amtsträger zum anderen weitergegeben werden kann? Ist es nicht eine im Grunde unmögliche Fiktion, diese kirchlichen Amtsträger, die Bischöfe und Päpste, so anzusehen, als ob sie bloß auf Grund ihres Amtes den Heiligen Geist besäßen?" Der Verf. fährt fort: „Der Beitrag, den die alte Kirchengeschichte zu dieser Frage leistet, besteht darin, daß sie uns zeigt, wie Rom und die römischen Bischöfe während der ersten sechs oder sieben Jahrhunderte theologisch so gut wie gar keine Rolle gespielt haben . . . Die Heraufkunft des Papsttums hat denn auch ganz andere Gründe, als sie in katholischen Dogmatiken zu lesen stehen, und einen päpstlichen Primat hat es in der ganzen alten Kirchengeschichte überhaupt nicht gegeben".

Fast glaubt man hier, einen streitbaren Pastor der Kulturkampfzeit zu hören. Hat der Verf. nicht bemerkt, daß einerseits sich in der kath. Kirche längst eine Korrektur der alten starren Primatsauffassung vollzogen hat, andererseits evangelische Theologen ebenfalls seit langem schon nicht mehr mit den veralteten Waffen zu kämpfen pflegen, weil sie ins Museum gehören? Er hätte z. B. bei Erich Caspar, Geschichte des Papsttums I (1930) 6, lesen können, daß „im (ersten) Clemensbriefe bereits die Ansätze zu dem wichtigen katholischen Begriff der apostolischen Sukzession, als der Gewähr einer lückenlos bis auf die Apostel und Christus selbst zurückgehenden Tradition der Heilswahrheiten, zutagetreten". Der evangelische Kirchenhistoriker und hervorragende Forscher E. Caspar konstatiert weiter: „Durch den ersten Clemensbrief hat sich die römische Gemeinde glänzender als irgendeine andere in die Kirchengeschichte eingeführt"; dieser Brief erlaubt es, mit „unmittelbarer Zeugniskraft", „die Idee eines römischen Vorrangs, die bei ihm noch in der Knospe schlummert, in den ersten Stadien ihrer Entfaltung zu verfolgen" (16). „Diese Lehrautorität, die schon der erste Clemensbrief voraussetzte, steht dann im Mittelpunkt dessen, was Irenäus der römischen Kirche nachrühmt: ‚Mit ihr muß, um ihres höheren Vorrangs authentischer Glaubensüberlieferung willen . . . notwendig eine jede einzelne Kirche zusammenkommen . . .'" (ebd. 17). Caspar sieht weitere Stufen der Entwicklung in dem autoritativen Eingreifen des römischen Bischofs in den Osterfeststreit, in den Ketzertaufstreit und in die Irrlehren des 2. u. 3. Jh. und hebt nachdrücklich „jenen unter römisch-bischöflicher Führung im Kampf mit den Häresien sich bildenden Bund der allgemeinen Kirche, das gruppenweise Zusammentreten ihrer bischöflichen Führer zu Synoden, welches dank Victors I. Vorgehen im Osterfeststreit bereits den Charakter einer von Rom aus geleiteten Organisation der Gesamtkirche . . . annahm" (ebd. 35), als solche Phasen hervor.

Daß im ganzen 1. Jahrtausend das Schwergewicht der theologischen Arbeit im Osten lag, ist eine allbekannte Tatsache. Aber theologische Forschung ist nicht identisch mit dem Amt der Auf-

[1] Inzwischen ist dieser Band erschienen: Kawerau, Peter: Geschichte der mittelalterlichen Kirche. (Lehrbuch der Kirchengeschichte) Marburg: Elwert Verlag 1967. 231 S.; br. DM 20,–.

sicht über die Reinerhaltung der apostolischen Lehre. Auch das hebt schon Caspar nachdrücklich hervor. Freilich findet sich E. Caspar nicht unter den „Quellen" im Literaturverzeichnis; aber H. E. Feine ist angegeben, und dieser schreibt (Kirchl. Rechtsgeschichte I, 1955, 51) den Satz: „Schon frühe hat Rom auf fast allen Gebieten des kirchlichen Lebens die Führung, vor allem im Abendland als dessen älteste und größte Gemeinde, Zeugin der Wirksamkeit und des Martyriums zweier Apostel, des Paulus und des in der Tradition immer stärker hervortretenden Petrus. Beider Andenken war in Rom nie erloschen, wie der 1. Clemensbrief bezeugt". Aus der neueren und neuesten protestantischen Forschung ließen sich noch viele derartige Stimmen anführen. Aber leider gehören sie nicht zu den Quellen des Verfassers.

Überhaupt scheint er noch immer unter einem unerklärlichen Anti-Rom-Komplex zu stehen. So meint er S. 36: „Für die Anwesenheit des Petrus in Rom gibt es keinen Anhaltspunkt, der älter als etwa 180–200 ist, und diese ältesten schattenhaften Andeutungen stammen noch nicht einmal aus Rom selbst. Die wirklich zuverlässige alte Überlieferung weiß von einem Aufenthalt des Petrus in Rom nichts, und ich bin davon überzeugt, daß Petrus auch niemals in Rom gewesen ist, geschweige denn die dortige Gemeinde gegründet hat oder gar deren Bischof gewesen ist. Das sind alles fromme Fabeln, die man zu dem Zwecke erfunden hat, einem viel später aufkommenden Dogma nachträglich einen ‚Quellenbeleg' zu liefern: dem Dogma nämlich, die römische Kirche habe immer den Primat gehabt. ... Petrus in Rom: das ist eine Sage aus späterer Zeit".

Nun ja, die ehrliche Überzeugung eines aufrechten Mannes in allen Ehren! Aber vom Verfasser eines wissenschaftlichen Lehrbuches erwartet man mehr als eine subjektive Meinungsäußerung; zumindest müßte er sich in einer so schwierigen Sache vor einem unbegründeten Pauschalurteil hüten. Von einer Auseinandersetzung mit dem sachlichen Problem des Aufenthaltes Petri in Rom, des Petrusgrabes etc. ist nichts zu finden. In seinem Literaturverzeichnis fehlt die so umfangreiche neue Literatur zu diesem Themenkreis vollkommen; also muß man annehmen, daß er ohne jede „Quellenbasis" zu seiner Meinung gelangt ist, denn primäre Forschung hat er ohnehin nicht betrieben. Eine solche Grundlage für ein wissenschaftliches Urteil dürfte doch wohl ein wenig zu dünn sein! Schade für die Münsterer evangelischen Theologiestudenten, wenn sie über die Petrusfrage nichts besseres hören als dieses: „In Rom baute Konstantin eine Basilika über dem sagenhaften ‚Petrusgrab'" (204). Im 9. Abschnitt heißt es lediglich: es „fanden von 1939 bis 1946 Ausgrabungen unter der Peterskirche in Rom statt, die eine außerordentlich heftige Diskussion über die Echtheit des sogenannten Petrusgrabes auslösten. Bekanntlich hat man von Petrus nicht das Geringste gefunden, aber die Versuche, die Petrussage von Rom archäologisch doch als historische Wahrheit zu erweisen, werden sicher auch in Zukunft fortgesetzt werden".

Solche Urteile mögen bei Studenten des ersten Semesters ankommen, dem wissenschaftlichen Ansehen des Buches dienen sie nicht. Hier führt Polemik die Feder, nicht die aufrichtige Sorge um eine sachlich-wissenschaftliche Klärung des schwierigen Problems. Leider finden sich ähnliche Entgleisungen noch sehr häufig; in bezug auf die Ökumenischen Konzilien glaubt der Verf. ziemlich überheblich feststellen zu müssen, daß es „ein päpstliches Konvokationsrecht, das katholische Kirchenrechtler und Kirchenhistoriker zu behaupten suchen, nicht gegeben" habe (97). Ein Blick in H. Jedins Kleine Konziliengeschichte S. 15 oder in andere neuere Kirchengeschichten hätten ihn überzeugen können, daß schon längst kein katholischer Wissenschaftler mehr derartiges zu behaupten sucht. Wozu also diese Polemik? Geradezu grotesk wirkt es, wenn er seine (im ganzen dürftige, weil am wahren Sinn vorbeigehende) Darstellung des alten Mönchtums mit der Feststellung schließt, daß Martin Luther, der Augustinermönch, es überwunden habe. „Insofern nun die Reformation ihren Ursprung im [Martin Luthers!] Mönchtum selbst hat, hat dieses der Kirche den größten Dienst geleistet, der überhaupt möglich war. Mehr konnte das Mönchtum nicht leisten, als so radikal nach der Christlichkeit seiner eigenen Grundlagen zu fragen, daß es sich in Martin Luther selbst als einen christlichen Irrweg erkannte" (145). Ein Kommentar dazu erübrigt sich. Auch sonst liebt es der Verf., Verhältnisse der alten Kirche an Luther und der Reformation zu messen, statt umgekehrt (vgl. 50 Mitte, 123). Den zumindest hohen historischen Wert und die Bedeutung der päpstlichen Dekretalen der Frühzeit mit dem Hinweis auf Luthers abschätzige Bezeichnung als „Drecketalen" abzutun (123) – Luther hatte dabei natürlich die Dekretalen Gregors IX., nicht die der frühen Päpste im Auge – und die Reformation dafür zum Zeugen anzurufen, ist anachronistisch und sollte in einem wissenschaftlichen Lehrbuch wahrhaftig unmöglich sein. Ein persönliches Mißgeschick unterläuft dem Verf. auf S. 142, wo er die Entstehung der Augustinus-Regel noch auf die Ep. 211 zurückführt und nicht weiß, daß diese einst von Erasmus aufgebrachte Theorie längst zum alten Eisen gehört. Der Brief 211 stammt gar nicht von Augustinus, sondern vielleicht von Fruktuosus, der etwa 665 als Erzbischof von Braga starb. Hingegen hat Augustinus nach den Forschungen von Hümpfner, Zumkeller (der im Literaturverzeichnis als „Quelle" wohl vermerkt ist) und anderen seine Regel selbst verfaßt. Doch das sei nur am Rande vermerkt. Weitere Beispiele dieser Art ließen sich anführen. Insgesamt gesehen ist es bedauerlich, daß der Verf. sein Lehrbuch der Kirchengeschichte für evangelische Theologiestudenten nicht auf eine solidere, sachliche Basis gestellt hat.

Freiburg i. Br. August Franzen.

Tyrannius Rufinus: Librorum Adamantii Origenis adversus haereticos interpretatio. Eingeleitet, hrsg. u. kritisch kommentiert von Vinzenz Buchheit. (Studia et testimonia antiqua I) München: Wilhelm Fink Verlag 1966. 156 S.; Ln DM 32,–.

Der Verfasser des griechischen Dialogs gegen die Gnostiker, der nach dem Wortführer „Adamantios-Dialog" genannt wird, ist unbekannt. Adamantios ist früh mit Origenes identifiziert worden, und Rufin von Aquileia hat den Dialog als ein Werk des Origenes ins Lateinische übertragen. Diese Übersetzung wurde 1876 von C. Caspari entdeckt; in der Ausgabe von W. H. van de Sande Bakhuyzen (GCS 4, 1901) stehen griechische und lateinische Fassung nebeneinander. Schon Caspari fiel auf, daß die griechische nachkonstantinische Verhältnisse voraussetzt, die lateinische dagegen die der Verfolgungszeit. Er schloß, daß Rufin einen älteren griechischen Text benutzt habe, während der uns erhaltene nach 324 überarbeitet sei. So wurde Rufins Übersetzung zum Zeugen für einen älteren Textzustand.

V. Buchheit unternimmt es in der gründlichen und umsichtigen Einleitung zur Neuausgabe dieser Übersetzung, ihre bisherige Bewertung zu destruieren – und mit Erfolg. Er hatte in einem früheren Aufsatz (Byz. Z. 51, 1958, 314–328), der hier eingearbeitet ist (S. XXXV–XXXXVIII), die historisch relevanten Partien (1, 21 und 5, 28) untersucht mit dem Ergebnis, daß der griechische Text keine Spuren von Überarbeitung zeige, daß vielmehr der lateinische künstlich die Lage der Christenverfolgungszeit substituiert habe.

Nicht zwingend ist freilich B.s erstes Argument zu 1, 21 (S. XXXXII f). Im Griechischen heißt es: διωχθῆναι ἡμᾶς πολλάκις, im Lateinischen: *in persecutionibus sumus semper.* Das entspricht den verschiedenen historischen Voraussetzungen. B. meint nun: wenn es ursprünglich geheißen hätte διώκεσθαι ἡμᾶς ἀεί, so hätte für einen Bearbeiter gar kein Grund bestanden zu ändern; ja, das ἀεί wäre noch passender gewesen als das πολλάκις, weil es der Entgegnung besser entsprochen hätte („ja, wenn du das vor der heutigen Zeit gesagt hättest ..."), in der Einst und Jetzt als geschlossene Zeiträume kontrastiert werden. Also sei διωχθῆναι ἡμας πολλάκις ursprünglich [1]. Aber kann man nicht eher sagen: mit διώκεσθαι ἀεί hätte sich der Sprecher als absurd gestrig bloßgestellt und die Widerlegung allzu leicht gemacht – weshalb der Bearbeiter ihm ein immerhin vertretbares πολλάκις gönnte?

Das zweite Argument (S. XXXXIII f) ist indessen durchschlagend. Die griechische Fassung von 1, 21 argumentiert: daß die Welt und ihre Herrscher (und damit auch der Schöpfergott) den Christen (und ihrem Gott) fremd und feindlich seien, ist deshalb falsch, weil „heute" der Herrscher die Christen begünstigt. Rufin dagegen wendet gegen die markionische These ein, daß „nicht alle" Herrscher die Christen verfolgten, und nennt als Beispiel Kyros, der den Tempel in Jerusalem wieder aufgebaut habe. Die erste Fassung ist glatt und offenbar ursprünglich, die zweite ungeschickt daraus abgeleitet: Kyros war das einzige vorkonstantinische Beispiel für einen die Christen (!) fördernden Herrscher, das Rufin einfiel. Er hat zwar den Versuch gemacht, das Argument auf das abstrakte Prinzip des Gesinnungswandels zu reduzieren; aber das ist nicht ganz geglückt: in dem Satz: *nunc autem videmus, quod aliquos oderat ille qui prior fuit et alios diligit iste qui nunc est* ist offenbar ein Rest des ursprünglichen Gedankens stehengeblieben: „der jetzige Kaiser liebt die Christen" [2].

[1] S. XXXXIII Mitte ist wohl statt „da nun πολλάκις eine Änderung des Interpolators ist" zu lesen: „keine Änderung".

[2] Diese Darstellung weicht etwas von B. ab, der *alios diligit* einfach mit *Christianos diligit* gleichsetzt.

Bei der Behandlung von 5, 28 nähert sich B. (S. XXXXV f) Bakhuyzen mit dem Urteil, daß der griechische Text auch vorkonstantinisch sein könne – womit der Unterschied der zwei Versionen u. E. nicht scharf genug gefaßt ist. B.s Argumente für die Richtung der Änderung bringen hier keine volle Sicherheit. Für die Richtigkeit seiner These bleibt der Kyros-Passus ausschlaggebend.

Auf Rufin möchte B. (S. XXXXVII) auch das Fehlen einiger nachnizänisch klingender Formel im Lateinischen zurückführen. (Es ist an Fälle zu denken wie 5, 28: θεὸς . . . ἐν ἁγίᾳ καὶ ὁμοουσίῳ τριάδι.) Rufin hätte also auch dogmengeschichtlich einen früheren Zustand hergestellt, was freilich mit seiner Tendenz (s. u.) nicht leicht zu vereinbaren ist.

Warum hat Rufin diese Änderungen vorgenommen? B. stellt die Dinge so dar: In der Kontroverse mit Hieronymus habe ihm sehr daran gelegen, Origenes als orthodox hinzustellen. Da sei ihm dieser unter dem Namen Origenes laufende, zweifellos rechtgläubige Dialog gut zustatten gekommen. Freilich habe er schon am gedanklichen und sprachlichen Stil merken müssen, daß die Schrift unecht sei. Dazu kamen die historisch relevanten Stellen: sie konnten erst lange nach Origenes abgefaßt sein. Rufin habe die Zeichen der Unechtheit nicht beachtet, und die historischen Anspielungen habe er so überarbeitet, daß sie in die Zeit des Origenes paßten. Er habe also bewußt gefälscht.

B. hat die Zusammenhänge überzeugend rekonstruiert. Aber ist es gerechtfertigt, von einer bewußten, tendenziösen Fälschung zu sprechen? Zunächst ist Rufin kein versierter Echtheitskritiker gewesen. Und dann ist seine besondere Einstellung zu den Schriften des Origenes zu bedenken: er war daran gewöhnt (nicht ganz ohne Grund), in ihnen mit späteren Interpolationen zu rechnen und in seinen Übersetzungen nach Gutdünken den „echten" Origenes zu rekonstruieren. Damit rechtfertigte er seine dogmatischen Korrekturen, gewiß nicht nur vor seinem Publikum, sondern auch vor sich selbst[3]. Bei der Korrektur der Anachronismen im Adamantios-Dialog ließen sich ähnliche Überlegungen anwenden. Wer will da eine scharfe Grenze zwischen Gutgläubigkeit, Selbsttäuschung und bewußter Fälschung ziehen?

Eine eigene Untersuchung widmet B. den Bibelzitaten (S. XII–XXXV), deren Behandlung in Rufins Übersetzungen seit langem diskutiert wird. Es ergibt sich, daß Rufin sie nicht aus der griechischen Vorlage jeweils neu übersetzt, sondern aus der geläufigen lateinischen Bibel (*Vetus Latina*) einfügt, weitgehend aus dem Gedächtnis, mit gelegentlicher Anpassung an Besonderheiten der Vorlage und mit freien Variationen. Das ist nun vor allem wichtig für die Markion-Bibel, deren Rekonstruktion z. T. auf Zitaten im Adamantios-Dialog beruht: während Harnack noch damit rechnete, daß Rufin manchmal eine ursprünglichere Fassung dieser Zitate bewahrt habe als der griechische Text, schließt B. diese Möglichkeit aus.

Drei Bemerkungen seien angefügt. 1. B. bestreitet nicht, daß Rufin „sich dem griech. Text anpaßt oder mit einem Auge gleichsam auf den griech. Text schielt" (S. XXI). Oft gibt er dessen Besonderheiten treu wieder. Seine Bibelzitate sind also ein Kompromiß zwischen griechischer Vorlage und lateinischem Standardtext. B.s Alternative zwischen „Übersetzen" und „Einfügen" wird der Sache nicht ganz gerecht. 2. Darum ist es auch nicht unmöglich, daß Rufin gelegentlich Besonderheiten des markionischen Textes wiedergibt (z. B. in 5, 22: Röm 7, 5 *in vobis* = ἐν ὑμῖν, statt ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν, dazu B. S. XXXIV). Freilich kann B. bei Divergenzen von lateinischem und griechischem Text in vielen Fällen gegen Harnack die Ursprünglichkeit des griechischen zeigen. Immerhin bleibt ein Fall wie das Zitat Gal 2, 20 in 4, 22 unerklärt (B. S. XXXI); Rufins singuläres *qui redemit* ist schwerlich als willkürliche Abweichung zu verstehen. 3. Zweifellos richtig ist B.s Feststellung, Rufin habe nicht (wie Tertullian) eine lateinische Markion-Bibel benutzt; das ist u. W. auch nie vertreten worden.

Schließlich noch ein Wort zur Gestaltung des Textes, dem außer dem kritischen Apparat noch ein „kritischer Kommentar" beigegeben ist, in dem textkritische Entscheidungen begründet werden. B.s Text bedeutet einen entschiedenen Fortschritt gegenüber dem Text Bakhuyzens: 1. der *codex unicus* ist neu kollationiert, 2. die neueren Forschungen zum Spätlatein ermöglichen oft die Rechtfertigung der überlieferten Lesarten, 3. das Verständnis des Textes als freie Bearbeitung des griechischen löst manche Schwierigkeiten.

B. hat die Übersetzung Rufins als Textzeugen sowohl für den Adamantios-Dialog selbst wie für die Markion-Bibel entwertet. Damit verringert sich natürlich ihre Bedeutung für die Patristik. Ihre gesonderte Herausgabe ist wohl in erster Linie als Vorarbeit und Entlastung für die von B. geplante Neuausgabe des Admantios-Dialogs in den GCS zu verstehen, die anscheinend nur noch den griechischen Text enthalten soll.

Einige Druckfehler sind stehengeblieben, die in den Corrigenda nicht alle erfaßt sind (z. B. S. 60, 11 *offeret* statt *offerret*, 14 *homo* statt *humo*).

Washington D. C. Herwig Görgemanns.

[3] Vgl. *Ruf. De adulteratione librorum Origenis* und *De princ. I praef. Ruf. 3; III praef. Ruf.* Diese Äußerungen scheint B. (S. XXXVII f) als rein topisch anzusehen.

König, Hanns: **Das organische Denken Augustins** aufgewiesen an seiner Lehre von den natürlichen menschlichen Gemeinschaften und an seiner Geschichtsbetrachtung. (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Soziologie der Religion, N. F., hrsg. von J. Hasenfuß, Heft 13/14) Paderborn: Schöningh 1966. XIX, 165 S.; kart. DM 20,–.

Daß Augustin organisch denkt, wurde schon wiederholt vermerkt. Eine umfassende Untersuchung seines Werkes unter diesem speziellen Gesichtspunkt gab es aber bisher noch nicht, so daß mit dieser Arbeit, die 1965 von der Philosophischen Fakultät der Johannes-Gutenberg-Universität in Mainz als Dissertation angenommen wurde, die Augustinusforschung in einem wichtigen Punkt ergänzt wird (S. VII).

Wenn das Denken Augustins als organisch gekennzeichnet wird, will der Verfasser das so verstanden wissen, daß es in einem besonderen Sinn ganzheitlich ist. Augustin bestimmt das Wesen des Organismus durch die Begriffe Ordnung, Einheit und Ganzheit. Das bedeutet aber, daß sich in einem Organismus die Herrschaft des Ganzen auf die einzelnen Teile auswirkt, daß das Ganze eine bestimmte Struktur besitzt und die ungleichen Teile vom Ganzen her ihren Sinn und ihre Struktur erhalten. Obwohl man von Organismen im eigentlichen Sinn nur bei Pflanzen, Tieren und Menschen, also im biologischen Bereich spricht, geht es in dieser Arbeit nicht um das Problem des Organismus und der Entwicklung vom biologischen Standpunkt aus, sondern um die Deutlichmachung eines formalen Prinzips augustinischen Denkens. Da aber das Bestreben Augustins stets darauf gerichtet war aufzuzeigen, daß die gesamte Schöpfung eine organische Einheit und auch die Menschheit als ganze einen gewaltigen Organismus bildet (S. 3), ist es sicher berechtigt und fruchtbar, dieses formale Prinzip des Organischen an seiner Gesellschafts- und Staatslehre sowie an seiner Geschichtsauffassung zu verdeutlichen.

Nach der im ersten Kapitel gebotenen philosophischen Grundlegung, in der die augustinischen Grundgedanken von der Stufung des Seins, von den *rationes seminales* sowie von der Stellung des Menschen im Kosmos dargelegt werden, wendet sich der Verfasser im zweiten Kapitel den organischen Einheiten in der menschlichen Gesellschaft zu. Das organische Denken zeigt sich hier in der Zueinanderordnung von Einzelmensch (*homo*) zur Familie (*familia*), Geschlecht oder Sippe (*gens*) sowie zum Volk (*populus*). Obwohl Gott den ersten Menschen als *unum ac singulum* erschaffen hat, ist er doch ein auf Gemeinschaft angelegtes Wesen, das nach dem Weibe als der ihm gemäßen Ergänzung verlangt. Beide zusammen sind erst der ganze Mensch. So ist der Mensch *elementum* in der organischen Sicht der Einheit des Menschengeschlechtes; betrachtet man ihn aber von der Ehe her, dem Prototyp der menschlichen Gemeinschaft, dann ist er Same, da in den Kindern die Gemeinschaft wächst, zugleich aber auch die ursprüngliche Zweiheit der Ehe zurückgebunden wird an die vorangehende ursprüngliche Einheit. „Der Bogen der organischen Entwicklung spannt sich nun von der ehelichen Einigung zur Familie und zum Familienverband, weiter zur Sippe, zum Stamm und zum Volk, macht hier nicht halt, sondern umfaßt die ganze Menschheit" (S. 39). Jeder dieser Bereiche ist dem nächstgrößeren zugeordnet, so daß sich die organischen Bindungen im Ganzen der Menschheit auf vielfältige Weise durchdringen. Dieser lebendige Prozeß der menschlichen Vergesellschaftung wird nach Augustin von der Wurzel her, von jenem einen *parens*, in dem die ganze Menschheit ein Mensch ist, zusammengehalten.

Neben der organischen stellt Augustin aber auch noch eine „struktive Linie" der menschlichen Gesellschaft heraus, die von der *domus* über die *urbs* und *civitas* zum Völkerreich aufsteigt. Diese drei Bereiche der struktiven Linie Haus des Menschen, Staat der Volksgemeinschaft und Weltstaat als geordnete Völkergemeinschaft haben ihre organische Grundlage in Familie, Volk und Menschheit (3. Kap.).

Diese organisch miteinander in Beziehung stehenden Gebilde menschlichen Gemeinschaftslebens werden von Augustin aber auch mit dem sittlichen Bereich in Verbindung gebracht; denn die genannten Bereiche lassen sich in ihrem Wesen und ihrer Bedeutung erst dann verstehen, wenn auch die inneren Kräfte und geistigen Merkmale betrachtet werden, die den Zusammenschluß der Menschen in den verschiedenen Gemeinschaften bewirken. Als erste innere Kraft, die nach Augustin die menschlichen Gemeinschaften zusammenhält, nennt der Verfasser die *unanimitas*, die Einmütigkeit, „die in sich gesammelte und nach einem Ziel ausgerichtete Haltung des Gemütes als der Ganzheit des Geistes" (S. 65). Dadurch wird die unbewußte organische Bindung ins Bewußtsein und damit auf die Ebene des Geistigen und des Sittlichen gehoben. Als weitere Kennzeichen, die sich auf das Obige zurückführen lassen,

nennt Augustin die Rationalität und Gemeinsamkeit der Liebe. Aber auch unter den Gesichtspunkten der Gerechtigkeit und Nützlichkeit betrachtet er die verschiedenen menschlichen Gemeinschaften. Charakteristisch für den organischen Denkansatz in all diesen Überlegungen ist, daß stets vom Wesen des Einzelmenschen, d. h. auch von dessen Gottbezogenheit her gedacht wird (S. 66. 76). Daher gilt das *ad te,* das unruhevolle Streben zu Gott, auch für das Volk. „Die Gottbindung ist also Volk-bildende Kraft" (S. 67).

Nach einem kurzen Exkurs über das organische Denken im übernatürlichen Bereich wendet sich der Verfasser im sechsten Kapitel schließlich der augustinischen Geschichtsbetrachtung zu. Ausgangspunkt für die Geschichtsbetrachtung ist wiederum der Mensch, in dem sich „alle geschöpflichen Seinsstufen" treffen. Alle Geschichte aber ist als Geschichte des Menschen Geschichte des Weges zum Heil oder des Abfalls vom Heil. Den organischen Zusammenhang zwischen Individual- und Menschheitsgeschichte begründet Augustin ebenfalls aus seiner Lehre, daß die ganze Menschheit in Adam ein Mensch ist (S. 118). Von dieser Position aus ergibt sich dann auch seine Auffassung der Weltgeschichte als eines organischen Prozesses, der sich in Analogie zum Sechstagewerk stufenweise durch sechs Perioden mit einer siebten als seinem Ziel vollzieht. Mit dieser organischen Sicht der Geschichte ist als wesentliches Moment der Begriff der Entwicklung verbunden, die durch das Wirken Gottes einem Endziel zugeführt wird (S. 115). In der Lehre von der *civitas Dei* und der *civitas terrena* zeigt sich schließlich, daß Augustin das Wie der geschichtlichen Entwicklung dialektisch als Weg in den Gegensätzen von Gut und Böse zu beschreiben sucht.

Im siebten und letzten Kapitel versucht der Verfasser, seine aus der Beschäftigung mit den Texten gewonnenen Ergebnisse in die gegenwärtige Augustinusforschung einzuordnen. Zu bedenken sind sicher seine Anmerkungen zu den hauptsächlichsten Deutungen der augustinischen Lehre von der *civitas Dei.* Die Beschäftigung mit den Untersuchungen von R. Schneider und A. Mitterer gibt ihm schließlich Gelegenheit zu einer Würdigung der augustinischen Gedanken. Obwohl sich das wissenschaftliche Weltbild seit dem vierten Jahrhundert von Grund auf gewandelt hat, scheint dem Verfasser dennoch ausgehend von den augustinischen Gedanken über die *rationes seminales* und über die Entwicklung eine Begegnung mit dem Weltbild der modernen Naturwissenschaft möglich zu sein. Allerdings müßte dazu unter Herausstellung der abstrakten Grundgedanken Augustins seine spezielle, nur die Organismuswelt betreffende Entwicklungslehre zu einer allgemeinen, auch den Gesamtkosmos mit einbeziehenden ausgebaut werden. Dafür gäbe es aber im Werk Augustins einige Ansätze (S. 152 ff).

Obwohl die vom Verfasser behandelten Themen auch heute von großer Aktualität sind, vermeidet er doch eine vorschnelle Angleichung an und Konfrontation mit der gegenwärtigen Problematik. Es ist gerade diese unvoreingenommene, stets von den Texten ausgehende Interpretation der augustinischen Gedanken, die das Buch lesenswert machen. Nicht verständlich wird allerdings, warum der Verfasser auch längere Augustinuszitate im Text teils in lateinischer Sprache, teils in deutscher Übersetzung anführt.

Würzburg. Heinrich Petri.

Seegrün, Wolfgang: **Das Papsttum und Skandinavien bis zur Vollendung der nordischen Kirchenorganisation (1164).** (Quellen und Forschungen zur Geschichte Schleswig-Holsteins, Bd 51) Neumünster: Karl Wachholtz Verlag 1967. 228 S.; br. DM 27,–; Ln DM 33,–.

Die Christianisierung Skandinaviens begann mit dem ersten Missionsversuch Erzbischof Willibrords um 700. Sie fand ihren organisatorischen Abschluß in der Lösung der nordischen Reiche und Bistümer aus der Kirchenprovinz Hamburg-Bremen und in der Errichtung landeseigener Kirchenprovinzen: 1104 in Lund für Dänemark, 1154 in Nidaros (Trondheim) für Norwegen, Island und die westlichen Inseln, 1164 schließlich in Uppsala für Schweden (mit Finnland). Über die Beziehungen des Papsttums zu Skandinavien in diesen viereinhalb Jahrhunderten waren bisher von der Forschung wohl viele Mosaiksteinchen zusammengetragen worden, aber die überschauende Darstellung hatte gefehlt.

Die Arbeit W. Seegrüns, eine Dissertation bei Karl Jordan in Kiel, hatte eine komplizierte, disparate Quellenlage als Ausgangspunkt.

Von seiten des Papsttums liegen über den genannten Zeitraum ausschließlich Urkunden und Briefe vor, wobei die Urkunden unpersönlich sind. Mehr ist schon aus den Briefen zu erheben, die vor allem von Gregor VII. ausgegangen sind; man hat ihre Absicht bisher – zu Unrecht – vorwiegend in der Schwächung oder doch Isolierung des deutschen Kaisertums gesehen. Erzählende Quellen über skandinavische Ereignisse aus der Sicht des Papsttums fehlen für den Zeitraum völlig. Ganz anders die Quellenlage seitens der nordischen Länder: es liegen keine Briefe an Päpste aus dieser Zeit vor, sondern nur erzählende Quellen, in denen aber das Papsttum nur am Rande erscheint, aus gegebenem Anlaß; es ist kein Gegenstand des sachlichen Interesses oder der Reflexion. Diese Disparität der Quellen wird durch die bekannten und oft genannten deutschen Geschichtsdenkmäler nur in geringem Ausmaß überbrückt. In den deutschen Quellen treten die skandinavischen Reiche in der Regel nur in den Gesichtskreis des Schreibers, wenn eines der Länder in politisch bedeutsame Beziehungen zum Reich tritt. Die skandinavischen Verhältnisse sind nur Gegenstand von Nebenaussagen. Die Beschränkung des Horizonts teilen auch die kirchengeschichtlichen Quellen Deutschlands, so vor allem Adam von Bremen, für den Skandinavien einen Gegenstand der Hamburger Mission darstellt. Dem eigentümlichen Anliegen des Nordens wird er nicht gerecht. Ähnliches gilt für seine Schilderung päpstlicher Maßnahmen. Auch die Lebensbeschreibung Ansgars lebt noch ganz in den Vorstellungen der kaiserlichen Missionsverpflichtung. Wer etwa von Deutschland her sich mit der Kirchengeschichte Skandinaviens im Mittelalter, ja selbst noch in der Reformationszeit, beschäftigt, empfindet die Quellenarmut als besonders drückend. Darin liegt auch die Schwierigkeit begründet, daß in den wichtigsten Phasen der Beziehungen zwischen nordischen Ländern und Papsttum im oben genannten Zeitraum eine Datierung nahezu unmöglich ist. Höchste Behutsamkeit war also, als methodische Folgerung, geboten.

Die Zielrichtung der Arbeit ist eine doppelte. Einmal waren die Erwartungen und Forderungen herauszustellen, die das Papsttum an die skandinavischen Reiche, die sich in der gleichen Zeit national wie kirchlich formierten, herantrug. Dann sollte die Haltung der drei Reiche (Dänemark, Norwegen, Schweden) zum Papsttum erhellt und gleichzeitig untersucht werden, welche Aufbauelemente diesen Staaten durch das Papsttum zugeflossen sind.

Das Ergebnis ist aufschlußreich, in vielfacher Hinsicht geeignet, manche Urteile der skandinavischen, mehr noch der deutschen Geschichtsschreibung, zu berichtigen.

In den Beziehungen der beiden Partner zeichnen sich drei Phasen ab. In der ersten Phase, die mit den deutschen Päpsten um die Mitte des 11. Jh. endet, geht es um die Eingliederung des Nordens in die Reichskirche unter Mitwirkung des Papsttums, das den Auftrag dazu im nordischen Legatenamt gab. Dies Amt ist unter seinen Trägern nie geteilt worden, nicht zwischen Ebo und Ansgar und nicht zwischen Ansgar und Gauzbert. Das Papsttum hat in dieser Zeit, anders als das deutsche Königtum, das Erzbistum Hamburg als Ausgangspunkt für die nordische Mission zu erhalten gesucht, allerdings unter Nikolaus I. in einer widersprüchlichen Stellungnahme, und diese bildet den Hintergrund zu dem um 890 ausgebrochenen Streit zwischen Hamburg und Köln um das mit Hamburg vereinigte Bistum Bremen. Die zweite Phase erhält ihre Charakteristik durch das Streben der Päpste Alexander II. und Gregor VII., zunächst Dänemark und indirekt dann ganz Skandinavien in unmittelbare Beziehung zum Heiligen Stuhl zu bringen. Deshalb die Bemühungen Alexanders II. um die rechtliche Fixierung des dänischen Peterspfennings. Deshalb die päpstliche Förderung des dänischen Dranges nach kirchlicher Selbständigkeit unter gleichzeitiger Bedingung einer staatsrechtlichen Bindung an das Papsttum. Daß Gregor VII. bald von einer kirchlichen Verselbständigung Dänemarks absah und statt dessen den Plan der staatsrechtlichen Bindung an den Stuhl Petri vorantrieb, hat seinen Grund in der Person Ricwals, des unrechtmäßigen Bischofs von Lund. Die dritte Phase brachte dann, in gut einem halben Jahrhundert, die kirchliche Selbständigkeit im ganzen Norden. Den Übergang dazu bildet die Regierung und Kanonisation König Knuds des Heiligen. In ihm erscheint das Königsideal der Gregorianischen Reform verwirklicht, wie es Gregor VII. seinem Vorgänger, König Harald Hein, in drei Hauptaufgaben eindringlich ans Herz gelegt hatte: Verteidigung der Kirche, Hochschätzung des Priesterstandes und endlich die Wahrung der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit im Urteil. Die endgültige Errichtung des Erzbistums Lund darf wohl auf den 8. Mai 1104 angesetzt werden. Das neue Erzbistum ist der Ausgangspunkt für eine tiefgehende Prägung Dänemarks und der beiden isländischen Bistümer durch die päpstlichen Reformvorstellungen. Die kirchliche Lösung Norwegens und Schwedens von Lund geschah nicht im Gegensatz zum dänischen Erzbischof, sonder mindestens mit dessen Wissen, teilweise unter seiner Mithilfe.

Die Aufnahme direkter Beziehungen zu den nordischen Reichen ergab sich für die Päpste unmittelbar aus der religiös fundierten Idee vom päpstlichen *regimen universale.* Schon bei Nikolaus I., der in briefliche Verbindung zu König Horich II. von Dänemark trat, ist dies erkennbar. Mit dem Eindringen dieser Idee in das Geistesleben vertiefen sich auch die Bindungen des Nordens an das Papsttum. Die Linie, die in der durch Hildebrand (Gregor VII.) bestimmten Politik Alexanders II. beginnt, findet ihren ersten Höhepunkt unter Alexander III. Gregor VII. versucht, die nordischen Könige für sein Herrscherideal zu gewinnen. Nach ihm werden die nordischen Kirchen fortschreitend durch die Ideen der Gregorianischen Reform und durch das kanonische Recht gestaltet. Diese Entwicklung erreichte erst um die Mitte des 13. Jh. ihren Abschluß, die kirchliche Organisation aber war bereits hundert Jahre früher, in den ersten Jahren des Kanonisten Alexander III., vollendet worden.

Einst hatte man im Süden die Heimat der wilden, das ganze Abendland durch ihre Raubzüge schreckenden Nordleute als Sitz des Satans bezeichnet. Papst Formosus schrieb 893 an den Kölner Erzbischof Hermann noch von der *barbarica gens* (J–L 3488). Gregor VII. rühmt achtzig Jahre später bereits die gleichen Dänen, die zu den Vorkämpfern des Christentums im ganzen Norden geworden waren, als *fortissima gens* (Schreiben an König Svend Estridsen vom 17. März 1075, J–L 4956).

Zur inneren Volkwerdung und Staatsbildung im skandinavischen Raum hat die Christianisierung entscheidend beigetragen. Namentlich das Papsttum setzte im behandelten Zeitraum den oft im Innern Unruhe stiftenden „anarchischen Elementen" sein Friedenswerk entgegen. Die Gesellschaft wurde an das Gesetz Gottes gebunden, dadurch weitgehend befriedet und für einen positiven Staatsaufbau fähig gemacht. Die besondere Wertschätzung und Verehrung des Papsttums im Norden war namentlich eine Frucht der Hamburger Mission. „Keine der päpstlichen Einflußnahmen auf das nordische Staatsleben hat zu Unfrieden geführt. Immer war die kirchliche Partei in einem Land Träger des Einheits- und Staatsgedankens" (202).

Auch die politische und kulturelle Eigenentwicklung der nordischen Reiche steht in Zusammenhang mit ihrer Beziehung zum Papsttum. Denn das Papsttum hat die nationale Eigenständigkeit aller drei Reiche akzeptiert und damit gefördert, sobald sie sich klar erkennen ließ. Man hat früher viel von der „Überfremdung" der Germanenvölker durch das kanonische Recht gesprochen. Dies gilt nur sehr bedingt. Das positive Werk der Befriedung überwiegt auch hier bei weitem, und die Kirche hat das kanonische Recht vielfach den nationalen Eigenarten entsprechend modifiziert oder doch die kräftige tatsächliche Modifizierung an Ort und Stelle geduldet. Die nationalkirchliche Organisation, durch Errichtung der drei nationalen Kirchenprovinzen, hat schließlich die vielfach gefährdete nationale Geschlossenheit Dänemarks, Norwegens und Schwedens gesichert. Könige und Päpste waren natürliche Verbündete: beider Blickrichtung ging auf das ganze Volk. Für die nordischen Könige bedeutete die Verbindung mit den Päpsten, schon der Kontakt mit dem Nachfolger Petri, immer eine Stärkung der zentralen Macht gegen die auseinanderstrebenden Tendenzen. Andererseits lag diese Stärkung der Königsmacht im Interesse des Papsttums, da nur so der Friede gewährleistet und damit die Voraussetzung einer wirksamen Seelsorge gegeben war. Die Sendschreiben und Legationen der Päpste trugen wesentlich dazu bei, das wilde nordische Kriegerkönigtum in ein legitimes Friedenskönigtum umzubilden.

W. Seegrün hat seine Untersuchung mit vorbildlicher methodischer Sauberkeit aus den Quellen gearbeitet und stets auch die wesentliche einschlägige Literatur herangezogen. Die Darstellung ist gut lesbar, knapp und prägnant. Diesen großen Vorzügen gegenüber fallen gelegentliche kleine Versehen nicht ins Gewicht. Mit Bedauern allerdings vermerkt man das Fehlen eines Registers.

Es wäre reizvoll, das Thema „Papsttum und Skandinavien" durch die folgenden Jahrhunderte bis zur Kirchenspaltung des 16. Jh. weiterzuführen. Hier würde das erfreuliche Bild der christlichen Frühzeit Skandinaviens tiefgreifende Veränderungen erfahren. Gewiß, Königtum und Papsttum suchten bis ins 16. Jh. hinein den Bund aus gemeinsamem Interesse. Aber aus der christlichen Verantwortung der Päpste des Früh- und beginnenden Hochmittelalters wird im Spätmittelalter auch im Norden weitgehend eine kuriale Kirchenpolitik der Macht und des Geldes, die sich besonders im Provisionswesen und im kurialen Finanzsystem verhängnisvoll ausgewirkt hat.

München. Georg Schwaiger.

Fraenkel, Peter u. **Greschat,** Martin: **Zwanzig Jahre Melanchthonstudium.** Sechs Literaturberichte (1945–1965). (Travaux d'Humanisme et Renaissance Bd XCIII) Genf: Librairie Droz 1967. XII, 214 S.; Sfr 32,–.

Wie der Untertitel besagt, wurden in diesem Band sechs fortlaufende Literaturberichte zusammengefaßt. Von diesen erschienen die ersten fünf in der Zeitschrift: Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance Bd 22 (1960) 582–624, Bd 23 (1961) 593–602, Bd 24 (1962) 443–478, Bd 26 (1964) 191–241, Bd 29 (1967) 189–219. Der erste wurde außerdem in: Philipp Melanchthon, Forschungsbeiträge zur vierhundertsten Wiederkehr seines Todestages, hrsg. von W. Elliger (Göttingen 1961) abgedruckt. Der letzte der sechs Beiträge wird zum erstenmal veröffentlicht. Die ersten vier stammen von P. Fraenkel, der auch das einführende Vorwort (datiert vom Februar 1967) verfaßte, die beiden letzten von M. Greschat. Beide Verfasser haben sich selbst durch eingehende Forschungen über Melanchthon für diese Arbeit qualifiziert. Für P. Fraenkel sei nur verwiesen auf die umfangreiche Untersuchung: Testimonia Patrum. The Function of the Patristic Argument in the Theology of Philip Melanchthon (Genf 1961), für M. Greschat auf dessen Schrift: Melanchthon neben Luther. Studien zur Gestalt der Rechtfertigungslehre zwischen 1528 und 1537 (Witten 1965). Den Literaturberichten ist ein Verfasserregister und eine Übersicht über die behandelten Schriften Melanchthons beigegeben.

Die Literaturberichte sind im wesentlichen gleich aufgebaut. Zuerst werden Bibliographisches, Texte und Übersetzungen, Biographisches, dann die Fragenkreise Melanchthon als Humanist und Mann der Wissenschaft und Melanchthon als Theologe behandelt.

1. Bibliographisches (vgl. 1–4. 43 f. 56 f. 92–94. 139–142. 169).

Aus den verschiedenen bibliographischen Arbeiten ist vor allem K. Schottenloher, Bibliographie zur deutschen Geschichte im Zeitalter der Glaubensspaltung. Bd VII: Das Schrifttum von 1938–1960 bearbeitet von U. Thürauf (Stuttgart 1966) Nr 56 885–57 021 (vgl. 139) hervorzuheben. Das Standardwerk wird in Zukunft die in den Literaturberichten mehrfach angekündigte (vgl. 2. 57. 92. 140. IX) Bibliographie der Sekundärliteratur von W. Hammer bilden. Inzwischen liegt der erste Band im Druck vor: W. Hammer. Die Melanchthonforschung im Wandel der Jahrhunderte. Ein beschreibendes Verzeichnis. Bd I 1519–1799 (Gütersloh 1967). Der Band beginnt also bereits mit dem Jahr 1519 und nicht, wie in den Literaturberichten (140) angekündigt, mit 1560. Fraenkel verweist noch in seinem Vorwort (VIII) auf den bibliographischen Abriß in dem Aufsatz von K. Haendler, Melanchthons Kirchenverständnis im Lichte seiner Auslegungsgeschichte: NZSTh 8 (1966) 122–151, ferner zur Orientierung über die laufenden Neuerscheinungen auf die jährlich erscheinende „Bibliographie internationale de l'Humanisme et de la Renaissance" (ebd).

Für die Bibliographie der Melanchthondrucke ist man weiterhin auf O. Beutenmüller, Vorläufiges Verzeichnis der Melanchthondrucke des 16. Jahrhunderts (Bretten 1960) angewiesen, bis das von O. Beutenmüller begonnene und nun unter Mitarbeit von H. Claus fortgesetzte (vgl. XII Anm. 3) Unternehmen einer Bibliographie der Melanchthondrucke abgeschlossen ist.

2. Texte und Übersetzungen (vgl. 4–8. 44. 58. 94–100. 142–146. 169–172).

Was die Herausgabe der Werke Melanchthons betrifft, so hat, abgesehen von dem Nachdruck der von Bindseil im CR Bd 1–28 herausgegebenen Werke Melanchthons und der 6 Bde Supplementa Melanchthoniana, die von R. Stupperich herausgegebene Studienausgabe: Melanchthons Werke in Auswahl, bisher 6 Bde (Gütersloh 1951–1965) eine spürbare Lücke ausgefüllt (Zu begrüßen sind die im Apparat beigegebenen erläuternden Anmerkungen. Bedauerlicherweise hat man aber auf ein Schriftstellen- und Zitatenregister, das etwa für Bd II (Loci) große Dienste hätte leisten können, verzichtet). Die Bände IV und V machen erstmals wichtige exegetische Schriften Melanchthons wie die Römerbriefvorlesung von 1532 (Bd V) und die frühen exegetischen Vorlesungen (Bd IV) in einer modernen Ausgabe zugänglich. Auch Bd I (301–322. 411–448) und Bd VI (278–364. 365–377. 382–421. 462–481) bringen im CR fehlende Schriften. Wünschenswert wäre gewesen, daß mit der Kolosserbrieferklärung von 1527 (Bd IV 209–303) auch die umgearbeitete, erweiterte und mit kleinen Exkursen versehene Ausgabe von 1529 berücksichtigt worden wäre. Leider wurden mit den Annotationes zu den beiden Korintherbriefen (Bd IV 15–132) nicht auch die Annotationes zum Römerbrief von 1522 herausgegeben, die sowohl für das Studium der Entwicklung Melanchthons (Vergleich der verschiedenen Römerbriefvorlesungen) wie für das Verständnis der Polemik der katholischen Kontroverstheologen – noch das Konzil von Trient hat in can. 6 de iustificatione (DS 1555) eine Stelle aus diesen Annotationes vor Augen – von Bedeutung sind. Dafür hat E. Bizer in der Reihe „Texte zur Geschichte der evangelischen Theologie" einen Band: Texte aus der Anfangszeit Melanchthons (Neukirchen 1966) herausgegeben, der u. a. auch zwei Vorarbeiten zu den Annotationes zum Römerbrief von 1522 enthält. Daneben ist noch auf die in: R. Stupperich, Der unbekannte Melanchthon (Stuttgart 1961) abgedruckten Texte zu verweisen sowie auf die beträchtliche Anzahl von edierten Briefen, Gutachten, Gedichten usw., über die man sich an Hand des von M. Greschat angefertigten Schriftenregisters einen schnellen Überblick verschaffen kann (vgl. 200–205, die im Vorwort XII Anm. 6. 8 als Ergänzung genannten Stücke sowie die in WA Br 12 [Weimar 1967] 189–196 edierten Fragen Melanchthons an Luther, die Rechtfertigungslehre betreffend, aus dem Jahre 1536). Schließlich ist noch von der geplanten kompletten Neuausgabe sämtlicher Schriften Melanchthons durch die Melanchthon-Forschungsstelle in Heidelberg zu berichten (vgl. 142. 169. IX), die mit der Herausgabe der Briefe beginnen soll.

3. Biographisches (vgl. 8–11 44. 59–70. 101–107. 146–150. 172–175).

Im Rückblick auf die Arbeit der vergangenen zwanzig Jahre Melanchthonforschung sind hier vor allem folgende Werke zu nennen: C. L. Manschreck, Melanchthon – The Quiet Reformer (New York und Nashville 1958), dessen Schwerpunkte „erstens auf den Ereignissen von 1529–1531, also vom Marburger Religionsgespräch zur Apologie, zweitens auf der Entwicklung von Melanchthons Abendmahlsverständnis" (8)

liegen. Die Darstellungen von R. Stupperich: Melanchthon (vgl. 66 f) und von P. Meinhold: Philipp Melanchthon. Der Lehrer der Kirche (vgl. 67 f), beide Berlin 1960 erschienen, stellen eine gute gegenseitige Ergänzung dar. R. Stupperich bürgt für zuverlässige biographische Detailinformation. P. Meinhold hat den Schwerpunkt stärker auf die Darlegung der Theologie Melanchthons gelegt. Bemerkenswert ist auch die in Rom (1960) erschienene Biographie von N. Caserta (vgl. 68–70). Ferner wurde noch das Werk von W. J. Kooiman: Philippus Melanchthon (Amsterdam 1963) referiert (vgl. 146). Trotz dieser eindrucksvollen Leistungen steht nach P. Fraenkel die große Biographie des Praeceptors noch aus. „Die Gesamtbiographien, die in dieser Zeitspanne entstanden sind, darf man eher als interpretierend und in manchen Fällen auch als für die weitere Forschung richtungweisend auffassen. Vielleicht wird die große, umfassende Biographie überhaupt erst dann entstehen können, wenn das Briefcorpus genügend bearbeitet ist, und sie ein Seitenstück dazu bieten kann" (IX). Dennoch darf man voll Erwartung auf die gänzung dar. R. Stupperich bürgt für zuverlässige biographische Detailinzwischen angekündigte Biographie von W. Maurer sehen, deren erster Teil in diesen Tagen erscheint: W. Maurer, Der junge Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation Bd 1: Der Humanist (Göttingen 1967).

4. Melanchthon als Humanist und Mann der Wissenschaft.

Unter diesem Titel faßt M. Greschat (150) zusammen, was P. Fraenkel unter den Stichworten: Universitätswesen und Verwandtes, Melanchthon als Humanist, Melanchthon als Philosoph und Ethiker (11–23. 44–48) bzw. Universitätswesen und Verwandtes, und Humanismus, Philosophie, Wissenschaften (70–77) oder Universitäts- und Schulwesen, und Humanismus und Ethik (108–115) behandelt. Greschat gliedert unter in 1. Humanismus, 2. Philosophie, Recht und Obrigkeit, 3. Pädagogik und Geschichte, 4. Naturwissenschaft (150–158), bzw. Humanismus, Wissenschaft, Naturwissenschaft, Kunst (175–179). Als Nachtrag zu diesem Punkt ist hier die inzwischen veröffentlichte Untersuchung von G. Kisch: Melanchthons Rechts- und Soziallehre (Berlin 1967) zu nennen. Zwei einschlägige Aufsätze des Verfassers wurden bereits in den Literaturberichten (148) referiert.

5. Melanchthon als Theologe.

M. Greschat gliedert diesen Punkt nach den Themen: Tradition und Amtsverständnis, Rechtfertigung, Abendmahl, Melanchthon und die Täufer, Melanchthon als Exeget, Der junge Melanchthon (160–168, vgl. 185–188). P. Fraenkel gliedert nach den Stichpunkten: Die Loci und Melanchthons Entwicklung (23–28. 119 f), Melanchthon und Luther (28–33. 48–50), Melanchthons theologische Quellen (33–37. 50 f. 123–125), Melanchthon in den Kontroversen seiner Zeit (37–42. 51 f. 125–129) bzw. Melanchthons Theologie (Gesamtdarstellungen 77–79. 116–118) und Theologische Einzelfragen. Hier nennt er neben den schon erwähnten Punkten: Loci und theologische Quellen auch den Unterpunkt: Kirche (83. 121–123).

Insgesamt gesehen sind Punkt 4: Melanchthon als Humanist und Punkt 5: Melanchthon als Theologe sehr schwer zu scheiden. Die Frage des Zueinanders von Humanismus und reformatorischer Theologie ist weiterhin sehr umstritten (vgl. X), zumal sowohl der Begriff Humanismus wie die Frage nach dem eigentlich Reformatorischen nach wie vor ungeklärt ist.

Im folgenden sei versucht, in kurzen Zügen eine Kostprobe der Ergebnisse der in den Literaturberichten referierten Forschungsarbeit zu bieten. A. Sperl (vgl. 15 f) zeichnet den Weg Melanchthons von einer Traditionskritik im Sinne des Humanismus (1519) zu einem reformatorischen Schriftverständnis in biblizistischer Form (1521), dann zu einem Ineinander von humanistischem Traditionalismus und reformatorischem Schriftprinzip und schließlich zu einem wachsenden Traditionalismus. Ähnlich unterscheidet W. Neuser (vgl. 25 f) drei Perioden Melanchthons: die Periode des Humanismus, der Bekehrung zur Reformation und schließlich die der Ausbildung eines neuen, protestantischen Humanismus. P. Schwarzenau (26) kritisiert (ähnlich wie Elert) die übliche scharfe Trennung von humanistisch und reformatorisch. Nach Neuser macht Melanchthon eine „Zickzackentwicklung" (26) von den ethischen Loci der Rhetorik von 1519 zu den theologischen von 1521 und dann wieder zum Auftauchen einer unabhängigen Ethik. Demgegenüber sieht Schwarzenau als Triebkraft der Entwicklung Melanchthons nicht die Sorge um die Ethik, sondern um den Glauben (28).

Was das Verhältnis Glauben und Glaubensformulierung betrifft, so wird Melanchthon gern der Vorwurf sowohl des Relativismus wie der Doktrinalisierung gemacht. R. Cammerer etwa spricht von „intellektualistischer Verödung" bei Melanchthon (18). Nach J. K. S. Reid (ebd.) hat Melanchthon die Grenze zwischen Glauben und Formulierung des Glaubens verwischt. Demgegenüber verteidigt P. Fraenkel (ebd.) die Ineinssetzung von Evangelium und menschlichen Sätzen und versteht diese nicht als Folgerung aus der Philosophie, sondern als Teil von Melanchthons Offenbarungstheologie. Q. Breen untersuchte „die Begriffe Loci communes und Loci bei Melanchthon". Sein Ergebnis ist, daß Melanchthons Loci nicht aristotelisch zu verstehen seien. Es gehe für Melanchthon nicht darum, durch die philosophische Methode zu neuen Erkenntnissen zu kommen, sondern darum, „das in der Schrift klar Offenbarte zu ordnen". „Die Loci-Methode erweist Melanchthons Dogmatik als rhetorisch für die Prediger bestimmt" (24). Das Übergehen der altkirchlichen Dogmen in der ersten Gestalt der Loci sieht W. Maurer als erasmisches Element an (25). Für den späten Melanchthon sieht H. Engelland ein Ergänzungsverhältnis zwischen Vernunft und Offenbarung (116).

Eng mit der Frage Humanismus – Reformation hängt die Frage Melanchthon – Luther zusammen. Obwohl noch immer Formulierungen begegnen wie: „Luther stieg im Glauben empor über das Reich des Gesetzes, zum Himmel, ins Reich des Evangeliums und der Gnade ... Melanchthon läßt den Gläubigen im Tale bleiben" (49), haben doch die letzten zwanzig Jahre Melanchthonforschung deutlich gemacht, daß Melanchthon nicht vorschnell als Verderber und Verflacher der Theologie Luthers anzusehen ist und daß es zu einfach ist, Philosophie und Humanismus für Melanchthon, die Hl. Schrift für Luther zu requirieren. Wenngleich neuerdings Melanchthons Exegese mehr untersucht wird (vgl. XI. 164 f), so ist hier bisher nur ein bescheidener Anfang gemacht. M. E. hat Melanchthon einzelne Stellen wie 1 Tim 2, 4; Phil 2, 12; Jo 15, 2; Röm 8, 12; 10, 10; 1 Kor 6, 9; 2 Petr 1, 10; Jak 2, 24 ernster genommen als Luther, der etwa die Stelle 1 Tim 2, 4 dadurch entkräftet, daß er übersetzt: Gott„ will, daß alle genesen", bzw. „gesund werden" (noch heute ist die Kompromißübersetzung, deren sich Luther ab 1530 bediente: Gott „will, daß allen Menschen geholfen werde" nicht revidiert).

Für den frühen Melanchthon ist inzwischen in der Reihe der Veröffentlichungen des Instituts f. Europ. Geschichte, Mainz, Abt. Abendländische Religionsgeschichte, als Bd 44 die bereits in den Literaturberichten genannte Dissertation (vgl. 165) von A. Schirmer angekündigt: Das Paulusverständnis Melanchthons 1518–1522 (Wiesbaden 1967).

Literaturnachträge:

Was den in den Literaturberichten behandelten Zeitraum betrifft, so wären etwa noch folgende Arbeiten zu nennen: G. Hammann, Nomismus und Antinomismus innerhalb der Wittenberger Theologie von 1524–1530 (Diss. Bonn 1952); G. Gloege, Zur Rechtfertigungslehre der Augsburgischen Apologie: Monatsschrift für Pastoraltheologie 45 (1956) 205–214; E. Honeé, Die Vergleichsverhandlungen zwischen Katholiken und Protestanten im August 1530: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 42/43 (1963) 412–434 und G. Müller, Um die Einheit der Kirche: Reformata Reformanda, Festgabe für H. Jedin Bd I (Münster 1965) 393–427.

Die Einstellung, „Arbeiten, die dieses (das Augsburgische Bekenntnis) und die Apologie und den Tractatus de potestate Papae im Rahmen der lutherischen Konfessionskunde oder Dogmatik behandeln, gehören sachgemäß nicht in den Rahmen unserer Chroniken" (S. 80) ist m. E. nicht „sachgemäß", da auch die Erhebung der Aussage einer Bekenntnisschrift nur im Rahmen und vor dem Hintergrund der Geschichte geschehen darf. Deshalb ist auch die hervorragende Arbeit von H. Fagerberg, Die Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften (Göttingen 1965) nicht zu übergehen. Die meisten Erscheinungen des Jahres 1966 hat Fraenkel noch in seinem Vorwort registriert. Ergänzend sei noch verwiesen auf A. C. Piepkorn, Melanchthon on christian doctrine: Church History 35 (1966) 379–398; B. Moeller, Augustanastudien: ARG 57 (1966) 76–95; H. Scheible, Melanchthons Brief an Carlowitz: ebd. 102–130. – Außer den bereits erwähnten Neuerscheinungen des Jahres 1967 seien noch genannt: W. Maurer, Geschichte und Tradition bei Melanchthon: Geschichtswirklichkeit und Glaubensbewährung. Festschrift für Bischof DDr. h. c. F. Müller, hrsg. von F. C. Fry (Stuttgart 1967) 167–191; ders., Die Entstehung und erste Auswirkung von Artikel 28 der Confessio Augustana: Volk Gottes. Festgabe für Josef Höfer (Freiburg-Basel-Wien 1967) 361–394.

Eine moderne Übersetzung der Apologie hat G. Pöhlmann, versehen mit einer kleinen Einführung, herausgegeben: Ph. Melanchthon Apologia Confessionis Augustanae (Gütersloh 1967). Zu verweisen ist auch auf den von E. Iserloh herausgegebenen vierten Band des Handbuches der Kirchengeschichte: Reformation, Katholische Reform und Gegenreformation (Freiburg 1967) vgl. 102–105. 264–274. 354–376. Inzwischen ist auch die Dissertation von K. Haendler, Wort und Glaube bei Melanchthon, Eine Untersuchung über die Voraussetzungen und Grundlagen des melanchthonischen Kirchenbegriffes (Gütersloh 1968) erschienen.

Abschließend ist den beiden Verfassern P. Fraenkel und M. Greschat zu danken für die sorgfältige Referierung der zwanzig Jahre Melanchthonstudium. Jedem, der sich darüber orientieren will, sind diese Literaturberichte (auch ohne das leider fehlende Sachregister) ein wertvolles Hilfsmittel, das man nicht vermissen möchte.

Münster. Vinzenz Pfnür.

Die Visitation im Dienst der kirchlichen Reform. Mit einer Einführung von Hubert Jedin, Beiträgen von August Franzen, Hansgeorg Molitor, Hans-Eugen Specker sowie einer Bibliographie gedruckter und einem archivalischen Verzeichnis ungedruckter Visita-

tionsquellen hrsg. von Ernst Walter Zeeden und Hansgeorg Molitor. (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung. Vereinsschriften der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum 25/26) Münster: Aschendorff (1967). IV, 138 S.; kart. DM 12,–.

Die Verfasser bzw. Herausgeber greifen in diesem Band ein wichtiges, doch leider von der Forschung nicht genügend beachtetes Thema auf. Die hier gebotene Materialsammlung ist geeignet, zu weiteren Arbeiten anzuregen. Besonders dankbar wird der Kirchenhistoriker für die Übersicht über die Bestände der einzelnen Archive sein.

Zu ergänzen sind die Visitationsdekrete des Hochstiftes Fulda, die in den Jahren 1627, 1693 und 1710 erlassen wurden (abgedruckt in G. Richter, Statuta maioris ecclesiae Fuldensis, Quellen und Abhandlungen zur Geschichte der Abtei und der Diözese Fulda I, Fulda 1904, 13–88), trugen doch die Verfasser ihre Beiträge erstmals in Fulda im Oktober 1966 vor.

Hubert Jedin macht in der Einführung mit den wichtigsten Fragen der Visitationsforschung vertraut. Mit Recht betont er, daß im Zuge der ökumenischen Bestrebungen die Erforschung der Visitationsberichte wichtig ist, da sie den langsamen Prozeß der „konfessionellen Scheidung" deutlich machen (7). Die Fragen, die Jedin an die Visitationsprotokolle stellt, bedeuten eine große methodische Hilfe für den, der sich mit diesem Thema beschäftigt.

Mit der Visitation im Zeitalter der Gegenreformation im Erzstift Köln befaßt sich August Franzen (10–20). Er führt aus, daß einer der Hauptzwecke der Visitationen darin bestand, den „Fortschritt der Häresie im Lande zu erkunden und die Reform voranzutreiben" (11). Der Verf. arbeitet deutlich heraus, daß die Visitationen auch der Klarstellung der wirtschaftlichen, rechtlichen und politischen Lage der Pfarreien dienten. Interessant ist zu sehen, welche Schwierigkeiten die Territorialherren der bischöflichen Visitationstätigkeit, die sie als fremde Einmischung betrachteten, bereiteten. Das gleiche läßt sich auch für die exempten Kapitel und Klöster des Erzstiftes sagen. Franzens Beitrag vermittelt ein deutliches Bild über den Visitationsvorgang. Sehr wesentlich ist seine Feststellung, daß die Visitationsquellen sagten, was sie wußten. Dennoch sind die Visitationsprotokolle unentbehrlich, da sie oft die einzigen Quellen sind, die über das innere Leben der Pfarreien im 16. Jh. Auskunft geben.

Der zweite Beitrag „Die Generalvisitation von 1569/70 als Quelle für die Geschichte der katholischen Reform im Erzbistum Trier" stammt von Hansgeorg Molitor. Nach einem Überblick über den Forschungsstand geht der Verfasser zur Visitation selbst über und vermittelt einen Einblick in ihren Geschäftsgang. Inhaltlich stehen bei den Trierer Protokollen wirtschaftliche Angaben im Vordergrund. Mehr noch als Franzen betont Molitor die Vorsicht, mit der Visitationsprotokolle als Quellen zu gebrauchen sind. Molitor gibt einen knappen, klaren Überblick.

Den letzten Beitrag „Nachtridentinische Visitationen im Bistum Würzburg als Quelle der katholischen Reform" liefert Hans Eugen Specker. Er behandelt die Visitationsversuche Fürstbischofs Friedrich von Wirsberg (1558–1573) und seines Nachfolgers Julius Echter von Mespelbrunn (1573–1617). Echter wollte neben der Reform von Klerus und Volk im Sinne der Trienter Dekrete „vor allem eine umfassende Bestandaufnahme seines Bistums, die die Grundlage für weitere Reformkritisch benutzt werden müssen, da die Befragten nicht immer alles maßnahmen bilden konnte" (42). Echter steht den gleichen Schwierigkeiten wie der Erzbischof von Köln gegenüber, dem Widerstand der Territorialherrn. Dennoch ist es Echter gelungen, ein straffes Visitationssystem aufzubauen. Specker zeigt dann auf, inwieweit die Protokolle für die Fragen nach der Tätigkeit und der Bildung der Geistlichen und nach Merkmalen zur Konfessionstrennung ergiebig sind.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß alle drei Darstellungen einen lebendigen Eindruck über das „Warum" und das „Wie" der Visitationen vermitteln. Es wird deutlich, daß die Visitationen als Mittel der katholischen Reform und der Gegenreformation dienten.

Münster. Klaus Wittstadt.

Schuler, Bertram: **Materie als lebende Kraft, II. Teil.** Paderborn: Ferdinand Schöningh 1966. S. IX–XIX, (169)–312; br. DM 15,–.

In Jg 58 (1962) 317–320 der Theologischen Revue erfüllte der Rezensent schon einmal die Aufgabe, das Werk Schulers, „Die Materie als lebende Kraft", und zwar den ersten Halbband, zu besprechen. Damals wurde auf das Werk empfehlend hingewiesen unter dem Aspekt, daß es geeignet sei, über alles naturwissenschaftliche Spezialwissen hinaus zur Besinnung auf das Ganze aufzurufen. Jedoch wurden auch grundsätzliche Positionen Schulers kritisiert.

Der Großteil des vorliegenden 2. Halbbandes ist ausgefüllt mit „mathematisch formulierten Aussagen der theoretischen Physik", für die sich „sonst wohl nur Physiker vom Fach interessieren dürften", so sagt es der Autor mit eigenen Worten (XVIII). Der Rezensent muß gestehen, daß er für diesen fachwissenschaftlichen Teil nicht kompetent ist, und enthält sich darum der Stellungnahme, zumal Schulers Darstellungen fast jede Literaturangabe, die zur Kontrolle herangezogen werden könnte, fehlen lassen (der Rezensent fand lediglich drei solcher Angaben im Text). Auf einige Partien innerhalb dieses fachwissenschaftlichen Teiles jedoch, v. a. auf das Geleitwort – und auf den Klappentext – möchte der Rezensent die Aufmerksamkeit lenken, weil in ihnen der Autor sein Anliegen, seinen Anspruch und die zur Verwirklichung seines Anliegens und zur Rechtfertigung seines Anspruches benutzte Methode, wenn auch nur kurz, dargelegt.

S. 193 Anm. 1 spricht der Autor vom Ziel seiner Arbeit. Dieses ist, „vom Wesensbegriff der Materie ausgehend ... einen solchen Grundbestand sicherer Aussagen zu schaffen, der es ermöglicht, alle Eigenschaften und Verhaltensweisen der Materie – aller materiellen Dinge, von denen wir wissen, vom Wesen der Materie her zu verstehen". Sch. will qualitative Aussagen bieten, „welche durch die quantitativen Berechnungen der theoretischen Physik bestätigt werden". Dieses naturphilosophische Aussagesystem soll so vollständig sein, „daß der Physiker darauf ein widerspruchsloses und vollständiges System von physikalischen Gesetzen aufbauen kann, das eine lückenlose Kenntnis alles dessen bringt, was Materie ist". In dieser kurzen Notiz, gleichsam am Rande des Buches, ist das gesagt, was auch sonst hier und da durchklingt oder ausdrücklich formuliert ist. Sch.s Überlegungen sollen die Forschungsergebnisse von Physik und Chemie unterbauen (215). Sch. will nicht nur den Sinn des kosmischen und menschlichen Daseins naturphilosophisch erhellen – dieses ist aber sicher sein Hauptanliegen, welches das oben genannte übergreift (239 f) –, sondern er will auch Struktur- und Entstehungsprobleme der gesamten geschaffenen Wirklichkeit lösen. So will etwa Sch. – in konkreterer Formulierung – in diesem zweiten Halbband einen Einblick in die Strukturen der Atomkerne geben, der über das hinausgeht, was bisher die theoretische Physik aufgrund ihrer experimentellen Erfahrung aufdecken konnte (XVI vgl. 194; 197). Und darüber hinaus weiß er, wie der Kosmos entstanden ist und durch welche Prozesse dieser sich bis zum heutigen Zustand mit allem, was darin enthalten ist, entwickelt hat (286 f; 280; 277).

Der Rezensent meint nun, daß das Anliegen Sch.s, das Sinnproblem anzugehen, legitim ist. Er fragt sich jedoch, ob das Fragen nach dem Sinn des Ganzen auf naturphilosophischem Wege allein beantwortet werden kann (240) – zu diesem Fragestand wird man jedoch die angekündigte dritte Arbeit Sch.s abwarten müssen, die sich speziell mit der Organik und der Anthropologie befassen soll –, ob es nicht vielmehr auch Gegenstand eines Glaubens ist. Insbesondere aber fragt sich der Rezensent, ob eine naturphilosophische Spekulation mit dem selbstsicheren Anspruch auftreten kann, auch die Struktur- und Werdeprobleme des Kosmos gelöst zu haben.

Und gerade auch letzteres beansprucht Sch.s Werk (XVI; 194; 197; 277; 280; 286 f) im Bewußtsein, die gegenüber der modernen Naturwissenschaft sich als unzulänglich erweisende scholastische Naturphilosophie abzulösen (Klappentext; XIII f). Diese Selbstsicherheit Sch.s scheint nun aber nicht mehr den Absolutheitsanspruch zu haben, wie es der Rezensent in der Besprechung des ersten Halbbandes aussprach, sondern relativiert und begrenzt zu sein. Sch. sagt: „Eben darum darf man von ihm [Metaphysiker] nicht verlangen, daß er auf diese letzten Fragen Antwort gebe, die so unangreifbar begründet ist, daß ein Zweifel an deren Richtigkeit nicht möglich ist ... Was man vom Metaphysiker verlangen kann, ist, daß seine Aussagen in sich hinreichend begründet sind und zumindest keinen Widerspruch mit sich selbst und mit gesicherten Ergebnissen anderer Wissenschaften enthalten" (XI). Wenn Sch. dieses vom Metaphysiker überhaupt Gesagte auch auf sich bezieht, dann kann sein System nur eine – allerdings dankbar entgegengenommene – Arbeitshypothese für weiteres naturphilosophisches Denken sein. Ob jedoch Sch.s System dem Anspruch genügt, eine hinreichend begründete, in sich widerspruchslose Aussage zu sein, muß der Rezensent dahingestellt sein lassen; bedenklich stimmt jedoch die Art und Weise einer Schlußfolgerung, wie sie auf Seite XVI gezogen wird. Sch. sagt dort: „Insbesondere darf aber der dialektische Materialismus mit seiner These, daß nur die Materie wirklich und alles andere aus ihr abzuleiten sei, schon dann als grundsätzlich widerlegt gelten, wenn meinem Verfahren, die Wesensgesetze und die durch sie gebildeten Strukturen der (anorganischen) Materie durch ihren Ursprung aus dem Geist des Schöpfergottes zu erklären, wenigstens kein innerer Widerspruch nachgewiesen werden kann. Denn schon dann ist immerhin die Möglichkeit erwiesen, daß das Materielle aus Immateriellem, Geistigem abgeleitet werden kann, daß folglich Geistiges vor dem

Materiellen wirklich ist" (XVI). Liegt hier ein Sprung von der Ebene der Möglichkeit auf die der Wirklichkeit vor? Oder macht sich der Rezensent hier wieder eines „groben Mißverständnisses" schuldig (s. weiter unten)?

Dieses leitet über zu einem Blick auf Sch.s Methode. Er nennt sie selbst deduktiv-spekulativ (192 Anm. 1) oder deduktiv-metaphysisch (XVI). Des näheren ist dieser deduktiv-spekulativ-metaphysische, gegenüber der Scholastik „weit erfolgreichere Weg" (XIV) wie folgt gekennzeichnet: „Weil dieser [Schulers] Gottes erweis aus dem menschlichen Bewußtsein [vgl. sein Werk: Die Gotteslehre als Grundwissenschaft] grundsätzlich möglich ist, aber keine vorhergehende Ontologie der Natur voraussetzt wie die traditionellen Gottesbeweise, ist eben dadurch auch die grundsätzliche, von mir in der Untersuchung über ‚Die Materie als lebende Kraft I' praktizierte Möglichkeit erwiesen, primär vom Wesensbegriff des überweltlichen Schöpfergottes her an die Erforschung der uns umgebenden Natur heranzugehen, und zwar mit weit größerem Erfolg als dies sonst möglich wäre ... Eine der rein naturwissenschaftlichen Forschung vorausgehende Gottes- und Schöpfungslehre gibt dem forschenden Menschen gleichsam Schlüssel in die Hand, die geeignet sind, ihm Geheimnisse der Natur aufzuschließen, die rein diesseitiger Wissenschaft als undurchdringbar erscheinen oder ihr ganz verborgen bleiben mögen" (XIV f). Der naturwissenschaftlichen Forschung kommt dann die Aufgabe zu, mit diesen vorausgehenden metaphysischen Ergebnissen übereinzustimmen, diese zu bestätigen und zu kontrollieren (XVIII; vgl. 215). Diese Funktion der Naturwissenschaft darf jedoch nach Sch. nicht angesehen werden als die einer übergeordneten Instanz. Die oberste Instanz ist nach ihm die Natur-Metaphysik, aufgebaut durch deduktiv-spekulative Methode, jedenfalls scheint sich diese Ansicht Schulers aus folgendem erheben zu lassen: „Das [Kontrolle durch die Naturwissenschaft] schließt indes nicht aus, daß dabei aus inneren Gründen dem Inhalt der mathematischen Formeln eine Deutung gegeben wird, die von der Deutung der Physiker gerade in solchen Punkten abweicht und abweichen muß, in denen dies von dem von mir vertretenen philosophisch-metaphysischen, der theoretischen Physik jedoch unzugänglichen Standpunkt aus gefordert wird" (XVIII). Darüber hinaus hat Sch.s „in naturphilosophischen Kreisen bisher ungewohntes Verfahren" (XIX) das Bestreben, „vom Wesensbegriff der anorganischen Materie her die Grenzen dessen aufzuzeigen, was sie ihrer Natur nach zu leisten vermag und was nicht; was für Körpergebilde sie mit ihren physikalischen Kräften aufzubauen und zu erhalten vermag, wie weit mit anderen Worten ihre Evolutionsfähigkeit reicht. Denn erst, wenn dieser Fragenkreis geklärt ist, kann eine zuverlässige Antwort auf die in einer weiteren Arbeit zu behandelnde Frage gegeben werden, ob der Materie die Möglichkeit zugeschrieben werden könne, aus sich selbst organismische Lebewesen wie Pflanzen und Tiere hervorzubringen. Damit ist dann auch die Antwort auf die andere sehr bedeutsame Frage gegeben, ob zwischen der anorganischen oder physikalischen Materie und organismischen Lebewesen ein wirklicher Wesensunterschied bestehe oder nicht" (XIX).

Man darf gespannt sein, ob in den nächsten Jahrzehnten die Naturwissenschaft die von dieser Naturphilosophie beabsichtigten Grenzziehungen bestätigt oder gar von vornherein beachtet wird oder nicht. Wird diese Naturphilosophie zurückstecken, wenn die Naturwissenschaft andere Grenzen entdecken wird?

Mag in dieser Besprechung auch viel Kritisches und Fragwürdiges gesagt worden sein, so soll doch noch einmal betont werden, daß in Sch.s Bänden das große Anliegen unserer Tage – so oft aber aus den Augen verloren – wachgehalten wird: der Blick auf das Ganze und auf den Sinn dieses Ganzen der Schöpfung (286).

Anhangsweise sei es dem Rezensenten noch gestattet, in eigener Sache eine kurze Stellung zu nehmen. In seinem Geleitwort geht Sch. offensichtlich auf kritische Äußerungen des Rezensenten in der Besprechung des ersten Halbbandes ein und wirft dem Rezensenten in einem Punkt ein „grobes Mißverständnis" vor: dieser habe das „Innere der anorganischen oder physikalischen Körperwelt, von dem alle ihre Aktivität ausgeht, mit der ‚Entelechie' der Vitalisten" verwechselt. „Denn nach dem im Mittelpunkt aller meiner Überlegungen stehenden Wesensbegriff der Materie als durchdringlich-undurchdringlicher dinglicher Kraft kann dieses Innere nichts anderes sein als die Materie selbst, insofern sie durchdringlich ist, sich also in sich hat. Körperhaft, außereinander und dadurch in Raum und Zeit dagegen ist dieselbe Materie nur, insofern sie sich nicht zu durchdringen vermag" (XVII f). Um auf Schulers Vorwurf zu antworten und um zu zeigen, wie „grob" das Mißverständnis war (und ist), soll hier aus dem 1. Halbband die angezogene Stelle zitiert werden, was in der ersten Rezension unterlassen wurde. „Innerhalb der physikalischen Körperwelt erfüllt die Materie ihrer Durchdringlichkeit nach somit genau die Aufgabe, welche im Bereich der pflanzlichen und tierischen Organismen einem inneren Prinzip, Entelechie genannt, von jeher zugeschrieben wurde, wenigstens von den Anhängern des Vitalismus." Und etwas weiter heißt es dann: „Somit kann man die innere Seite der Weltmaterie mit demselben Recht als deren Seele, als Weltseele bezeichnen, mit dem man das die pflanzlichen und tierischen Körper belebende Prinzip Pflanzen- oder Tierseele nennt. Von einer einzigen solchen Weltseele dürfen wir indes nur sprechen, wenn die Weltmaterie ... nur eine einzige Dingeinheit darstellt, ähnlich wie die verschiedenen Teile eines jeden pflanzlichen oder tierischen Lebewesens miteinander eine Dingeinheit, den betreffenden pflanzlichen oder tierischen Organismus bilden" (127). In seinem Geleitwort übrigens, in dem Sch. den ersten Teil dieses Zitats fast wörtlich wiedergibt, findet man den bezeichnenden Zusatz zur Bestimmung von Entelechie: „von der Materie selbst verschiedenen Prinzip" (XVIII). Sicherlich aber darf man nach der Einrede Sch.s wohl noch folgendes fragen: Darf man von genau gleicher Aufgabenerfüllung auch auf gleich strukturierte Erfüllende zurückschließen (wenn auch nicht in jeder Hinsicht und wenn auch zunächst nur hypothetisch)?

Bonn. Werner Bröker.

Splett, Jörg: **Der Mensch in seiner Freiheit.** (Unser Glaube – Christliches Selbstverständnis heute, Bd 1) Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1967. 128 S.; kart. DM 12,80; Subskriptionspreis DM 10,80.

Jörg Splett eröffnet mit diesem Buch eine mit ‚Unser Glaube' gekennzeichnete theologisch-dogmatische Reihe, die als ‚Dogmatik für Laien' angelegt ist. Sie soll fünf (kleine) Bände umfassen und die Themenbereiche einer philosophisch-grundlegenden Anthropologie (1. Bd) und fundamentaltheologischen Religionsphilosophie (2. Bd) beinhalten, an die sich die Übersetzung der klassischen dogmatischen Traktate anschließt: vom einen und dreifaltigen Gott (3. Bd), vom Gottmenschen als dem Höhepunkt der geschichtlichen Erscheinung der Gnade Gottes (4. Bd) und von der Kirche und ihrer sakramentalen Heilsvermittlung (5. Bd).

In dem vorliegenden ersten Band wird die Frage nach dem Menschen in ihrer Aktualität Gegenwart, und zwar gerade so, daß verständlich wird, wie die Frage nach dem Menschen zugleich Frage nach Gott ist. Die Transzendenz des Menschen auf Gott wird in einer Hinwendung zum Menschen selbst freigelegt und nicht in einer Bewegung weg von ihm. So wird der Mensch in seiner Welthaftigkeit und Geschichtlichkeit seiner Menschlichkeit ansichtig und erst darin – in einer Vermittlung von vertikaler und horizontaler Bedingtheit – in seiner Unbedingtheit offenbar, die ihrerseits die Unbedingtheit des schöpferischen Daseinsanrufes Gottes in der Geschichte zum Vorschein kommen läßt. Es ist ein Vorzug dieser Arbeit, daß diese Wechselbedingtheit wesentlich aus der geschichtlich-personalen Mitmenschlichkeit heraus begriffen wird.

Dieser Band ist aus einer reichen Kenntnis der philosophischen Tradition geschrieben, weiß sich verbunden mit literarischer Überlieferung und bezieht auch die naturwissenschaftlich-anthropologischen neueren Erkenntnisse (sofern der Mensch auch vom Tierreich her verstanden werden muß) mit ein und übersetzt die dadurch gegebene heutige Problemlage in eine auch dem Nichtfachmann verständliche Darstellung. Obwohl eine solche Übersetzung stilistisch wie philosophisch nicht unproblematisch sein kann, entwickelt Splett ein liebenswürdiges Geschick, Erfahrungen des Tages aufgreifend, die zentralen Probleme zu übermitteln und läßt, gleichsam nebenher, teilnehmen an der Geschichte menschlicher Selbstauslegung. Mitsamt den zahlreichen Literaturhinweisen ist daher das Buch eine sinnvolle Begründung der theologisch-dogmatischen Reihe über das christliche Selbstverständnis heute.

München. Eberhard Simons.

Van Steenberghen, Fernand: **Dieu caché.** Comment savons-nous que Dieu existe? Leuven: Éditions Nauwelaerts ²1966. 372 S.; br. FB 100.

Ders., Ein verborgener Gott. Wie wissen wir, daß Gott existiert? (Vom Verfasser autorisierte Übertragung aus dem Französischen und Nachwort von Georg Remmel SVD). Paderborn: Ferdinand Schöningh 1966. 288 S.; Ln DM 18,50.

Der bekannte Löwener Mediävist wendet sich mit diesem Buch an „eine breite Schicht gebildeter Leser" (6), um einen Überblick über den Stand der philosophischen Gottesfrage zu geben. In einfacher und verständlicher Form untersucht er zunächst den Wert der traditionellen Gottesbeweise. Die sogenannten Autoritätsbeweise sind nur als psychologische Hinführung zu verstehen. Einer Reihe weiterer Versuche kommt keine zwingende Beweiskraft zu, wenngleich sie für den eigentlichen Beweis Material beitragen können. Dazu gehören die „Beweise" aus der allgemeinen religiösen Erfahrung sowie aus den positiven Wissenschaften, der augustinische Beweis, das ontologische Argument, der Beweis von Avicenna, der „vierte Weg" von Thomas von Aquin, der cartesische Beweis und der von J. Maréchal. Mit Recht

kommt Van Steenberghen auch zu einer sehr zurückhaltenden Beurteilung der Lehre Pius' XII. über den eventuellen Beitrag naturwissenschaftlicher Tatsachen zum Beweis einer Schöpfung (95–102). Eine Anzahl weiterer Beweise (aus der Bewegung, der Ordnung der Ursachen, der Kontingenz und der Finalität) und damit überhaupt die *quinque viae* bei Thomas erscheinen als unvollständig. Als den eigentlichen und wahren Gottesbeweis sieht Van Steenberghen erst den „metaphysischen Beweis" an, der sich am kürzesten so zusammenfassen läßt: „Weil etwas existiert, existiert auch etwas aus sich. Da dieses Absolute nicht endlich ist, ist es unendlich und einzig". Es handelt sich also um zwei Erkenntnisschritte: Zunächst ist die Notwendigkeit eines Absoluten einzusehen und danach die Relativität des Endlichen als solchen (163). Auf dieser Grundlage stellt Van Steenberghen sodann die negativen und die positiven Eigenschaften Gottes dar. Die drei abschließenden Kapitel handeln von der Bedeutung der religiösen Erfahrung, dem Problem des Übels und dem Sinn der christlichen Offenbarung. Das Nachwort des Übersetzers befaßt sich mit Methodenproblemen der metaphysischen Beweisbarkeit, die als „verbindliche Mitteilbarkeit bedachter Erfahrung, die nicht allein objektivierend und subjektivierend, sondern, sich und alles engagierend, nach-gedacht werden muß" (265), bestimmt wird. Im übrigen gehe Van Steenberghens Buch wohl am ehesten auf einen solchen Leser ein, der „die Gottesfrage aus einer Sicht stellt, die noch stark vom cartesianischen und kantianisch-newtonschen Weltbild herkommt" (274).

Die Übersetzung scheint mir nicht sehr geglückt. „Das geistige Kennzeichen des unendlichen Seins" (174) ist eine falsche Wiedergabe für „le caractère spirituel" (236), das die „Geistigkeit" meint. „Nous jouissons de la liberté de choix" (260) heißt nicht, daß wir uns über die Wahlfreiheit „freuen" (192), sondern daß wir mit ihr ausgestattet sind. Die vielen Druckfehler machen die Lektüre nicht angenehmer; die im folgenden unter anderem Gesichtspunkt zu zitierenden Texte geben davon ein Bild. So ist etwa mit der „metaphysischen Gesinnung" (52), zu der wir uns erheben sollen, eine *B*esinnung gemeint.

Bezeichnend für den Grundansatz des Buches ist die Rolle, die der Metaphysik zugeschrieben wird: „Es steht ihr zu, uns zu sagen, ob das transzendentale [gemeint ist: transzendente!] Sein, das wir als vorsorgend-fürsorgenden Welten-Schöpfer definiert haben, in der metaphysischen Synthese Platz findet und sich als letzte Erklärung der Wirklichkeit aufdrängt" (144). Auch im französischen Text steht wirklich da: „. . . si l'Être transcendant . . . trouve place dans la synthèse métaphysique" (194). Unsere Denkprinzipien übergreifen also Gott und die Welt. Der Gottesbegriff dient zur Abrundung eines Denksystems: Er ist dessen imponierender „Schlußstein" (250). Es liegt auf der gleichen Ebene, wenn von Gott gesagt wird: „Das Unendliche ist verstehbar wie jedes Seiende überhaupt, d. h. es ist durchdringbar und assimilierbar für einen Verstand, da dieses [gemeint ist: dieser!] von Natur aus Seinsvermögen ist und Fähigkeit, das Wirkliche mit all seinen Strukturen, d. h. die Ganzheit des wirklichen Seienden insgesamt zu verstehen" (179). Im französischen Text steht ebenfalls der unglaubliche Ausdruck „assimilable" (243). Gott soll also ein Teil der Wirklichkeit insgesamt sein. Was Wunder, wenn die Entdeckung dieses unendlichen Seins „im Geist des Philosophen eine Reaktion von Überraschung und Wißbegier" auslöst (195)!

Van Steenberghen hält es für „eine Folge von ungenauen Begriffen über die Unveränderlichkeit und Einfachheit Gottes", wenn man der Meinung ist, „daß auf Grund der göttlichen Einfachheit der Schöpferakt mit dem notwendigen und unveränderlichen Seienden [gemeint ist: Sein!] der Erstursache identisch sein muß" (191); dann würde ja, so glaubt er im Ernst, die Schöpfung selbst notwendig sein. Auf der anderen Seite ist natürlich auch keine Zusammensetzung in Gott anzunehmen. Der Ausweg aus den logischen Schwierigkeiten ist leicht: „Man darf das Unendliche nicht in den Rahmen unserer begrifflichen Kategorien einschließen wollen" (193). Wer sich hier an die bereits erwähnte Assimilierbarkeit Gottes erinnert, der sei darüber belehrt, daß er jetzt der „intellektuellen Demut" (196) bedarf.

In dieser Gotteslehre kehrt die Erklärungsbedürftigkeit der Welt, aufgrund deren man von der Welt auf Gott schließt, im Gottesbegriff selbst wieder, wird aber dann mit dem Hinweis auf unsere begrenzte Denkfähigkeit beiseitegeschoben. Wenn dem so ist, würde ich es vorziehen, mich von vornherein mit einer unverständlichen Welt zu begnügen, anstatt das x der Welt durch ein angeblich göttliches y von im Grunde doch gleicher Art zu ersetzen. Ein mit solchen Methoden bewiesener „Gott" hat mit Gott nichts zu tun.

Glücklicherweise ist Van Steenberghens eigener „Gottes"-Beweis in keiner Weise stringent. Das Prinzip: „Weil etwas existiert, existiert auch etwas aus sich" kommt durch eine so nicht legitimierte apriorische Synthese zustande, die in der Hinzufügung des Wortes „aus" beschlossen liegt. Wieso muß etwas überhaupt „aus" etwas sein, sei es dann meinetwegen nur entweder „aus sich" oder „aus anderem"? Im übrigen begegnet auch die Welt selbst gar nicht als lediglich kontingent oder lediglich relativ, wie Van Steenberghen will (161), sondern sie ist in Wirklichkeit, in sich selbst betrachtet, relativ absolut (vgl. Thomas, S. th. I q. 86 a. 3 c: *„nihil enim est adeo contingens, quin in se aliquid necessarium habeat"*). Nur auf Grund dieser vor ein Widerspruchsproblem stellenden Tatsache ist die Welt überhaupt erklärungsbedürftig. Ein Sachverhalt bedarf in rechter Metaphysik nur dann einer „Erklärung", wenn man seine Beschreibung andernfalls von einem kontradiktorischen Widerspruch und damit von einer falschen Beschreibung nicht zu unterscheiden vermag. Aber in dem Buch sucht man vergeblich nach einer Reflexion darüber, was mit „erklären" gemeint ist und aus welchem genauen Grunde etwas überhaupt um jeden Preis erklärt werden muß. Eine Erklärung, nach der zu fragen nicht streng notwendig ist, ist überflüssiger metaphysischer Luxus. Meines Erachtens entsteht Van Steenberghens philosophischer Gottesbegriff durch die unzulässige Absolutsetzung derjenigen Absolutheit, die bereits den Geschöpfen selber zukommt. Trotz aller gegenteiligen Beteuerungen sind dann pantheistische Formulierungen nicht mehr vermeidlich: „Um zu erschaffen, muß infolgedessen [es fehlen die Worte: die Ursache!] das Verursachte bereits adäquat im voraus enthalten, was jedoch für das endliche Sein nicht möglich ist, da es sich ganz und gar von jedem anderen endlichen Seienden abhebt, und ihm insofern fremd gegenübersteht" (177). Hebt sich also Gott nicht absolut vom Geschöpf ab? So kommt Van Steenberghen zu der verhängnisvollen These, das Unendliche sei jedem von ihm verschiedenen Seienden ähnlich (179).

Warum wird mit einer solchen These der Sinn der traditionellen Analogielehre völlig verkannt? Die relative Absolutheit, die jeder weltlichen Wirklichkeit zukommt, läßt sich nur durch die Angabe zweier verschiedener Hinsichten, die sich nicht wiederum gegenseitig ausschließen, von einem kontradiktorischen Widerspruch unterscheiden. Solche Hinsichten lassen sich nur dann angeben, wenn das bloß relativ Absolute in allem, worin es sich überhaupt vom Nichts unterscheidet, also restlos, nichts als Relation auf ein davon absolut verschiedenes und deshalb nicht in sich selber zu begreifendes Worauf ist. Dieses Worauf nennen wir Gott. Die beiden Hinsichten lauten dann: bezogen auf dieses Worauf in Verschiedenheit von ihm, und verschieden von diesem Worauf in Bezogenheit auf es. Alle Aussagen über Gott können nur die Tatsache entfalten, daß unsere eigene Wirklichkeit gerade in ihrer Eigenständigkeit völlig im Bezogensein auf ihn aufgeht. Das Geschöpf vermag deshalb nicht darüber hinaus konstitutiver *terminus ad quem* einer Relation Gottes zu sein (im Glauben geht es um das Hineingenommensein des Geschöpfes in ein als Relation von Ewigkeit konstituiertes Gegenüber von Gott zu Gott). Daraus ergibt sich, daß zwar das Geschöpf Gott gegenüber zugleich ähnlich (weil in seiner Verschiedenheit von ihm bezogen auf ihn; darin gründet die *via affirmativa*) und unähnlich (weil in seiner Bezogenheit auf ihn verschieden von ihm: *via negativa*) ist, daß aber vor allem Gott seinerseits dem Geschöpf gegenüber absolute Unähnlichkeit ohne jede Ähnlichkeit ist (weil er sich absolut vom Geschöpf unterscheidet, ohne darauf in der genannten Weise bezogen zu sein: *via eminentiae*). Daß somit die Analogie des Geschöpfes Gott gegenüber absolut einseitig ist, hat Van Steenberghen trotz eines gelegentlichen Ansatzes zu besserem Verständnis (196) im ganzen unbeachtet gelassen. Weil es für ihn keine abgehobene *via eminentiae* gibt, kommen auch die *via affirmativa* und *via negativa* nicht in ihrem wahren, nur hinweisenden Sinne zur Geltung, sondern werden durch Absolutsetzung verfälscht. Deshalb unterscheidet sich der „Gott" dieses Buches nicht von dem Widerspruch eines ins Unendliche gesteigerten Stückes Weltwirklichkeit, eines Riesengeschöpfes, einer Projektion des menschlichen Selbst. Dieses höchste Wesen kann sogar „denken" (186) und muß selbstverständlich einen „gültigen Grund" (193),

„une raison valable" (263) besitzen, wenn es auf die Idee einer Weltschöpfung kommt.

In diesen Rahmen fügt sich Van Steenberghens Interpretation der Offenbarung. Mag er auch die traditionellen Formeln mit Emphase vertreten, so stehen sie in seiner Interpretation doch unter dem Vorzeichen jenes falschen Gottesbegriffs. Sie unterscheiden sich deshalb nicht mehr von Mythologie, für die das Göttliche als solches sinnenhaft ausweisbar wird. Es war bereits eine Illusion des Verfassers, wenn er meinte, der philosophische Gottesbegriff eröffne „erschütternde Perspektiven" (185) für ein persönliches Verhältnis zu Gott. In Wirklichkeit haben wir nur im Glauben Zugang zu Gott, und auf keine andere Weise.

Einige Leseproben: Gott will dem Menschen „ein herrliches Geschick im Himmelreich" (233) bereiten. „Es handelt sich um eine wirkliche Vergöttlichung, die soweit geschieht, als es die Transzendenz Gottes und die Achtung der menschlichen Person zuläßt" (233). Auf Erden – wie könnte es anders sein – „berücksichtigt der Schöpfer normalerweise das Spiel der Naturgesetze" (242). „Persönliche Eingriffe" gibt es jedoch auch (226). Von den Heiligen weiß der Verfasser zu berichten, ihnen werde „eine höhere Einsicht in die Pläne der Vorsehung verliehen" (242). In einer Fußnote heißt es noch eigens: „Die Existenz und der Einfluß der gefallenen Engel sind unbestreitbare Offenbarungsgegebenheiten" (247). Nie reflektiert der Verfasser darüber, was es für das Verständnis der Inhalte des Glaubens ausmacht, daß sie in ihrer Wahrheit durch das Wort allein dem Glauben allein zugänglich sind. Die Häufung frommer Adjektive in diesem Teil ist deshalb der Überzeugungskraft der Argumente umgekehrt proportional. In einem einzigen Satz kommt „gute Christen", „väterliches Wohlwollen", „sehr demütige Christen", „wahrhaft kindliches Vertrauen" und „barmherziges Wirken des Herrn" vor (246). So geht es seitenlang zu, meistens in Superlativen.

Die kritische Auseinandersetzung Van Steenberghens mit den traditionellen Gottesbeweisen behält ihren – relativen – Wert. Was er selbst über den Gottesbegriff sagt, scheint mir ein unheilvolles Mißverständnis zu sein. Dieses Mißverständnis ist jedoch typisch für das übliche Reden von Gott.

Münster. Peter Knauer SJ.

Bellet, Maurice: **Crisi della fede.** (Fede e mondo moderno) Mailand: Verlag „Vita e Pensiero" (1967). X, 215 S.; kart. Lire 1.200.

Die Geschichte der Sprache fällt mit der Geschichte des Menschen zusammen; es wäre also schwierig, die Rolle der Sprache im Leben und in der Geschichte des Menschen zu bestimmen. Vielfältig sind aber die Funktionen der Sprache, und eine Funktion kann in einer gewissen historischen Periode gegenüber den anderen den Vorrang haben. Die griechische Sophistik und die rhetorischen Schulen z. B. lehrten, wie man sich der Sprache – besser als der Kraft – als „Machtinstrument" bedienen konnte.

In bezug auf die Funktionen der Sprache könnte unsere Zeit mit dem Stichwort „D i a l o g" gekennzeichnet werden: Heute wollen wir sprechen statt zu kämpfen, wir wollen mehr verstehen als beurteilen, mehr erklären als verurteilen. Dieses Vertrauen auf den Dialog als Verständnismethode und auf das Verständnis als Lösungsmittel von Problemen und Streitfragen zwischen den Menschen ist nicht auf die Politik oder auf die Moral beschränkt, sondern es betrifft auch den Glauben, die Ideologien, die Weltanschauungen. Statt Theorien über den Atheismus aufzubauen, versucht man heute, mit den Atheisten ins Gespräch zu kommen: an Stelle der Verurteilung und der Apologie tritt die Forderung des Verständnisses – also der Dialog – hervor.

Es ist aber nicht leicht, zu einem echten Dialog zu gelangen. Die Absicht, die anderen zu verstehen – die notwendig für die Verwirklichung des Dialogs ist –, verwandelt sich bald in die Absicht, die anderen zu überzeugen oder zu beeindrucken, sogar sie zu „erlösen". Denn im allgemeinen sind wir uns unserer eigenen Stellungen sicher, wir fühlen uns fest auf unserem Boden; obwohl wir einen Dialog mit einem anderen anfangen, sehen wir in der Tat eine einzige Möglichkeit für das Ende voraus: Wir erwarten nämlich die Annahme unserer Wahrheit durch den anderen, die Anerkennung seines Irrtums, seinen überzeugten Sprung also auf unsere Seite des Grabens. Das geschieht vor allem, wenn das Thema des Dialogs nicht irgendeine Theorie oder politische Meinung ist, sondern etwas, was uns selbst betrifft, etwas, was unser Leben führt, worauf wir beruhen und wovon wir getrieben sind, unsere Zukunft und unsere Erlösung: d. h. wenn das Thema des Dialogs unser G l a u b e n ist.

In diesem Falle sind wir überzeugt, mehr anzubieten zu haben als zu bekommen, wird sind mehr von einem „Missionsbefehl" als vom Interesse für die Stellung des anderen bewegt. Unser „Zum-Gespräch-kommen" selbst scheint uns eine großmütige Tat, ein „Den-anderen-die Hand-reichen", die noch im Dunkel sind. Denn dieses Dunkel ist auch keine Drohung für unser Licht, nur Abwesenheit des Lichtes: Das Phänomen des Atheismus ist nämlich kein „Skandal" für den Glauben, sondern eine Bestätigung der Freiheit des Menschen vor dem Glauben; wir empfangen frei den Glauben und sind dafür verantwortlich, er zwingt uns nicht. Der Atheismus ist sogar kein Vorwurf für die Gläubigen: wir können unseren Glauben bezeugen und damit zum Glauben anregen, wir können aber nicht zum Glauben zwingen, wir sollen auch nicht.

Was geschieht aber, wenn unser fester Boden erschüttert wird, wenn uns die ganze „Sicherheit" geraubt wird und wir zu einem Dialog gezwungen werden, in dem es um uns selbst geht? Daß das nicht nur geschehen kann, sondern eigentlich geschehen sollte, zeigt uns Maurice Bellet in seinem Buch „Crisi della fede". In der französischen Originalausgabe lautet der Titel: „Ceux qui perdent la foi" (Diejenigen, die den Glauben verlieren). Ist es nun möglich, den Glauben zu „verlieren"? Was soll hier „verlieren" überhaupt heißen?

Fragen dieser Art erwartet B. selbst, aber statt zu antworten verweist er auf die Erfahrung: Sind wir nie einem solchen Fall begegnet? Wenn wir die Frage verneinen und darauf bestehen, solche Fälle für unmöglich zu halten, wenn wir der Meinung sind, dieses Problem sei eigentlich ein Pseudo-Problem, weil der Glaube nicht ein „Ding" oder ein „Besitz" ist, den man plötzlich verlieren kann, wenn wir meinen, daß der, der sich von der Kirche entfernt, eigentlich auch vorher schon „entfernt" war, wenn wir also so argumentieren, dann ist dieses Buch nicht für uns, es hat uns nichts zu sagen. Eine solche Stellung aber ist mindestens gefährlich, es kann nämlich sein, daß wir die Augen schließen, um nicht zu sehen, was uns stören könnte.

Wenn wir aber bereit sind, das Problem mindestens als Arbeitshypothese – wie B. sagt – anzunehmen, daß man also den Glauben, in dem und für den man gelebt hat, „verlieren" kann und daß das Verlassen des Glaubens nicht unbedingt in schlechter Absicht geschehen muß, dann wird das Problem bedenklich und von großer Dringlichkeit für uns Gläubige.

Gerade für die Gläubigen ist also das Buch berechnet, denn nur für sie ist die Verlierbarkeit des Glaubens „problematisch": Wenn der Atheismus kein Skandal für die Gläubigen ist, das Verlassen des Glaubens durch die, die den Glauben „gekannt" und gelebt haben, ihre Enttäuschung und Zurückweisung nach der Hoffnung und dem Empfang sind doch für den Glauben selbst ein aufsehenerregender Skandal. Mit Recht betont B. die Eigentümlichkeit dieses Problems dem Atheismus gegenüber: jetzt ist der Gläubige kein „Privilegierter" mehr, sondern er steht selbst zur Debatte. Nicht nur seine „gute Absicht", seine Ehrlichkeit wird in Frage gestellt, sondern der Glaube selbst; dieser Glaube, der also auch nicht befriedigen kann, der auch enttäuschen kann, der auch ein Gefängnis sein kann, eine Kette, von der man sich mit Erleichterung befreien kann. Der Glaube, der uns erlöst, kann auch eine Täuschung sein, aus der man entfliehen will. Das kann also nicht nur geschehen, wenn man eine Karikatur des Glaubens gekannt hatte, sondern auch, wenn man in einem „echten" Glauben gelebt hatte. Das Problem ist sicher kompliziert und durchaus diskutabel, aber nicht banal, und man kann nicht leicht damit fertig werden. B. versucht nicht eine „Synthetisierung" zu erreichen, im Gegenteil, er versucht das Problem gerade in seiner Kompliziertheit zu stellen, er gibt sich Mühe, es von allen möglichen Gesichtspunkten aus zu sehen. Sein Ziel ist eine möglichst vollständige Analyse des Problems. Obwohl er uns seinen Weg zur Lösung zeigt, nimmt er sich nicht vor, damit fertig zu werden, sondern nur die Aufmerksamkeit auf das Problem zu lenken u. zw. so, daß jeder Gläubige sich dessen bewußt wird und selbst eine Analyse des Problems versucht. Vor allem will er klar machen, daß schon an das Problem heranzugehen bedeutet, sich selbst als Gläubige in die Krise zu stellen: gegenüber diesem Phänomen befinden sich die Gläubigen auch in einer Schuldsituation, da sie als „Träger des Glaubens" für jede an den Glauben gerichtete „Anklage" verantwortlich sind.

Die Methoden wie die Ergebnisse, zu denen B. gelangt, sind nicht kritikfrei, und der Verf. selbst sieht dabei Mängel und Schwächen; nicht darin liegt aber der Wert des Buches. Wenn der Gläubige dadurch der Wichtigkeit des Problems bewußt wird und zum Ende des Buches kommt mit der Bescheidenheit eines Glaubens, der durch eine radikale Krise gefiltert worden ist, eines Glaubens, der jetzt seine Masken und falsche Überbauten kennt, dann hat das Buch sein Ziel erreicht. Am Ende des Buches steht nicht mehr, sagte B., nur unsere Beziehung zu denen in Frage, die den Glauben verlieren, sondern unsere Beziehung zum anderen überhaupt, wer immer es ist, unsere Beziehung zu Gott, zu uns selbst, zu unserem eigenen Glauben. Von seinem Buch selbst sagt B.: „Man muß den Inhalt vergessen können und nur den Anreiz behalten, der ermöglicht, etwas Analoges zu machen".

Das Buch „Crisi della fede" wird also nicht nur beruflich Lehrenden, Predigern oder Religionslehrern dienen, es betrifft auch nicht eine Aufgabe oder Pflicht der Gläubigen, sondern es zeigt,

wie in dieser „Zeit des Dialogs" das Gespräch mit denen, die den Glauben „verloren" haben, eine Forderung für das Leben des Glaubens selbst ist. Dafür vor allem können wir ihm dankbar sein.

Münster. Donatella Barnocchi.

Lelong, Michel: **Dialog mit den Atheisten.** Deutsch von Christoph von Schönborn OP. Paderborn: Verlag Bonifacius-Druckerei 1967. 163 S.; kart. DM 8,80.

Das Buch bemüht sich um ein tieferes Verstehen des Atheismus und will zu dem notwendigen Dialog mit ihm einen Beitrag leisten. Es entstand in mohammedanischer Umwelt. Der Verfasser zitiert sehr viele (fast zu viele) christliche und atheistische französische Autoren und weiß sich besonders, wie er im Vorwort angibt, den Arbeiten von Henri de Lubac, Jean Lacroix, P.-A. Liégé und J.-Y. Jolif verpflichtet.

Lelong sieht die Paradoxie des 20. Jahrhunderts darin, daß dem Phänomen der Entsakralisierung eine erstaunliche geistliche Erneuerung gegenübersteht. Unglauben und Glauben existieren heute nebeneinander, und beide müssen ernst genommen werden. Es kommt hinzu, daß der für das 19. Jahrhundert weithin charakteristische Gegensatz von Wissenschaft und Glaube, z. B. in der Frage der Evolution, in der damaligen Form heute nicht mehr vorhanden ist. Man weiß, daß Wissenschaft und Glaube aus verschiedener Sicht Welt und Mensch interpretieren, sofern die Wissenschaft nach dem Wie des Universums und der Glaube nach dem Warum und Wozu fragt; aber man unterscheidet noch – meint Lelong – die Geisteshaltung des Wissenschaftlers und die des Gläubigen, der „zu einer Gewißheit in der Nicht-Evidenz" (?) ein Ja sagt, das „einem von wissenschaftlicher Geisteshaltung geprägtem Denken äußerst schwerfallen" (47–48) kann. Mir scheint, daß hierbei einseitig an naturwissenschaftliche Geisteshaltung gedacht ist.

Lelong unterscheidet dann die marxistische und die existentialistische Form des Atheismus. Vom Marxismus heißt es, daß er „nicht direkt ein kämpferischer Atheismus" ist; „er kämpft normalerweise gegen die Gottesidee, indem er nicht in erster Linie die Illusion der Religion angreift, sondern die sozialen Widersprüche und Ungerechtigkeiten, die einen günstigen Boden für das Gedeihen des Glaubens abgeben. Dennoch ist der Kampf gegen die Entfremdung des Menschen durch die Religion unentbehrlich ..." (59). Auch in der existentialistischen Strömung sieht Lelong „nicht nur ein philosophisches System, sondern eine soziale Gegebenheit" (75). Dabei laute die Grundfrage der Atheisten, wie Maurois gesagt hat, nicht: „Warum ist der Mensch auf dieser Welt?, sondern: Hier ist der Mensch, hier die Welt. Wie muß der Mensch, so wie er ist, handeln, um, soweit es seine Natur erlaubt, die Welt, so wie er sie sieht, und sich selbst zu beherrschen?" (79–80).

Aufschlußreich ist das 5. Kapitel: „Die religiöse Krise der Dritten Welt" (81–103), das die Frage behandelt: Wächst dort eine Generation heran, die sich zum Atheismus bekennt? Zahlreiche Einzelzeugnisse und Gesamtuntersuchungen lassen erkennen, daß die religiöse Krise Europas auf die Völker Asiens, Afrikas und Lateinamerikas übergegriffen hat und der Atheismus diese Völker bedroht. Aber zumeist handelt es sich um eine Ablehnung nicht des Glaubens schlechthin, sondern nur einer gewissen Art zu glauben. In Anbetracht der äußeren Festigkeit des traditionellen Gebäudes besteht jedoch die Gefahr eines Konformismus, „der nicht mehr den innersten Überzeugungen und Lebensauffassungen der jungen Generation entspräche" (96), ferner die Gefahr einer naiven Wissenschaftsgläubigkeit, die für das 19. Jahrhundert charakteristisch war. Wenn der Glaube nicht zu leeren Riten oder gar zur Folklore erstarren soll, tut Auseinandersetzung not. Der Glaube muß neu überdacht, der Glaube an Gott und der Glaube an den Menschen müssen versöhnt werden, und hierbei sind nicht oberflächliche Kompromisse, sondern echte Synthesen zu suchen.

Die Frage nach der Bedeutung des zeitgenössischen Atheismus beantwortet Lelong mit dem Hinweis, daß er die Christen zur Reinigung der Gottesvorstellung, zu zeitgemäßer, dem heutigen Weltbild angepaßter Formulierung der Dogmen, zur Anerkennung der positiven Werte des Atheismus und zur Prüfung gewichtiger Fragen veranlaßt, der Fragen nach dem Absoluten, nach der Freiheit und insbesondere nach dem Menschen selbst, der gemäß den heutigen Lebensbedingungen existieren will.

Was Lelong über „Die Grenzen des Unglaubens" (135–155) sagt, befriedigt nicht ganz. Wahr ist, daß viele Zeitgenossen Gott leugnen, um die menschliche Freiheit zu retten, obschon der Gott, den Jesus geoffenbart hat, den Menschen nicht zerstört, sondern gerade begründet und vollendet. Wenn dann aber gesagt wird, daß nicht die Wissenschaft, sondern nur die Metaphysik das Dasein Gottes sicherstellen könne, so sollte präzisiert werden, daß die Einzel- oder Spezialwissenschaften hierzu nicht in der Lage sind, während eine mit wissenschaftlichen Methoden arbeitende Metaphysik dies vermag. Auch in der Terminologie dürfte, meine ich, der Wissenschaftscharakter einer Metaphysik, die vom Sein und Sinn der Welt auf Gott als letztes Prinzip des Seins und die den Sinn begründende Quelle schließt, nicht angetastet werden. Dagegen überschreitet es die Wissenschaft, wenn Lelong das Wort von Vandel sich zu eigen macht, der Mensch könne als eine „vorübergehende Etappe der evolutiven Bewegung und des Aufstiegs des Geistes" (139) betrachtet werden. Den Weg, der vom menschlichen Geist zu Gott führt, beschreibt Lelong, wohl zu Unrecht, unter Berufung auf Descartes mit der Annahme einer von Gott eingeborenen Gottesidee, mit der Bejahung einer Transzendenz, „die das Fundament seines Bewußtseins und seiner Freiheit ist" (142). Von den Übeln in der Welt wird richtig gesagt, daß es sich hierbei letztlich um ein Geheimnis handelt und daß der Atheismus zu ihrer energischen Bekämpfung aufruft. Indes wissen darüber, wie sie sich in eine von Gott geplante und gelenkte Weltordnung sinnvoll einfügen lassen, Theismus und Christentum mehr zu sagen, als von Lelong angedeutet wird.

Schließlich hält Lelong den Dialog mit den Atheisten für möglich und notwendig und meint, daß er der gegenseitigen Bereicherung dient, wenn jeder Partner sich ständig um bessere Kenntnis der andern bemüht. „Die Gläubigen von heute wissen, daß der zeitgenössische Atheismus ihnen geholfen hat, den Menschen wiederzuentdecken. Sie wissen aber auch und wünschen, daß alle entdecken mögen, daß die Erfüllung, der Wert und die wahre Freiheit des Menschen in Gott liegen" (163).

S. 150 muß es „einer der klarstdenkenden Philosophen" statt „klardenkendsten Philosophen" heißen.

Bamberg. Hans Pfeil.

Kasper, Walter: **Die Methoden der Dogmatik.** Einheit und Vielheit. München: Verlag Kösel 1967. 89 S.; kart. DM 7,50.

Die vorliegende Schrift ist aus einem Referat entstanden, das der Verfasser auf der Konferenz deutscher Dogmatiker im Januar 1967 in München gehalten hat. Er versteht seine Gedanken, wie er im Vorwort sagt, als Ansatz und Grundlegung für eine erneuerte Dogmatik, wie sie das Zweite Vatikanische Konzil fordert.

Wenn der Charakter der Schrift als Referat auch eine große Straffung des Stoffes vorschreibt und wenn andererseits die undurchsichtige Sach- und Problemlage selber zu einer skizzenhaften Behandlung zwingt, so ist in diesem Rahmen doch durch den Verfasser Vieles und Bedeutendes und mit guter Begründung gesagt worden. Es geht um nicht weniger als um eine kritische Grundlagenbesinnung der Theologie. Sie wird durchgeführt im Angesicht des modernen, überaus verschärften Methodenbewußtseins, sie hat die Gegenwart und die Zukunft im Blick, aber sie wird durchgeführt auf dem Boden eines ausdrücklichen Bewußtseins der Tradition. Darum wird die üblich gewordene Methode der Dogmatik auf ihre Herkunft geprüft, um sie in ein angefordertes Künftiges hinein zu überwinden. Dem Verfasser kommt dabei seine ausgezeichnete Kenntnis der Geschichte, aber auch des neueren Geschichtsdenkens und der neueren Philosophie zustatten.

Er faßt zunächst den überlieferten Dreischritt der dogmatischen Methode ins Auge: Darlegung der Lehre der Kirche, Beweis aus Schrift und Tradition und spekulative Durchdringung. Er geht dann in einer sehr interessanten Skizze der geschichtlichen Genesis dieses Schemas nach. Die Linien werden von Anselm bis zum Modernismus gezogen, und es kann gezeigt werden, daß das Schema sehr jung ist und sich erst im späten 19. Jahrhundert verfestigte. Im Rahmen dieser Verfestigung wird es zum Ausdruck eines polemischen Lehramtspositivismus.

Demgegenüber wird mit Recht darauf hingewiesen, daß die definierte Kirchenlehre nicht das oberste Prinzip der Dogmatik sein kann. Die Lehre der Kirche steht ihrerseits unter dem Worte Gottes und dient seiner Vermittlung in eine geschichtliche Situation hinein. Darum hat es der Dogmatik in erster Linie um eine theologische Hermeneutik des Wortes Gottes zu gehen, das in der hl. Schrift als der für uns primären und wichtigsten Quelle vorliegt. Die kirchliche Lehre ist im Rahmen und auf dem Hintergrund des Schriftzeugnisses zu behandeln, welches durch diese nur ausgelegt, aber nicht ersetzt werden kann. Die theologische Hermeneutik des Wortes der hl. Schrift und der von daher zu verstehenden Lehre der Kirche ist dann weiterhin zu vermitteln ins je gegenwärtige Denken und Fragen der Menschen hinein.

Zu diesem hermeneutischen Vermittlungsprozeß gehört als notwendiges Element nach K. auch eine theologische Durchdringung der Geschichte als Tradition. Hierzu werden, teilweise im Anschluß an Hans-Georg Gadamer, Wahrheit als Methode, Tübingen ²1965, wichtige grundsätzliche Hinweise gegeben. Es wird eine theologische Betrachtung der Geschichte gefordert, die als solche mehr sein muß als eine bloße Stoffsammlung und etwas anderes als eine bloße Subsumption der

Geschichte unter vorgefaßte Ideen. Es geht nach unserem Verfasser darum, die Geschichte als Selbstauslegung der Offenbarung zu verstehen und ihr Zeugnis auszulegen unter dem Druck der Sachfragen der Theologie und so mit der Geschichte ins Gespräch zu kommen und mit ihren Zeugnissen im Gespräch zu bleiben über das, worum es eigentlich in der Theologie geht, um das rechte Verständnis der Offenbarungsbotschaft in Jesus. Die geschichtliche Besinnung als Gespräch um die Sache der Theologie, dies ist die Leitidee, die der Verfasser in diesem Zusammenhange eindrucksvoll vorträgt. Damit ist etwas Programmatisches gesagt.

Der Verfasser kommt schließlich auf die *ratio theologica* zu sprechen und sucht hier die Sterilität einer bloßen Konklusionstheologie zu überwinden, deren geschichtliche Herkünfte angedeutet werden. Entscheidend ist ihm in diesem Zusammenhange, daß die Dogmatik zu einer Reduktion und Konzentration ihrer Aussagen auf das zentrale christliche Heilsereignis komme und die daraus zu gewinnende Deutung des Heilsereignisses bewähre in der Auseinandersetzung mit dem jeweiligen geschichtlichen Denken.

Alles dies sind sehr berechtigte Forderungen. Sie werden hier behutsam, doch bestimmt formuliert, die Geschichte der erwachsenen Problematik der theologischen Methode bleibt immer im Auge, die neuere Literatur, besonders zu Fragen der Methodik und der Hermeneutik ist reichlich befragt worden, und so sind die geforderten methodischen Entwürfe wohl begründet und gut ausgewiesen. Natürlich können es kaum viel mehr als erste grundsätzliche Entwürfe sein. Schon dies ist eine höchst dankenswerte Gabe, von der man wünschen muß, daß sie weiterwirkt. Natürlich bleiben Fragen offen. Ja sie werden von dieser Schrift aus gerade erst in gehöriger Ausdrücklichkeit gestellt. Am Ende der Schrift weist der Verfasser darauf hin, die Theologie müsse in dieser Zeit mehr Quaestio als Thesis sein. Die Schrift selber ist ein Zeugnis dafür. Was ist dies: theologische Hermeneutik des Wortes Gottes? Was ist dies: Traditionsgeschichte als Gespräch mit der Tradition um die Sache der Theologie? Worin besteht die geforderte Reduktion und Konzentration der Dogmatik und ihre Bewährung im Rahmen des neuzeitlichen Denkens nach dem sogenannten Ende der Metaphysik? Alles dies sind Fragen, die der Verfasser ausdrücklich erhebt und die wir mit ihm teilen. Sie fragen nach Denkweisen, die es bisher nur in Ansätzen gibt. Sie machen fühlbar, wie sehr wir auf vielen Gebieten versuchen müssen, neu zu denken, und sie deuten die Richtungen dieses Denkens an. Aber die Richtungen müssen erst Schritt für Schritt begangen werden. Hierfür bietet unsere Schrift einen ersten Wegweiser. Man darf vom Verfassers weitere und mehr ins einzelne gehende Überlegungen zu den vorgebrachten Anliegen erwarten. Und es muß besonders gewünscht werden, daß von möglichst vielen Seiten auf das eingegangen werde, was der Verfasser in so grundsätzlicher und überlegter und knapper Weise vorträgt. Nur in der gemeinsamen Arbeit an den aufgeworfenen Fragen kann die vom Zweiten Vatikanischen Konzil geforderte Erneuerung der Dogmatik erwachsen.

Freiburg i. Br. Bernhard Welte.

Hartmann, Wilhelm: **Oblatio munda.** Die heilige Messe als Opfer. Wien, München: Verlag Herold (1967). 117 S.; kart. DM 21,–.

Das Büchlein legt offenkundig die Frucht lang geübten, subtilen Nachdenkens eines Theologen vor, der von der Frage nach der Messe als Opfer Christi und der Kirche engagiert ist. Heute, da die Rede von der Messe als Opfer in Theologie und Verkündigung vielen problematisch geworden ist, darf man eine solche Publikation begrüßen. Man bewundert den Eifer und den Scharfsinn des Autors, muß leider aber skeptisch bleiben, ob das Werk die Leser findet, für die es aktuell wäre. Denn die Ausführungen verbleiben ganz im Rahmen der nachtridentinischen Meßopfertheologie, trotz häufiger Rückgriffe auf Thomas und eines ausführlichen Referates über die Mysterientheologie O. Casels. Die Zahl der Meßopfertheorien wird zwar nicht um eine neue vermehrt, vielmehr werden sie alle tüchtig kritisiert und ihnen die Lösung des Autors gegenübergestellt. Es wird nicht grundsätzlich nach den Bedingungen gefragt, die eine solche Theologie überhaupt erst möglich machten, und gar nicht wird diskutiert, ob diese heute nicht in einem umfassenderen Ansatz aufzuheben seien. Wenn stimmt, was B. Neunheuser im Beitrag „Meßopfertheorien" im LThK² VII (1962) Sp. 350 (–352) schreibt, die Epoche der Meßopfertheorien scheine „nur mehr von historischem Interesse zu sein", und ihren „methodischen Fehler" für überwunden hält, dann muß man sich fragen, ob dieses Buch nicht jener Epoche zuzurechnen ist. Die Arbeiten De la Tailles (³1933) und Filograssis (zitiert wird ²1936) über die Eucharistie und Th. Filthauts Referat über die Mysterienlehre (1947) sind die jüngsten systematisch verarbeiteten Bücher; jüngeren Datums sind einzelne, eigentlich unbedeutende Aufsätze, die an einzelnen Stellen auftauchen; dazu werden einzelne Abschnitte von *Mediator Dei* (1947) herangezogen und einige Male auf einzelne Artikel der Konzilskonstitution *Sacrosanctum concilium* hingewiesen. Die ganze neue Theologie um die Eucharistie, die doch schon in den Konzilsdokumenten Niederschlag fand und nach Willen der Instruktion *de cultu mysterii eucharistici* des Consiliums zur Durchführung der Liturgiekonstitution (vom 25. Mai 1967), Nr. 5–15, das Glaubensbewußtsein bestimmen soll, nimmt in keiner Weise Einfluß.

Wir heben drei Punkte heraus: Verfasser findet die Lösung des dornigen Problems der Einheit und Verschiedenheit von Kreuzesopfer und Meßopfer in einer Sicht des Opfergeschehens, die streng die *victimatio*, die Opfervernichtung, von der *oblatio*, der Opferdarbringung, unterscheidet. Diese ist in vielen Meßopferfeiern vervielfachbar, ohne daß jene, einmalig am Kreuze geschehen, in ihrer Einzigkeit und Alleinbedeutsamkeit geschmälert würde. Verfasser belegt seine Anschauung mit einer Fülle von biblischem, theologischem, theologiegeschichtlichem und auch philologischem Material. Sein Konzept scheint ihm so einleuchtend, daß er sich wundert, warum man auf so viele Meßopfertheorien so viel Scharfsinn verwandte, ohne diese naheliegende Lösung zu finden. – Unklarheit herrscht über den Begriff der *repraesentatio*. S. 50 f. wird konstatiert, *repraesentare* dürfe nicht im bloßen Wortspiel als „wieder gegenwärtigmachen, gegenwärtigsetzen" aufgefaßt werden, sondern hieße nur „lebendig, eindrucksvoll abbilden, repräsentativ darstellen". S. 56 etwa (und auch anderswo) bedeutet im Zitat aus De la Taille *Ipse ritus repraesentativus est oblatio repraesentati* das *repraesentare* aber ohne Zweifel mehr ein Gegenwärtigmachen. Uns scheint, daß in dem sonst so scharfsinnigen Buch der Begriff der *repraesentatio* nicht klar genug herausgearbeitet ist. Vor allem ist ja zu beachten, daß das Repräsentierte in der Repräsentation gerade nicht sichtbar zu werden braucht, also gerade nicht ein „eindrucksvolles Abbild" von ihm vor uns stehen muß. –

Das Referat über die Mysterientheologie (S. 74–95), fast ganz nach dem Stand von 1947 gegeben, ist persönlich wohlwollend (Casels Buch „Das christliche Kultmysterium" ist „ein Zeugnis wahrer priesterlicher Gesinnung, voll Begeisterung für die Kirche und ihren Gottesdienst, geschrieben in edler Sprache" [S. 76]) und durchaus sachlich. Doch ist wohl kaum die Bedeutung dessen gewürdigt, was Casel gelegentlich, vor allem anfangs, „mystisch" nannte, eben „die sakramentale Seinsweise", in der allein Heilstaten gegenwärtig werden. Darum können auch die Argumente gegen Casel nicht recht überzeugen.

Überhaupt wird man sagen dürfen, die schwache Stelle des Buches liege (trotz des Referates S. 63 f.) in der Unterschätzung der neueren, immer mehr allgemeinen Einsicht, die Messe sei Opfer auch nur als Sakrament. Die den Blick verengende Entscheidung der nachpatristischen Theologie, die bei den Sakramenten fast nur nach „Gnadenmaterial" und Kausalität fragt (vgl. dazu etwa K. Rahner, „Sakrament" V 1, in: LThK² IX [1964] 227 f.) und daher nach Trient auf die Meßopfertheorien kommen mußte, wurde erst durch die Beachtung des Sakramentes in seiner Eigenheit überwunden. Damit werden aber die Sakramente (zumal das Meßopfer) aus ihrer kultischen Isolierung gelöst und zu effektiven Symbolen jener Grundstiftung Gottes in Christus, die die Kirche als Ganze ist, die man ja jetzt gern als Ursakrament, Grundsakrament, bezeichnet. In einem solchen Zusammenhang relativiert sich dann auch die leidige, aber auch isolierende Frage nach der Messe als Opfer, weil das Blickfeld geweitet ist und der in mehrerer Hinsicht (exegetisch, religionswissenschaftlich, kerygmatisch-katechetisch) problematische Begriff „Opfer" zurücktreten darf, ohne daß die in ihm definierte, unaufgebbare Realität mißachtet wird. Für diese noch ausstehende Arbeit hat das instruktive und subtil erdachte Buch des Verfassers eine gewichtige Vorarbeit geleistet. Dafür schuldet man ihm vorbehaltlos Dank.

Maria Laach. Angelus Häußling OSB.

Averbeck, Wilhelm: **Der Opfercharakter des Abendmahls in der neueren evangelischen Theologie.** (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Bd XIX. Hrsg. vom Johann-Adam-Möhler-Institut) Paderborn: Verlag Bonifaciusdruckerei 1967. (12 und) 846 S., Ln DM 48,–.

Es war wohl ein Wagnis, dieses Thema zu bearbeiten. Verf. war sich der Schwierigkeiten bewußt. Er zitiert zu Anfang (5) F. Delekat, der „die ntl. Abendmahlsforschung mit einem von Granattrichtern übersäten Feld (vergleicht), auf dem man jeden

Augenblick gewärtig sein müsse, von einer Mine in die Luft gesprengt zu werden". Dann hören wir die scharfen Urteile Martin Luthers; er spricht bereits 1520 vom „longe impiissimus ille abusus, quo factum est, ut fere nihil sit hodie in Ecclesia receptius ... quam Missam esse opus bonum et sacrificium" (17); und heftiger noch 1538, „das die Messe im Bapstum mus der groesseste und schrecklichste Grewel sein ... und ... uber und fuer allen andern Bepstlichen Abgoettereyen die hoehest und schoenest gewest ist" (32). Und immer wieder muß Verf. gestehen, auch heute „wird die katholische Lehre trotz der oft überraschenden Annäherung doch meistens abgelehnt ... Diese vielfach in scharfer Form geäußerte Einstellung dürfte weithin vorherrschend und in den letzten Jahren noch gewachsen sein" (777; vgl. 5: Freunde des Opfergedankens werden „gern als nicht ganz vollgültige ‚lutherische' Theologen betrachtet"; 526: „als Außenseiter"). Dennoch ist A. ans Werk gegangen und legt nun das Ergebnis seiner 1958 von H. Volk angeregten, von E. J. Lengeling dann weiter betreuten Untersuchung vor, in einem stattlichen Band von 846 Seiten, als Dissertation 1964 in Münster angenommen.

Er berichtet darin von einer seit Luther nie erstorbenen Bemühung um die Problematik des Opfergedankens, die vor allem in neuerer Zeit besonders lebhaft geworden ist. Das konkrete Anliegen der Untersuchung ist „eine möglichst objektive ‚Bestandsaufnahme'" dessen, „was von evangelisch-lutherischen Theologen der jüngsten Vergangenheit bzw. Gegenwart für oder gegen den Opfercharakter des Abendmahles vorgetragen wird" (1 f) und zwar in der fast ausschließlichen Beschränkung auf lutherische Theologen Deutschlands und den Zeitraum 1917 (Jubiläum der Reformation) bis 1958. Auch so bleibt noch ein umfangreiches Material zu bearbeiten. Der Verfasser hat es gut verstanden, die Schwierigkeiten zu meistern, „die ‚das Gestrüpp der Literatur' und die verwirrende Vielfalt der Meinungen machen" (5).

Nach kurzer Einleitung über Gegenstand, Ziel, Begrenzung und Methode der Untersuchung (1–5) bietet ein vorbereitender Erster Teil einen kurzen, aber dankenswerten Überblick über „Geschichtliche Grundlagen. Die Stellung evangelisch-lutherischer Theologen zum Opfercharakter des Abendmahls von der Reformation bis gegen Ende des Ersten Weltkrieges" (7–85). Den Kern des Buches bildet der Zweite Teil: „Schwerpunkt und Verlauf erneuter innerevangelischer Diskussionen um den Opfercharakter des Abendmahls in der Gegenwart (ca. 1917–1958)" (87–775). Der Schluß bringt „Einige zusammenfassende und kritische Bemerkungen" (776–805). Ein Literaturverzeichnis (806–834), von ausgezeichneter Qualität und Reichhaltigkeit, sowie ein Personenregister (835–846) runden ab.

„Eine sehr wertvolle Hilfe für den Einstieg in die Literatur und die Probleme war der Aufsatz von V. Warnach: ‚Das Meßopfer als ökumenisches Anliegen'" (Lit. u. Mönchtum. 17 [1955] 65–90).

Die eigentliche Leistung ist also der 2. Teil, als imposante Bewältigung eines ungeheuren Materials, in unbestechlicher, stets ruhiger, gelassener Objektivität. Verf. versagt sich bewußt Kritik (4), ja, er verzichtet auf „eine gründliche katholische Stellungnahme" (2), die er aber im Schluß doch skizzenhaft einigermaßen umreißt. Er will nur referieren, über evangl.-luth. Stellungnahme „für oder gegen den Opfercharakter des Abendmahls ..., und zwar vor allem in dogmatischer, exegetischer und liturgischer Hinsicht. Es dürfte für den katholischen Theologen schon wertvoll sein, zunächst einmal eine zuverlässige Kenntnis des theologischen Gegenüber zu gewinnen, die ihn dann seine eigene Aufgabe klarer erkennen läßt ..." (1 f). Eine gewisse Stellungnahme scheint natürlich doch schon einmal durch, oft in immanenter Kritik, durch schlichte Gegenüberstellung der manchmal sehr gegensätzlichen evangelischen Äußerungen, hier und da aber auch, wenn gleich nur selten, durch eine kleine Nebenbemerkung, die dem Verf. gewissermaßen wider Willen entschlüpft (z. B. 720: „In einer Stellungnahme zu Mediator Dei spricht E. Deter ... – recht negativ – von Pius XII ..."). So entsteht also ein erstaunlich reiches Bild vor unseren Augen, gewiß zunächst das Bild einer weithin polemischen Kritik an der katholischen Meßopferlehre, vor allem aber das eines unermüdlichen Ringens, des Sich-immer-neu-Konfrontierens mit der in Schriftwort, Tradition und lebendiger Praxis gegebenen Problematik. Der katholische Theologe kann von all dem, von der sich hier offenbarenden Ehrlichkeit und Sachlichkeit, ja selbst von der Kritik an unseren Ansichten (bzw. ihren Schwächen!) in der Tat viel lernen. Das ermöglicht zu haben, ist nicht das geringste Verdienst dieser Untersuchung.

Die 12 Kapitel des 2. Teils versuchen, die Fülle des Materials zu ordnen und einzufangen in gewissermaßen „nebeneinandergeordneten Kolonnen, die in bestimmten Bereichen (Strömungen, Disziplinen) in geschichtlicher Ordnung die verschiedenen Anschauungen und die Entwicklung der Gespräche beschreiben" (4). So folgen einander: 1. die Ansätze aus der „liberalen" Theologie, 2. der Opfergedanke in hochkirchlichen Kreisen (vor allem bei Heiler), 3. im Berneuchener Dienst und der Michaelsbruderschaft, 4. Beiträge der Exegeten, 5. der neueren reformationsgeschichtlichen Forschung, 6. im Rahmen der Bemühungen um Abendmahlsgemeinschaft (seit 1937) und im Abendmahlsgespräch (1947–57), 7. Diskussion in der Evgl.-Luth. Kirchenzeitung und im Deutschen Pfarrerblatt (1948–58), 8. in den Bemühungen um Neuredaktion der Agenden in der EKD, 9. in den dogmatischen Lehrbüchern, 10. in wichtigen liturgiewissenschaftlichen Arbeiten, 11. direkte Auseinandersetzung mit der katholischen Lehre, 12. Beiträge aus dem Kreise der sog. „Sammlung".

Verf. ist sich der Relativität und Schwierigkeit eines solchen Schemas durchaus bewußt, auch der Unvermeidlichkeit von Wiederholung und der Notwendigkeit, Quer- und Verbindungslinien zu dem anderswo ausführlicher Dargestellten zu ziehen (vgl. 4). Man darf aber sagen, daß die Anordnung ihren Dienst tut und man einen guten Einblick erhält in die an sich so verworrene Situation der Stellungnahmen. Das Ganze liest sich angenehm, man wird gut orientiert; in den Anmerkungen ist ein umfassendes Material ausgebreitet, zur Dokumentierung des Gesagten, aber auch zur Unterrichtung über Lebensdaten, Tätigkeit und literarisches Werk der Autoren. Für die Mühe, die solche entsagungsreiche Sammlung und Sorgfalt im Suchen und Wiedergeben verlangt, schulden wir dem Verfasser besonderen Dank.

Der Schluß gibt wenigstens „einige zusammenfassende und kritische Bemerkungen". „Einige Durchblicke" skizzieren die Gesamtsituation und unterscheiden die Schwerpunkte. Wir finden in der evgl. Theologie der letzten Jahrzehnte eine Erörterung des Problems des Opfercharakters des Abendmahls „in solcher Breite und Tiefe ..., wie es seit der Reformation nicht der Fall war" (777). Dafür sind maßgebend Gründe kirchlich-praktischer (z. B. Gottesdienstnot), aber auch theologisch-wissenschaftlicher Art (neue Erkenntnisse etwa der Exegese, der Liturgik usw.). Trotz oft überraschender Annäherung herrscht Ablehnung vor, ja ist noch gewachsen. Sehr viel Kritik beruht auf Mißverständnissen, wie nicht selten von den evgl. Theologen selbst zugegeben wird. Aber es wirken sich auch tieferliegende Grundunterschiede aus (von der Gnadenlehre her, der Ekklesiologie, letztlich auch Christologie und Soteriologie). Katholische Theologie, die auf die hier gestellten Fragen eingehe und sie zum Anlaß nehme, die Fülle des eucharistischen Geheimnisses „katholischer" auszusagen, dürfe „wahrhaft zuversichtlich sein" (778). Als Schwerpunkte des Dialogs gerade mit der lutherischen Theologie werden herausgestellt: eine tiefere Deutung dessen, was „Opfer" ist – Selbsthingabe der Person an Gott, der aber die *Katabasis* Gottes voraus- und zugrundeliegt (779); die objektive Gegenwärtigsetzung (*repraesentatio*) des Heilswerkes Christi (wobei der eigentliche Unterschied oft schon im Verständnis des Kreuzesopfers selbst liegt: 780); größte Schwierigkeiten bereitet der Gedanke eines Opfers der Kirche, des Sühnopfercharakters der Messe (zur Vermeidung einer Gefährdung der Alleingenügsamkeit des Kreuzesopfers: 781); wichtig sind auch die Fragen zum Schriftbefund, zum Zeugnis der Tradition und zur Beurteilung Luthers und seiner Polemik (782–785); bedeutsam ist endlich, daß innerhalb der Liturgie „Offertorium" (ob wirklich ganz zu Recht?) und, am erstaunlichsten, „Eucharistisches Hochgebet" weithin in irgendeiner Weise wieder erneuert" werden (785 ff). Abschließend versucht Verf. die „entscheidende Frage" in der Wertung der „latreutischen und soterischen Bedeutung der Menschheit Jesu als causa exemplaris der ‚neuen' Menschheit" zu bestimmen, hierin wohl seinem Lehrer, Bischof H. Volk, besonders verbunden (787). Wohl ist für Katholiken und Lutheraner das christologische Dogma von Chalkedon verbindlich; aber in der lutherischen Theologie verblaßt doch die eigene Aktivität der Menschheit Jesu in einseitiger Akzentuierung der Gottheit (789), während kath. Lehre und Frömmigkeit „der wahren, dem Logos gnadenhaft unierten Menschheit Jesu" die volle Bedeutung zulegt (794). Die Bedeutung dieser christologischen Sicht für das rechte Verständnis der Eucharistie hatte, einer Anregung K. Adams folgend, bereits J. Betz zur Grundlage seiner umfassenden Darstellung der „Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter" (1955) gemacht. A. bringt hier, S. 794–805, eine gute kurze Würdigung der Eucharistie innerhalb der ganzen Heilsökonomie in ihrer inkarnatorischen Struktur mit besonderer Herausstellung der Kirche und der Sakramente, vor allem des sakramentalen Opfers der Eucharistie als der „sakramentalen Feier des Kreuzesopfers Jesu Christi zur Aneignung desselben durch seine Kirche im Vollzug und dadurch auch in der Frucht" (805). Besonders bemerkenswert scheint uns die Betonung des „einmaligen, geschichtlichen Aktes der Selbst- und Lebenshingabe am Kreuz" zu sein, der nicht in „übergeschichtlicher" Weise im Himmel „aufbewahrt" werde, und damit die Ablehnung eines eigentlichen himmlischen Opfers, „da die Hingabe im Himmel nicht symbolhaften Ausdruck findet in einer neuen Opferhandlung (803).

Es ist freilich auch Aufgabe des Rezensenten, einiges zur Kritik zu sagen.

Bedenklich ist die Begrenzung, die sich Verfasser freilich, um in der Fülle des Materials nicht zu ersticken, bewußt auferlegt. Es ist verständlich, daß die außerdeutsche Literatur jeweils nur kurz gestreift wird (z. B. Luth. Weltbund: 639 f; Faith and Order: 665–668; überhaupt die außerdeutschen Länder: 768–775); einige skandinavische Theologen werden ausführlicher behandelt, so V. Vajta (635–639), der in Übersetzung starke Beachtung fand. Es ist aber doch schmerzlich, daß die Anglikaner, Y. T. Brilioth, M. Thurian (der freilich zur Reformierten Kirche Frankreichs gehört, wenigstens theoretisch) nicht stärker zur Geltung kommen; ihr Einfluß auf die deutschen Gespräche ist sicher nicht gering. Die Beschränkung ferner auf die lutherischen Theologen ist ebenfalls sicher zu rechtfertigen, und sie ist auch nie kleinlich durchgeführt (vgl. 2); aber ob innerhalb des deutschen Raumes grundsätzlich nicht doch die reformierten Theologen stärker herangezogen werden müßten? Was diese in unserem Zusammenhang zu sagen hätten, zeigt gut das dem Verfasser offenbar noch nicht bekannte Buch von U. Beyer, Abendmahl und Messe. Sinn und Recht der 80. Frage des Heidelberger Katechismus, Neukirchen 1965 (vgl. dazu meine Rezension in: Archiv f. Lit.wiss. 10/1 [1967] S. 259). Verfasser hat sich bemüht, seine Arbeit auch nach 1964 durch Literaturangaben zu ergänzen (vgl. Vorwort). Doch konnte er die Dissertation von M. Seemann, Heilsgeschehen und Gottesdienst. Die Lehre Peter Brunners in katholischer Sicht, Paderborn 1966, nicht mehr vollständig auswerten. Seemann hat seine Arbeit ganz auf Brunner konzentriert und dabei in Darstellung, Kritik und Auswertung Erstaunliches geleistet. Die Arbeiten sind fast zur gleichen Zeit geschrieben worden. Es ist naheliegend, sie zu vergleichen. Gewiß vermag Seemann konzentrierter zu sprechen. Die breite Darstellung A.s mit ihrem weiten Horizont behält demgegenüber dennoch einen eigenen Wert. Beide Wege sind möglich, ergänzen sich. Kritische Bedenken haben wir, wenn auch in Anbetracht der ungeheuren Sammlerarbeit nur zögernd, betreffend der Verarbeitung. Gewiß, A. ist selbst bemüht, unermüdlich „Quer- und Verbindungslinien" (vgl. 4) aufzuzeigen. Uns will aber scheinen, daß darin mehr hätte getan werden können, im Bemühen, die entscheidenden Strömungen und Einflüsse besser hervortreten zu lassen. Ein Beispiel: A. zeigt oft, wie stark Casel von der ev. Theologie beachtet worden ist (vgl. 125, 146, 150, 211 u. ö.); man liest die diesbezüglichen Äußerungen mit Interesse. Doch erhebt sich die Frage: wer hat hier eigentlich den Anfang gemacht? Wo liegen die ersten Ansätze? Wie sind die mannigfachen Interferenzen zu erklären? Welche Rolle spielt in all dem besonders R. Otto? (vgl. 119–126). A. bietet das Material; hier und da wünschten wir zwar nicht Kritik (die bei der objektiven Berichterstattung ja zunächst ausgeschaltet bleiben soll), aber Deutung der Verbindungslinien. S. 126 wird gesagt, wie spätere Autoren „die Begriffe der ‚wirksamen Gleichnishandlung', der ‚effektiven Repräsentation' und der ‚sakralen anamnesis' aufgegriffen, weiter durchdacht und auf das Abendmahl angewendet haben, teils unter ausdrücklicher Berufung auf R. Otto. P. Brunner ist der Meinung, R. Ottos Erkenntnisse über das Anamnesis-Geschehen dürften bei aller Notwendigkeit der Korrektur im einzelnen ‚geradezu als eine divinatorische Antizipation von Ergebnissen einer Forschung bezeichnet werden, die heute im einzelnen noch in Fluß ist, deren Grundgedanke (Vergegenwärtigung des Heilsgeschehens durch kultische Anamnese) jedoch feststehen dürfte". Es gehört nicht zum Thema der vorliegenden Arbeit, zu untersuchen, in welchem Verhältnis hier Otto und Casel zueinander stehen; das wäre Aufgabe einer eigenen Untersuchung. Aber A. hätte das hier vorliegende Problem deutlicher zeigen können. Ähnliches kann man sagen, wenn man in den folgenden Kapiteln Ausführungen liest zu J. Behm über ἀνάμνησις (284 f), zum Verständnis des (paulinischen) Abendmahls als einer Handlung in Analogie zu den hellenistischen Mysterien (312–316), zum Verständnis der Bedeutung der „prophetischen Gleichnishandlungen" im AT und der Anwendung einer solchen Kategorie auf das Abendmahl (316–335). Es liegt uns ferne, in diesem Zusammenhang alles auf O. Casel konvergieren zu lassen; aber die Linien und theologischen Motive, die bei ihm einen besonders deutlichen Ausspruch gefunden haben, scheinen uns von den verschiedensten Seiten her in eine gemeinsame Richtung zu weisen, die für den Ausbau einer neutestamentlich und patristisch unterbauten Eucharistietheologie von größter Bedeutung sind. Die verschiedensten Namen sind hier wichtig (so sehr sie in vielem sich auch widersprechen mögen): O. Cullmann (324 ff), N. A. Dahl (330 f), W. Marxsen (331 f), R. Stählin (497–502), die Fassung B der Agende I von 1955 (558 f), W. T. Hahn (611–623), P. Brunner (641–663), Faith and Order (665–668), H. Chr. Schmidt-Lauber (689–709), um nur einige der in Frage kommenden zu nennen.

Skeptischer sind wir gegenüber einigen Tendenzen zur „‚legitimen' Erneuerung des Offertoriums" (527; vgl. auch die Erörterungen zur Gabendarbringung 535–538, 539, 541, 543 ff); indessen referiert A. hier nur, ohne eigentlich Stellung zu nehmen. Doch scheint es mir wichtig, ausdrücklich festzustellen, wie sehr die sog. Offertoriumsgebete innerhalb der kath. Theologie heute zurücktreten und in der geplanten Neuordnung des Meß-Ordo wohl ganz unterdrückt oder jedenfalls durch Gebete ersetzt werden, die klar machen, daß es in der Messe um das Opfer Christi geht, seine sakramentale Feier (Anamnesis, Gegenwärtigsetzung) und daß in deren (ministerialen) Vollzug das Opfer der Kirche gegeben ist, wozu das sog. „Offertorium" nur Vorbereitung und allein in solchem Zusammenhang in etwa auch Anfang sein kann.

Ein Großteil dieser Überlegungen gehört aber bereits zur Antwort und Stellungnahme der kath. Theologie. A. sagt ausdrücklich, daß diese, wenn sie „auf die an sie gestellten Fragen eingeht und sie zum Anlaß nimmt, die ganze Fülle des in der Kirche lebenden eucharistischen Geheimnisses tiefer zu durchdenken und noch deutlicher, ‚katholischer' auszusagen – besonders auf Grund des reichen Zeugnisses der Schrift – wahrhaft zuversichtlich sein darf" (778), und das heißt auch, daß sie zuversichtlich sein darf im Hinblick auf einen Consensus, dem wir in mühevoller Arbeit entgegengehen wollen. Dafür ist in der umfassenden Materialsammlung A.s ein Fundament erstellt von bleibendem Wert.

Bei der Lektüre begegneten uns nur zwei Druckfehler: S. 197, Anm. 135 muß es in der Zitation des Aufsatzes von D. Winzen heißen: Augsburg 1938, nicht 1958 (im Literaturverzeichnis steht es richtig); eine genaue Kontrolle von S. 641–660 ergab in den vielen Zitationen nur einen einzigen kleinen Druckfehler: S. 657, Anm. 263 handelt es sich in Leiturgia I, S. 268 um Anm. 218 (nicht 268). – Die Arbeit macht durchweg den Eindruck größter Sorgfalt und Zuverlässigkeit.

Maria Laach/Rom. Burkhard Neunheuser OSB.

Fletcher, Joseph: **Moral ohne Normen?** (Aus dem Amerikanischen übers. und mit einem Vorwort von Hans Weißgerber). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn (1967). 157 S.; Ln DM 12,80.

Wie mir scheint, versteht man die „Neue Moral", die F. als betont „christliche Situationsethik" entwirft, erst dann zureichend, wenn man den Hinweis beachtet: er habe einem vom Präsidenten Kennedy eingesetzten Ausschuß angehört, der sich mit „Fragen der Ethik in der Geschäftswelt" befassen sollte; der dort aufgestellte „Sittenkodex" habe „nur Platitüden" beigebracht. Wer um die fast völlige Ohnmacht auch unserer Gerichte vor der ‚white-collar-criminality', – vor der „Weiße-Kragen-Kriminalität" weiß, die nicht mit dem fast sprichwörtlichen Colt-Revolver, sondern mit spezialisierten Strafrechts-Experten arbeitet, der begreift den Einwand gegen die traditionelle legalistische Moral: sie werde der „Spezialisierung und Verflechtung" im modernen Leben nicht mehr gerecht. Gefordert wird eine „Neokasuistik", die sich nur dem christlichen Motiv der Liebe verpflichtet weiß, die sich deshalb bewußt werden kann, daß mit der Wahl bestimmter Ziele (im Lebensganzen doch wieder zu Mitteln relativiert und belastet mit unübersehbaren Folgewirkungen) auch die Mittel bereits determiniert sind: der von der Liebe gewählte Zweck „heilige" also die Mittel! Was ist aber – angesichts so revolutionärer Thesen – diese motivierende „Liebe"? Mit äußerster Schärfe wendet sich F. gegen die moderne Sentimentalisierung der Liebe, als ob Tolstoi und viele Prominente der Moderne (die Meinungsmacher in Presse und Rundfunk dabei nicht zu vergessen) die eigentlichen Jünger, vor allem Interpreten Jesu seien. Aber Vernunft und Liebe gehören zusammen; Gerechtigkeit und Liebe seien, gerade im Sinne der agape, identisch. Es bestehe also ein klarer Gegensatz zu dem hybriden Existentialismus Sartrescher Prägung!

Wird aber dem kleinen Einzelmenschen nicht zuviel zugemutet? F. antwortet mit dem gut katholischen Axiom: ‚*Abusus non tollit usum*'; gemeint ist, daß der mögliche, vielleicht wahrscheinliche Irrtum die Freiheit und Berufung des christlichen Gewissens, aus

der Liebe zu handeln, nicht widerlegt. Er weiß, daß mit seinem ethischen Entwurf die alte Problematik von Nominalismus und Realismus in die Diskussion gebracht wird. Man sollte aber darin keine exklusive Alternative suchen. In der Ärzteschaft gab es vor längerer Zeit eine erregte Debatte, ob man eine solche Alternative zwischen dem „Mediziner" und dem „Arzt" aufrichten solle und müsse. Der Streit kristallisierte sich um die Formel: es gebe keine Krankheiten (an sich), sondern nur kranke Menschen: ein Fieber kann ebenso eine heilsame Reaktion des Körpers sein wie eine todbringende Belastung für ein geschwächtes Herz!

Was entscheidet nun in solchem Zwiespalt der Aspekte? F. antwortet mit aller Schärfe seines entschlossenen Christentums anglikanischer Herkunft: nur die konkrete Situation – unter dem absoluten Motiv der Liebe. Zu seiner scharfen Attacke gegen den Legalismus der katholischen Moral wäre zu sagen, daß (um im Vergleich zu bleiben) die Krankheitsbilder der Medizin nicht bloß „erhellen", sondern in gewisser Hinsicht auch (abstrakt) normieren, wobei freilich zugegeben werden sollte, daß die Moral hier nicht weniger hinzuzulernen hat, als offensichtlich auch die Medizin: Gesundheit wie Liebe müssen bleiben – als Ideal-Motive; werden aber zu überaus differenzierten Programmen. Eine lebensnähere Terminologie, die z. B. einen Opfertod aus Berufspflicht nicht vorschnell als Selbstmord abstempelt, der Einbau aller Erkenntnisse der heutigen Anthropologie in den „Natur"-Begriff, die Ergänzung der rationalistischen bzw. juristischen Methode bloß deduktiven Schließens durch die thomasische *‚determinatio'* von der Empirie her, könnten den durch krasse Beispiele provozierten Gegensatz weithin abmildern. Ist nicht überhaupt unser ganzes Leben völlig künstlich geworden? Hat dann nicht diese vom Menschen geschaffene Eigengesetzlichkeit moralische Relevanz? Die unentbehrlichen Lebenswerte der Ordnung und Sicherheit im Gemeinschaftsleben, die erst den Raum intimer Entfaltung und persönlichen Reifens, vor allem für die wehrlose Jugend, abgrenzen, kommen in dieser Situationsethik zu kurz. Die heutige Anthropologie sieht den Menschen als ein offenes, riskiertes, instabiles Lebewesen, das sich selber in Form bringen muß: immer als Schöpfer einer geschichtlichen Gestalt, die sich mit dem Machtmittel des positiven Rechtes absichert.

Ist dann aber nicht eine realistische Unterscheidung von Gerechtigkeit und Liebe von Nutzen: als der Bereiche des dringlich-Zwingenden von jenem eigentlich christlich-humanen Tun, wo die Fülle des Herzens sich spontan-überschwenglich äußern sollte? Nützlich (und heutzutage mutig) der Hinweis: christliche Ethik sei „an erster Stelle Liebes- und nicht Hoffnungsethik". Als einen Appell zu ökumenischen Gesprächen sollten wir den Satz begrüßen: „Wir müssen zugeben, daß die Neokasuistik der klassischen Kasuistik nicht immer gerecht wird".

Bonn. Werner Schöllgen.

Streit um den Frieden, hrsg. von Werner Beck und Reinhard Schmid. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag/München: Chr. Kaiser Verlag 1967. 106 S.; DM 6,80.

Wenn man Vorträge, die zu verschiedenen Anlässen von Vertretern verschiedener Disziplinen zum gleichen Thema gehalten wurden, in einem Buch vereinigt, muß man mit dem Sammlerglück, aber auch mit dem Sammlergeschick rechnen. Man kann den beiden Herausgebern bestätigen, daß sie einen guten Blick und eine geschickte Hand bei ihrer Sammlung hatten, aber es stellt sich doch die Frage, ob es sich nur um gute Museumsstücke handelt und das allzu ernste Thema dadurch in die Ebene des „Geistreichen" verschoben wird. Dadurch kann die gute Absicht Schaden leiden, die in der Einführung im Anschluß an Hölderlin durch die Herausgeber ausgesprochen wird: „Mut den Friedensmachern!" zu machen.

Da berichtet zunächst Jutta von Graevenitz über „Persönliche Voraussetzungen der Friedfertigkeit" und blendet sachkundig die tiefen Gründe des in der Menschennatur lauernden Aggressionstriebes auf, die von der Tiefenpsychologie, vor allem der Schule Freuds, von der modernen Verhaltensforschung (K. Lorenz) und der Psychologie der frühen Kindheit (R. Spitz u. a.) beschrieben wurden. Der friedfertige Mensch wird nicht geboren, er muß immer wieder, von den ersten Lebenstagen an, durch entschiedene Erziehung lernen, sich dieses Triebes, des „unsterblichen Gegners" der Friedfertigkeit zu erwehren. „Redlichkeit, Demut, Geduld sind unerläßliche Vorbedingungen und gleichzeitig Ergebnisse dieses Weges" (29). Wie gut, daß den Pädagogen der großen abendländischen Tradition, die das immer schon lehrten, nunmehr *cum fundamento in natura humana* bestätigt wird, wie recht sie hatten.

Der zweite Beitrag über „Zumutungen des Friedens" von Carl Friedrich von Weizsäcker geht weit über das hinaus, was der Verfasser in seinen „Bedingungen des Friedens" (1963) in der Paulskirche in Frankfurt ausgeführt hatte, und ist in Hinblick auf den vorletzten Beitrag in diesem Buche über „Der Friede Gottes und der Friede der Welt", von Karl Rahner SJ, von besonderem Gewicht. Denn es ist in einem nun unmittelbar möglichen Vergleich deutlich, daß auch Rahner das punctum saliens der Argumentation C. F. von Weizsäckers nicht begriffen hat. Darüber kann auch ein dichter wissenschaftlicher Apparat nicht hinwegtäuschen. Eine Welt, in der es keine Kriege mehr gibt, weil sie sich mit der wissenschaftlich-technischen Zivilisation einfach nicht vereinbaren lassen, ist ja immer noch keine „heile" Welt, kein Paradies, wie von Weizsäcker sagt. Es ist also im Gegensatz zu Rahner nicht vom „organisierten, vernünftigen Egoismus", sondern von einem rational geforderten und moralisch notwendigen und daher zwingend zu organisierenden „Altruismus" die Rede, ohne den ein Leben im technischen Zeitalter unmöglich wird. Von dieser so veränderten Welt hat Rahner keine Kenntnis genommen, so daß auch auf ihn das harte, Urteil von Weizsäckers zutrifft: „Ich glaube, wenn man einmal die Bergpredigt liest und sie ernst nimmt, dann muß man folgern, daß man sich an einem Krieg nicht beteiligen kann." „... mit den überlieferten moraltheologischen Entscheidungen aller christlichen Kirchen ist gegenüber der heutigen Situation einfach überhaupt nichts anzufangen. Sie passen nicht, weil sie auf eine Gesellschaftsordnung und eine weltpolitische Lage zugeschnitten sind, die nicht mehr die unsere ist" (35). Zwar meint auch Rahner, daß „im Zweifelsfalle die Option für die Torheit der Liebe im Blick auf die Torheit Gottes am Kreuz fallen müßte", womit er sich immerhin deutlich von den Thesen seiner Ordensgenossen Hirschmann und Gundlach absetzt, aber im nachfolgenden Satz schwenkt er dann doch wieder auf die gleiche Linie ein, indem er meint: „Solange jedoch diese Weltzeit besteht, kann im privaten und im öffentlichen Leben gerade diese nüchtern-sachliche, harte, auch Gewalt anwendende Gerechtigkeit die irdische Gestalt der sehr selbstlosen Liebe sein, die vielleicht auch zugunsten des anderen den Mut haben muß, so auszusehen, als ob sie lieblos sei" (80). Hier wird von einer „Welt" ausgegangen, die a priori an dieser wunden Stelle als irreparabel angesehen wird. Von Weizsäcker beschließt seinen Traktat mit der eindeutigen Erklärung, daß er „jede Beteiligung an diesen Dingen", gemeint sind die militärischen, „verweigere ... ich habe für meine Person diesen Weg gewählt, weil mir schien, daß ich versuchen muß zu sehen, wie weit man kommt, wenn man dieser Moral, die meiner Überzeugung nach die Zukünftige ist, heute schon eine gewisse Sichtbarkeit verleiht, heute schon wenigstens zu einem kleinen Teil verwirklicht" (52). – Rahner hingegen tritt zum Beschluß seiner Überlegungen „als solcher wieder in die Reihe (der Theologen) und überläßt den Christen als Menschen des konkreten Daseins ihren Platz und ihre Aufgabe, die er natürlich für seinen Teil auch als die eigene erkennt" (85). Aber er verschweigt, wo dieser Platz und wo diese „Aufgabe" für ihn als Christen-Menschen ist, obwohl er es doch leicht gehabt hätte, hier auch einmal deutlich zu werden, wenn er nur auf Paul VI. und seinen Vorgänger verweisen würde.

Zwischen diesem Hiatus im Streit um den Frieden haben die Herausgeber eine ästhetische Ruhepause eingefügt: Pierre Bertaux über „Hölderlins Vision vom Frieden". Der Germanist und Hölderlinforscher ist in Deutschland vor allem durch seine humanbiologischen Eskapaden über eine bevorstehende „Mutation der Menschheit" bekannt geworden (eine neue Edition bereitet soeben der Scherz-Verlag, München, vor). Sein Beitrag in dem hier zu besprechenden Buch befaßt sich mit der Hymne „Friedensfeier" von Hölderlin, die erst im Jahre 1954 in London aufgefunden wurde. Sie bezieht sich auf den Frieden von Lunéville zwischen Napoleon und Österreich im Jahre 1801, von dem Hölderlin „die Zeit des Friedens" erwartete. Es folgte aber eine Zeit der Kriege, furchtbarer, von Napoleon angezettelter Katastrophen. Bertaux beschließt seine Überlegungen mit dem Satz: „Es ist, meine ich, ganz im Sinne Hölderlins, zu sagen, der Friede sei Mut; vielleicht nichts als Mut, nichts als wohlberatener Mut" (63). Nun, vielleicht ist es förderlich zu wissen, daß das schon Hölderlin wußte. Der Aufsatz Bertaux's mag wohl im Bereich der Germanistik seinen Stellenwert haben, in diesem Buch aber wirkt er wie eine Menuett-Einlage in einem Zwölftonmusikkonzert. Oder hatten die Herausgeber an eine „geniale" Verfremdung des Themas gedacht?

Den Schlußteil des Buches bildet eine Diskussion zwischen Klaus von Dohnanyi (von dem „Autorenspiegel" am Ende des Buches so vorgestellt: Mit 21 Jahren zum Dr. jur. promoviert und mit 25 Jahren in Yale graduiert (!), z. Z. leitender Mitarbeiter bei INFRATEST in München) und dem freien Schriftsteller Martin Walser über das Thema: „Macht und Geist im Streit um den Frieden". Die Kontrahenten wetzen gewandt die journalistischen Klingen und sind sich bei aller Gegensätzlichkeit doch furchtbar einig. Man erfährt aber einige bemerkenswerte Fakten über das Weltgeschehen und recht muntere Deutungen unserer Weltmisere – die, wie es da heißt, der Herr von Weizsäcker „nur an der Haut geritzt" habe. Erstaunlich ist nur, daß man in einer solchen Diskussion kein Wort über die Macht des „Ungeistes" und die Macht der „Ohnmacht" verliert, Mächte, die es verdienten, scharf analysiert zu werden. Aber mit ihnen läßt sich leider nicht spielen.

Münster. Walter Rest.

Grundfragen der Wirtschaft. Eine Einführung in die Sozialökonomie von Bernhard Külp unter Mitwirkung von H. Drost, D. Leuschner, V. Schiffer, K. Wiedemann. Köln: Verlag J. P. Bachem 1967. 329 S.; kart. DM 19,80.

Das von Bernhard Külp vorgelegte Lehrbuch bietet sowohl für den fachkundigen Leser als auch für den Studierenden der Wirtschaftswissenschaften und den an Wirtschaftsfragen interessierten Praktiker eine wertvolle Ergänzung zu den bislang auf dem Büchermarkt vorherrschenden rein wirtschaftstheoretischen Abhandlungen. Die Berücksichtigung des sozialen Hintergrundes unseres Wirtschaftssystems ist das entscheidend Neue dieses Einführungswerkes, das bewußt die Betrachtungsweisen der „Wirtschaftstheorie" und der „Sozialökonomie" unterscheidet, ohne sie jedoch als Gegensätze aufzufassen, die einander ausschließen.

Das Buch empfiehlt sich weiterhin dadurch, daß Methodenprobleme vorangestellt und allgemeine Denkvoraussetzungen vorweg abgeklärt werden. So werden bei der Dikussion wirtschaftlicher Probleme drei Denkebenen unterschieden: 1. die der Denkwerkzeuge (Begriffe, Denkmodelle), 2. die der Faktenzusammenhänge, 3. die der Bewertungen.

In den folgenden Kapiteln (II. „Die Wirtschaft im Rahmen der Gesellschaft", III. „Der Marktautomatismus", IV. „Die Verflechtung der wirtschaftlichen Strukturelemente") wird der Versuch unternommen, in einer „Strukturanalyse" die wichtigsten Strukturmerkmale unseres Wirtschaftssystems vorzustellen.

Ausgehend von der Überlegung, daß die Gesellschaft ihren Gliedern gegenüber verschiedene Grundfunktionen zu erfüllen hat, hebt Külp das wirtschaftliche, das politische und das kulturelle Subsystem voneinander ab, um dann auf den Begriff „Struktur" zu sprechen zu kommen, der von ihm sehr weit gefaßt wird. An dieser Stelle wird der neue Denkansatz dieses Lehrbuches problemerschließend besonders fruchtbar: unter Einbeziehung von Forschungsergebnissen der Soziologie und der Politischen Wissenschaft wird geprüft, mit welchen Mitteln, auf welchen Wegen die gesellschaftlichen Grundfunktionen realisiert werden können. „Eine Gesellschaft kann ... nur dadurch bestimmte Ziele verwirklichen, daß sie das Verhalten ihrer Mitglieder ... im Sinne der Zielerfüllung beeinflußt" (62).

Als „Gesellschaftsstruktur" werden von Külp alle von der Gesellschaft ausgehenden Einrichtungen bezeichnet, die das Verhalten der Menschen in diesem Sinne beeinflussen: insbesondere alle sozialen Normen, Anreize, Erwartungen und Strafen. Damit ist der individualistische Ansatz des *homo oeconomicus* einer einseitig liberalen Wirtschaftsbetrachtung überwunden.

In der Beschränkung auf die wirtschaftlichen Probleme einer Gesellschaft werden von Külp im folgenden der Markt und die Preisbewegungen als Faktoren betrachtet, die strukturrelevant sind, weil sie von der Gesellschaft ausgehend das menschliche Verhalten beeinflussen.

In einem nächsten Schritt wird der „Verflechtung der wirtschaftlichen Strukturelemente" nachgegangen. Die Interdependenz der Märkte wird untersucht. Angebot und Nachfrage werden als Ergebnis eines sozioökonomischen Prozesses begriffen. Mit der Einbeziehung der Verbände und des Staates in ihrer Bedeutung für den Wirtschaftsprozeß belegt das Lehrbuch wieder seinen umfassenden politikwissenschaftlichen Ansatz.

In den folgenden Kapiteln (V. „Die Produktionslenkung", VI. „Die Verteilung des Sozialproduktes", VII. „Die Konjunkturstabilisierung" VIII. „Das wirtschaftliche Wachstum") wird der „Strukturanalyse" des wirtschaftlichen Subsystems die „Funktionsanalyse" an die Seite gestellt. Sie geht der Frage nach, inwieweit ein solches wirtschaftliches Subsystem überhaupt in der Lage ist, die ihm gestellten Probleme zu lösen.

Wenn es als Hauptaufgabe des wirtschaftlichen Subsystems angesehen wird, zur Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse materielle Güter bereitzustellen, stellt sich die Frage: „Gibt es eine optimale Produktionsentscheidung?" (156). Die hierfür relevanten Entscheidungsprobleme werden untersucht und die marktwirtschaftliche Lösung des Produktionsproblems mit ihren Prämissen angeboten.

Ein neues Problem stellt sich mit der Verteilung des Sozialproduktes. Verteilungskriterien und Verteilungsprinzipien (Bedarfsprinzip, Leistungsprinzip) werden dargestellt und die Bestimmungsgründe der Verteilung näher untersucht: Produktionsstruktur, Einkommensverwendung und Macht. „Die Einkommensverteilung muß somit als ein ununterbrochener Kampf der Sozialpartner um die Anteile am Sozialprodukt verstanden werden, der keinen langfristigen Gleichgewichtszustand zuläßt" (215). Soweit die Umverteilungspolitik des Staates zur Darstellung gelangt, handelt es sich um Einbeziehung finanzwissenschaftlicher Forschungsergebnisse.

Unter „Konjunkturstabilisierung" wird von Külp der Versuch verstanden, das gesamte Angebot und die gesamte Nachfrage einer Volkswirtschaft einander anzugleichen. „Mit der Konjunkturstabilisierung verfolgen wir also sowohl die Ziele Vollbeschäftigung als auch Geldwertstabilität" (242). Insbesondere wird auf die verschiedenen Formen der Fiskalpolitik des Staates eingegangen.

Bei der Behandlung der Probleme des wirtschaftlichen Wachstums zeigt sich die Schwierigkeit, einen eindeutigen Maßstab für das Wirtschaftswachstum zu finden: die Steigerung des Sozialproduktes pro Kopf, die Steigerung der Arbeitsproduktivität und Veränderungen im Vermögen bieten sich als Maßstäbe an.

Zu den Bestimmungsgründen des wirtschaftlichen Wachstums gehören die natürlichen Resourcen, die besondere Situation der Produktionsfaktoren Arbeit und Kapital, der technische Fortschritt und die Absatzmöglichkeiten. „Das wirtschaftliche Wachstum hängt schließlich auch von der Art des Gesellschaftssystems ab" (312). Hier geht es vor allem um die Frage, ob die freiheitliche oder die kommunistische Wirtschaftsverfassung leistungsfähiger ist. Daß zur Beantwortung der damit angeschnittenen Probleme eine differenzierte Analyse erforderlich ist, bleibt als abschließendes Ergebnis stehen. An dieser Stelle wünscht sich der Leser ausführlichere Literaturhinweise, als sie im Anhang geboten werden.

Für das Sich-Vertiefen in Spezialprobleme wäre insgesamt ein umfangreicheres Verweisen auf Fundstellen und Quellen hilfreich gewesen. Wenn sich auch die Autoren im Vorwort gegen einen solchen Vorwurf absichern, so muß er dennoch aufrecht erhalten werden. Der positive Gesamteindruck des Werkes hätte durch einen ausführlicheren Apparat nur verstärkt werden können.

Vechta. Hildegard Wiegmann.

Was ist Sozialismus heute? Mit Beiträgen von J.-Y. Calvez, G. Gundlach, F. Klüber, O. v. Nell-Breuning, M. Reding, B. Sorge. Köln: Verlag J. P. Bachem 1966. 135 S.; kart. DM 8,80.

Mit dem Ende der fünfziger Jahre hat sich in Europa vollzogen, was als die ideelle und programmatische Konsolidierung des freiheitlichen oder demokratischen Sozialismus zu bezeichnen ist. Dieser Nachkriegssozialismus ist dadurch gekennzeichnet, daß er in Abkehr von der Marxschen Klassenethik ein Bekenntnis zur universalen sittlichen Ordnung der Menschenrechte im Sinne westlicher Demokratieauffassung ablegt; daß er den Gesellschaftsprozeß nicht als Produkt ökonomisch determinierter Kräfte, sondern als Ergebnis der frei handelnden Persönlichkeit begreift; daß er den Unterschied im generellen Gemeinwohlkonzept zu den übrigen Parteien weniger im Ziel als in den Wegen sieht, die dahin führen, und schließlich in Fragen des weltanschaulichen Pluralismus vom Boden westlicher demokratischer Tradition her zu argumentieren bestrebt ist. Hieraus resultiert eine neue Position auch gegenüber Religion und Kirche.

Der vorliegende Band vereinigt Aufsätze namhafter katholischer Sozialethiker, die in der Endphase der programmatischen Konsolidierung des demokratischen Sozialismus und späterhin entstanden sind. Sie zeigen die Bandbreite, ja in einigen Punkten die unüberbrückbare Gegensätzlichkeit im Urteil, mit dem der Transformationsprozeß des europäischen Nachkriegssozialismus in der katholischen Sozialethik aufgenommen worden ist. Auf der einen Seite stehen Beiträge Gustav Gundlachs und Bartholomeo Sorges (Redaktionsmitglied der italienischen Jesuitenzeitschrift La Civiltà Cattolica), die in weiterhin scharfer Ablehnung den neuen Sozialismus zwar nicht mehr so sehr marxistisch, wohl aber betont als Produkt eines Liberalismus bewerten, den die Päpste des 19. und beginnenden 20. Jh. mit Nachdruck verurteilt haben. Auf der anderen Seite stehen Oswald von Nell-Breuning, Franz Klüber und Marcel Reding, die im Transformationsprozeß, vor allem nach der Weise des Godesberger Sozialismus, den Anschluß der Sozialdemokratie an heute unumstrittene Prinzipien einer freiheitlichen demokratischen Gesellschaft registrieren. Der an den Anfang gestellte Beitrag von Jean-Yves Calvez gibt eine sich durch Offenheit und Streben nach Differenzierung auszeichnende Übersicht über den europäischen Sozialismus mit Ausblicken auf die dritte Welt.

Der bleibende Wert der Beiträge liegt nicht nur im repräsentativen Aufweis der Argumente, mit denen maßgebende Kreise der katholischen Sozialethik die Auseinandersetzung mit dem Nachkriegssozialismus geführt haben; er liegt auch im exemplarischen Aufweis des Pluralismus im Bereich katholischer Sozialethik. Diese hat in verstärkter Rezeption des sozialwissenschaftlichen Instrumentariums schließlich ein differenzierenderes Problembewußtsein in Fragen der politischen Theorie entwickelt als es lange Zeit zu beobachten war.

Mönchengladbach. Albrecht Langner.

Mörsdorf, Klaus: **Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici.** Begründet von Eduard Eichmann. II. Band: Sachenrecht. (Wissenschaftliche Handbibliothek. Eine Sammlung theologischer Lehrbücher) Elfte, verb. u. vermehrte Auflage. München-Paderborn-Wien: Verlag Ferdinand Schöningh 1967. XVI, 544 S.; Ln DM 34,–.

Mit dreijährigem Abstand vom 1. Band folgt der 2. Band der 11. Auflage des führenden deutschen Lehrbuches des katholischen Kirchenrechts, der das III. Buch des CIC zum Gegenstand hat. Einer lehrbuchmäßigen Darstellung des geltenden Rechts stehen heute schwerwiegende Hindernisse entgegen. Die Antwort auf die Frage, was geltendes Recht sei, ist nicht leicht. Die von dem Zweiten Vatikanischen Konzil verabschiedeten Dokumente lassen vielfach Klarheit über ihren rechtlichen Charakter vermissen. Nicht nur bei jedem einzelnen Dokument, sondern auch innerhalb desselben ist jeweils für jede Äußerung des Konzils zu untersuchen, wohin diese zielt und welcher rechtliche Wert ihr zukommt. Proklamationen, Appelle, Mahnungen, Aufforderungen, Einladungen, Programme, Grundsätze, Weisungen, Normen aller Art sind sorgfältig voneinander abzuheben. Die Kanonistik kann die teilweise außerordentlich wortreichen Dokumente nur berücksichtigen, wenn sie in irgendeiner Weise rechtlich erheblich sind. Allgemein kann man sagen: Das Zweite Vatikanische Konzil hat in der Regel keine Rechtssätze, d. h. unmittelbar die Kirchenglieder verpflichtende Normen, sondern Programmsätze erlassen, d. h. Meinungsäußerungen, aus denen der Wunsch spricht, die Gesetze nach ihnen gestaltet zu sehen. Je nachdem, ob sich diese Programmsätze an den teilkirchlichen oder den gesamtkirchlichen Gesetzgeber richten, haben sie den Charakter von Weisungen oder von Empfehlungen; der teilkirchliche Gesetzgeber ist verpflichtet, ihnen nachzukommen, der gesamtkirchliche Gesetzgeber ist gehalten, ihnen Aufmerksamkeit zu zollen und in ihre Prüfung mit Wohlwollen einzutreten. Praktikabel werden die meisten konziliaren Meinungsäußerungen also erst durch den Erlaß von Einzelvorschriften streng rechtlicher Art. Die Aufgabe, Ausführungsbestimmungen zu schaffen, obliegt zumeist dem höchsten kirchlichen Gesetzgeber. Es ist ein doppeltes Mißverständnis der konziliaren Entscheidungen, wenn einzelne Bischöfe sich aufgerufen fühlen, von sich aus und vor Erlaß päpstlicher Ausführungsbestimmungen das allgemeine Recht als obsolet zu behandeln und für ihren Bereich neues Recht zu setzen. Die Folge dieses Verfahrens, aber auch anderer Ursachen ist es, daß heute in der Kirche eine weitgehende Rechtsunsicherheit festzustellen ist. Diese vermindert ihrerseits die Achtung vor dem Recht, die seit 1958 sowieso erheblich nachgelassen hat, weiter. Der Erlaß vieler Ausführungsbestimmungen *ad experimentum* wird von manchen Theologen als Aufforderung verstanden, die neuen Normen durch kräftigen Widerstand als unzureichend darzutun und damit die Entwicklung in der gewünschten Richtung eines progressistischen Libertinismus weiterzutreiben.

Die Zahl der Ausführungsbestimmungen zu den konziliaren Beschlüssen, die bereits ergangen sind, ist beträchtlich. Ob die Vorwegnahme einzelner Gesetze vor der zusammenfassenden Regelung im revidierten CIC anhalten wird, ist nicht zu sagen; sie ist ohne Zweifel eine Konzession an den ungeduldigen Progressismus, dessen revolutionäre Tendenzen man durch eilige Gesetzesfabrikation zu beschwichtigen hofft. Gesetzestechnisch ist die „Verkleckerung" der Gesetzgebung unbefriedigend. Rechtsunsicherheit und Minderung der Achtung vor dem Gesetz und dem Gesetzgeber sind Folgen, die schon heute erkennbar sind. Die Geduld, die notwendig wäre, um eine gediegene Revision des CIC durchzuführen, ist anscheinend heute in der Kirche nicht vorhanden. Es bräuchte, wie Mörsdorf im Vorwort des vorliegenden zweiten Bandes seines Werkes richtig sagt, „viele Jahre angespannter Arbeit", um ein ausgereiftes Werk vorzulegen. Weil man meint, solange nicht warten zu können, ist man dabei, die Revision in Eile, ja übereilt voranzutreiben; daher wird die neue Gesetzgebung kaum eine lange Lebensdauer haben, was angesichts der Tendenzen, unter denen die Revision von gewissen einflußreichen Kreisen betrieben wird, kein Nachteil sein dürfte. Ich halte dafür, daß unserer aufgeregten, rechtsfeindlichen, undisziplinierten und glaubensschwachen Zeit der Beruf zur Gesetzgebung, als Auftrag einer geschichtlichen Stunde verstanden, überhaupt abgeht. Weil die Reform der Menschen in der Kirche ausgeblieben ist, kann die Revision des Rechtes nicht eine wirkliche Erneuerung bringen.

Die konziliaren Willensäußerungen erstrecken sich in weitem Umfang auf die in dem III. Buch des CIC geordneten Gegenstände, die in dem vorliegenden 2. Bande des Lehrbuches von Mörsdorf dargestellt sind. Wer als akademischer Lehrer tätig ist, weiß, wieviel Fleiß man aufwenden und welchen Überblick man haben muß, um bei jedem Gegenstand auf dem neuesten Stand der Rechtsentwicklung zu sein. Mörsdorf hat diese Aufgabe gelöst. Die Einarbeitung der zahlreichen Änderungen ist sorgfältig und zuverlässig erfolgt. Schon allein damit hat sich Mörsdorf große Verdienste erworben. Die Leistung ist um so höher zu werten, als die jüngste Gesetzgebung nicht ganz selten Spuren der Flüchtigkeit trägt, ja teilweise widersprüchlich ist. Immer wieder muß Mörsdorf Inkompatibilitäten feststellen, und zwar nicht nur zwischen dem Recht des CIC und der (nach)konziliaren Gesetzgebung, die ja nach den bekannten Grundsätzen leicht zu lösen sind, sondern innerhalb des (nach)konziliaren Rechtes selbst (z. B. S. 13, 367, 376). Um ein Beispiel zu erwähnen: Art. 53 der Instruktion über Feier und Verehrung des Geheimnisses der Eucharistie empfiehlt genau das Gegenteil der Vorschrift des Art. 54 derselben Instruktion. Auf die Ungereimtheiten der Änderung der Büchergesetzgebung werde ich in einem Beitrag zu der im Druck befindlichen Festschrift für Audomar Scheuermann zu sprechen kommen.

Da sich die Grundkonzeption, Einteilung und (zum größten Teil auch der) Text des 2. Bandes von Mörsdorfs Lehrbuch gleichgeblieben sind, kann sich die Besprechung darauf beschränken, auf wichtige größere Änderungen und Verbesserungen hinzuweisen. Es sei aber bemerkt, daß die prüfende und bessernde Hand des Verfassers auch an zahlreichen anderen Stellen des Werkes zu erkennen ist. Völlig neu geschrieben werden mußte z. B. der Paragraph über den Ablaß (S. 84–91). Der Band ist gegenüber der vorigen Auflage um über 30 Seiten stärker geworden.

Mit besonderen Erwartungen tritt man verständlicherweise in die Lektüre der Darstellung des E h e r e c h t s ein. In vorsichtigen Formulierungen sucht Mörsdorf den neuen Akzentsetzungen (um mehr handelt es sich nicht) im Bereich von „Sinn und Zweck" der Ehe Rechnung zu tragen. Die Lehre von dem Hauptzweck der Ehe, der Erzeugung und Erziehung von Nachkommenschaft, hätte sich leicht durch einen Hinweis auf gewisse Stellen der Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* stützen lassen. In dem Paragraphen über die Zivilehe ist ein Abschnitt über die Eheschließung von Ausländern in Deutschland hinzugekommen, eine nützliche Ergänzung. Die Darstellung des historischen Teils bei der Frage der Zuständigkeit von Kirche und Staat in Ehesachen ist vertieft.

Die Instruktion über die Mischehen von 1966 wird sorgfältig kommentiert. Höchst beachtlich sind die Ausführungen, die Mörsdorf für die Weitergabe von Dispensgesuchen an den Apostolischen Stuhl macht. Der Ortsoberhirt „kann und darf" dies nur tun, „wenn er die Überzeugung gewonnen hat, daß die Abwendung der Glaubensgefahr für den katholischen Teil und die Sorge für die katholische Taufe und Erziehung der Kinder hinreichend gesichert sind" (S. 178). Ich stimme Mörsdorf voll und ganz zu, fürchte jedoch, daß die Entwicklung über uns bereits hinweggegangen ist. Der Opportunismus, die Bequemlichkeit und das Wunschdenken der tonangebenden Kreise des zeitgenössischen Katholizismus sind dafür in der Hauptsache verantwortlich. In der Tiefe erwachsen diese Haltungen ihrerseits freilich aus Unsicherheit im Glauben und Mangel an innerer Straffheit, untrüglichen Merkmalen einer Periode des Niederganges.

Bei den Trauungsverboten (S. 182 ff.) wäre es angebracht, ein neues aufzustellen, das den Pfarrer verpflichtet, die Erlaubnis des Ortsoberhirten zur Eheassistenz in den Fällen einzuholen, in denen mit moralischer Gewißheit vorauszusehen ist, daß eine geplante Ehe binnen kurzer Zeit in einem Fiasko enden wird. Dies gilt vor allem für die heute so häufigen Frühehen. Das Ehehindernis der Eheunmündigkeit vermag ein solches Trauungsverbot nicht zu ersetzen, weil der zeitliche Ansatz in ihm zu niedrig ist und daher die prekären Fälle dadurch nicht erfaßt werden. Es kann auch nicht dem Pfarrer allein überlassen bleiben, von übereilten oder verfrühten Eheschließungen abzumahnen, weil diese Bemühungen in der Regel ergebnislos sind. Es braucht ein wirksames Mittel, um den törichten, verblendeten jungen Leuten den Weg in eine gültige Ehe zu verlegen, aus der es für den gläubigen Katholiken normalerweise kein Zurück gibt. Mögen sie sich immerhin standesamtlich trauen lassen. Wenn der Rausch der Verliebtheit verflogen ist und sie die Unhaltbarkeit ihrer Verbindung erkennen, werden sie der Kirche dankbar sein, die ihnen in ihrem eigenen Interesse durch Verweigerung der Trauung hart entgegengetreten ist und sie vor einer lebenslänglichen Bindung bewahrt hat. Pastoral handeln heißt ja nicht, wie man heute weithin meint, hemmungslose und grundsatzlose Nachgiebigkeit gegenüber den Wünschen und Begierden der verführten Menschen beweisen, sondern sie straff und überlegen führen; dies gilt auch gegenüber einer Generation, die allergisch gegen Autorität ist, die diese aber mindestens so notwendig braucht wie frühere Generationen. Wir haben nicht den subjektiven Empfindungen der Menschen zu dienen, sondern den objektiven Erfordernissen ihres Heiles.

Zum Hindernis der Kultusverschiedenheit bemerkt Mörsdorf richtig, daß bei den Deutschen Christen mindestens teilweise nicht gültig getauft wurde (S. 192). Diese Bemerkung ist dahin zu erweitern, daß längst vor dem Auftreten dieser Bewegung manche Religionsdiener nichtkatholischer christlicher Gemeinschaften nicht gültig tauften und

daß dies zumindest für Einzelfälle auch heute gilt. Die Abkommen, die katholische Bischöfe mit nichtkatholischen Kirchenführern über die „Anerkennung" der in deren Gemeinschaften gespendeten Taufen schließen, sind freundliche Gesten, denen rechtliche Bedeutung nicht beigelegt werden kann. Denn allen diesen Kirchenführern mangelt es an hoheitlicher Hirtengewalt, ihre Religionsdiener auf eine bestimmte Taufform zu verpflichten. Hier steht nach wie vor alles auf Vereinbarung. Ein derartiges Abkommen besitzt also, abgesehen von seiner Nützlichkeit für die Berichterstattung der Meinungsmedien, keinen Wert. Insbesondere befreit es nicht von der Notwendigkeit, in jedem einzelnen Fall die Taufspendung außerhalb der katholischen Kirche auf ihre Gültigkeit zu prüfen.

Bei den Ausführungen zur Formpflicht (S. 253 ff.) wäre ein Hinweis angebracht gewesen, daß die konziliaren und nachkonziliaren Relaxationen auf diesem Gebiet einseitige katholische Vorleistungen sind, die auf der Seite der nichtkatholischen Ostchristen keine ähnliche Entwicklung ausgelöst haben. Zwar erkennt die katholische Kirche die vor dem orthodoxen Geistlichen geschlossene bekenntnisverschiedene Ehe künftig als gültig an, aber die getrennten orientalischen Kirchen betrachten nach wie vor die Ehe eines Katholiken mit einem nichtkatholischen Ostchristen, die vor einem katholischen Priester geschlossen wurde, als ungültig. Die Auswirkungen der neuen Praxis, die allen Warnungen zum Trotz von angeblich „fortschrittlichen" Konzilsvätern befürwortet wurde, sind heute schon zu erkennen. Auf der Bischofssynode des Jahres 1967 haben zwei katholische Bischöfe des Orients darüber geklagt, daß infolge der jüngsten Gesetzgebung Mischehen in steigendem Maße vor den schismatischen Geistlichen geschlossen werden – mit all den Folgen, die dies für die Ehe und die Kindererziehung hat. Aber der heute betriebene Interkonfessionalismus ist offenbar zu jedem Opfer auf katholischer Seite bereit, wenn nur die Nichtkatholiken zufriedengestellt werden. Anscheinend gehört die Schwächung der katholischen Kirche zu dem Preis, der für die völlig nebulose Vorstellung einer Wiedervereinigung zu zahlen ist. Bei der Behandlung von Recht und Pflicht der Kindererziehung (S. 267) wäre ein Hinweis auf die konziliaren Äußerungen, namentlich die Erklärung über die christliche Erziehung, nützlich gewesen.

Die neuere Praxis des Apostolischen Stuhles bei der Auflösung halbchristlicher Ehen (S. 281 f.) wird von Mörsdorf kommentarlos dargestellt. Ob hier nicht ein klares Wort der Kritik angebracht gewesen wäre, etwa in der Richtung, wie sie von Inge Gampl vorgetragen worden ist? Schon hört man Stimmen von Priestern und Gläubigen, die erklären: Wenn man einen Katholiken heiratet, ist man lebenslänglich gebunden. Wenn man einen Ungetauften heiratet, hat man die Chance, erforderlichenfalls die Ehe aufgelöst zu erhalten. Es ist also gleichsam eine Prämie auf die Verheiratung mit einem Ungetauften gesetzt. – Die so (natürlich vereinfacht) ausgedrückte Problematik bedarf einer Aufarbeitung.

Das Glockenrecht billigt Mörsdorf nur Kirchen und öffentlichen Kapellen zu (S. 313, 333). Schon die Instruktion der Ritenkongregation vom 3. September 1958 (AAS 50, 1958, 630–663) hatte jedoch in Nr. 91 festgesetzt, es sei „mit allen Kräften" danach zu streben, daß alle Kirchen, öffentlichen und halböffentlichen Kapellen wenigstens eine Glocke oder zwei Glocken haben. Mir ist nicht bekannt, daß demgegenüber eine rückläufige Bewegung eingesetzt hätte.

Zum Verständnis des Verbotes der Leichenverbrennung, das in der Vergangenheit generell bestand, hat Mörsdorf einige beachtenswerte geschichtliche Daten aufgenommen (S. 338). Die Aufhebung des Verbotes ist aus „pastoralen" Gründen erfolgt. Sehr aktiv soll dabei der Erzbischof von Wien gewesen sein. In Wahrheit war bisher der Wunsch nach Verbrennung des Leichnams immer zumindest ein Zeichen religiöser Gleichgültigkeit. Wenn sich die Kirche jetzt gleichsam darum reißt, auch dem letzten „anonymen Christen" das kirchliche Begräbnis gewähren zu dürfen, wird sie damit nichts anderes erreichen, als daß sie noch mehr als bisher in die Nähe eines Beerdigungsinstitutes gerät und daß der Heilsdienst der Kirche mit konventionellen Floskeln der Gesellschaft verwechselt wird. Die Auffassung, die man in diesem Zusammenhang gelegentlich hört, man solle sich auf das Wesentliche, d. h. wohl das göttliche Recht, beschränken, ist abwegig. Die alltägliche Erfahrung und die Wissenschaft, namentlich die Pädagogik, erheben gegen diese Meinung Einspruch. Wesentliches und Unwesentliches lassen sich vielleicht in der Theorie, niemals in der Praxis und im Lebensvollzug trennen. Glaube und Frömmigkeit bedürfen der Hilfen und Stützen des menschlichen Rechtes, des Brauchtums, der Sitte und der Gewohnheit, sogar des Milieus. Wer eine Stadt behaupten will, besetzt nicht nur die Zitadelle, sondern auch die Stadtmauer, ja richtet das Vorfeld zur Verteidigung her.

Bei der *communicatio in sacris* (S. 370 ff.) ist auf der Seite der getrennten Ostchristen äußerste Reserve zu verzeichnen. Sie denken nicht daran, für sich die Lockerungen mitzumachen, die in der katholischen Kirche getroffen worden sind. Der Patriarch Athenagoras hat als Antwort auf das katholische Entgegenkommen in diesem Bereich die Orthodoxen davor gewarnt, Sakramente in der katholischen Kirche zu empfangen. Bezeichnenderweise werden diese und ähnliche Meldungen dem katholischen Volk von der gleichgeschalteten kirchlichen Presse in der Regel vorenthalten. Dadurch wird der ökumenischen Euphorie Vorschub geleistet, die einen so beklagenswerten Rückgang an katholischer Überzeugung, kirchlicher Gesinnung, Missionsgeist und Apostolatseifer zur Folge hat. – Der Zulassung von Nichtkatholiken zum Sakramentenempfang in der Kirche liegt übrigens eine ungenügende Ekklesiologie zugrunde. Nur Getaufte, die alle Elemente der vollen Kirchengliedschaft besitzen, können an den Zeichen der kirchlichen Einheit, wie es zumal die Eucharistie ist, teilnehmen. Es ist ein übertriebener Sakramentalismus und Zeichen eines zusammenhanglosen Denkens, wenn man die Notwendigkeit des Sakramentenempfanges gegenüber dem Erfordernis der vollen Einheit im Glauben isoliert. Mörsdorf scheint diese Überlegung vertraut zu sein (S. 371). Die modernen Theorien über die Heilsordnung, vor allem die Heilschancen der Nichtkatholiken, will ich in diesem Zusammenhang erst gar nicht bemühen.

Mörsdorf hat keine Bedenken, das Benefizialsystem abzuschaffen (S. 445). Dabei bleibt unberücksichtigt, daß die dann erfolgende Zentralisierung des Kirchenvermögens bei der Diözese zu Säkularisierungen reizt. Die jeweils mit einem bestimmten Kirchenamt verbundene Vermögensmasse ist in der Regel gering und weckt nicht so leicht die Begehrlichkeit. Die Massierung der Vermögensmassen nicht nur in der Verwaltung, sondern auch in der Rechtsträgerschaft kann gefährlich werden. Ich bin daher nicht in der Lage, mich für eine Enteignung der Benefizienstiftungen zugunsten eines zentralen Fonds auszusprechen.

Höchst beachtenswert sind die Ausführungen Mörsdorfs zur konziliaren Gesetzgebung über das Patronatsrecht (S. 460 f., 467). Wenn ich mich nicht täusche, werden hierzu in einigen Diözesen Ansichten vertreten und Verordnungen erlassen, die klare Rechtsbrüche darstellen. Es ist ja überhaupt bemerkenswert, daß im Zeitalter der Aufwertung der Laien die Mitwirkung der Laien an der Besetzung von Kirchenämtern durch Ausübung eines Präsentationsrechtes abgebaut wird. Offenbar ist sie dem bischöflichen Absolutismus lästig. Soweit mein Gesichtskreis reicht, kann ich nur feststellen, daß die Laienpatrone ihr Recht mit Umsicht und Verantwortungsbewußtsein ausgeübt haben.

Im ganzen legt man den 2. Band des Lehrbuches von Mörsdorf befriedigt und mit Dank aus den Händen. Hier hat ein Meister des Kirchenrechts, der seit Jahrzehnten, durch keine Enttäuschung ermüdet, sein Fach in Lehre und Forschung hervorragend vertreten und die Rechtsentwicklung jedenfalls in gewissem Maße mit beeinflußt hat, viel Arbeit investiert, um Wissenschaft und Praxis ein Hilfsmittel vorzulegen, das in jeder Hinsicht auf dem neuesten Stand ist und im wesentlichen eine vollendete Leistung darstellt. Kleinere Desiderate spielen demgegenüber keine Rolle. Angesichts der Raschheit, der Vielzahl und des Wechsels der Gesetzesänderungen ist es nicht verwunderlich, wenn manches, was in dem Lehrbuch steht, (schon oder wieder) überholt ist. Ich verweise z. B. auf die Ausführungen über den Antimodernisteneid (S. 442). Aber dieses Risiko mußte Mörsdorf eingehen, wenn er sich nicht von einer Neuauflage überhaupt abhalten lassen wollte. Diese ist aber ein dringendes Desiderat der Lehre und der Praxis. Bei der Darstellung der Ehehindernisse haben die neuen Vollmachten der Bischöfe nicht immer Aufnahme gefunden, z. B. bei dem Hindernis des einfachen Gelübdes (S. 172) und bei dem Hindernis der höheren Weihe (S. 193); sie erscheinen aber weiter unten (S. 206). Das einfache Weihehindernis der bestehenden Ehe (S. 117) ist infolge der grundsätzlich eröffneten Möglichkeit, verheiratete Männer zu Diakonen zu weihen, eingeschränkt worden. Die Literaturangaben, die Mörsdorf bietet, sind sparsam und sorgfältig ausgewählt. Man nimmt daher immer mit besonderer Aufmerksamkeit wahr, was geboten und was ausgelassen wird. An manchen Stellen kann man verschiedener Meinung sein. Zu § 130 hätte ich beispielsweise einen Verweis auf den wichtigen Beitrag von M. Zalba in den Periodica 1966 für angebracht gehalten. Ebenso hätte sich wohl bei der Erwähnung der Simultankirchen ein Hinweis auf die schöne Arbeit von Kurt Rosendorn, Die rheinhessischen Simultankirchen bis zum Beginn des 18. Jahrhunderts, Speyer 1958, einfügen lassen. Aber, noch einmal: Das Lehrbuch von Klaus Mörsdorf erfüllt im besten Sinne die Forderungen, die man an ein Werk dieser Art stellen muß: Klarheit, Übersichtlichkeit, Vollständigkeit, Aktualität, Genauigkeit. Die Sprache ist edel und treffend. Im ganzen kann das Werk in seiner jetzigen Gestalt als mustergültig angesehen werden.

Mainz. Georg May.

Études sur les Instituts Séculiers, Vol. III. Hrsg. von Jean Beyer. Bruges: Desclée de Brouwer 1966. XXI, 271 S.; FB 225,–.

Nachdem Beyer 1963 in einem ersten Band 16 zuvor in verschiedenen Zeitschriften veröffentlichte Studien über die Säkularinstitute zusammengefaßt hat und bereits 1964 wieder 11 Beiträge in einem Sammelband erscheinen ließ, legt er in diesem dritten Band weitere 17 Untersuchungen zum gleichen Thema vor. Dieser Band unterscheidet sich insofern von den früheren, als diesmal etwa die Hälfte Originalbeiträge sind und nur neun schon früher (zwischen 1953 und 1965), meist in Zeitschriften des französischen Sprachraumes, erschienen waren. Abgesehen von J. M. Perrin, der dreimal vertreten ist, stammt jeder Aufsatz von einem anderen Autor.

In seinem umfangreichen Vorwort (VII–XXI) gibt Beyer einen Überblick über die zu erörternden Probleme, für die noch keine endgültige Lösung gefunden wurde. Im Mittelpunkt der heutigen Diskussion steht der säkulare, welthafte Charakter dieser Institute, in dem nach dem Motu proprio „*Primo feliciter*" von 1948 ihre ganze Existenzberechtigung liegt. B. geht auch auf den Charakter der Gelübde in diesen Gemeinschaften ein und zeigt ferner die Fragen und Probleme um die Priestersäkularinstitute auf, denen nicht weniger als sieben Beiträge dieses Bandes gewidmet sind. Er schlägt schließlich vor (XIX), einen weiteren Typ von Weltpriestergemeinschaften zu schaffen, die weder Säkularinstitute noch *Societates sine votis* sind, deren Mitglieder sich weder auf die evangelischen Räte verpflichten noch einer Diözese inkardiniert sind. Hierfür sei ein echtes Bedürfnis vorhanden. Daraufhin ist zu fragen: Wäre es nicht besser, bei den schon vorhandenen Typen eine große Variationsbreite zu lassen, statt immer neue Typen von Gemeinschaften zu schaffen?

M. Giuliani untersucht in seiner Betrachtung „Sich Gott weihen" (1–6) die in den Säkularinstituten getätigte Hingabe an Gott und zeigt deren Ausschließlichkeits- und Dauercharakter auf. Unter dem Titel „Gott geweiht für die Menschen" weist P. Hünermann (7–15) die horizontale Komponente der Hingabe an Gott auf, die ihrerseits nur die Antwort auf die vorgängige Weihe oder Heiligung durch Gott ist. M. D. Chenu fragt nach der theologischen Bedeutung der „*consecratio mundi*" (17–31) und legt dar, in welcher Weise auch heute noch, nach einer gewissen Entsakralisierung der Natur, von einer Weihe oder Heiligung der Welt durch den Laien gesprochen werden kann, zumal es infolge der kosmischen Dimension der Inkarnation gar keine rein profane Wirklichkeit mehr für den Christen gibt. (Etwas ausführlicher werden dieselben Gedanken vom gleichen Autor in dem Beitrag: Die Laien und die „consecratio mundi" in: Baraúna, De Ecclesia II, Frankfurt 1966, 289–306 entwickelt.)

J. M. Perrin stellt (33–50) in seinem zunächst vor Ordensfrauen gehaltenen Referat die ordensmäßige und welthafte Berufung einander gegenüber, hebt die spezifische Eigenart der Säkularinstitute heraus und fordert die Ordensleute auf, an jede Berufung zu glauben und ihr je in ihrer Art zu dienen. H. Holstein macht (51–67) auf die Bedeutung der evangelischen Räte für das priesterliche Leben aufmerksam. Die Verpflichtung auf die evangelischen Räte bedeute für die Priester-Mitglieder von Säkularinstituten keine äußerliche Hinzufügung, sondern sei eine gute Hilfe, die priesterlichen Standesaufgaben und Seelsorgspflichten im Auftrag des Bischofs besser zu erfüllen. J. M. Perrin erörtert (69–79) die Bedeutung und Eigenart der priesterlichen Säkularinstitute, löst die mögliche Gehorsamsproblematik durch den Rückgriff auf den Gehorsam Christus gegenüber und zeigt, wie sich innerhalb des für alle Diözesanpriester gleichen Rahmens die Spiritualität der Säkularinstitute frei entfalten kann, zum Wohl der gesamten Priester. P. Soullard untersucht (109–121) vom kanonistischen Standpunkt aus die Welthaftigkeit in den Säkularinstituten für Priester. Die Zeit für eine endgültige Kodifizierung der einschlägigen Vorschriften sei immer noch nicht gekommen, da viele Fragen weder theoretisch noch praktisch geklärt seien. Er unterscheidet zwischen Welt- und Diözesanpriestern, insofern alle Diözesanpriester Weltpriester, aber nicht alle Weltpriester Diözesanpriester seien. Bei manchen Instituten bleiben alle Mitglieder der Diözese voll inkardiniert; bei anderen werde die Inkardination in das Institut gewählt, um die Priester in einem ganz welthaften Apostolat, zusammen mit Laien, in der Welt der Arbeit voll einsetzen zu können. Die Priester der Mission de France z. B. würden zwar nicht rechtlich, wohl aber faktisch ein solch spezialisiertes, überdiözesanes Säkularinstitut bilden.

M. Dortel-Claudot weist nach (81–94), daß schon in den Konstitutionen des hl. Ignatius viele Momente enthalten sind, z. B. Anpassung in den Lebensformen, brüderliche Liebe ohne Absonderung, apostolische Spiritualität, die nun in dem gottgeweihten Leben inmitten der Welt voll zum Tragen kommen. L. Monden erörtert (95–108) die paradox erscheinende Lage der Mitglieder der Säkularinstitute: Sind sie Religiose in der Welt? Sie verbinden die volle Freiheit mit der totalen Hingabe an Gott; sie wurden für ein nichtinstitutionelles Apostolat in der Welt gegründet. P. Abela fragt (123–132), ob die Laienmitglieder der Säkularinstitute noch wirkliche Laien sind. Grundsätzlich bejaht er das, trotz der Nähe zu den Religiosen infolge der gottgeweihten Ehelosigkeit. Vom Phänotyp aus möchte er allerdings (nicht ganz zu Unrecht) manchen heute als Säkularinstitute anerkannten Gemeinschaften die Welthaftigkeit absprechen, wenn sie ihre Mitglieder nach Art der Religiosen erziehen und auch ähnlich leben und arbeiten lassen. A. Oberti untersucht (133–138) kurz die Aufgabe der Säkularinstitute innerhalb der Kirche und sieht sie vor allem in deren indirekten, dienenden Apostolat inmitten der Welt. G. Lazzati fragt (139–153) nach den Aussagen des Konzils über die Säkularinstitute und stellt verwundert fest, daß es über sie fast völlig schweigt, obwohl sie doch einen wichtigen Beitrag für die in der Linie des Konzils liegende Begegnung zwischen Kirche und Welt zu leisten haben. Während der Ordensstand ein Zeichen für die eschatologische Seite der Erlösung ist, verdeutlichen die Säkularinstitute deren inkarnatorische Seite.

Der ausführlichste Beitrag des Bandes ist der von J. Beyer selbst über die Zukunft der Säkularinstitute (155–207). Er zeigt die Vorstufe der Definition des welthaften, „gottgeweihten" Lebens bei P. Gemelli auf und bringt einige Beispiele, wie neuestens in Satzungen von Säkularinstituten diese beschrieben wird und damit eine positive Ortsbestimmung erfolgt und man sich nicht mit einer rein negativen Abgrenzung von den Ordensleuten zufrieden gibt. Weitere Elemente dieser Welthaftigkeit sind ein unauffälliges Leben in der Welt, eine entsprechend diskrete Erziehung und ein ebensolches Apostolat. In das Gebiet des Kirchenrechts gehört das in den einzelnen Instituten unterschiedlich gelöste Strukturproblem, wie die verschiedenartigen Anforderungen der Welthaftigkeit und der Gemeinschaft miteinander in Einklang gebracht werden können. Einige Zahlenangaben beleuchten die Aussagen Beyers und lassen erkennen, welche Schwierigkeiten der Verwirklichung eines gottgeweihten Lebens inmitten der Welt entgegenstehen.

Den Abschluß des Bandes bilden einige Porträts von Priestersäkularinstituten. L. Lochet stellt (209–227) die Gemeinschaft der Herz-Jesu-Priester vor, die heute das größte Säkularinstitut für Priester ist. Er skizziert die Geschichte dieser Gemeinschaft (Gründung 1791, Neugründung 1918), ihre Spiritualität und deren Verwirklichung im priesterlichen Alltag. J. F. Noubel untersucht (229–238) vom rechtlichen Aspekt her das gleiche Institut, das 1952 als Säkularinstitut päpstlichen Rechtes anerkannt wurde, und bietet viele Auszüge aus der Regel. J. M. Perrin beschreibt (239–255) die Priestergemeinschaft *Caritas Christi*, vorwiegend vom spirituellen Gesichtspunkt aus. Das Ziel ist bei allem: „nicht mehr, sondern besser!" P. Loubier schließlich präsentiert (257–269) die Priestergemeinschaft *Jesus Caritas*, die aus der Spiritualität von Charles de Foucauld lebt und schon weit verbreitet ist (aber kein Säkularinstitut ist).

Wie es bei einem solchen Sammelwerk kaum zu vermeiden ist, werden manche Gedanken in unterschiedlicher Sicht oder Terminologie mehrfach vorgetragen. Obwohl die einen Autoren mehr von der allgemein theologischen, die anderen von der spirituellen und wieder andere vom kirchenrechtlichen Standpunkt aus an das Thema herangehen, wird die spezifische Welthaftigkeit der Säkularinstitute mehrfach untersucht und auch etwas verschieden abgegrenzt, jedoch zeichnet sich allmählich in diesem Problemkreis eine Klärung ab. Freilich darf man nicht so weit gehen, daß man nur solche Gemeinschaften als Säkularinstitute anerkennen würde, die dem von Beyer in seinem Beitrag gezeichneten „Idealtyp" voll entsprechen, d. h. überhaupt kein gemeinsames Leben haben, kein gemeinsames Apostolat ausüben (außer dem des Seins) und sich durch keinerlei äußere Zeichen von ihrer Umwelt unterscheiden. Würde dieses Leitbild extrem und einseitig durchgeführt, so würde das sicher eine Verengung und Verarmung der Möglichkeiten der Säkularinstitute bedeuten, die fast eine ebensolche Mannigfaltigkeit aufzuweisen haben wie die Ordensgemeinschaften. Wie es außer den rein beschaulichen Orden auch noch andere Orden und Kongregationen gibt, welche das Apostolat und die Caritas im weitesten Sinn in ihre Zielsetzung aufgenommen haben, ebenso müssen außer dem von Beyer skizzierten Typ noch andere Formen möglich sein, die in angepaßter, welthafter Weise auch ein direktes neben dem indirekten Apostolat ausüben.

Die Klärung zeigt sich vor allem bei der Frage, ob die Säkularinstitute zum Ordensstand gehören oder nicht. K. Rahner z. B. hatte sie wegen der von ihnen abgelegten Gelübde hierzu gerechnet, wenigstens im theologischen, wenn auch nicht im kirchenrechtlichen Sinn (Laie und Ordensleben, in: Sendung und Gnade, Innsbruck 1959, 364–396). Diese Ansicht wird mehrfach ausdrücklich zurückgewiesen, so von Abela (124 f), Oberti (137) und Lazzati (146). Perrin teilt dagegen nach einem Gedankenaustausch mit Rahner mit, daß dieser jetzt der gleichen Meinung wie er sei, daß trotz der Gelübde die Mitglieder von Säkularinstituten keine Religiosen seien (39). In den letzten zehn Jahren hat man klarer erkannt, daß zwischen dem Ordensstand im weitesten Sinn (ein-

schließlich der *societates sine votis*) und dem Rätestand unterschieden werden muß. Beide Begriffe decken sich jetzt nicht mehr, weil die Säkularinstitute nicht zum Ordensstand, wohl aber zum Rätestand gehören. Dieser terminologische Fortschritt, welcher sowohl theologisch als auch kirchenrechtlich gefordert war, wenn man die Säkularinstitute nicht als ein undefinierbares Zwischending zwischen Ordens- und Weltleuten ansehen wollte, dürfte nun allmählich zum Allgemeingut geworden sein. Man kann die Säkularinstitute auch nicht in Fortbildung der mißverständlichen und etwas unglücklichen Dreiständelehre als ein *„quartus genus christianorum"* ansehen (so G. Le Bras im Vorwort zu R. Lemoine, Le Droit des Religieux du Concile de Trente aux Instituts Séculiers, Paris 1956, 11).

Man muß vielmehr unter den verschiedenen Gesichtspunkten genauer differenzieren, wie es auch D. M. Huot, der frühere Leiter der Sektion für Säkularinstitute innerhalb der Religiosenkongregation, tut (Die Säkular-Institute: Regnum 1 [1966] 6 f). Nur folgerichtig ist es daher, daß die in den Säkularinstituten abgelegten Gelübde nicht mehr als private Gelübde eingestuft werden, wenn sie auch keine öffentlichen im herkömmlichen Sinne sind, da sie zwar im Namen der Kirche entgegengenommen werden und in eine Gemeinschaft sowie in den Rätestand (oder „Vollkommenheitsstand"), aber nicht in den Ordensstand eingliedern. Beyer nennt sie „öffentliche welthafte Gelübde" (XIV), während Perrin die Namen „soziale" oder „gemeinschaftliche Gelübde" vorschlägt (41 f). Jedenfalls sind die Gelübde (oder die sonstigen Formen der Bindung), weil sie im Namen der Kirche entsprechend den anerkannten Satzungen entgegengenommen werden, auch als öffentliche oder besser gesagt amtliche Gelübde zu qualifizieren. Im Unterschied zu den klösterlichen Gelübden werden sie am besten amtliche welthafte Gelübde genannt.

Der endgültigen Zuweisung der Säkularinstitute zur Religiosenkongregation sieht Oberti mit gewissen Bedenken entgegen (138), während dies Lazzati wünscht, jedoch unter Änderung oder Erweiterung des bisherigen Namens dieser Kongregation (151–153). Das ist nun tatsächlich bei der Kurienreform geschehen. Da die Sektion für die Säkularinstitute innerhalb der Kongregation für die Ordensleute und Säkularinstitute gleichberechtigt neben der ersten Sektion steht, ist keine Deformierung oder falsche Anpassung ihrer Struktur an das Ordensrecht zu befürchten. Bei der jetzigen Gliederung der Kurie erscheint diese Lösung als die beste und sinnvollste.

Als Wunsch an den Herausgeber sei angemerkt, daß es für den Besitzer der „Études sur les Instituts Séculiers" eine Hilfe gewesen wäre, wenn bei Zitaten und Hinweisen auf Artikel, die auch in einem der Bände dieser „Études" erschienen sind, wenigstens in Klammern die entsprechenden Verweisungen eingefügt worden wären. Leider geschieht das nicht einmal immer bei Hinweisen auf Artikel, die in den gleichen Band aufgenommen wurden. Auch wurden nicht immer die Verweisungen auf vorausgehende oder folgende Anmerkungen geändert, wenn die Nummerierung der Anmerkungen geändert wurde (so müßte es z. B. S. 118 statt „note 10" richtig „p. 111 note 4" heißen usw.).

Dem deutschen Leser fällt auf, daß kein einziger Beitrag dieses Bandes aus dem deutschen Sprachraum stammt. Ähnlich war es in den anderen Bänden, von deren Beiträgen nur je ein Artikel Beyers selbst zuerst in deutscher Sprache veröffentlicht worden war. Hat sich Beyer der Einfachheit halber im wesentlichen auf den französischen Sprachraum beschränkt? Tatsache ist allerdings, daß außer Zeitschriftenaufsätzen kurz nach 1947 bei uns nicht sehr viel darüber geschrieben wurde. Dagegen scheinen die Säkularinstitute in Deutschland weiter verbreitet zu sein, als man auf Grund des Schrifttums vermuten würde. Das haben die Konferenzen der Vertreter dieser Institute in Frankfurt 1966 und in Stuttgart 1967 gezeigt.

Hingewiesen sei noch auf einige in letzter Zeit in Deutschland zu diesem Thema verfaßte Schriften: J. Schmitz, Säkularinstitute. Überlegungen und Aufgaben, Vallendar 1963; H. A. Timmermann, Die Weltgemeinschaften im deutschen Sprachraum, Einsiedeln 1963; W. Heftrich, Die Stellung der Instituta Saecularia im System des katholischen Kirchenrechts, Juristische Dissertation, Freiburg 1959 (masch.-schr.); N. Martin, Der Ordenspartisan. Zur Soziologie der Säkularinstitute in der katholischen Kirche, Philosophische Dissertation, Saarbrücken 1967 (masch.-schr.); A. Menningen, In welthafter Existenz, Vallendar 1968.

Abschließend ist zu sagen, daß der besprochene Band (wie seine Vorgänger) eine wichtige und gute Aufgabe erfüllt: Er sammelt für den französischen Sprachraum die wichtigsten der weit verstreut erschienenen Aufsätze über die Säkularinstitue und ihre Spiritualität, stellt sie so den interessierten Lesern zur Verfügung und leistet damit einen nicht geringen Beitrag, daß die anstehenden theologischen und kirchenrechtlichen Fragen geklärt werden und die Säkularinstitute selbst sich immer genuiner entfalten können.

Würzburg. Rudolf Weigand.

Goddijn, Hans und Walter: **Sichtbare Kirche, Ökumene und Pastoral.** Einführung in die Religionssoziologie. Aus dem Holländischen übersetzt von Renata Halm-Hahn. Freiburg: Verlag Herder 1967. 313 S.; Ln DM 27,–.

Man wird nicht sagen können, daß die soziologische Denkweise sowie die Problematik und Ergebnisse der modernen religionssoziologischen Forschungen in der Bundesrepublik Deutschland den im kirchlichen Bereich Verantwortlichen sehr vertraut seien. Es ist deshalb erfreulich, daß die neueste Arbeit der holländischen Brüder Goddijn – der eine Professor für Soziologie, der andere Direktor des Pastoralinstitutes der holländischen Kirchenprovinz – ins Deutsche übersetzt wurde. Sie bietet wertvolle Perspektiven für die Reform der kirchlichen Strukturen, die sich in nachkonziliärer Zeit in einer Gesellschaft, die einem starken sozialen Wandel unterworfen ist, immer notwendiger erweist. Wer allerdings den Untertitel der Arbeit „Einführung in die Religionssoziologie" ernst nimmt, wird von der Arbeit etwas enttäuscht sein. Denn im Rahmen eines solchen Buches konnten nur einige wichtige religionssoziologische Fragestellungen umrissen werden, allerdings solche, die gerade für die katholische Kirche von besonderer Bedeutung sind. Dabei stößt man allerdings auf die mit solchen Arbeiten fast immer verbundenen Schwierigkeiten – die vermutlich durch die Übersetzung noch vergrößert wurden –, die soziologische Fragestellung auch einem Nichtfachmann verständlich zu machen. Darunter leidet vor allem der erste Teil des Buches über die Grundlagen, während der zweite Teil über Aufgaben und Ausblicke leichter verständlich ist, dafür allerdings auch oft nur andere Autoren referiert, ohne eine eigene Position zu beziehen. Trotz dieser offengebliebenen Wünsche kann die Arbeit sehr empfohlen werden.

Münster. Norbert Greinacher.

Picard, Paul u. **Emrich,** Ernst: **Priesterbildung in der Diskussion.** (Probleme der praktischen Theologie; Festgabe zum 60. Geburtstag von Weihbischof Josef Maria Reuss, Bd 3) Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1967. 144 S.; kart. DM 10,80.

Es ist bekannt, wie stark die Impulse waren, die von Weihbischof Josef Maria Reuss, seit etwa 20 Jahren Regens des Priesterseminars Mainz, für die Erneuerung der Priesterausbildung ausgegangen sind. Er hat seine Überlegungen und Grundsätze bereits 1954 in einem Artikel „Priesterliche Ausbildung heute" in „Wort und Wahrheit" 1954, 85–105 dargelegt. So war es passend, in der Festgabe für Weihbischof Reuss aus Anlaß seines 60jährigen Geburtstags auch eine Studie über Priesterbildung zu veröffentlichen.

Es war auch ein guter Gedanke, dabei sowohl einen Priester wie auch einen Laien zu Wort kommen zu lassen. Der Priester ist Paul Picard, seit 1963 Spiritual am Priesterseminar Mainz, der Laie Ernst Emrich, seit 1959 Fernsehredakteur. Jeder von beiden behandelt das Thema Priesterausbildung in seiner Weise: Der Laie gibt in „Sieben Assoziationen" (im Anschluß an das Tagewerk des Priesters) mehr äußere Eindrücke vom heutigen Priester wieder, die ein Licht auf die Probleme der Priesterausbildung werfen; der Spiritual versucht diese Probleme mehr von innen her aufzuhellen, speziell in der Fragestellung „Priesterberuf und Seminar". Beiden gelingt dies ausgezeichnet. Dem Fachkundigen in diesen Fragen sind die „Assoziationen" von Ernst Emrich recht vertraute Dinge (die er in dieser Zusammenfassung gerne wieder einmal sich nahe bringen läßt), während die Ausführungen von Paul Picard ihm viele neue Aspekte öffnen und ein gutes Stück weiterhelfen. Picard verbindet mit viel Sachkenntnis und Erfahrung ein hohes Maß von Aufgeschlossenheit und Bereitschaft für neue Wege. Die recht zahlreichen Veröffentlichungen über Priestertum und Priesterausbildung aus dem vergangenen Jahr in Büchern und Zeitschriften sind aufgegriffen worden und kommen in dieser Schrift sehr gut zur Geltung.

Picard holt weit aus. Im ersten Teil werden die Grundlagen der Priesterausbildung untersucht: „Die Priesterausbildung zwischen Unveränderlichem und Wandelbarem". Ausgehend von einer theologischen Sinndeutung des neutestamentlichen Priestertums, insbesondere des Amtspriestertums, wird ein aufschlußreicher Durchblick durch die Geschichte der Priesterausbildung gegeben. – Der zweite Teil wirft die „Fragen um den Priesterberuf heute" auf. Sie betreffen den Zugang zum Priesterberuf (I) und die Standortkrise des Priesters heute (II) (u. a. die Zölibatsfrage). – Im dritten Teil schließlich kommt die eigentliche Frage dieser Studie zur Sprache: „Ausbildung des Priesters im Seminar".

Die Grundthese, die P. vertritt, ist diese: das Priesterseminar als solches soll bleiben – aber in ganz neuer Struktur! „Wenn der bildende Dienst, der heute vom Seminar zu leisten ist, nicht dem Zufall ausgeliefert werden soll, sind für ihn Institutionen nötig. Er kann nicht mit der linken Hand von einem Theologieprofessor, einem Pfarrer, Studentenpfarrer oder priesterlichen Freund mitgetan werden" (131–132).

Nicht leichten Herzens plädiert P. für das Seminar. Er sieht die Seminarprobleme in ihrer ganzen Schärfe. Nicht nur weiß er um die Einwände, die vom Psychologischen und Pädagogischen dagegen erhoben werden, vor allem angesichts der Reiferetardation des heutigen Jugendlichen; ihm sind auch die heutigen Fragen nach dem Wesen des Amtspriestertums und nach dem konkreten Priesterbild mit allen Auswirkungen, die darin für die Institution des Priesterseminars liegen, präsent. Gerade um sich dieser Problematik redlich zu stellen, hatte er bei dem Priesterbild des Neuen Testamentes angesetzt. Mit großem Freimut wird die Standortkrise des Priesters heute offengelegt. Auch werden keine Einwände, die gegen die Seminarerziehung sprechen, verschwiegen. Dennoch kommt der Vf. angesichts der nicht geringen Werte, die sie für die Priesterbildung auch heute noch hat, zu der Entscheidung, die auch im Priesterdekret des Vat. II getroffen ist: grundsätzliche Beibehaltung des Seminars.

Auf dieser Basis der grundsätzlichen Anerkennung des Seminars stellt P. dann allerdings mit aller Entschiedenheit seine Forderungen hinsichtlich der Neugestaltung. Neben einigen heute immer wieder gehörten Forderungen (z. B. Erziehung zur Selbstverantwortung, Mitspracherecht, brüderliche Führung, Aufgeschlossenheit für die modernen Bewegungen in der Kirche, Einheit von Studium und geistlichem Leben, Integration von Semesterzeit und Ferien) überrascht es, die Forderung nach einem anerkannten Berufsvorbehalt zu hören. Das, was sich in den letzten Jahren in den „kleinen Seminarien" bereits durchgesetzt hat, daß man nämlich auch ohne klare Entscheidung für das Priestertum darin Aufnahme finden konnte, fordert P. nun auch für die großen Seminarien. „Das Seminar bzw. Theologenkonvikt hat nicht nur für Priesterkandidaten da zu sein, sondern auch für alle jene, die erst bei der Frage angelangt sind, ob sie vielleicht Priester werden sollen" (118). Daß damit eine Reihe von wenig angenehmen Konsequenzen verbunden ist, bleibt Picard nicht verborgen. Aber er glaubt, daß man sie in Kauf nehmen müsse.

Bemerkenswert ist auch die Forderung, das Seminar kollegial zu führen. Er empfiehlt eine „équipe des directeurs" (140) nach dem Vorbild französischer Priesterseminare. Auch soll das Seminar in der Priesterausbildung keine Monopolstellung haben, es soll vielmehr „die Mitte der offenen Priesterausbildung" bilden (139). Um diese Mitte ist der „Kreis derer gelagert, die in irgendeiner Weise, meist nicht offiziell, an der Bildung der zukünftigen Priester beteiligt sind" (138).

Dies sind nur einige wenige Züge aus dem sehr reichen und beachtenswerten Vorschlag über das Seminar der Zukunft. Dem Leser bleiben freilich die Fragen: ist das Vorgeschlagene realisierbar? und, läßt sich das Vorgeschlagene noch Seminar nennen?

Frankfurt. Georg Mühlenbrock SJ.

Griesl, Gottfried: **Berufung und Lebensform des Priesters.** Innsbruck-Wien-München: Tyrolia-Verlag 1967. 372 S.; Ln DM 30,–.

Der Verfasser erhielt auf der Konferenz der Regenten der deutschsprechenden Priesterseminare in Münster am 5. 8. 1964 den Auftrag, eine Handreichung für die Berufsberatung und -einführung der Priesterkandidaten zu erstellen. Dabei sollten insbesondere auch die Berufskriterien behandelt werden. Zugleich sollte eine Hilfe zur priesterlichen Persönlichkeitsbildung unter Einbeziehung der Erkenntnisse der modernen Menschenkunde geboten werden. Diesem Auftrag verdankt das Buch seine Entstehung.

So handelt Griesl zunächst von der geistlichen Berufswahl. Deutlich stellt er heraus, daß ein unmittelbarer Anruf Gottes zum Amtspriestertum eine seltene Ausnahme ist. Gott ruft vielmehr durch die „Tatsachen". Die gesamte geistig-körperliche Anlage, die persönliche Neigung „be-deuten" den Beruf. Die Entscheidung ist wesentlich in die Freiheit der persönlichen Berufswahl gelegt, die freilich verantwortungsbewußt getroffen werden muß. Sie stellt beim Seminareintritt zunächst eine Vorwahl dar, die weder überschätzt, noch unterschätzt werden darf. Jedenfalls ist eine solche Vorentscheidung nicht echt getroffen, wenn der Seminarist in einer uneingestandenen Reserviertheit ins Seminar eintritt. Ohne echtes Engagement werden die ersten Semester des Priesterseminars nicht zu einer wirklichen Prüfung, zu einer aktiven, innerlichen und praktischen Probezeit des Berufes. Durch eine solche Prüfung soll aber die Entscheidung heranreifen. Dabei muß der Seminarist sich vor einem falschen Perfektionismus hüten. Den Priesterberuf kann man immer nur mit einem Mut zum Wagnis wählen, das letztlich seine Grundlage in einem lebendigen Gottvertrauen findet. Diese Entscheidung bedeutet Lösung und Bindung zugleich, Lösung von all dem, was mit dem Priesterberuf nicht vereinbar ist, und Bindung als dauernde Treue zu der einmal getroffenen Entscheidung.

Freilich darf man die Eigenart der priesterlichen Berufswahl nicht aus dem Auge verlieren. Hier gilt das Wort: „Nicht ihr habt mich erwählt, sondern ich habe euch erwählt" (Jo 15,16).

Priesterliche Berufwahl heißt nicht, den Beruf ergreifen, sondern sich „ergreifen lassen". Die eigentliche Berufung erfolgt durch die Handauflegung des Bischofs. In diesem Augenblick wird der Diakon in das Amtspriestertum aufgenommen. Die Frage nach dem Beruf ist also eine Frage nach den Voraussetzungen für die Aufnahme in das priesterliche Amt. Sie bestehen nach einer klaren Entscheidung Pius' X. in der beruflichen Eignung und der rechten Absicht. Dabei spielt die Gesamtpersönlichkeit des Seminaristen eine ausschlaggebende Rolle. Die Berufseignung ist nicht lediglich Gabe Gottes, sondern zugleich immer auch eine Aufgabe für den einzelnen persönlich.

Eingehend befaßt sich der Autor mit den Kriterien der Tauglichkeit, die in einer sorgfältigen Weise analysiert werden. Gerade hier liegt die Stärke des Verfassers. Die Kriterien der Berufseignung sind nicht nur statisch zu sehen. Sie müssen – und darin besteht das A und O aller Priesterbildung – in einem redlichen Bemühen zur Reife geführt werden.

Etwas im Halbdunkel bleiben die Ausführungen über das Wesen des Amtspriestertums. Sie sind damit zugleich ein Spiegelbild der modernen Problematik. Müßte man Griesl so verstehen, als bestände das Wesen der Priesterweihe allein in der Übertragung der amtspriesterlichen Funktionen ohne die Grundlage einer entsprechenden übernatürlichen Seinsvermittlung, so wäre die klare Lehre der Kirche vom *ordo* als einem Siegelsakrament außer acht gelassen. Hier würde der Eifer einer an sich berechtigten „Entmythologisierung des Priesterbildes" zu weit getrieben. Die Priesterweihe bedeutet eine dauernde, unzerstörbare, seinshafte Befähigung und nicht nur eine Autorisierung zu amtspriesterlichen Funktionen. Die Berechtigung zur Ausübung der amtspriesterlichen Vollmacht kann dem Priester entzogen werden, nie aber die in der sakramentalen Seinsordnung begründete Vollmacht selbst. Dieses Hineingestelltsein in eine besondere Seinsordnung begründet auch einen eigenen Stand, freilich innerhalb des Volkes Gottes, eben den Stand der Amtspriester. Wenn ein Priester laisiert wird, so trifft eine Laisierung nicht den inneren sakramentalen ordo, sondern lediglich die äußere soziologische Ordnung. Es gleicht der Entlassung aus einer Familie, die auch nie die blutsmäßige Zusammengehörigkeit antasten kann.

Bei Paulus lesen wir: „Unsere Eignung kommt aus Gott, der uns geeignet machte zu Dienern des Neuen Bundes" (2 Kor 3,5 f). Die Berufung zum amtspriesterlichen Dienst ist eine Tat des schöpferischen Willens Gottes, der dem Berufenen ein neues Sein gibt, das er vor der Berufung nicht besaß. Das hat Schelkle in seinem Buch „Jüngerschaft und Apostelamt" schon auf den ersten Seiten deutlich gemacht. Es sei hier auch auf die Dogmatik von M. Schmaus verwiesen. Es heißt dort (IV, 1, 1952, 575): „Die Weihe ist daher das Sakrament, durch welches einzelne Glieder in der kirchlichen Gemeinschaft zu besonderen, ihnen allein vorbehaltenen Diensten des Weihens und Segnens bleibend befähigt und verpflichtet werden und zwar dadurch, daß ihnen eine besondere Ähnlichkeit mit Christus eingeprägt wird und sie daher in den Stand gesetzt werden, Christus in besonderer Weise zu symbolisieren." Deswegen bestehen Bedenken, etwa gegen eine so zugespitzte Formulierung des Verfassers: „Was also in der heiligen Weihe geschaffen oder gegeben wird, das bekommt seine religiöse Eigenart, seine religiöse Größe nicht vom Sein, sondern von der Aufgabe her" (163).

Im übrigen ist das Buch in all seinen Teilen sehr ausgewogen und zeugt nicht nur von einer großen psychologischen Kenntnis und Einfühlungsgabe des Verfassers. Es atmet auch den Geist wahrhaft christlicher Weisheit und Tiefe. Das gilt auch für die Ausführungen zum Zölibat des Priesters. Die Darlegungen über die Dialektik unseres Lebens sind nicht nur für die Priesterkandidaten und Priestererzieher wertvoll, sie haben eine allgemeine, pastorale Bedeutung und können in den Konfliktfällen des Lebens zu einer befreienden Hilfe werden.

Man kann das Buch nur mit Dankbarkeit aus der Hand legen in dem Bewußtsein, reich beschenkt worden zu sein.

Aachen. Josef Hünermann.

Schilling, Alfred: **Orationen der Messe in Auswahl.** Ein Beitrag zum Problem ihrer Übertragung in unsere Zeit. Mit einer Einführung von J. H. Emminghaus. Essen: Driewer-Verlag 1967. 167 S.; Ln DM 12,80.

Von der „richtigen" Übersetzung verlangt Emminghaus vor allem Treue zum Sinn der Vorlage. Die Sinntreue schließt die Verständlichkeit ein, dies besonders im vorliegenden Fall der Orationen, da dies gerade die Kirche veranlaßt hat, die Volkssprache für den liturgischen Vollzug freizugeben. Man möchte aber doch dazu ergänzen, daß es ein besonderer Vorzug der Übersetzung ist, wenn es ihr gelingt, Sinntreue und Verständlichkeit mit Worttreue zu verbinden. Man möchte ferner gerne bei dem Wort von der Sinntreue das „möglichst" vermissen. Wenn die Sinntreue fehlt, ist die Wiedergabe keine Übersetzung. Es muß auch als ein besonderer Vorzug gelten, wenn die Übersetzung etwas von der Kunstform der Vorlage rettet, dies allerdings „möglichst". Natürlich kann der lateinische Cursus für den Übersetzer nicht verbindlich sein. Aber auch das Deutsche hat so etwas wie einen Cursus. Ganz abzulehnen ist, wenn die Verbindlichkeit des antiken Cursus mit der Singbarkeit gleichgesetzt wird (20 unten).

Man muß den Mut bewundern, mit dem A. Schilling die Erstellung einer den Ansprüchen genügenden Übersetzung wagt und den Verlag, der das Risiko übernimmt. Die Texte, wie sie geboten werden, können nach den geltenden Bestimmungen keineswegs für den liturgischen Gebrauch in Frage kommen. Sie hätten bestimmt nicht vor den etwa 500 Gutachtern bestanden, denen heute amtliche Übersetzungen vorliegen. Sch. hat offenbar eine allzu weite Auffassung von dem, was Sinntreue meint, von Worttreue – auch da wo sie möglich ist – nicht zu reden. Dieses Ergebnis einer eingehenden Prüfung sei hier an dem Meßformular des 6. So. n. Erscheinung erläutert:

Kollekte: *„Praesta, quaesumus, omnipotens Deus: ut semper rationabilia meditantes, quae tibi sunt placita, et dictis exsequamur et factis.* Per..."

„Allmächtiger Gott, wir bitten dich: Gib uns einen klaren Verstand / und durchdringe unsere Gedanken mit deinem Geist. / Dann werden auch unsere Worte und Taten / vor dir bestehen können." Es ist nichts dagegen einzuwenden, wenn das kurze *„rationabiliter meditantes"* ausführlicher wiedergegeben wird, wenn nur die Sinntreue sorgfältig gewahrt bleibt. Es ist richtig erkannt, daß in dem *„rationabiliter"* etwas vom Geist Gottes mitgedacht ist. Der Originaltext bittet aber nicht darum, daß das menschliche Nachdenken vom Geist durchdrungen werde, sondern daß es sich mit den *„rationabilia"* befasse, d. h. mit dem, was des Geistes ist. Was vom „klaren Verstand" gesagt wird, steht nicht in der Vorlage, wenn es auch wahr ist, daß die gemeinte Meditation keine Vernebelung zuläßt und den Geist Gottes braucht, um das Geistliche zu erfassen (vgl. 1 Kor 1, 14). Auch der Absichtssatz ist nicht genau wiedergegeben: Die Vorlage bittet nicht darum, daß unsere Worte und Taten vor Gott bestehen können wie vor einem Gericht. Das Gebet ist vielmehr von der Liebe des Gotteskindes erfüllt, das tun möchte, was dem Vater gefällt: „Dein Wille geschehe wie im Himmel so auf Erden."

Die Übersetzung des amtlichen Meßbuches bleibt beim Sinn und näher beim Wort: „Verleihe uns, allmächtiger Gott, daß wir allzeit bedacht sind auf das, was des Geistes ist, und so in Wort und Tat vollbringen, was dir gefällt."

Über die Gaben: *„Haec nos oblatio, Deus, mundet quaesumus et renovet, gubernet et protegat.* Per..."

Sch. hat sich der Schwierigkeit des Textes durch eine Umdeutung entzogen. Der Sinn der Vorlage ist: Diese Gabe möge uns reinigen und schützen. Wieso die Gabe das vermag, ist theologisch ungeklärt. Die amtliche Übersetzung hat es sich schwerer gemacht als Herr Sch. und hat das Problem durch zwei wohl überlegte Mittel zu meistern versucht. Zweifellos richtig sieht sie in Gott den eigentlich Wirkenden und erblickt die „Kraft" der Wirkung im eucharistischen Opfer: „Läutere uns durch dieses Opfer und schaffe uns neu: in seiner Kraft lenke unsere Wege und schütze uns." Sch. führt dagegen den Gedanken der Gemeinschaft ein, an den die Vorlage bestimmt nicht denkt. Die Bitte um Reinigung wird ersetzt und von Erneuerung, Leitung und Schutz wird nicht mehr gesprochen: „O Herr, wir bitten dich: / Laß uns eins werden durch diese Gaben, / Gedenke nicht länger unserer Schuld / und laß uns stets neu aus der Kraft der Gemeinschaft leben."

Schlußgebet: *„Caelestibus, Domine, pasti deliciis: quaesumus, ut semper eadem, per quae veraciter vivimus, appetamus.* Per..."

„O Herr, wir sind glücklich, / weil du uns nahe bist. / Wir bitten dich: / Laß uns dieses Mahl und seine Gemeinschaft suchen, weil wir erkannt haben / wo du zu finden bist."

Von Sinntreue kann bei dieser Wiedergabe kaum die Rede sein. Die Vorlage beginnt mit der Aussage, daß wir mit himmlischer Freude genährt sind. Dabei ist unter *„deliciae"* sicher die eucharistische Speise gemeint. Die Vorlage bittet darum, daß wir uns um diese Speise immer bemühen, im Sinn von Jo 6, 27. Es geht nicht darum, daß wir glücklich sind, den Herrn nahe zu wissen, und nicht darum, wo das wahre Leben zu finden ist. Die Übersetzung verflacht den Sinn des Sakramentes von der Nahrung des göttlichen Lebens zu tröstlichem Nahesein.

Ganz allgemein scheint Sch. die gewissenhafte Wiedergabe des Sinnes – nicht nur des Wortes – weniger wichtig zu sein als die Herstellung eines einfachen und verständlichen Textes, der um ähnliche Motive kreist wie die Vorlage. Er kapituliert zu schnell vor den Schwierigkeiten. Gelegentlich ersetzt er die Vorlage, weil sie ihm nicht gut scheint, durch andere Texte (vgl. Hl. Familie).

Bei seinem Streben nach guter und verständlicher Sprache verfällt Sch. da und dort in Verflachung. So war in der *Postcommunio* oben zu beobachten. Am 2. Sonntag der Fastenzeit übersetzt er im Gebet über die Gaben: *„intende placatus"* mit: „Schau mit Zufriedenheit" oder in der Kollekte des 1. Passionssonntags: *„familiam tuam propitius respice"* mit: „sei deiner Familie gut".

Das Kreuz der Übersetzer: *„mysterium"* gibt er wieder durch „heiliges Geschehen", worin man ihm kaum zustimmen kann.

Jedem Benutzer wird es wohl auffallen, mit welcher Vorliebe Sch. Gott bittet, er möge etwas geschehen „lassen". Etwa $^2/_3$ der Texte enthalten wenigstens einmal die Bitte: „laß". Dies geschieht auch häufig dann, wenn um ein Tätigwerden Gottes gebeten wird. Auch das läuft, von der Lästigkeit solch häufiger Wiederholung abgesehen, auf eine theologische Verflachung hinaus. Vgl. die stark profilierte Sprechweise der Hl. Schrift etwa in Phil 2, 13.

Stilistisch unmöglich dürften die nicht seltenen Ketten von Einsilbern sein wie: „Laß uns dir auf Erden" (76) und „die dir die Kirche" (77).

Wenn viele der dargebotenen Texte nun auch nicht als Übersetzungen gelten können, besonders für den liturgischen Gebrauch, so begegnet man in ihnen doch auch guten und wertvollen Wendungen, so daß das Büchlein seine Dienste leisten wird, wenn die Gebete des amtlichen lateinisch-deutschen Meßbuches beim Abschluß der Reform ihre endgültige Fassung erhalten. Dann wird die Arbeit von Sch. mit den vom Liturgischen Institut in Trier erbetenen Verbesserungsvorschlägen zusammen mit Gewinn verwendet werden können. Wenn dann auch nur einiges von all dem zum Tragen kommt, hat das Bemühen Sch.s der Kirche und dem Beten in ihrem Namen gedient.

München. Joseph Pascher.

Archiv für Liturgiewissenschaft, in Verbindung mit Anton L. Mayer und Odilo Heiming OSB hrsg. von Emmanuel v. Severus OSB, X, 1. Regensburg: Pustet (1967). 321 S.; Ln DM 52,–.

Der Jahrgang 1967 ist zum 80. Jahrestag seiner Geburt (27. September 1886) und 20. Jahrestag seines Heimgangs (Osternacht 1948) Odo Casel gewidmet, dem Hauptherausgeber des Vorläufers des Archivs, des Jahrbuchs für Liturgiewissenschaft. Der Band wird mit einer von O. P. Santagada besorgten Bibliographie O. Casels eröffnet (7–77). Die 541 Titel (einschließlich der größeren Rezensionen) werden, wofür der Benutzer besonders danken wird, durch vier Verzeichnisse erschlossen: Titel, Übersetzungstitel, Themen und Autoren, soweit sie in den Titeln genannt werden. Heribert Haag berichtet (78–109) sachkundig über das liturgische Leben der Qumrangemeinde, insbesondere ihre Stellung zu Priestertum und Tempel, Festen und Festkalender, Bädern (nicht Taufen) und Mahlzeiten, liturgischen Verwendung der Heiligen Schrift (in schöpferischer Aneignung des biblischen Textes), Gemeinschaftsgebet und (zwei, nicht mehr) Tagzeiten. Einen bemerkenswerten Beitrag zum Verhältnis der Eucharistie zu Christus und seiner Kirche steuert Pius Merendino OSB bei (110–124). Alfons Pluta SVD beschäftigt sich (125–141) mit eigenen oder (zu zwei Dritteln) aus den Quellen übernommenen syntaktischen Unregelmäßigkeiten oder Fehlern des *Sacramentarium Hadrianum,* Torsten Gebhard mit der Bildordnung (meist südbayerischer) Barockkirchen (142–153).

Unter den Miszellen (154–175) seien hervorgehoben die Beiträge von Raymund Kottje (*Oratio periculosa* bedeutet im irischen Bereich nicht den Kanon, wie man bisher meinte, sondern dessen Kern, die Einsetzungsworte) und von Leo Eizenhöfer OSB über vier Christusepiklesen in Eucharistiegebeten irischer, gallischer und mozarabischer Herkunft.

Den wie immer sehr eingehenden Rezensionsteil (177–320) besorgen in der Hauptsache Burkhard Neunheuser OSB (Liturgie im Gesamtzusammenhang der Theologie und im Gespräch mit den Kirchen der Reformation), Wilhelm Kahles (Pastoralliturgik) und Emmanuel von Severus (Monastische Liturgie). Der Wert der Rezensionen würde noch steigen, wenn sie frühzeitiger erscheinen könnten. Manche der rezensierten Werke sind vor Jahren (bis zurück zu 1960) erschienen, so B. Hernegger, Ideologie und Glaube, I, Nürnberg 1960, das Irenäus Underberg sehr (zu?) ausführlich bespricht (182–190).

Münster. Emil J. Lengeling.

Henrichs, Norbert: **Kult und Brauchtum im Kirchenjahr.** Eine kulttheologische und brauchtumsgeschichtliche Untersuchung für Schule und Seelsorge. Düsseldorf: Patmos-Verlag 1967. 224 S.; Ln DM 16,–.

Über das Kirchenjahr in Kult und Brauchtum sind zahlreiche, meist populär gehaltene Schriften erschienen. Diese beginnen mit Advent und gehen dann die Festzeiten des Jahres durch. Ganz anders ist vorliegendes Buch gestaltet. Der Verfasser möchte nämlich durch die vielleicht befremdliche Anordnung der Kapitel zu einer neuen Konzeption des Kirchenjahres kommen und geht dabei der Frage über das Verhältnis von Tradition und Gegenwart nach, m. a. W., ob und wie ein Fest in der Gegenwart noch eine Funktion erfüllen kann, wie denn auch die kommende Liturgiereform den Ausgleich zwischen dem Gewachsenen und einer Neuorientierung nach Form und Gehalt suchen müsse; dazu will vorliegendes Buch helfen.

Der Verfasser sieht als Pole des kultischen Jahres Ostern und Parusie, die auch die beiden Teile des Buches ausmachen, jeder Teil mit den einfallenden Festen, ihrer Liturgie und ihrem Brauchtum; letzteres möchte er gereinigt wissen von allem, was für die Gegenwart nicht mehr paßt. Unter diesem Blickwinkel erhält dann freilich der Begriff Kirchenjahr einen neuen Inhalt; es muß angesehen werden als „Ausschnitt einer permanenten rhythmisch schwingenden Feier" (S. 214). Dann kann man den Beginn des Kirchenjahres nicht mehr mit dem 1. Adventssonntag ansetzen, sondern man muß es beginnen lassen mit der Feier der Auferstehung Christi, also mit Ostern in seinen zwei Dimensionen: der christologischen und der eschatologischen. Von der Neubelebung und Neuakzentuierung des Ostergedankens her müsse das ganze Kirchenjahr einer gründlichen Prüfung unterzogen werden. Und doch möchte der Verfasser statt eines der beiden Pole Ostern und Weihnachten, das auf die Parusie hinweise, als Fundament des österlich-eschatologischen Spannungsraumes Epiphanie in seinem alten umfassenden Festgehalt hinstellen. Der Begriff der Wiederkehr ist ihm der Schlüsselbegriff für die Deutung des Kirchenjahres. Eine kurze Behandlung des Begriffs Kirchenjahr stellt der Verfasser erst an den Schluß seines Buches, weil dieser Begriff, geschichtlich gesehen, tatsächlich am Ende der liturgiegeschichtlichen Entwicklung stehe – wir begegnen ihm erst am Ende des 16. Jahrhunderts, und zwar in der lutherischen Orthodoxie (1589). Der Verfasser gibt jedoch am Schluß des Buches ein Verzeichnis der Feste in der heutigen Anordnung des Kirchenjahres.

Der Verfasser geht vom Ostergeheimnis aus und stellt im I. Teil die „Feier der Auferstehung Christi" in den Mittelpunkt:

1. Ostern mit der Osternachtfeier in ihren einzelnen Teilen in biblischer und liturgiegeschichtlicher Sicht mit dem volksliturgischen und profanen Brauchtum, auch nach Ursprung und Sinn.

2. „Die 50 Tage des großen Osterjubels": Weißer Sonntag, Christi Himmelfahrt, Pfingsten, Dreifaltigkeitsfest mit Erörterung der dabei sich ergebenden bibeltheologischen Fragen.

3. Im Rahmen der österlichen Festzeit behandelt er den „Martyrer- und Heiligenkult", dessen rechtes Verständnis sich nur aus dem Zusammenhang mit Ostern gewinnen lasse. Kurz erörtert werden die Feste: Johannes der Täufer, Peter und Paul, auch das Kirchweihfest im Zusammenhang mit dem Heiligenkult.

4. Erst an den Schluß des I. Teiles setzt er „Das österliche Vorbereitungsfasten". Er geht zunächst die Karwoche mit ihren liturgischen Tagen durch, sagt erst dann etwas Allgemeines über die Fastenzeit, das Katechumenat, das kirchliche Bußwesen, zugleich mit Gedanken über die Reform der heutigen Beichtpraxis (S. 115 f.); dann erst spricht er über die Vorfastenzeit (Fastnacht, Aschermittwoch, Sonntag *Laetare*).

Der II. Teil gilt der „Feier der Wiederkunft Christi". Nach einleitend biblischen und liturgiegeschichtlichen Fragen folgt:

1. Epiphanie-Dreikönige, wozu der Verf. liturgiegeschichtliche und brauchtümliche Ausführungen macht.

2. Dann erst kommt in völliger Umkehr der bisher gewohnten Festfolge Weihnachten (in Liturgie und Brauchtum) und anschließend Neujahr, Lichtmeß, Fronleichnam, Herz-Jesu- und Christ-Königsfest, das, auf den letzten Sonntag im Oktober gelegt, in enger Beziehung zu Allerheiligen stehe und daher einen unbedingt österlich-eschatologischen Charakter habe. – In Verbindung mit dem Fronleichnamsfest verbreitet er sich über Kommunionspendung, den eucharistischen Kult samt der Prozession mit Gedanken über eine Neubesinnung. Bei Erörterung der angeblichen Blutwunder hätte auf eine natürliche Erklärung durch den Hostienpilz *(baccillus prodigiosus)* hingewiesen werden können.

3. Auf das Christ-Königsfest läßt er aus der Tiefe des Heilsgedankens, jedoch auch in eschatologischer Sicht die Betrachtung des Advents mit seinem Brauchtum und den einfallenden Heiligenfesten folgen. In den Rahmen des Advents ordnet der Verfasser die gesamten Marienfeste ein mit ihrem volksfrommen Brauchtum (auch Wallfahrten), dergleichen das Josefsfest und die Engelfeste. – An das Fest Mariä-Empfängnis schließt er dogmatische Erwägungen über die Erbsünde; die naturwissenschaftlich sich immer mehr erhärtende These von der Polygenese der Menschheit lasse „der traditionellen Erbsündenlehre keine Chance" mehr; es bedürfe „heute einer neuen Theorie über die Herkunft des Übels" (nicht von außen, sondern von innen her).

4. Der Verf. schließt ab mit „Allerheiligen – Allerseelen". Weniger das Allerheiligenfest als vielmehr das Totengedenken des folgenden Tages, z. T. im heidnischen Totenkult verwurzelt, hat Ausdruck in der Volksfrömmigkeit und im Brauchtum gefunden. Der Verfasser meint, der christliche Totenkult bedürfe „dringend einer völligen Reform der liturgischen Riten und Texte, grundsätzlich jedoch einer theologischen Neubesinnung" (S. 206). Zum Armenseelen-Gedenken äußert er kritische – man möchte fast glauben zu kritische – Überlegungen im Sinne einer existentialen Theologie und fortschrittlichen Dogmatik, der hiermit neue Forschungsaufgaben erwachsen. Die Grundstimmung des Allerseelentages könne nur die des gesamten Kirchenjahres, also die österliche sein (S. 209 f.).

Bei Fragen nach Wortbedeutung, Ursprung und Sinn eines mehrdeutigen Brauches schiebt er seine Meinung in den Vordergrund, wiewohl man sich auch für eine andere Ansicht entscheiden kann, z. B. bei den Buchstaben C + M + B, bei der Wortbedeutung von Fastnacht, Karneval, Gründonnerstag, bei Ursprung und Deutung der Kräuterweihe. Berichtigend bzw. ergänzend sei angegeben: Die angeblich älteste Erwähnung der Martingans 1171 in Corvey (S. 193) ist eine Fälschung des 17. Jahrhunderts (W. Stüver bei G. Schreiber, Volk und Volkstum II [1937] S. 366 ff.). – Das Kreuzschlagen bei Blitz (S. 108) braucht bei den Gläubigen keinen magischen Sinn zu haben, wenigstens heute nicht mehr. – Die Bezeichnung „Stiller Freitag" (S. 98) findet sich im deutschen Sprachraum. Auf S. 49, Zeile 11 ist zu lesen „Kinderfeiern" statt „Kinderferien".

Der Verfasser beansprucht für sein Buch nicht den Rang einer fachwissenschaftlichen Abhandlung, wiewohl er sich auf die neuesten liturgiegeschichtlichen, bibeltheologischen und dogmatischen Erkenntnisse stützt. Er will vornehmlich das zerstreut vorliegende Material für Unterricht und Verkündigung zusammenfassen. Das Buch greift Ansätze des Konzils auf und zeigt, wie die Weiterentwicklung verlaufen muß, wenn das österlich-eschatologische Spannungselement sichtbar werden soll. Es öffnet den Blick für die österlich-eschatologische Sicht des Kultes und für eine Beurteilung des vielfältigen Brauchtums im Kirchenjahr und gibt Anregungen, wie die heutige Gemeinde aus der Säkularisierung der Feste zur Mitte des Mysteriums geführt werden kann. Der Verfasser schließt mit dem Hinweis: In der Vergangenheit „besaß der Kult ... seinen zentralen Sitz im Leben. Man sollte sich heute darum bemühen, ihn wiederzugewinnen".

Paderborn. Heinrich Schauerte.

Kurz, Paul Konrad, SJ: **Über moderne Literatur.** Standorte und Deutungen. Frankfurt/M.: Verlag Josef Knecht (1967). 250 S.; Ln DM 19,80.

Der Verf. des Buches, seit dem Tode Hubert Bechers Literarkritiker der „Stimmen der Zeit" und zudem Lehrbeauftragter an der Universität München, gibt sich große Mühe, für die moderne Literatur in allen ihren Gattungen Verständnis zu wecken und auch den „traditionellen Leser" an sie heranzuführen. Ein merkbarer Generationswechsel hat damit stattgefunden. Während der verdienstvolle, unermüdliche Becher den herkömmlichen Formen der Literatur zugewandt war und sich nur ungern und selten auf das ihm fremd bleibende Gebiet der „Moderne" begab – seine Freunde waren wesentlich die christlichen Erzähler, aber er würdigte viele, weitherzig und gerecht, wie er war, so den bewunderten „Zauberer" Thomas Mann –, geht Paul K. Kurz von Anfang an einen entschlossenen Schritt vorwärts: in den Bereichen der schwer erschließbaren, problematischen „modernen" Literatur. Die „Stimmen" haben unter dem Gesichtspunkt der Literatur ein anderes Profil erhalten: zeitnahe und gegenwartsbezogen. Es bedarf von Anfang an der Anerkennung, daß dieser Schritt notwendig war und getan werden mußte.

Das Wort „modern" selbst ist nicht eindeutig und hat Wandlungen durchgemacht; es kam auf in der naturalistischen Ära und bezeichnete diejenige Literatur, die dem pseudoklassischen und pseudoromantischen Schrifttum mit einer wirklichkeitsnahen, dem Lebensgefühl der Zeit entsprechenden Literatur eine eigene Leistung entgegensetzen wollte. Seit dem Naturalismus haben sich die Stile vielfach gewandelt. Geblieben ist die Unruhe, die eine Veränderung nach der anderen hervorruft und sich nährt aus den Zusammenbrüchen und Untergängen unseres Jahrhunderts, das Kontinuum, das die Bewegungen des Geistes miteinander

verbindet. „Modern" ist heute die schwer beschreibbare Zusammenfassung sehr verschiedenartiger Stilformen, deren Gemeinsames einesteils in der Verneinung der früheren, auf einem klassischen Ordnungsdenken beruhenden Wirklichkeitsdarstellung beruht, andererseits in dem Versuch, der heutigen Wirklichkeitserfahrung einen adäquaten Ausdruck zu geben. Die Skala der Variationen allerdings umfaßt die Spanne zwischen extrem subjektiv und extrem objektiv.

Der Verf. des Buches vermag dieser Literatur um so mehr eine redliche Würdigung zuteil werden zu lassen, als er selbst keineswegs bloß als Theoretiker, als distanzierter Kritiker, als sozusagen „olympischer Erzähler" darstellt und urteilt, sondern selbst am Ringen der Formen Anteil nimmt und von dem ergriffen ist, was sich sprachlich in unserer Zeit vollzieht; er ist Lyriker und schreibt Gedichte, die sogar das Erlebnis der christlichen Mysterien in einen veränderten sprachlichen Ausdruck bringen. Ob geglückt oder nicht – sie gehören jedenfalls zu den Wagnissen, denen wir uns unterziehen müssen, um leer gewordene Sprachformen zu überwinden, manchen stehengebliebenen Kitsch zu verabschieden und den veränderten Daseins- und Denkformen Rechnung zu tragen.

Von den neun Essays des Buches kennen die Leser der „Stimmen" schon acht; der neunte, wohl der wichtigste des Buches („Literatur und Theologie heute"), war bis jetzt ungedruckt, er geht auf einen Vortrag in der Katholischen Akademie in Bayern (Sept. 1966) zurück.

An den Anfang des Buches stellt der Autor als Einführung in das Gesamtwerk die grundsätzlich wichtigen Überlegungen zum Gestaltwandel des modernen Romans. Idealtypisch verfahrend, ist es in der oben schon angedeuteten problematischen Weise möglich, die Fülle unter einen vereinheitlichenden Gesichtspunkt zu bringen. Der Hinweis auf den Wandel der epischen Formen in früheren Zeiten ist einleuchtend und überzeugend: zu Goethes Zeiten hätte niemand mehr schreiben können wie Grimmelshausen, und anderseits waren viele von Goethes Zeitgenossen befremdet über die „Wahlverwandtschaften", einen Roman, der uns heute als das große Wunder der Erzählkunst des in das Alter eintretenden Dichters gilt. Die Schlußfolgerung liegt nahe: in einer seit eineinhalb Jahrhunderten so vollständig verwandelten Welt kann man nicht mehr erzählen, als wäre nichts geschehen. Die Zeitgebundenheit aller Dichtung ist offensichtlich; es gibt keine große Poesie, die nicht auch Spiegelung der Zeit ist. So müssen vor der Dichtung selbst die Grundformen der Zeit begriffen werden. Der Verf. betont die Haltung der Skepsis gegenüber den Wertungen der Vergangenheit, die sich entweder als falsch oder überholt erwiesen haben oder als teuflisch demaskiert worden sind; daher die Vorsicht gegenüber neuen Werthaltungen, die bis in die Nachbarschaft des Nihilismus führen kann. Das Bild des Menschen in unserer Zeit ist oft nachgezeichnet worden und zeigt eine Tönung, die auch K. annimmt: es verdeutlicht den in die Arbeitswelt eingegliederten, in seiner geistigen Bewegungsfreiheit eingegrenzten, in der Masse untertauchenden und zum Funktionärsdasein verurteilten Menschen, für den allenfalls die Frage noch Sinn hat, wie er Fragmente seines Menschseins rettet und das Leben in Ehren besteht. Demzufolge haben sich die Strukturen des modernen Romans in ganz anderer Weise entwickelt, als die mit früheren Erzählformen vertrauten Leser vermuten. Das erste ist der „Abschied vom Helden": die moderne Romanfigur ist „eine geängstigte, geplagte, extrem stumpfe, extrem gespaltene oder extrem intellektuelle Kreatur". Wir denken an Böll, Frisch, Johnson, Walser und viele andere. Das zweite ist der Abschied von der Fabel; das heißt: die Handlung, der Erzählvorgang wird eingeschränkt zugunsten der Reflexion, die auf sich selbst zurückverweist, auf Selbstbesinnung, Selbstfindung und Orientierung in der jeweiligen Situation. Dabei gehen extreme Erzählhaltungen nebeneinander her: die Beobachtung des Bewußtseinsstroms, die „stream of consciousness"-diese Methode ist spätestens seit Joyce als eine Weise des Erzählens nicht mehr fortzudenken; sie steht im Gegensatz zur strengen Objektivität des „nouveau roman", der vom Ich ganz abzusehen sucht. Der Erzähler des Romans (der mit dem Autor keineswegs identisch ist) weiß nicht mehr Bescheid über Richtung, Weg und Ziel der von ihm ins Leben gerufenen Personen, sondern nimmt den Leser gleichsam an die Hand, um mit ihm auf die Suche zu gehen, stellt „Mutmaßungen" an, liebt das Spiel der Masken und Verstellungen und verrätselt die Identität (Max Frisch in seinen Romanen „Stiller" und „Mein Name sei Gantenbein"). Das sind die Realitäten, die zunächst einfach hinzunehmen sind; es ist nicht zu fragen, ob etwas besser oder schlechter ist im Verhältnis zur Vergangenheit. Festzustellen ist, daß die Erzählkunst die Wege geht, die das Lebensgefühl unserer Epoche vorschreibt.

Von prinzipieller Bedeutung ist sodann der Aufsatz „Literatur und Naturwissenschaft". Die Diskussion über diese Frage ist in England weiter gediehen als in Deutschland. Dort hat sie wenigstens einen bedeutenden Forscher gefunden, den von K. viel herangezogenen Aldous Huxley, der zugleich ein namhafter Erzähler war. Er untersucht die Denk- und Sprachweisen der Naturwissenschaft und der Literatur, stellt fest, daß es sich um zwei verschiedene Fähigkeiten des menschlichen Geistes handelt, die aufeinander nur wenig wirken. Damit im Einklang steht die Feststellung, daß der Bereich der Dichtung durch die Entdeckungen und Erfindungen des letzten halben Jahrhunderts nicht bemerkenswert erweitert worden ist (66). Das scheint weithin auch für die Vergangenheit zu stimmen. Wo immer sich in den letzten Jahrzehnten die Naturwissenschaften gewissermaßen gewaltsam eingedrängt haben, zeigt sich, wie wenig es gelungen ist, beides miteinander zu integrieren. Man denke an den modernen utopischen Roman. K. ist recht zu geben mit seiner Auffassung: „Die Naturwissenschaft kann u. E. die Dichtung nur betreffen, insofern sie den Menschen und die menschliche Gesellschaft betrifft, insofern sie das – allerdings gesamte – menschliche Bewußtsein beeinflußt, verändert, revolutioniert, gefährdet" (84). Aber der Mensch hat wohl auch in Zukunft am meisten mit sich selbst zu tun und von sich selbst zu sprechen; die Arbeitswelt, in der Naturwissenschaft und Technik eine Rolle spielen, ist nur ein Teil seiner Existenz. Daß der Mond in Zukunft schwerlich Gegenstand melancholischer Lieder und unser „Gedankenfreund" im Sinne Klopstocks sein kann, nachdem er nicht nur für die Astronomie, sondern für die Technik zum Satelliten der Erde geworden ist, – daß das Lied der Nachtigall nicht mehr die Rührung hervorzurufen vermag, nachdem man weiß, daß dem Vogelmännchen die Stimme als Mittel der Warnung für den möglichen Störenfried dient, der es wagen sollte, in seinen Herrschaftsbereich einzudringen und ihm die Raupenmahlzeit streitig zu machen –, diese und andere Einzelheiten sind zu schwach, um als Symptome der Wirkungen des naturwissenschaftlichen Weltbildes auf die Literatur gelten zu können. Wichtig dagegen ist die Parallelität im Ausdruck der geistigen Haltung: der psychoanalytischen Forschung entspricht literarisch die Inwärtswendung, der Libido-Theorie die Sexualwelle, der empiristischen Forschungsrichtung die Blickwendung auf das Naheliegende, der philosophischen Abwendung von der Metaphysik die Hinwendung der Literatur zur Diesseitigkeit. Aber fraglich erscheint doch die oft behauptete Wechselwirkung der verschiedenen Geistestätigkeiten. Das mit der Zeit und in den Generationen untergründig vorhandene Leben schafft sich verschiedenartigen, aber unter sich entsprechenden Ausdruck.

Der zum Aufsatz ausgebildete Vortrag „Literatur und Theologie" geht in gut philologischem Sinn zunächst den Begriffen nach: was Literatur und was Theologie heißt und was mit dem vielverwendeten Wort „heute" gemeint ist. Der Verf. entwickelt die geschichtlichen Beziehungen zwischen Literatur und Theologie; das Wechselverhältnis ist interessant und lehrreich. In unserer Zeit machen sich Schriftsteller und Theologen schwerlich „Hausbesuche"; der antichristliche, antikirchliche und zumindest antiklerikale Ton der Literatur ist – seit etwa 1955 – offensichtlich. Natürlich hat die Theologie mit ihrem häufigen Mißtrauen gegen die Literatur Fehler gemacht. Es nützt nicht viel, daß sie sich heute ihrerseits der Literatur mit Liebeserklärungen zu nähern versucht. Aber der Fehler geht gewiß nicht einseitig zu Lasten der einen Partei. Es stimmt, was K. erklärt: die gegenwärtige („moderne") Literatur ist wesentlich Aufklärungsliteratur und darauf bedacht, Tabus zu brechen und in bisher eingehegte, unbetretbare Räume einzudringen. Literatur und Wissenschaft, so erklärte Heißenbüttel (bei K. 119 zitiert), haben zwei grundsätzliche gemeinsame Verhaltensweisen: „a) sie erkennen als Beweis und Grund nicht mehr an Offenbarung, Mythos, Versenkung, höhere Einsicht und so weiter, sondern allein die Erfahrung, die als prinzipiell jedermann zugänglich gedacht wird; b) sie versuchen, den Lebensraum und die Lebensbedingungen des Menschen sowie die Gesetze der Natur und der Welt, in der er lebt, vorurteilsfrei, soweit wie möglich zu erhellen; das heißt, in einer Erkenntnisfunktion, die beiden gemeinsam ist, setzen sie sich ihre Ziele, die immer, wenn sie erreicht sind, als vorläufige erkannt werden..." Das ist ein Verfahren, das an den Ausganspunkt und die Methode Descartes' erinnert. Es ist schwer zu erkennen, wie bei einer solchen Einstellung noch eine Begegnung mit der Theologie möglich ist. K. denkt daran, das Prinzip „Welt" in der Theologie noch stärker herauszuarbeiten. Glücklicherweise liegen andere Hoffnungen näher: nicht alle teilen solche Extremhaltungen, und manche kommen auf langen Umwegen zu inneren Umwandlungen, die ein Gespräch mit der Theologie erwarten lassen – vorausgesetzt allerdings, daß die Theologie selbst ihren Thron verläßt und sich der Welt zukehrt.

Die übrigen Aufsätze des Buches sind Interpretationen moderner Literatur, und zwar Hermann Brochs „Schlafwandler-Trilogie", Günter Grass' „Hundejahre", Kafkas Erzählung „Ein Landarzt", H. Heißenbüttels „Textbücher" und die Lyrik der Nelly Sachs (unter dem Titel „Fahrt ins Staublose"). Alle diese Essays bezeugen die Kunst des Interpreten: Genauigkeit in der Aufnahme der sprachlichen Phänomene, Nachvollzug des Sinnes, Entdeckung von Beziehungen der Bilder untereinander oder zu anderer Literatur. Es ist Deutungskunst bester Schule. Das Rationale überwiegt, der Sinn für Klang und Rhythmus tritt zurück. Man liest Interpretationen solcher Art nie ohne Gewinn.

Das Buch ist kühn. Uneingeschränkt anzuerkennen ist, daß ein Autor der jüngeren Generation aus katholischen Reihen es unternimmt, in einer prinzipiell positiven Haltung zur modernen Literatur einerseits in einer gewissen Systematk, anderseits am konkreten Beispiel aufzuzeigen, mit welcher Art von Literatur wir heute leben und wie die Welt beschaffen ist, die uns umgibt. Eine

bewunderungswürdige Belesenheit gibt ihm das Material zum Urteil in die Hand. Der Kritiker K. hat es schwerer als der verstehende und darstellende Interpret. Man kann einer Literatur nur mit Vorsicht und Mißtrauen begegnen, über die der Autor gleich zu Anfang das Urteil fällt: „Kaum ein Satz der Bibel und des Glaubens an die Menschheit, das nicht deformiert, durch die Gosse der Parodie und des niederen Instinktes gezogen wäre. Die Menschen werden als gemeine Scheusale gezeigt, als durchschnittliche Mitläufer, arrivierte Manager, als Lügner und Lüstlinge, Folterknechte und ausgelieferte Opfer..." (11). Ganz so schlimm ist es ja nun auch nicht, aber die kritische Wachheit fühlt sich doch angesprochen. Der Autor schließt denn auch manches Kapitel mit eindeutiger Ablehnung, als Summe seiner subtilen Untersuchung, die sich gerade an den positiven Seiten des Werkes lange aufgehalten hat, so im Falle von G. Grass und H. Heißenbüttel.

Daß Kritiker, die vom Bewußtsein ihrer Verantwortung getragen sind, gerade in ihrem Urteil über Erscheinungen der modernen Literatur untereinander variieren, ist selbstverständlich und so mögen auch angesichts dieses Buches einige kritische Bemerkungen angefügt werden. Die zentrale Schwierigkeit ist Werterkenntnis und Beurteilung. Einigkeit dürfte unter allen besonnenen Kritikern darin bestehen, daß eine werkimmanente Interpretation, die sogenannte „wertfreie" Kritik nicht genügt. Wer glaubt, sie zu üben, täuscht sich; wer darauf besteht, in der Werkimmanenz zu verharren, hat bereits einen weltanschaulichen Standpunkt eingenommen, der nicht im Werk selbst liegt. K. ist zuzustimmen, wenn er an einer Stelle – bei Martin Walsers Arbeit „Beschreibung einer Form" – erklärt, werkimmanente Interpretation könne zunächst einfach „Sauberkeit der Methode sein... Wird sie freilich über das Methodische hinaus zur einzigen literarischen ‚Weltanschauung', zum obersten literarkritischen ‚Dogma' erhoben, (so) überschreitet die Methode ihre eigene Zuständigkeit, gefällt sie sich in Ästhetizismus." Die letzte Frage des Interpreten an ein Werk der Literatur ist doch, was für eine Welt es darstellt. Und eben an dieser Stelle sind sich nicht nur Schriftsteller und Leser, sondern auch die Kritiker unter sich uneins. Natürlich ist gerade hier das Feld der Irrtümer und Fehldeutungen groß. Daß die Frage nach der „Welt" eines Werkes auch bei der sorgfältigsten Strukturanalyse manchmal kaum zu beantworten ist, zeigt K. in seinem Beitrag über „Standorte der Kafka-Deutung". So gut wie alle Antworten kommen aus der Richtung der Ideologien.

Aber wir sind doch nicht von der Pflicht entbunden, die Welt zu prüfen, die sich literarisch oder poetisch anbietet. Der Kritiker mag sich auch nicht mit dem literarischen „Trick" abfinden, daß der Autor sich ganz unsichtbar zu machen liebt und die Verantwortung für das, was da steht, dem von ihm erfundenen Erzähler zuschiebt. Die Verstellung ist die heute gern eingenommene Haltung, die Maske das übliche Requisit. Auch erscheint es fraglich, ob wir recht daran tun, den Menschen unserer Zeit mit ihrer eindeutigen Diesseitshaltung dadurch entgegenzukommen, daß wir als Christen die Welt und unsern Anteil an ihr noch stärker betonen. Da uns in diesen Jahren der große christliche Gestalter fehlt, bleibt uns die Kritik, die dem entgegentritt, was soeben in dem Zitat zur Signatur unserer Jahre gesagt wurde. So bedarf es unter Umständen eines noch härteren Nein, wenn nicht nur die literarische Form, sondern erst recht die Welt verfehlt wird. Es könnte sonst, so sagte der Verfasser des Buches vor etwa 2 Jahren bei einer Konferenz in Münster, einmal eine Situation eintreten, „wo wieder einmal niemand es gewesen sein will". Das ist zu bedenken angesichts der Herausforderungen, die uns im modernen Schrifttum begegnen. Es spricht für das Buch, daß es mit dem Essay über die großherzige Nelly Sachs schließt.

Innsbruck/Bonn. Wilhelm Grenzmann (†).

Hinweise

Wellhausen, Julius: **Die Pharisäer und Sadduzäer.** Eine Untersuchung zur inneren jüdischen Geschichte. 3. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1967. 131 S.; kart. DM 9,80.

Der Verlag Vandenhoeck u. Ruprecht in Göttingen legt im Nachdruck das 1874 erschienene Werk W.s über die beiden großen jüdischen Parteien des 1. vorchristl. und des 1. nachchristl. Jahrhunderts vor. Damit wird vielen wieder zugänglich „ein kleines Meisterwerk der Interpretation und Darstellung, das uns einen ausgezeichneten Einblick in die innere jüdische Geschichte" der genannten Zeit gibt (Klappentext).

Münster. Josef Schreiner.

Nikolaus von Kues: Philosophisch-Theologische Schriften. Hrsg. v. Leo Gabriel, übers. von Dietlind und Wilhelm Dupré. Studien- und Jubiläumsausgabe. Lat.-Deutsch. Bd II. Wien: Herder (1966). XXXII, 732 S.; Ln DM 36,80.

Nach der ausführlichen Besprechung des 1. Bandes (durch G. von Bredow, ThRev 62, 1966, 171 f) soll hier nur kurz der 2. Bd der insgesamt 3-bändigen lat.-dt. Studienausgabe vorgestellt werden; er enthält die Schriften: *De coniecturis, De principio, Trialogus de possest, De apice theoriae, Dialogus de Genesi, De non-aliud, De quaerendo Deum, De filiatione Dei, De dato patris luminum, Compendium.*

Nur angedeutet sei die Frage zum Vorwort (von L. Gabriel), ob der Zugang zur Wirklichkeit „in gnoseologisch-transzendentaler Orientierung" (VIII) in der Weise des NvK wegweisend sein wird, so daß die in seinem Gefolge vorgenommene Einschätzung des Denkens angemessen ist (XI). Hiermit soll weder die Leistung des NvK, zu Recht „Vorläufer neuzeitlichen Philosophierens" genannt (VIII), geschmälert noch einem Irrationalismus das Wort geredet werden.

Ist ferner ein „personaler Transzendentalismus" der „Weg für die Zukunft", wie die Vorbemerkungen (XIX, von D. u. W. Dupré) sagen? Diese (keineswegs entschiedenen) Fragen durch intensives Studium gerade auch des NvK zu klären, ist ein dringendes Desiderat.

Zur Anordnung des 2. Bandes verwundern die gegenüber der Ankündigung vorgenommenen Umstellungen innerhalb des 2. u. 3. Bandes ein wenig (ob das *Compendium,* ursprünglich als Einleitung des 3. Bandes gedacht, dem 2. „im Sinne einer allgemeinen Einleitung ... nachgestellt" werden kann [XIII]?). Hier zeigt sich die Problematik einer systematischen Einteilung eines Autors, der ‚unsystematisch' Schriften verfaßte. Daher empfiehlt sich vielleicht, um die historische Komponente innerhalb der Ausgabe stärker zur Geltung zu bringen, dem 3. Bd einen eingehenden *Index historicus* über Leben und Werk des NvK beizugeben. Dies könnte eine hilfreiche Ergänzung dieser sehr empfehlenswerten Studienausgabe sein.

Münster. Ernst Feil.

Polis. Evangelische Zeitbuchreihe (Hrsg. von Max Geiger, Heinrich Ott, Lukas Vischer) 29. Band. Kirche und Gesellschaft. Zürich: EVZ-Verlag (1967). 70 S.; DM 5,80.

Dieses Bändchen der Polis-Reihe mit Beiträgen von Arthur Rich, Henri Rieben und W. A. Visser 't Hooft gibt dem eiligen Leser einen gedrängten Überblick über die wichtigsten Anliegen und Themen der Konferenz „Kirche und Gesellschaft", die der Weltkirchenrat vom 12. bis 26. Juli 1966 in Genf veranstaltet hat. Von besonderem Interesse sind die Beiträge des Zürcher Professors A. Rich über „Revolution als theologisches Problem" (20 ff) und „Christlicher Glaube und soziale Verantwortung in der revolutionären Welt".

Münster. Wilhelm Weber.

Dokumente des 2. Vatikanischen Konzils, Erklärung über die Religionsfreiheit. Lateinisch und Deutsch. Mit einer Einleitung von Ernst-Wolfgang Böckenförde. Münster: Verlag Aschendorff 1968. 50 S.; DM 3,60.

Mit dieser Ausgabe ist die bereits von Joseph Ratzinger (Theol. Rev. 1968, Sp. 15) vorgestellte, durch den Verlag Aschendorff veranstaltete Edition der Konzilstexte abgeschlossen.

Personennachrichten

Prof. Dr. theol. Wilhelm Breuning, Trier, hat einen Ruf auf den Lehrstuhl für Dogmatik in der Kath. Theol. Fakultät der Univ. Bonn erhalten.

Prof. Dr. theol., Dr. phil. Karl Delahaye, Bonn/Aachen, hat einen Ruf auf den Lehrstuhl für Religionspädagogik und Homiletik in der Kath. Theol. Fakultät der Univ. Bonn erhalten.

Prof. Dr. theol. Adolf Exeler, Freiburg, hat einen Ruf auf den Lehrstuhl für Pastoraltheologie in der Kath. Theol. Fakultät der Univ. Münster erhalten.

Priv. Doz. Dr. theol. Suso Frank OFM, Münster, hat einen Ruf auf den Lehrstuhl für Kirchengeschichte und Patrologie in der Kath. Theol. Fakultät der Univ. Mainz erhalten.

Dr. theol., Dr. phil. Karl Lehmann, Münster, hat einen Ruf auf den Lehrstuhl für Dogmatik und Theologische Propädeutik in der Kath. Theol. Fakultät der Univ. Mainz erhalten.

Dr. theol. Ernst Haag, Trier, wurde am 9. 5. 1968 von der Theol. Fakultät in Trier für das Fach Alttestamentliche Exegese und Biblisch-Orientalische Sprachen habilitiert.

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

Zusammengestellt von Erwin Gotenburg, Münster, unter Mitarbeit der Institute und Seminare (Abschnitte III–V, IX, XIV) der kath.-theol. Fakultät der Universität Münster

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

I. Gesamttheologie

1. Allgemeines

Luther for an ecumenical age. Essays in commemoration of the 450th anniversary of the Reformation. Ed. Carl S. Meyer. – St. Louis, Lo: Concordia (1967). 311 p.; sh 76/–.

Accents in Luther's theology. Essays in commemoration of the 450th anniversary of the Reformation. Ed. Heino O. Kadai. – St. Louis, Lo: Concordia (1967). 272 p.; sh 63/–.

The rediscovery of **Newman**: An Oxford symposium. Edited by John Coulson and A. M. Allchin. – Lo, Melbourne: Sheed and Ward; Lo: SPCK (1967). XXI, 250 p.; sh 45/–.

Humanitas – Christianitas. Walther von **Loewenich** zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Karlmann Beyschlag, Gottfried Maron u. Eberhard Wölfel. – Witten: Luther-Verl. 1968. 411 S.; Lw DM 60,–; S. 384–411: Krämer, Elmar: Bibliographie Walther von Loewenich 1927–1967.

Wort in Welt. Studien zur Theologie der Verkündigung. Festgabe für Viktor **Schurr**. Hrsg.: Karl Rahner und Bernhard Häring. Schriftleiter: Wolfdieter Theurer. – Bergen-Enkheim b. Ffm: Kaffke (1968). 395 S.; Lw. DM 36,–; S. 17–27: Das Schrifttum Viktor Schurrs. Bibliographie in Auswahl.

Reformation and revolution. Essays presented to Hugh **Watt** on the sixtieth anniversary of his ordination. Edited by Duncan Shaw. – Ed: Saint-Andrew Pr. (1967). 322 p.; sh 42/–.

Amstutz, Joseph: Ἁπλότης. Eine begriffsgeschichtliche Studie zum jüdisch-christlichen Griechisch. – Bonn: Hanstein 1968. 160 S. 4° = Theophaneia XIX; brosch. DM 32,80. [Diss., Pontificia Univ. Gregoriana, Rom. Überarb.]

Grass, Hans: Theologie als kirchliche Wissenschaft? – Humanitas-christianitas. Walther von Loewenich zum 65. Geburtstag, Witten 1968, 242–256.

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

Otto, Klaus: Das Sprachverständnis bei **Philo** von **Alexandrien**. Sprache als Mittel der Hermeneutik. – Tü: Mohr 1968. VIII, 162 S. = Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese VII; Lw. DM 30,–.

Janssens, Yvonne: L'Évangile selon **Philippe**. – Muséon LXXXI, 1968, 79–133.

Mizzi, J.: The African element in the latin text of Mt. XXIV of Cod. Cantabrigiensis. – RevBén LXXVIII, 1968, 33–66.

Trevijano Etcheverria, Ramon M.: En lucha contra las potestades. Exégesis primitiva de Ef. 6, 11–17 hasta **Orígenes**. – Vitoria: Eset 1968. XXX, 424 p. = Victoriensia XXVIII; pes 350.

Schöndorf, Kurt Erich: Die Tradition der **deutschen Psalmenübersetzung**. Untersuchungen zur Verwandtschaft und Übersetzungstradition der Psalmenverdeutschung zwischen Notker und Luther. – Köln, Graz: Böhlau 1967. XI, 278 S., 2 Ktn.; Lw. DM 38,–.

Corpus consuetudinum monasticarum. Tomus III: Decreta **Lanfranci** monachis Cantuariensibus transmissa. Ed. David Knowles. Tomus IV: Consuetudines **Beccenses**. Ed. Marie Pascal Dickson, OSB. – Siegburg: Schmitt 1967. XLII, 149 p.; XC, 419 p.; DM 120,–.

Herde, Rosemarie: Das **Hohelied** in der lateinischen Literatur des Mittelalters bis zum 12. Jahrhundert. – Studi medievali, Ser. III, A. VIII, 1967, 957–1073.

Scriptores Ordinis **Grandimontensis**. Recensuit Ioannes Becquet, OSB. – Turnh: Brepols 1968. VIII, 628 p. = Corpus christianorum. Continuatio medievalis VIII; BF 1440,–.

Wakefield, Walter L.: Notes on some antiheretical writings of the thirteenth century. – FrancStud XXVII, 1967, 285–321.

Sanctus Thomas de Aquino: Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita. Tomus XL, A: In opuscula introductio generalis. Contra errores Graecorum. Appendix: Liber de fide Trinitatis. Cura et studio Fratrum Praedicatorum. – R: Ad Sanctae Sabinae 1967. X, 165 p. 2°; Lire 6.000.

Jacobus ‹de Viterbio›: Disputatio prima de quolibet. Quam edendam curavit Eelcko Ypma. – Wü: Augustinus-Verl. 1968. XXX, 238 p. = Cassiciacum. Suppl. Bd I; kart. DM 59,30.

Dondaine, Antoine, OP: Ricoldiana. Notes sur les oeuvres de **Ricoldo** da **Montecroce** ‹† 1320›. – ArchFrPr XXXVII, 1967, 119–179.

Rüthing, Heinrich: Der Karthäuser **Heinrich Egher** von **Kalkar**. 1328–1408. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1967. 297 S. = Studien zur Germania Sacra VIII = Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte XVIII; brosch. DM 32,– [Diss., Erlangen-Nürnberg].

Glorieux, Palémon: Notations biographiques sur **Nicolas** de **Clémanges**. – Mélanges offerts à M.-D. Chenu, maître en théologie = Bibliothèque thomiste XXXVI, P 1967, 291–310.

Müntzer, Thomas: Schriften und Briefe. Kritische Gesamtausgabe. Unter Mitarb. von Paul Kirn hrsg. von Günther Franz. – (Gü:) Gütersloher Verl. Haus G. Mohn (1968). 591 S. = Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte XXXIII; Lw. DM 96,–,

Janton, Pierre: John **Knox** ‹ca. 1513–1572›. L'homme et l'oeuvre. – P: Didier (1967). 547 p. = Études Anglaises XXVI; F 45,–.

Dupuy, B. D., OP: **Newman**'s influence in France. – The rediscovery of Newman. An Oxford symposium, Lo and Melbourne (1967), 147–173; p. 174–189: Becker, Werner: Newman's influence in Germany; p. 190–194: Boekraad, A. J.: Newman in the Low Countries: a note; p. 195–212: Rupp, Gordon: Newman through non conformist eyes; p. 213–215: Cunliffe-Jones, H.: Note on the Free Church attitude to Newman; p. 216–232: Davis, H. Francis: Newman's influence in England.

Ratté, John: Three modernists: Alfred **Loisy**, George **Tyrrell**, William L. **Sullivan**. – NY: Sheed & Ward 1967. VIII, 370 p.; $ 6,95.

Glick, G. Wayne: The reality of christianity: A study of Adolf von **Harnack** as historian and theologian. – NY: Harper & Row 1967. 354 p.; $ 7,50.

Bodenstein, Walter: Die Theologie Karl **Holls** im Spiegel des antiken und reformatorischen Christentums. – B: de Gruyter 1968. VIII, 354 S. = Arbeiten zur Kirchengeschichte XL; Lw. DM 72,–.

II. Religionswissenschaft und -geschichte

Brandon, S. F. G.: The judgment of the **dead**. An historical and comparative study of the idea of a post-mortem judgment in the major religions. – Lo: Weidenfeld and Nicolson (1967). XIV, 300 p., 9 fig., 12 pl.; sh 50/–.

Evans-Pritchard, E[dward] E[van]: Theorien über primitive Religion (Theories of primitive religion, dt.) Mit e. Vorlesung Sozialanthropologie gestern und heute (Social anthropology, past and present, dt.) als Einleitung. – (Ffm:) Suhrkamp (1968). 178 S. = Theorie II; kart. DM 10,–.

Laufer, Carl, MSC: Die Naturreligionen in heutiger Sicht. – ZMR LII, 1968, 111–126.

Hermanns, Matthias: Gottesbegegnung bei archaischen Völkern. – Im Kraftfeld des christlichen Weltbildes = Imago mundi I, Mchn, Pad, Wien 1968, 117–166.

Gardet, Louis: **Islam** (L'Islam, religion et communauté, dt.) – Köln: Bachem (1968). 397 S.; Lw. DM 38,–.

Cameron, George G.: **Zoroaster** the Herdsman. – Indo-Iranian Journal X, 4, 1968, 261–281.

Rudolph, Kurt: Probleme einer Entwicklungsgeschichte der **mandäischen** Religion ‹als Beitrag zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus›. – Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina 13–18 aprile 1966 = Studies in the history of religions. Supplements to Numen XII, Leiden 1967, 583–596; p. 597–603: Pericoli Ridolfini, Francesco S.: Il salterio manicheo e la gnosi giudaico-cristiana; p. 604–613: Ort, L. J. R.: Mani's conception of gnosis; p. 614–624: Ries, Julien: La gnose dans les textes manichéens coptes; p. 625–644: Quispel, Gilles: Makarius und das Lied von der Perle; p. 645–648: Cardona, Giorgio Raimondo: Sur le gnosticisme en Arménie: les livres d'Adam.

Die Aṣṭāvakra-Gītā. Bearbeitet und übersetzt von Richard Hauschild. – B: Akademieverl. 1967. 128 S., 4 Taf. 4° = Abhandlungen der Sächs. Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Philol.-hist. Klasse LVIII, 2; DM-Ost 16,50.

Bhattacharya, Kamaleswar: Le «**védisme**» de certains textes hindouistes. – Journal asiatique CCLV, 1967, 199–222.

Arya, U.: Ritual songs and folksongs of the **Hindus** of Surinam. – Leid: Brill 1968. XII, 176 p., 18 fig. = Orientalia Rheno-Traiectina IX.

Margul, Tadeusz: Present-day worship of the cow in India. – Numen XV, 1968, 63–80.

Pallis, Marco: Sein Karma leben. (Aus d. Engl. von Irene Hoening.) – Kairos X, 1968, 88–102.

Festugière, A. J.: **Hermétisme** et mystique païenne. – P: Aubier-Montaigne (1967). 333p., 11 planches; F 39,–.

Smith, D. Howard: **Chinese** religions. – Lo: Weidenfeld & Nicolson 1968. XIII, 222 p., 8 plates; sh 50/–.

Tanner, R. E. S.: The Jamaa movement in the **Congo**, a sociological comment on some religious interpretations. – Heythrop Journal IX, 1968, 164–178.

Joset, Paul-Ernest: Quelques mouvements religieux au Bas-Congo et dans l'ex-Afrique-Equatoriale française. – Journal of religion in Africa I, 1967, 101–128.

Beck, Robert J.: Some protopsychotherapeutic elements in the practice of the **Shaman**. – HistRel VI, 4, 1967, 303–327.

Nicholson, Irene: **Mexikanische** Mythologie (Mexican and Central American mythology, dt.) Mit 24 farb. u. 128 einfarb. Abb. – Wiesb: Vollmer [1968]. 139 S. 4°; Lw. DM 12,80.

III. Missionswissenschaft und -geschichte

Bibliografia missionaria. Anno XXXI: 1967. Compilata dal Giovanni Rommerskirchen, OMI con l'assistenza del Giuseppe Metzler, OMI e del Willi Henkel, OMI. – R: Pont. Univ. Urbaniana 1968. 188 p.

Bornemann, Fritz, SVD: Der Pfarrer von Neuwerk Dr. Ludwig von **Essen** und seine Missionspläne. – St. Augustin: Steyler Verl. 1967. 232 S. = Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini VIII.

Hoffmann, Gerhard - Wille, Wilhelm (Hrsg.): Weltmission und Weltkommunismus. – Neukirchen-Vluyn: Verl. des Erziehungsvereins 1968. 122 S. = Perspektiven der Weltmission I; kart. DM 10,80.

Pistoni, Giuseppe: L'attività missionaria nelle diocesi di **Modena** e **Nonantola**. Storia, dizionario, documenti. – Modena: Ufficio missionario 1967. 215 p.; Lire 2000.

Comblin, Joseph: Le but de la mission: sauver l'homme. – Spiritus IX, 1968, 171–179.

Thils, Gustave: Christianisme sans religion? – Tourn: Casterman 1968. 164 p. = Coll. «Christianisme en mouvement»; BF 120,–.

Carrière, Gaston, OMI: Histoire documentaire de la Congrégation des Missionnaires Oblats de Marie-Immaculée dans l'est du Canada.

Tome VI, 2, 1: Dans la seconde moitié du XIXe siècle ‹1861–1900›. – Ottawa: Ed. de l'Université d'Ottawa 1967. 338 p.; can. $ 6,50.

Carro, Venancio Diego, OP: **Bartolomé** de las **Casas** y la lucha entre dos culturas: cristianismo y paganismo. – La Ciencia Tomista XCIV, 1967, 89–126. 233–267.

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

Montclos, Xavier de: **Lavigerie**. La mission universelle de l'Eglise. – P: Ed. du Cerf 1968. 208 p. = Chrétiens de tous les temps XXVII.

Ward, James E.: Cardinal Richard versus Cardinal Lavigerie: Episcopal resistance to the „Ralliement". – CathHistR LIII, 1967, 346–372.

Documenta Indica. Ed. Joseph Wicki, SJ. Vol. X: 1575–1577. – R: Monumenta Historica Societatis Jesu 1968. XXIV, 38*, 1125 p. = Monumenta historica Societatis Jesu XCVIII = Monumenta missionum societatis Jesu XXV; Lire 10.000.

Le Saux, (Henri): Indische Weisheit – Christliche Mystik (Sagesse Hindou – mystique chrétienne, dt.) – Lu, Mchn: Rex-Verl. (1968). 272 S.; DM 22,80.

Metodio da Nembro, OFMCap: Teologia dell'adattamento missionario alla luce del concilio ecumenico Vaticano II. – EuntDoc XX, 1967, 285–320.

Mulago, Vincent: «Naturalisation» du christianisme en dehors de l'occident à la lumière de Vatican II. – EuntDoc XX, 1967, 241–262.

Siegmund, Georg: Buddhismus und Christentum. Vorbereitung eines Dialogs. – Ffm: Knecht 1968. 314 S.; DM 17,80.

Seumois, André, OMI: Le problème de la réorganisation territoriale de la S. C. «De Propaganda Fide». – EuntDoc XX, 1967, 263–284.

Comblin, Joseph: Problèmes sacerdotaux d'Amérique latine. – VieSpir, A. L = T. CXVIII, 1968, 319–343.

Rolim, F. C.: Estrutura da Igreja no **Brasil**. – Paz e Terra II, 6, 1968, 35–48.

Spae, Joseph J., CICM: Christianity encounters **Japan**. – Tokyo: Oriens Institute for Religious Research 1968. 285 p.; $ 6,–.

Beiträge zur systematischen Theologie. Hrsg. v. Georg F[riedrich] Vicedom. (Übers.: Günther Gassmann u. a.) – Mchn: Kaiser 1968. 152 S. = Theologische Stimmen aus Asien, Afrika und Lateinamerika III; kart. DM 11,50.

Beetham, T. A.: Christianity and the New **Africa**. – Lo: Pall Mall Press 1967. XIV, 206 p.; sh 12/6.

Beyerhaus, Peter [Hrsg.]: Begegnungen mit missionarischen Bewegungen in Afrika. – Stu: Evang. Missionsverl. 1967. 72 S. = Weltmission heute XXXIII/XXXIV; DM 3,80.

Deats, Richard L.: Nationalism and christianity in the **Philippines**. – Dallas/Texas: Southern Methodist University Press 1967. 207 p.

Rossel, Jacques: Mission dans une société dynamique. – Genève: Labor et fides (1967). 156 p. = Coll. publ. par le Département missionnaire des Eglises protestantes de Suisse romanda IV; sfr 12,–.

Spindler, Marc: La mission, combat pour le salut du monde. – Neuchatel: Delachaux & Niestlé (1967). 272 p. = Bibliothèque théologique; sfr 24,–.

IV. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines (Gesamtbibel)

Schreiner, Josef: Aspekte heutiger Exegese. Die Bibel: Gottes- oder Menschenwort? – (Wü:) Echter-Verl. (1968). 166 S.; Lw. DM 13,80.

Fenz, Augustinus K.: Was heißt Schriftauslegung? – Bibel und Liturgie XLI, 1968, 176–187.

Jukes, Andrew: The **names of God** in Holy Scripture. – GrR: Kregel 1967. IV, 186 p.; $ 3,50.

Madden, Frederic: History of Jewish coinage and of **money** in the Old and New Testament. – NY: Ktav 1968. LVII, 350 p.; $ 14,95.

2. Altes Testament

Anderson, G. W.: A decade of **Bible bibliography**. The book lists of the Society for Old Testament study, 1957–1966. – Oxf: Blackwell 1967. IX, 706 p.; sh 84.

La Sagrada Escritura. Texto y comentario por profesores de la Compañia de Jesús. Antiguo Testamento. I: **Pentateuco**. Colaboran: Felix Asensio [e. a.]. – Madr: La Editorial Católica 1967. XXXI, 1001 p., 3 mapas = Biblioteca de autores cristianos CCLXVII.

Lohfink, Norbert [, SJ]: Die priesterschriftliche Abwertung der Tradition von der Offenbarung des **Jahwenamens** an Mose. – Bibl XLIX, 1968, 1–8.

Caloz, Masséo, OFMCap: **Exode, XIII, 3–16** et son rapport au **Deutéronome**. – RBibl LXXV, 1968, 5–62, 2 planches.

Fretheim, Terence E.: The ark in **Deuteronomy**. – CaBiQ XXX, 1968, 1–14.

Bartlett, J. R.: **Zadok** and his successors at Jerusalem. – JThSt N. S. XIX, 1968, 1–18.

Steck, Odil Hannes: Überlieferung und Zeitgeschichte in den Elia-Erzählungen. – Neuk: Neukirchener Verlag 1968. 160 S. = WissMonANT XXVI; Ln. DM 22,80 [Habil.-Schrift, Heidelberg, Überarb.]

Zenger, Erich: Die deuteronomistische Interpretation der Rehabilitierung **Jojachins**. – BiblZ N.F. XII, 1968, 16–30.

Kellermann, Ulrich: Erwägungen zum Problem der **Esra**datierung. – ZAW LXXX, 1968, 55–86.

Driver, G. R.: Isaiah I–XXXIX: Textual and linguistic problems. – Journal of Semitic Studies XIII, 1968, 36–57.

Knierim, Rolf: The vocation of Isaiah. – VetTest XVIII, 1968, 47–68.

Whitley, C. F.: Carchemish and **Jeremiah**. – ZAW LXXX, 1968, 38–49.

Fuhs, Hans Ferdinand: Die äthiopische Übersetzung des Propheten **Micha**. Edition und textkritischer Kommentar nach den Handschriften in Oxford, London, Paris, Cambridge, Wien und Frankfurt am Main. – Bo: Hanstein 1968. VIII, 109 S. = BoBiblBeitr XXVIII; DM 45,50.

Beuken, W. A. M., SJ: **Haggai – Sacharja 1–8**. Studien zur Überlieferungsgeschichte der frühnachexilischen Prophetie. – Assen: Van Gorcum 1967. XVII, 350 S. = Studia Semitica Neerlandica X; hfl 26,90.

Jay, Pierre: Le vocabulaire exegétique de saint Jérôme dans le commentaire sur Zacharie. – RevÉtAug XIV, 1968, 3–16.

Harvey, Julien, SJ: Le plaidoyer prophétique contre Israël après la rupture de l'alliance. Étude d'une formule littéraire de l'Ancien Testament. – Brug, P: Desclée [&] de Brouwer; Montréal: Ed. Bellarmin 1967. 186 p. = Studia XXII; F 24,60.

Dahood, Mitchell, SJ: **Psalms** II ‹51–100›. Translation with introduction and notes. – Garden City (N. Y.): Doubleday 1968. XXX, 399 p. = Anchor Bible XVII; $ 6,–.

Martin-Achard, Robert: La prière des malades dans le psautier d'Israël. – LumVie T. XVII = N° LXXXVI, 1968, 25–43.

Barucq, André: **Ecclésiaste – Qohéleth.** Traduction et commentaire. – P: Beauchesne 1968. 216 p. = Verbum Salutis. Ancien Testament III.

Ricken, Friedo: Gab es eine hellenistische Vorlage für **Weish 13–15**? – Bibl XLIX, 1968, 54–86.

Porter, J. R.: Pre-Islamic historical traditions and the **early historical narratives** of the Old Testament. – JBiblLit LXXXVII, 1968, 17–26.

Jepsen, Alfred: Noch einmal zur israelitisch-jüdischen **Chronologie**. – VetTest XVIII, 1968, 31–46.

Soggin, J[an] Alberto: Das **Königtum** in Israel. Ursprünge, Spannungen, Entwicklung. – B: Töpelmann 1968. X, 167 S. = BeihZAW CIV; Lw. DM 36,–.

Preuß, Horst Dietrich: Jahweglaube und **Zukunftserwartung**. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1968). 255 S. = BeitrWissANT LXXXVII; kart. DM 36,– [Diss., Kiel]

Buis, Pierre: La **nouvelle alliance**. – VetTest XVIII, 1968, 1–15.

Helfmeyer, Franz Josef: Die **Nachfolge Gottes** im Alten Testament. – Bo: Hanstein 1968. XXII, 222 S. = BoBiblBeitr XXIX; br. DM 38,50 [Diss., Bonn]

Wright, G. R. H.: Temples at **Shechem**. – ZAW LXXX, 1968, 1–34, 11 fig.

Kenyon, Kathleen M.: **Jerusalem**. Die heilige Stadt von David bis zu den Kreuzzügen. Ausgrabungen 1961–1967 (Jerusalem – excavating 3000 years of history, dt.) – (Bergisch Gladbach:) Lübbe Verl. (1968). 236 S., XXI Farbtaf., 92 Schwarzweißtaf., 16 Abb. = Neue Entdeckungen der Archäologie; Ln. DM 44,–.

Aharoni, Yohanan: **Arad**. Its inscriptions and temple. – BiblArch XXXI, 1968, 2–32.

Le Déaut, R.: Les **études targumiques**. État de la recherche et perspectives pour l'exégèse de l'Ancien Testament. – EphThLov XLIV, 1968, 5–34.

Pseudépigraphes de l'Ancien Testament et manuscrits de la Mer Morte. I: par Marc Philonenko [e. a.]. – P: Pr. Univ. de France 1967. 66 p. = Cahiers de la Revue d'histoire et de philosophie religieuses XLI; F 10,– [cont.:] p. 1–10: Philonenko, Marc: Le martyre d'Ésaïe et l'histoire de la secte de Qoumrân; p. 11–25: Schmidt, Francis: Une source essénienne chez Commodien; p. 27–43: Picard, Jean-Claude: L'histoire des bienheureux du temps de Jérémie et la narration de Zosime: arrière-plan historique et mythique; p. 45–60: Rosenstiehl, Jean-Marc: Le portrait de l'Antichrist.

Lührmann, Dieter: Ein Weisheitspsalm aus Qumran ‹11 Q Psa XVIII›. – ZAW LXXX, 1968, 87–97.

3. Neues Testament

Haenchen, Ernst: Die Bibel und wir. Gesammelte Aufsätze. Bd II. – Tü: Mohr 1968. 423 S.; Lw. DM 43,–.

Marxsen, Willi: Der Exeget als Theologe. Vorträge zum Neuen Testament. – (Gü:) Gütersloher Verl.-Haus G. Mohn (1968). 264 S.

McKenzie, John L., SJ: Die Botschaft des Neuen Testamentes. Neu damals und neu heute (The power and the wisdom, dt.). – Lu, Stu: Räber (1968). 366 S.; Lw. DM 29,50.

Gaechter, P., SJ: Die Magierperikope ‹**Mt 2, 1–12**›. – ZkTh XC, 1968, 257–295.

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

Burkill, T. A.: The syrophoenician woman – **Mark** 7, 24–31. – Studia evangelica. Vol. IV, 1 = TU CII, B 1968, 166–170; p. 171–179: Denis, A.-M., OP: La section des pains selon s. Marc ‹6, 30–8, 26›, une théologie de l'Eucharistie; p. 198–204: Gaboury, A.: Deux files uniques: Isaac et Jésus. Connexions vétéro-testamentaires de Mc 1, 11 ‹et paralleles›; p. 241–245: Daalen, D. H. van: Some observations on Mark 12, 24–27.

Pesch, Rudolf: Levi-Matthäus ‹Mc 2,14 / Mt 9,9 10,3›. Ein Beitrag zur Lösung eines alten Problems. – ZNW LIX, 1968, 40–56.

Legrang, L., MEP: L'Évangile aux Bergers. Essai sur le genre littéraire de **Luc, II**, 8–20. – RBibl LXXV, 1968, 161–187.

Kieffer, René: Au delà des recensions? L'évolution de la tradition textuelle dans **Jean VI**, 52–71. – Lund: Gleerup (1968). VIII, 269 p., 15 tabl. = Coniectanea biblica. New Testament series III; skr 45,–.

Braun, F.-M., OP: La seigneurie du Christ dans le monde, selon saint Jean. – RThom, A. LXXV = T. LXVII, 1967, 357–386.

Gyllenberg, Rafael: Anschauliches und Unanschauliches im vierten Evangelium. – StudTheol XXI, 1967, 83–109.

Beutler, Johannes, SJ: Die paulinische Heidenmission am Vorabend des Apostelkonzils. Zur Redaktionsgeschichte von Apg 14,1–20. – Theologie und Philosophie XLIII, 1968, 360–383.

Ruggieri, Giuseppe: Il figlio di Dio Davidico. Studio sulla storia delle tradizioni contenute in **Rom. 1, 3–4**. – R: Libr. Ed. dell' Università Gregoriana 1968. XII, 147 p. = AnalGreg CLXVI = Ser. fac. theol.: sectio B, n. LIV; Lire 2800.

Grelot, P(ierre): Péché originel et rédemption dans l'épître aux Romains. Freud devant la théologie paulinienne. – NRTh, A. C = T. XC, 1968, 337–362. 449–478. 598–621.

Vanhoye, Albert: Longue marche ou accès tout proche? Le context biblique de **Hébreux** 3, 7–4, 11. – Bibl XLIX, 1968, 9–26.

Giblin, Charles H.: The threat to faith. An exegetical and theological re-examination of **2 Thessalonians** 2. – R: Pont. Bibl. Inst. (1967). XXXII, 318 p. = Analecta biblica XXXI; Lire 5700.

Ernst, Josef: Die „himmlische Frau" im **12.** Kapitel der **Apokalypse**. – ThGl LVIII, 1968, 39–59.

Jeremias, Joachim: Die älteste Schicht der Menschensohn-Logien. – ZNW LVIII, 1967, 159–172.

Suhl, Alfred: Die Wunder Jesu. Ereignis und Überlieferung. – (Gü:) Gütersloher Verl.-Haus G. Mohn (1968). 53 S.; DM 4,80.

Bornkamm, Karin: Wunder und Zeugnis. – Tü: Mohr 1968. 44 S. = Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte CCLI/CCLII.

Blank, Josef: Paulus und Jesus. Eine theologische Grundlegung. – Mchn: Kösel 1968. 361 S. = Studien zum Alten und Neuen Testament XVIII; brosch. DM 58,– [Habil.-Schrift, Würzburg].

Porúbčan, Štefan, SJ: The consciousness of **Peter's primacy** in the New Testament. – Archivum historiae pontificiae V, 1967, 9–39.

Beasley-Murray, George Raymond: Die christliche **Taufe** (Baptisme in the New Testament, dt.). Eine Untersuchung über ihr Verständnis in Geschichte und Gegenwart. – Kassel: Oncken-Verl. (1968). 546 S.; Lw. DM 38,–.

Schenk, Wolfgang: Der **Segen** im Neuen Testament. Eine begriffsanalytische Studie. – B: Evang. Verlagsanstalt 1968. 191 S. = Theologische Arbeiten XXV; DM 13,–.

Wilson, R. McL.: Gnosis and the New Testament. – Oxf: Blackwell 1968. VIII, 149 p.; sh 25/–.

V. Kirchengeschichte

1. Allgemeines

Bourgeois-Lechartier, M. et F. Avril: Le scriptorium du Mont **St. Michel**. – P: Lethielleux 1967. 72 p., 56 p. = Bibliothèque d'histoire et d'archéologie chrétienne; F 15,–.

Spang, Paul: Handschriften und ihre Schreiber. Ein Blick in das Skriptorium der Abtei **Echternach**. – Lux: Bourg-Bourger 1967. 94 S. Abb. mit Text 4° = Editiones Epternacenses; bfr 285,–.

Codices **Chrysostomici Graeci**. I: Codices Britanniae et Hiberniae descripsit Michel Aubineau. II: Codices Germaniae descripsit Robertus E. Carter, SJ. – P: Ed. du Centre National de la Recherche Scientifique 1968. XXVI, 311 p.; V, 101 p. = Documents, études et répertoires XIII; XIV; F 58,–; F 25,–.

Solé, Jacques: Religion et vision historiographique dans le «Dictionnaire» de **Bayle**. – Religion, érudition et critique à la fin du XVII^e siècle et au début du XVIII^e, P 1968, 119–200.

O'Brien, David J.: American catholic historiography: a post-conciliar evaluation. – ChH XXXVII, 1968, 80–94.

Buchheim, Karl: Die Freiheit in der Geschichte. – Die Freiheit des Westens ..., (Graz, Wien, Köln 1967), 41–67.

Fangmeier, Jürgen und Max Geiger: Geschichte und Zukunft. 2 Studien zu Oscar Cullmanns 65. Geburtstag: Heilsgeschichte. Zukunft und Geschichte in der Weltschau Teilhard de Chardins. – Zü: EVZ-Verl. 1967. 60 S. = Theologische Studien LXXXVIII; sfr 7,20.

Seckler, Max: Der Fortschrittsgedanke in der Theologie. – Theologie im Wandel. Festschrift zum 150jährigen Bestehen der katholisch-theologischen Fakultät an der Universität Tübingen, Mchn-Frb/Br 1967, 41–67.

Quispel, G.: The discussion of Judaic christianity. – VigChr XXII, 1968, 81–93.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Reinhard, Wolfgang: Zur Geschichte der Kirchengeschichtsschreibung. – RömQu LXIII, 1968, 92–103.

Orlandi, Tito: Storia della Chiesa di **Alessandria**. Testo copto, traduzione e commento. I: Da Pietro ad Atanasio. – Milano, Varese: Istituto Ed. Cisalpino 1968. 132 p. = Testi e documenti per lo studio dell'antichità XVII; Lire 2500.

Pekar, Atanassij B., OSBM: Lineamenta historiae Ecclesiae **Transcarpatiae**. Vol. I: Structura hierarchica. – R: PP. Basilii 1967. 241 p. = Analecta OSBM Ser. II. I, 22.

Repertorio de historio de las ciencias eclesiásticas en **España**. I: **Siglos III–XVI**. – Salamanca: Inst. de Historia de la Teología Española 1967. VIII, 482 p. = Corpus scriptorum sacrorum Hispaniae. Estudios III.

Fonti e ricerche di storia ecclesiastica **Padovana**. Vol. I. – (Padova:) Istituto per la storia Ecclesiastica Padovana 1967. 427 p.; Lire 3500.

Schwaiger, Georg: Neuere Forschungen zur nordischen Kirchengeschichte. Papsttum und Skandinavien bis 1164. – MüThZ XIX, 1968, 121–132.

Thurn, Hans: Die Handschriften des Würzburger Dominikanerkonvents in der Universitätsbibliothek Würzburg. – Würzburger Diözesan-Geschichtsblätter XXIX, 1967, 5–87.

3. Christliches Altertum (einschl. Patrologie)

Stockmeier, Peter: Die Kirchenväter in der Theologie der Tübinger Schule. Vom statischen Historismus zur historischen Interpretation. – Theologie im Wandel. Festschrift zum 150jährigen Bestehen der katholisch-theologischen Fakultät an der Universität Tübingen, 1817–1967, Mchn-Frb/Br 1967, 131–154.

Köster, Helmut: ΓΝΩΜΑΙ ΔΙΑΦΟΡΟΙ. Ursprung und Wesen der Mannigfaltigkeit in der Geschichte des frühen Christentums. – ZThK LXV, 1968, 160–203.

Maier, Paul L.: Sejanus, Pilate, and the date of the crucifixion. – ChH XXXVII, 1968, 3–13.

Schwartz, Jacques: L'épître à Diognète. – RevHistPhilRel XLVIII, 1968, 46–53.

Brox, Norbert: Offenbarung – gnostisch und christlich. – StdZ, Bd CLXXXII = Jg. XCIII, 1968, 105–117.

Drijvers, H. J. W.: The origins of gnosticism as a religious and historical problem. – NedThT XXII, 1968, 321–351.

Frend, W. H. C.: **Tertulliano** e gli Ebrei. – Rivista di storia e letteratura religiosa IV, 1968, 3–10.

Trypanis, C. A.: The date of the early Byzantine kontakion on the holy fathers of Nicaea. – ByzZ LXI, 1968, 19–26.

Egan, George A.: A treatise attributed to **Athanasius**. – Muséon LXXX, 1967, 139–151.

Amand de Mendieta, Emmanuel: L'authenticité des lettres ascétiques 42 à 45 de la correspondance de Saint **Basile** de **Césarée**. – RechScRel LVI, 1968, 241–264.

Rudasso, Franco: La figura di Cristo in S. **Gregorio Nazianzeno**. – R: Ed. del Teresianum 1968. 171 p. = Bibliotheca Carmelitica II. Studia VIII.

Momigliano, Arnaldo: Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo **IV**. – To: Einaudi 1968. 236 p. = Biblioteca di cultura storica XCVIII.

Szabó, François, SJ: Le christ et le monde selon S. **Ambroise**. – Augustinianum VIII, 1968, 325–360.

Freudenberger, Rudolf: Die **Acta Justini** als historisches Dokument. – Humanitas – christianitas. Walther von Loewenich zum 65. Geburtstag, Witten 1968, 24–31.

Devos, Paul: **Égérie** à Bethléem. Le 40^e jour après pâques à Jérusalem, en 383. – AnalBoll LXXXVI, 1968, 87–107; p. 107–108: Addendum 1. 2.

Cordovani, Rinaldo, OFMCap: Lo stile nel «De catechizandis rudibus» di S. **Agostino**. – Augustinianum VIII, 1968, 280–311.

Warnach, V(iktor, OSB): Das Mysterium des Wortes bei Augustinus. – Miscellanea liturgica in onore di Giacomo Lercaro ..., Vol. II, R (1967), 95–117.

Bartelink, G. J. M.: Text parallels between the Vita Hypatii of Callinicus and the Pseudo-Macariana. – VigChr XXII, 1968, 128–136.

Hanson, R[ichard] P[atrick] C[rosland]: St. **Patrick**. His origins and career. – Oxf: Clarendon Pr. 1968. 248 p.; sh 30.

Winkelmann, F(riedhelm): Charakter und Bedeutung der Kirchengeschichte des **Gelasios** von **Kaisareia**. – Byzantinische Forschungen I, 1966, 346–385.

Diesner, Hans-Joachim: Die Auswirkungen der Religionspolitik **Thrasamunds** und **Hilderichs** auf Ostgoten und Byzantiner. – B: Akademie-Verl. 1967. 23 S. = Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse CXIII, 3.

Coccia, Edmondo, OCarm: La cultura **irlandese precarolingia**. Miracolo o mito? – Studi medievali, Ser. III, A. VIII, 1967, 257–420.

Philippart, Guy: Saint **Evasius** de **Casale** «Évêque d'Asti». – AnalBoll LXXXVI, 1968, 25–36.

4. Mittelalter und Neuzeit

Lesourd, Paul et Claude Paillat: Dossier secret l'Église de France. Tome I: De Clovis à la Révolution. – P: Pr. de la Cité (1967). 579 p.

Tillière, N.: Histoire de l'abbaye d'**Orval**. 7^e éd., entièrement remise à jour par Ch. Grégoire. – Villers devant-Orval: Ed. d'Orval 1967. 468 p.; BF 200,–.

Strnad, Alfred A.: Die Protektoren des Deutschen Ordens im Kardinalskollegium ‹Protectores Ordinis Teutonici S. Mariae in Jerusalem›. – Acht Jahrhunderte Deutscher Orden in Einzeldarstellungen, Bad Godesberg 1967, 269–320; 3 Abb.

Candels, Heinrich: Das Zisterzienserinnenkloster St. **Jöris** bei Eschweiler. – Mönchengladbach: Kühlen 1966. 176 S. mit Abb. u. Ktn. = Veröffentlichungen des Bischöfl. Diözesanarchivs Aachen XXIV.

Dohms, Peter: Die Geschichte des Klosters und Wallfahrtsortes **Eberhardsklausen** an der Mosel. Von den Anfängen bis zur Auflösung des Klosters im Jahre 1802. – Bonn: Röhrscheid 1968. 307 S. mit Abb., 2 Ktn = Rheinisches Archiv LXIV; kart. DM 28,–.

5. Mittelalter

Capitani, Ovidio: Dove va la storiografia medioevale italiana? – Studi medievali, ser. III, A. VIII, 1967, 617–662.

Zimmermann, Harald: Papstabsetzungen des Mittelalters. – Graz, Wien, Köln: Böhlau 1968. X, 295 S.; kart. DM 48,–.

Coens, Maurice: Translations et miracles de saint **Bavon** au XI^e siècle. – AnalBoll LXXXVI, 1968, 39–65; ~ p. 65–66: Note sur le culte ancien de S. Bavon.

Fernández, L.: Colección diplomática de la abadía de **Santa María** de **Benevívere** ‹Palencia›, **1020–1561**. – Madr: Escuela gráf. Salesiana 1967. 84 p., 1 pl.

Gaiffier, Baudouin de: Sainte **Ide** de **Boulogne** et l'Espagne. A propos de reliques mariales. – AnalBoll LXXXVI, 1968, 67–81; ~ 81–82: Sainte Ide dans les martyrologes.

Runciman, Steven: Geschichte der **Kreuzzüge** (A history of the crusades, dt.) (Sonderausgabe in einem Band.) – Mchn: Beck (1968). XX, 1338 S., 16 Ktn; Lw. DM 35,–.

Mittler, M.: Bericht über die Translation des hl. Erzbischofs **Anno** und Annonische Mirakelberichte Bd I–II. – Siegburg: Respublica-Verlag 1966–1967. VII, 289 S. = Siegburger Studien III/IV.

Eynde, Damien van den, OFM: Remarques sur la chronologie du cartulaire de **Cluny** au temps de Pierre le Vénérable. – Anton XLIII, 1968, 217–259.

Spätling, Luchesius, OFM: Die Legation des Erzbischofs **Hugo** von **Rouen** ‹**1134/1135**›. – Anton XLIII, 1968, 195–216.

Largiadèr, Anton: Die Paptsurkunden der **Schweiz** von Innozenz III bis Martin V., ohne Zürich. Ein Beitrag zum Censimentum Helveticum. Bd I: Von **Innozenz III.** bis **Benedikt XI.**, 1198 bis 1304. – Zü: Schulthess 1968. XXII, 380 S.; sfr 32,–.

Richardson, Henry Gerald: The marriage of **Isabelle** of **Angoulême**: A problem of canon law. –Collectanea Stephan Kuttner. II = Studia Gratiana XII, 1967, 397–423.

Grüger, Heinrich: Das Verzeichnis der mittelalterlichen **Äbte** des Klosters **Kamenz**. – ArchSchlesKG XXV, 1967, 52–96.

Kaeppeli, Tommaso, OP: Dominicana Barcinonensia. Assignationes librorum. Professiones novitiorum ‹s. XIII–XV›. – ArchFrPr XXXVII, 1967, 47–118.

Geschichtlicher Atlas der Rheinlande. Erläuterungen. Bd IX: Die Erzdiözese **Köln** um **1300**. Hrsg. von Friedrich Wilh[elm] Oediger. H. 1: Der Liber Valoris. – Bonn: Hanstein 1967. 143 S., 1 Ktn-Beil. = Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde XII; kart. DM 10,–.

Miethke, Jürgen: Zu Wilhelm **Ockhams** Tod. – ArchFrancHist LXI, 1968, 79–98.

Wolfs, S.P., OP: Het **Nijmeegse dominicanen**klooster en de middeleeuwse observantie-beweging. – ArchGKKNederl X, 1968, 95–113.

Nessi, Silvestro: La confraternità di s. **Girolamo** in **Perugia**. – MiscFranc LXVII, 1967, 78–115.

O'Brien, Robert: Two sermons at **York synod** of William Rymyngton **1372** and **1373**. – Cît XIX, 1968, 40–67.

Zaccaria, Vittorio: Pier Candido **Decembrio** e Leonardo **Bruni** ‹Notize dell'epistolario del Decembrio›. – Studi medievali, ser. III, A. VIII, 1967, 504–554.

Müller, Joachim: Patriarch **Alexius**. – B: Union-Verl. VOB (1967). 50 S. mit Abb. = Reihe: Christ in der Welt XVI; geh. DM-Ost 2,20.

Merzbacher, Friedrich: Peter von **Aufseß**. Ein fränkisches Domherrenschicksal im Zeitalter Maximilians I. – Würzburger Diözesan-Geschichtsblätter XXIX, 1967, 89–147.

6. Gesamte Neuzeit

Pazos, M. R.: Los estudios en la provincia **francescana** de **Santiago**. Tratado histórico. – Madr: Escuelas profesionales «S. Corazón de Jesús» 1967. 327 p.

Nobis, Anton, OSFS: Geistige Strömungen zur Zeit des hl. **Franz** von **Sales**. – Jahrbuch für salesianische Studien 1967, 80–92.

Carter, Paul A.: Recent historiography of the Protestant churches in America. – ChH XXXVII, 1968, 95–107.

Torsy, Jakob: Quellen zur kirchlichen Geschichte **Siegburgs** im **16.** und **17.** Jahrhundert. – Heimatbuch der Stadt Siegburg II, 1967, 111–196.

Schmidt, Martin: Karl **Marx** im Kontext der Kirchengeschichte. Eindrücke und Reflexionen anläßlich seiner Jubiläumsfeier. – Evangelische Kommentare I, 1968, 381–388.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Weiler, Anton G.: **Begijnen** en **begarden** in de spiegel van een universitair dispuut ‹Heidelberg **1458**›. – ArchGKKNederl X, 1968, 63–94.

Picasso, Giorgio: L'**imitazione** di **Cristo** nell' epoca della «devotio moderna» e nella spiritualità monastica del sec. **XV** in **Italia**. – Rivista di storia e letteratura religiosa IV, 1968, 11–32.

Stelzer, Winfried: Konstantin **Arianiti** als Diplomat zwischen König Maximilian I. und Papst Julius II. in den Jahren **1503–1508**. – RömQu LXIII, 1968, 29–48.

Beumer, Johannes, SJ: **Erasmus** von **Rotterdam** und Georg **Witzel**. Ihr gegenseitiges Verhältnis und ihre Stellungnahme zur Reformation. – CathMstr XXII, 1968, 41–67.

Lortz, Joseph: Reformatorisch und Katholisch beim jungen **Luther** ‹**1518/19**›. – Humanitas-christianitas. Walther von Loewenich zum 65. Geburtstag, Witten 1968, 47–62.

Stupperich, Robert: Aus **Melanchthons** Briefverkehr mit dem **anhalt**inischen Fürstenhause. Eine Nachlese von 24 Briefen des Praeceptors an die Fürsten Georg, Johann, Joachim und Karl. – ArchRefG LIX, 1968, 42–64.

Maurer, Wilhelm: Theologie und Laienchristentum bei Landgraf **Philipp** von **Hessen**. – Humanitas-christianitas. Walther von Loewenich zum 65. Geburtstag, Witten 1968, 84–110.

Gerdes, Egon W.: Pietistisches bei **Kaspar** von **Schwenckfeld**. – Miscellanea historiae ecclesiasticae. II = Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique XLIV, Louvain 1967, 105–137.

Ceyssens, L(ucien), OFM: **Jansenius** en zijn naaste bloedverwanten. – ArchGKKNederl X, 1968, 176–194.

Estes, James M.: Church order and the Christian magistrate according to Johannes **Brenz**. – ArchRefG LIX, 1968, 5–24.

Zsindely, Endre: Heinrich **Bullingers** Berufungen im Jahre **1531**. – Zwingl XII, 1968, 668–676.

Laven, P. J.: The causa **Grimani** and its political overtones. – Journal of religious history IV, 1967, 184–205.

Pfeiffer, Gerhard: Die Stellungnahme der Nürnberger Theologen zur Einführung des Interims **1548**. – Humanitas-christianitas. Walther von Loewenich zum 65. Geburtstag, Witten 1968, 111–133.

Bakhuizen van den Brink, J. N.: **Ratramnus** in gereformeerde handen. – ArchGKKNederl X, 1968, 38–62.

Decavele, Johan: De reformatorische beweging te **Axel** an **Hulst** ‹1556–1566›. – Bijdragen voor de geschiedenis der Nederlanden XXII, 1968, 1–42.

Scultetus, Abraham: Die Selbstbiographie des Heidelberger Theologen und Hofpredigers Abraham **Scultetus** ‹**1566–1624**› (De curriculo vitae inprimis vero de actionibus Pragensibus Abrah. Sculteti narratio apologetica, dt.) Neu hrsg. u. erl. von Gustav Adolf Benrath. – Karlsr ‹Baden›: Evangelischer Presseverband (f. Baden) 1966. 152 S., 6 Bl. Abb. = Veröffentlichungen des Vereins für Kirchengeschichte in der Evange[lischen] Landeskirche in Baden XXIV.

Nuntiaturberichte aus Deutschland. Nebst erg. Aktenstücken. Abt. II: 1560–1572. Bd VIII: Nuntius G(iovanni) **Delfino** und Kardinallegat G. F. **Commendone** 1571–1572. Bearb. von Johann Rainer. – Graz, Köln: Böhlau 1967. XXIII, 298 S.; brosch. ÖS 296.

Harjunpaa, Toivo: Liturgical developments in Sweden and Finland in the era of Lutheran orthodoxy ‹1593–1700›. – ChH XXXVII, 1968, 14–35.

Hering, Gunnar: Ökumenisches Patriarchat und europäische Politik, 1620–1638. – Wiesb: Steiner 1968. X, 440 S. = VeröffIEG Mainz XLV.

Solé, Jacques: Le gouvernement royal et les protestants de Languedoc à la veille de la fronde ‹1633–1648› d'après la correspondance imprimée du Chancelier **Seguier**. – BullSocHistPrFr CXIV, 1968, 5–32.

Rabinel, Aimé-Daniel: Le mouvement protestant contre l'impôt à **Nîmes** en **1653**. – BullSocHistPrFr CXIV, 1968, 33–55.

8. Neuere Zeit

Krajcar, Jan, SJ: Religious conditions in **Smolensk**, 1611–1654. – OrChrPer XXXIII, 1967, 404–456.

Tanis, James: Dutch Calvinistic pietism in the middle colonies. A study in the life and theology of Theodorus Jacobus **Frelinghuysen**. – The Hague: Nijhoff 1967. XIII, 203 p., 5 pl., 2 maps; hfl 23,50.

Farriss, N. M.: Crown and clergy in colonial **Mexico**, **1759–1821**. The crisis of ecclesiastical privilege. – Lo: Athlone Pr. 1968. XII, 288 p.

Tomko, Josef: Die Errichtung der Diözesen **Zips**, **Neusohl** und **Rogenau** ‹1776› und das königliche Patronatsrecht in Ungarn. – Wien: Herder (1968). XVI, 159 S. = Kirche und Recht VIII = Österreichisches Archiv für Kirchenrecht. Beiheft; DM 12,30.

Schitterer, Richard: Professor Andreas Benedikt **Feilmoser** ‹**1777–1831**› in Tübingen. – ThQu CXLVIII, 1968, 199–222.

Hargreaves-Mawdsley, W. N.: The English Della Cruscans and their time, 1783–1828. – 's-Grav: Nijhoff 1967. 332 p. = International archives of the history of ideas XXII; hfl 39,50.

Pillis, Mario S. de: The social sources of **Mormonism**. – ChH XXXVII, 1968, 50–79.

Wessenberg, Ignaz Heinrich von: Unveröffentlichte Manuskripte und Briefe. Bd I, 1: Autobiographische Aufzeichnungen. Hrsg. von Kurt Aland. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1968). 185 S.; brosch. DM 26,–.

Osen, J. Lynn: The theological revival in the **French reformed** church, **1830–1852**. – ChH XXXVII, 1968, 36–49.

Whyte, John H.: Political problems 1850–60. – Corish, Patrick J.: Political problems 1860–78. – Dublin, Melbourne: Gill (1967). 39 p.; 59 p. = A history of Irish catholicism V; sh 7/6.

Saurer, Edith: Die politischen Aspekte der **österreichischen Bischofsernennungen. 1867–1903**. Anh.: Die Wiener Erzbischöfe Nagl und Piffl. – Wien, Mchn: Verl. Herold (1968). 274 S. = Forschungen zur Kirchengeschichte Österreichs VI; kart. ÖS 195.

Lenhart, Ludwig: Bischof **Ketteler**. (III:) Papsttum und Bischofsamt vom ersten zum zweiten Vaticanum im Lichte der drei für Ketteler verfaßten Konzils-Gutachten. – Mainz: v. Hase u. Koehler (1968). 189 S.; Lw. DM 24,–.

Trillhaas, Wolfgang: Der freie Protestantismus im 20. Jahrhundert und die „Nürnberger Richtung". – Humanitas-christianitas. Walther von Loewenich zum 65. Geburtstag, Witten 1968, 193–221.

Briefe Karl **Holls** an Adolf Schlatter ‹1897–1925›. Hrsg. von Robert Stupperich. – ZThK LXIV, 1967, 169–240.

May, Georg: Die Errichtung von zwei mit Katholiken zu besetzenden Professuren in der philosophischen Fakultät der Universität **Straßburg** in den Jahren **1902/03**. – Speculum iuris et ecclesiarum. Festschrift für Willibald M. Plöchl zum 60. Geburtstag, Wien (1967), 245–281.

Johannes Chrysostomus, OSB: Die Theologie der russisch-orthodoxen Kirche am Vorabend der Revolution von 1917. – UnaSa XXIII, 1968, 98–109.

9. Neueste Zeit

Dohen, Dorothy: Nationalism and American catholicism. – NY: Sheed and Ward 1967. XIV, 210 p.; $ 6,–.

Verhelst, Daniel: Lord **Halifax** and the Scheut Father Alois **Janssens**. – EphThLov XLIII, 1967, 222–258.

Johannes Chrysostomus, OSB: Kleine Kirchengeschichte **Rußlands** nach 1917. – (Frb/B, Bas, Wien: Herder 1968.) 188 S. = Herder-Bücherei CCCXI = Veröffentlichungen der Stiftung Pro Oriente in Wien; DM 3,50.

Blondel, Maurice, [u.] Pierre Teilhard de Chardin: Briefwechsel. (Aus d. Franz. dt. von Robert Scherer.) Hrsg. u. komm. von Henri de Lubac. – Frb/B, Mchn: Alber (1967). 189 S.; Lw. DM 24,–.

Flieder, Viktor - Franz Loidl: **Stephansdom**-Zerstörung und Wiederaufbau. Chronik u. Dokumentation. (Planzeichn.: Friedrich Siegel.) – (Wien:) Wiener Dom-Verl. (1967). 149 S., 26 Bl. Abb. = Veröffentlichungen des kirchenhistorischen Instituts der kath.-theol. Fakultät der Universität Wien III; ÖS 168,–.

Pincherle, Alberto: Intorno a **Pio XII**. ‹A proposito di alcune pubblicazioni recenti.› – Rivista di storia e letteratura religiosa IV, 1968, 55–133.

Pertiet, Martin: Das Ringen um Wesen und Auftrag der Kirche in der nationalsozialistischen Zeit. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1968. 339 S. = Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes XIX; kart. DM 34,– [Diss., Hamburg].

I cattolici italiani nei tempi nuovi della cristianità. Atti del convegno di studio della **Democrazia cristiana**, Lucca, 28–30 aprile 1967. A cura di G. Rossini. – R: Ed. Cinque Lune 1967. XI, 910 p.; Lire 5.000.

Stimmen aus der Kirche der **ČSSR**. Dokumente u. Zeugnisse. Hrsg. von Bé Ruys u. Josef Smolik. (Übersichtskt. von Claus J. Seitz.) – Mchn: Kaiser 1968. 206 S. mit Abb.; kart. DM 14,50.

Frohn, Robert: **Schulstreit** in der Bundesrepublik. – WoWa XXIII, 1968, 233–238.

Becker, Heinz: Zur Situation der Schulpolitik in **Bayern**. – Theologia practica III, 1968, 219–242.

VI. Christliche Philosophie

Nestle, Diether: **Eleutheria**. Studien zum Wesen der Freiheit bei den Griechen und im Neuen Testament. Teil I: Die **Griechen**. – Tü: Mohr 1967. 164 S. = Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie VI.

Hadot, Pierre: **Porphyre** et **Victorinus**. T. I. II: Textes. – P: Études Augustiniennes (1968). 503 p.; 174 p.; F 100,–.

Stock, Brian: The philosophical anthropology of Johannes **Scottus Eriugena**. – Studi medievali, Ser. III, A. VIII, 1967, 1–57.

Preller, Victor: Divine science and the science of God. A reformulation of **Thomas Aquinas**. – Princeton ‹NJ›: Princeton Univ. Pr. 1967. IX, 279 p.; $ 8,50.

Pinborg, Jan: Die Entwicklung der **Sprachtheorie** im **Mittelalter**. – Mstr: Aschendorff; Kbhvn: Frost-Hansen (1967). 366 S. = Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters XLII, 2.

Muñoz Delgado, Vicente, OdeM: La lógica en la Universidad de **Alcalá** durante la primera mitad del siglo **XVI**. – Salm XV, 1968, 161–218.

Rohrmoser, Günther: Zum **Atheismusproblem** im Denken von **Pascal** bis **Nietzsche**. – Internationale Dialog Zeitschrift I, 1968, 130–145.

Pitcher, George: Die Philosophie **Wittgensteins** (The philosophy of Wittgenstein, dt.) Eine kritische Einführung in den Tractatus und die Spätschriften. – Frb/B, Mchn: Alber (1967). 396 S.; Lw. DM 48,–.

Hubbeling, H. G.: De betekenis van de analytische filosofie voor de wijsgerige theologie. – TijdFil XXIX, 1967, 734–769; p. 769–770: Summary: The significance of analytical philosophy for philosophical theology.

Skoda, Franz: Die **sowjetrussische** philosophische **Religionskritik** heute. Mit einem Vorwort von Karl Rahner. (Übers. aus d. Italien. von Franz Johna.) – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1968). 159 S. = Quaestiones disputatae XXXVI; brosch. DM 12,80.

Steenberghen, Fernand van: Le retour à saint Thomas a-t-il encore un sens aujourd'hui? – Montr: Institut d'Études médiévales; P: Vrin 1967. 61 p. = Conférence Albert-Le-Grand, 1967, can. $ 2,–.

L'essere. Problema, teoria, storia a cura di Italo Mancini. – R: Ed. Studium (1967). 364 p. = Cultura XXXIV; Lire 3.500; [cont. e. a.:] p. 15–63: Fagone, Virgilio, SJ: La domanda ontologica; p. 65–110: Girardi, Giulio: Ente e persona in ontologia; p. 111–136: Valori, Paolo, SJ: Per un discorso ontologico concreto; p. 137–158: Cilento, Vincenzo: Frammento di una' storia dell' essere dalla sua fondazione metafisica greca all'attuale dissoluzione fenomenologica; p. 161–185: Fabro, Cornelio: Breve discorso sull'essere; p. 187–204: Giacon, Carlo: L'essere come idea, concetto, termine; p. 205–243: Bogliolo, Luigi: L'essere come esperienza metafisica; p. 245–294: Mancini, Italo: Ontologia neoclassica; p. 297–330: Giannini, Giorgio: La nozione di essere e la sua fondamentale implicazione trascendentistica; p. 331–364: Pellegrino, Ubaldo: Metafisica cristiana e antropologia teologica.

Maritain, Jacques: Réflexions sur la nature blessée et sur l'intuition de l'être. – RThom, A. LXXVI = T. LXVIII, 1968, 5–40.

Bocheński, Joseph M.: Logik der Religion (The logic of religion, dt.) (Aus d. Engl. übers. u. mit Anmerkungen vers. von Albert Menne.) – Köln: Bachem (1968). 159 S.; brosch. DM 13,80.

Mönnig, Paul: Zum Gottesbeweis. – FranzStud L, 1968, 1–28.

Owens, Joseph, CSSR: The starting point of the **Prima Via**. – FrancStud XXVII, 1967, 249–284.

Reifenhäuser, Hubert, MSC: Die Frage nach der Wirklichkeit Gottes in der Welt von heute. – ThGl LVIII, 1968, 297–321.

Thielicke, Helmut: Marxistische **Anthropologie**. – Wort in Welt. Studien zur Theologie der Verkündigung. Festgabe für Viktor Schurr, Bergen-Enkheim b. Ffm (1968), 309–333.

Langlois, Jean, SJ: Structuralisme et métaphysique. – Science et esprit (autrefois: ScEccl) XX, 1968, 171–193.

Warnach, Viktor, OSB: Satzereignis und personale Existenz. – Salzburger Jahrbuch für Philosophie X/XI, 1966/67, 81–104.

VII. Fundamentaltheologie und Dogmatik

1. Apologie und Dogmatik

Latourelle, René, SJ: Théologie, science du salut. – Brug, P: Desclée [&] de Brouwer; Montréal: Ed. Bellarmin 1968. 286 p. = Essais pour notre temps. Section théol. I; F 21,–.

Bakker, Leo: Welche Rolle hat der Mensch im Offenbarungsgeschehen? – Concilium III, 1967, 9–17.

Alfaro, J., SJ: **Foi** et existence. – NRTh, A. C = T. XC, 1968, 561–580.

Muschalek, Georg (,SJ): Glaubensgewißheit in Freiheit. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1968). 103 S. = Quaestiones disputatae XL.

Corr, Gerard M.: Is the church above the word of God? – Volk Gottes ... Festgabe für Josef Höfer, Frb/B, Bas, Wien (1967), 164–177.

Colombo, Carlo: Il **magistero** della chiesa e la teologia. – Fedeltà e risveglio nel dogma. L'insegnamento della teologia alla luce del Vaticano II, Mil (1967), 13–36.

Metz, Johann Baptist: Zur Theologie der **Welt**. – Mz: Grünewald-Verl.; Mchn: Kaiser Verl. (1968). 147 S.; Lw. DM 15,–.

Schmaus, Michael: Einige Bemerkungen zur Lehre von der **Erbsünde**. – Wort in Welt. Studien zur Theologie der Verkündigung. Festgabe für Viktor Schurr, Bergen-Enkheim b. Ffm (1968), 45–54.

Connor, James L., SJ: Original sin: contemporary approaches. – ThStudies XXIX, 1968, 215–240.

Guérard des Lauriers, Michel L., OP: Le mystère du **salut**. – Div XII, 1968 = Miscellanea in honorem Francisci Carpino et Petri Parente, 375–465.

Nicolas, Marie-Joseph, OP: Théologie de l'**intercession mariale**. – Recherches sur l'intercession de Marie. II: Controverse et théologie = Études mariales XXIV, 1967, 57–70.

Lubac, Henri de: Die **Kirche**. Eine Betrachtung (Méditation sur l'Église, dt.) Übertragen und eingeleitet von Hans Urs von Balthasar. – (Eins:) Johannes-Verl. (1968). 341 S.; Lw. DM 35,–.

Suenens, Léon-Joseph: Die Mitverantwortung in der Kirche (La corresponsabilité dans l'Église d'aujourd'hui, dt.) – Sa: Müller Verl. (1968). 183 S.; kart. DM 14,70.

Danneels, G.: De **kinderdoop**. – CollBrugGand XIV, 1968, 19–62.

Valković, Mariano: Aspetto ecclesiale del sacramento della **penitenza**. – Studia moralia V, 1967, 201–214.

Bourassa, François, SJ: La grâce sacramentelle de l'**onction** des **malades**. – ScEccl XIX, 1967, 33–47; Science et esprit (autrefois: ScEccl) XX, 1968, 31–58.

Haubst, Rudolf: **Eschatologie**. „Der Wetterwinkel" – „Theologie der Hoffnung". – TrThZ LXXVII, 1968, 35–65.

Geisser, Hans: Der Beitrag der Trinitätslehre zur Problematik des Redens von Gott. – ZThK LXV, 1968, 231–255.

Joest, Wilfried: Adam und wir. – Humanitas - christianitas. Walther von Loewenich zum 65. Geburtstag, Witten 1968, 302–315.

Barth, Karl: Die kirchliche Dogmatik. IV, 4: Das Christliche Leben ‹Fragment›. Die **Taufe** als Begründung des christlichen Lebens. – Zü: EVZ-Verl. 1967. XIII, 247 S.; DM 27,–.

Stirnimann, Heinrich: Barths Tauf-Fragment. KD IV/4. – FrbZPhTh XV, 1968, 1–28.

2. Dogmen- und Glaubensgeschichte

Rondet, Henri, SJ: Le péché original dans la tradition patristique et théologique. – (P:) Fayard (1967). 333 p. = Le signe: Grandes études religieuses; F 24,–.

Vogt, Hermann Josef: Coetus sanctorum. Der Kirchenbegriff des **Novatian** und die Geschichte seiner Sonderkirche. – Bonn: Hanstein 1968. 307 S. = Theophaneia XX; brosch. DM 48,–.

Simonetti, Manlio: **Arianesimo** latino. – Studi medievali, Ser. III, A. VIII, 1967, 663–744.

Orbe, Antonio, SJ: Doctrina trinitaria del anónimo priscilianista "De trinitate fidei catholicae". ‹Exegesis de Io. 1, 1–4a: ed. Morin p. 179, 10 – p. 182, 27.› – Greg XLIX, 1968, 510–562.

Szabó, François, SJ: Le christ, créateur chez saint **Ambroise**. – R: Augustinianum 1968. VIII, 167 p. = Studia Ephemeridis „Augustinianum" II; Lire 3.000.

Garsoïan, Nina G.: The **Paulician** heresy. A study of the origin and development of Paulicianism in Armenia and the eastern provinces of the Byzantine empire. – The Hague, P: Moutin 1967. 293 p. = Publications in Near and Middle East studies. Columbia University A, 6; hfl 48,–.

Hasler, August: **Luther** in der katholischen Dogmatik. Darstellung seiner Rechtfertigungslehre in den katholischen Dogmatikbüchern. – Mchn: Hueber (1968). 357 S. = Beiträge zur ökumenischen Theologie II; brosch. DM 34,– [Diss., Univ. Gregoriana Rom]

Sasse, Hermann: Luther and the word of God. – Accents in Luther's theology. Essays in commemoration of the 450th anniversary of the Reformation, St. Louis, Lo (1967), 47–97.

Allmen, Jean-Jacques von: Le saint ministère selon la conviction et la volonté des Réformés du 16e siècle. – Neuch: Delachaux et Niestlé (1968). 255 p. = Bibliothèque théologique; sfr 38,–.

Müller, Gerhard: **Pius IX.** und die Entwicklung der römisch-katholischen Mariologie. – NZSystThRelph X, 1968, 111–130.

Pottmeyer, Hermann-Josef: Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft. Die Konstitution über den katholischen Glauben **„Dei Filius"** des Ersten Vatikanischen Konzils und die unveröffentlichten theologischen Voten der vorbereitenden Kommission. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1968. 517, 105* S. = Freiburger theologische Studien LXXXVII; brosch. DM 60,– [Diss., Rom]

Gomez Heras, José Ma.: La constitución "Dei Filius" y la teología del Cardenal J. B. **Franzelin**. ‹Estudio comparado a la luz de los votos inéditos conservados en el Archivio secreto vaticano.› – RevEspTeol XXIII, 1963, 137–190. 451–487; XXV, 1965, 79–114; XXVII, 1967, 375–397.

Bacht, Heinrich: Primat und Episkopat im Spannungsfeld der beiden vatikanischen Konzile. – Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag. Bd II, Mchn, Pad, Wien 1967, 1447–1466.

Sheridan, Thomas L., SJ: **Newman** on justification. – Staten Island: Alba 1968. 264 p.; $ 6,50.

Scheeben, Matthias-Josef: Gesammelte Schriften. Bd VIII: Gesammelte Aufsätze. Hrsg. von Heribert Schauf. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1967). 308 S.; Lw. DM 45,–.

Ermertz, E.: Herrlichkeit wird Gnade. Die Struktur der Offenbarung nach M. J. **Scheebens** Lehre vom theologischen Glauben. – Bijdr XXIX, 1968, 151–192.

Lange, Ernst: Kirche für andere. Dietrich **Bonhoeffers** Beitrag zur Frage einer verantwortbaren Gestalt der Kirche in der Gegenwart. – EvTh XXVII, 1967, 513–546.

Bauer, Armin Volkmar: Freiheit zur Welt. Zum Weltverständnis und Weltverhältnis des Christen nach der Theologie Friedrich **Gogartens**. – Pad: Bonifacius-Dr. (1967). 284 S. = Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien XXV; Lw. DM 19,80.

Tait, L. Gordon: Karl **Barth** and the Virgin Mary. – Journal of ecumenical studies IV, 1967, 406–425.

Schulz, Friedrich: Communio sanctorum. Apostolisches Symbol und **Arnoldshainer** Thesen. – KerDogm XII, 1967, 154–179.

Piolanti, Antonio: L'«Immagine di Cristo» nella teologia contemporanea. – Div XII, 1968 = Miscellanea André Combes IV, 151–172.

3. Konfessionskunde und oekumenische Bewegung

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

Barth, Karl: Ad limina apostolorum. – Zü: EVZ-Verl. (1967). 66 S.

Brandenburg, Albert: Aspekte des heutigen **Protestantismus**. Mit e. Geleitwort von Lorenz Kardinal Jaeger. – Aschffbg: Pattloch (1967). 121 S. = Der Christ in der Welt XVI, 3; DM 4,50; [ersch. a.:] Zü: Christiana-Verl. (1967); sfr 5,45.

Evertz, Alexander: Glaubensnotstand. Die Krise des deutschen Protestantismus. – Stu: Seewald (1967). 151 S.; kart. DM 9,80.

Kösters, Reinhard: Die Lehre von der **Rechtfertigung** unter bes. Berücksichtigung der Formel simul iustus et peccator. Zum Stand des kontroverstheologischen Gesprächs. – ZkTh XC, 1968, 309–324.

Betz, Johannes: Der **Opfer**charakter des **Abendmahl**es im interkonfessionellen Dialog. – Theologie im Wandel. Festschrift zum 150-jährigen Bestehen der kath.-theologischen Fakultät an der Universität Tübingen, 1817–1967, Mchn, Frb/B (1967), 469–491.

Blet, Pierre, SJ: Le plan de **Richilieu** pour la réunion des protestants. – Greg XLVIII, 1967, 100–129.

Johansen, Alf: Ecumenism in the Leningrad theological academy. – Journal of ecumenical studies IV, 1967, 92–112.

Dessain, C. S.: The biblical basis of **Newman**'s ecumenical theology. – The rediscovery of Newman: An Oxford symposium, Lo (1967), 100–122.

Heiler, Friedrich: Vom Werden der Ökumene. Zwei Vorlesungen. Mit Vorw. von Hanfried Krüger. – Stu: Evang. Missionsverl. 1967. 55 S. = Oekumenische Rundschau. Beiheft VI; S. 5–26: Meine ökumenischen Begegnungen; S. 27–55: Das Werden der Ökumene.

La situation oecuménique dans le monde. Études du centre international d'information et de documentation sur l'Eglise conciliaire. – (P:) Ed. du Centurion (1967). 254 p.; F 18,–.

Willebrands, J. G. M.: Bericht über die ökumenische Gesamtsituation vom Standpunkt des Einheitssekretariats. – CathMstr XXII, 1968, 119–131.

Thurian, Max: Gemeinsam glauben, gemeinsam handeln (Amour et verité, dt.) Ein ökumenischer Katechismus. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl.; (Gü:) Gütersloher Verl.-Haus G. Mohn (1967). 160 S.

Volk, Hermann: Theologische Probleme des Ökumenismus. – De Magistro. Über Lehre und Lehrer des Glaubens. Festschrift für Alfred Schüler, Mz (1967), 13–27.

Villain, Maurice, SM: La grâce de l'oecuménisme aujourd'hui. – NRTh, A. C = T. XC, 1968, 513–530.

Michalon, Pierre, PSS: Oecuménisme et unité chrétienne. – P: Ed. La Cordelle 1968. 128 p.

Wacker, Paulus G(erhard): Wille zur Einigung. Gedanken und Meditationen zur Einigung der Christenheit. – Pad: Schöningh 1967. 95 S.

Scheele, Paul-Werner: Das Kirchesein der Getrennten. – CathMstr XXII, 1968, 25–40.

Stransky, Thomas F., CSP: Römisch-katholische Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat der Kirchen? – OekRu XVII, 1968, 218–239.

VIII. Moraltheologie

Huftier, M.: Libre arbitre, liberté et péché chez saint **Augustin**. – RechThAncMéd XXXIII, 1966, 187–281.

Daniel, William, SJ: The purely penal law theory in the **Spanish** theologians from **Vitoria** to **Suárez**. – R: Gregorian Univ. Pr. 1968. 218 p. = AnalGreg CLXIV = Ser. fac. theol.: sectio B, n. LIII.

Marty, Martin E.: **Luther** on ethics. Man free and slave. – Accents in Luther's theology. Essays in commemoration of the 450th anniversary of the Reformation, St. Louis, Lo (1967), 199–229.

Auer, Alfons: Auf dem Wege zu einer Theologie der **Arbeit**. Wandel der Aspekte während der letzten 150 Jahre. – Theologie im Wandel. Festschrift zum 150jährigen Bestehen der kath.-theol. Fakultät an der Universität Tübingen, 1817–1967, Mchn, Frb/B (1967), 543–564.

Engisch, Karl: **Recht** und **Sittlichkeit** in der Diskussion der Gegenwart. – Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag. Bd II, Mchn, Pad, Wien 1967, 1743–1760.

Palazzini, Pietro: Teologia morale pre e post-conciliare. – Div XII, 1968 = Miscellanea in honorem Francisci Carpino et Petri Parente, 475–494.

The new morality: Continuity and discontinuity. Edited by William Dunphy. – NY: Herder & Herder 1967. 192 p.; $ 4,95.

Oeyen, Hendrik van: „New morality" und christliche Ethik. – ZevEth XI, 1967, 34–42.

Gründel, Johannes: Überlegungen zur moraltheologischen **Normenbegründung**. – LebZeugn H. 2, 1968, 47–57.

Schmidt, Ernst Walter: Zur Frage der Unbedingtheit ethischer Normen. – NZSystThRelph X, 1968, 190–203.

Demant, V. A.: Sociological factors in the determination of christian morals. – Christianity in its social context = Theological collections VIII, Lo 1967, 109–121.

Rauh, Fritz: Zur moraltheologischen Beurteilung einer **biologischen Manipulation** des Menschen. – MüThZ XIX, 1968, 81–91.

Kuničić, J., OP: De **organorum transplantatione** ulterior disquisitio. – Studia moralia V, 1967, 155–177.

Ziegler, Josef Georg: Moraltheologische Überlegungen zur Organtransplantation. – TrThZ LXXVII, 1968, 153–174.

Trimbos, Cornelis: Das veränderte Verhältnis von Mann und Frau. – Christentum im Spannungsfeld von Konfessionen, Gesellschaft und Staaten (Christendom en wereld, dt.), Wien, Frb/B, Bas (1968), 101–126.

Zalba, Marcellinus, SJ: Criteria moralitatis speciatim circa dispositionem suiipsius in sphaera sexuali. – PerMorCanLit LVII, 1968, 351–372.

Durand, Jean: L'**avortement** thérapeutique dans le Protestantisme. – ScEccl XIX, 1967, 445–462.

Renard, Hubert: L'**automobiliste** et la morale chrétienne. – Gembloux: Duculot; P: Lethielleux 1967. 306 p. = Réponses chrétiennes; BF 160,–.

IX. Christliche Sozialwissenschaften

Paul VI: Über den Fortschritt der Völker. Populorum progressio. Die Entwicklungsenzyklika Papst Pauls VI. Mit einem Kommentar sowie einer Einführung von Heinrich Krauß. – (Frb/B, Bas, Wien: Herder 1967.) 200 S. = Herder-Bücherei CCLXXXVI; kart. DM 2,80.

Populorum progressio und wir. Ein Beitrag zum Dialog über die Fortschrittsenzyklika. (Johannes Schasching [u. a.] Hrsg. von Georg Prader. – (Melk, Wien:) Wedl (1968). 128 S.; kart. ÖS 20,–.

Ist die katholische Soziallehre antikapitalistisch? (Beiträge zur Enzyklika „Populorum pregressio" und zur Offenburger Erklärung der Sozialausschüsse.) Mit Beiträgen von Goetz Briefs [u. a.] Hrsg. von Anton Rauscher. – Köln: Bachem (1968). 195 S.; kart. DM 13,80.

Christianity in its social context. Editor: Gerard Irvine. – Lo: SPCK 1967. 128 p. = Theological collections VIII; sh 19/6.

Küchenhoff, Günther: Der Wahrheitsbegriff im Recht. – Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag. Bd II, Mchn, Pad, Wien 1967, 1671–1696.

Schelauske, Hans Dieter: **Naturrechts**diskussion in Deutschland. Ein Überblick über zwei Jahrzehnte: **1945–1965**. – Köln: Bachem (1968). 384 S.; Lw. DM 28,–.

Søe, Niels H.: Naturrecht und Sozialethik. – ZevEth XII, 1968, 65–80.

Ich schwöre. Theologische und juristische Studien zur **Eid**esfrage. Hrsg. v. Gottfried Niemeier. – Mchn: Kaiser 1968. 119 S.; DM 7,80.

Schweitzer, Wolfgang: Der entmythologisierte Staat. Studien zur Revision der evangelischen Ethik des **Politischen**. – (Gü:) Gütersloher Verl.-Haus G. Mohn (1968). 359 S. = Studien zur evangelischen Ethik III; Lw. DM 38,–.

Knoll, Joachim H.: Kritik und Verantwortung in der Demokratie. – NOrdn XXII, 1968, 1–14.

Lefringhausen, Klaus: **Interessengruppen** als Problem politischer Ethik. – Stu, B: Kreuz-Verl. (1967). 72 S. = Kirche im Volk XXXIII.

Schasching, Johannes: Gesellschaftlicher Wandel und katholische Verbände. – StdZ, Bd CLXXXII = Jg XCIII, 1968, 16–26.

Kirche in der Stadt. II: Probleme, Experimente, Imperative. Herausgegeben vom Österreichischen Seelsorgeinstitut. – Wien, Frb/B, Bas: Herder (1968). 304 S. = Beiträge des österreichischen Seelsorgeinstitutes zur Erneuerung des kirchlichen Heilsdienstes; DM 25,20.

Jüres, Ernst August: Erfahrung mit Arbeitern. Kirche zwischen Tradition und Industrialisierung. Auswertung von Industriepraktiken junger Theologen. – Boll: Verl. Stimme d. Arbeit (1967). IX, 217 S.

Rock, Martin: Christ und Revolution. Widerstandsrecht – Widerstandspflicht. – Augsb: Winfried-Werk (1968). 140 S. = Christliches Leben heute II; DM 5,80.

Dirks, Walter - Bernhard Hanssler: Der neue Humanismus und das Christentum. – Mchn: Kösel-Verl. (1968). 152 S. = Kleine Schriften zur Theologie; kart. DM 9,80.

Partner von morgen? Das Gespräch zwischen Christentum und marxistischem Atheismus. Hrsg.: Hans-Joachim Girock. – Stu, B: Kreuz-Verl. (1968). 82 S.; kart. DM 3,50.

Johnson, Arthur L.: Technologie und Arbeit. – LuthRu XVIII, 1968, 115–139.

Becker, Erwin: Von der Sozialpolitik zur Sozialreform. (Hrsg. v. Heinz Budde.) – Rcklgh: Paulus-Verl. (1968). 364 S. = Sozialkunde heute IV.

Kerber, Walter: Neue Entwicklungen in der kirchlichen **Eigentumslehre**. – StdZ, Bd CLXXXII = Jg XCIII, 1968, 27–38.

Lingesleben, Otto: Die Berufssituation der Sozialarbeiter. – Köln-Opladen: Westdeutscher Verlag 1968. 155 S. = Forschungsberichte des Landes Nordrhein-Westfalen Nr. 1907; DM 19,80.

Preiser, Erich: **Wirtschaftspolitik** heute. Grundprobleme der Marktwirtschaft. (Ausgew. Vorträge aus den Jahren 1951–1967.) – Mchn: Beck (1967). 221 S. = Beck'sche schwarze Reihe LI; Pp. DM 9,80.

Blume, Otto: Möglichkeiten und Grenzen der **Altenhilfe**. – Tü: Mohr 1968. VIII, 149 S.; kart. DM 15,–.

Weltarmut. Eine kirchliche Denkschrift. Hrsg., eingeleitet und kommentiert von Klaus-Martin Beckmann und Klaus Lefringhausen. Mit einem Vorwort vom Präses der Evangelischen Kirche im Rheinland. – Stu, B: Kreuz-Verl. (1967). 95 S.; kart. DM 5,80.

X. Kirchenrecht

(einschl. kirchl. Verwaltung u. Statistik)

Charland, Raymond, OP: La dispense du mariage non consommé. – RevDrCan XVIII, 1968, 30–51.

Stenger, Robert P., OP: The episcopacy as an ordo according to the medieval canonists. – MedStud XXIX, 1967, 67–112.

Hofmeister, Philipp: Das allgemeine Stimm- und Wahlrecht bei den Ordensleuten. – SavZ, kan. LXXXIV, 1967, 77–96.

Skok, Charles D.: Prudent civil legislation according to St. **Thomas** and some controversial American law. – R: Officium Libri Catholici 1967. XV, 238 p. = Pontificia studiorum Universitas a s. Thoma Aq. in Urbe; [Diss., Rom]

Leclercq, Jean: Quaestions des **XIII**e et **XIV**e siècles sur la juridiction de l'Église et le pouvoir séculier. – Collectanea Stephan Kuttner. II = Studia Gratiana XII, 1967, 309–324.

Thomson, A. A.: Hävdan de under äktenskapslöfte. Mit deutscher Zusammenfassung (: Beischlaf mit Eheversprechen.) En rättshistorisk studie. – Lund: Gleerup (1967). 109 p. = Scripta minora 1965–1966: 1.

Listl, Joseph, SJ: **Staat** und **Kirche** in **Deutschland**. Vom Preußischen Allgemeinen Landrecht bis zum Bonner Grundgesetz. – Civitas VI, 1967, 117–165.

Mühlsteiger, Johannes: Der Geist des **josephinischen Eherechtes**. – Wien, Mchn: Herold (1967). 282 S. = Forschungen zur Kirchengeschichte Österreichs V; Lw. ÖS 230,–.

Conrad, Hermann: Staatliche Theorie und kirchliche Dogmatik im Ringen um die Ehegesetzgebung Josephs II. – Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag. Bd II, Mchn, Pad, Wien 1967, 1171–1190.

Paul, H. W.: The second ralliement. The rapprochement between **church** and **state** in **France** in the **XX**th century. – Wash: CUAPr. 1967. XI, 234 p.; $ 8,50.

Deutsch, Bernard F.: Ancient Roman law and modern canon law. – Jurist XXVII, 1967, 297–309; XXVIII, 1968, 23–37. 149–162.

Vom Kirchenrecht zur Kirchenordnung? Von Alois Müller [u. a.] – (Eins, Zü, Köln:) Benziger Verl. (1968). 83 S. = Offene Wege VII; kart. DM 9,80; [enth.:] S. 7–26: Müller, Alois: Das Recht als Faktor des kirchlichen Lebens; S. 27–53: Eltener, Ferdinand: Der Codex Iuris Canonici im Rahmen der europäischen Kodifikationsgeschichte; S. 55–83: Huizing, Petrus: Um eine neue Kirchenordnung.

Caputo, G.: Il problema della qualificazione giuridica dello stato in materia religiosa. – Mil: Giuffrè 1967. XII, 235 p. = Raccolta di studi della Rivista „Il diritto ecclesiastico" VI; Lire 2.200.

Mayer, F.: Kirche und Staat. – Staat und Gesellschaft. Festgabe für Günther Küchenhoff, Gö 1967, 59–78.

Engelhardt, Hanns: Die **Kirchensteuer** in der Bundesrepublik Deutschland. – Bad Homburg v. d. H., B, Zü: Gehlen (1968). 232 S.; DM 38,–.

Corecco, Eugenio: L'origine del potere di giurisdizione episcopale. Aspetti storico-giuridici e metodologico-sistematici della questione. – ScuCatt XCVI, 1968, 3–42. 107–141.

Costalunga, Marcellinus: De episcoporum conferentiis. – PerMorCanLit LVII, 1968, 217–280.

Saier, Oskar: Die hierarchische Struktur des **Presbyteriums**. – AkKR CXXXVI, 1967, 341–391.

Schmitz, Heribert: Das Presbyterium der Diözese. – TrThZ LXXVII, 1968, 133–152.

Fedele, Pio: L'«ordinatio ad prolem» e i fini del matrimonio con particolare riferimento alla costituzione «Gaudium et spes» del Concilio Vaticano II. – EphIurCan XXIII, 1967, 60–134.

Cuschieri, A., OFM: Morbus mentis in iure matrimoniali canonico. – Salm: Instituto San Raimundo de Peñafort 1967. 133 p.

XI. Pastoraltheologie und Katechetik

Christentum im Spannungsfeld von Konfessionen, Gesellschaft und Staat (Christendom en wereld, dt.) Von E. Schillebeeckx [u. a.] – Wien, Frb/B, Bas: Herder (1968). 155 S.; brosch. DM 12,–.

L'Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale «**Gaudium et spes**». Ouvrage collectif. Tome I: Texte latin et traduction française officielle de l'épiscopat français. Histoire des textes par Philippe Delhaye. Tome II: Commentaires. Tome III: Réflexions et perspectives. – P: Ed. du Cerf 1967. 283 p., 638 p., 222 p. = Unam sanctam LXV a/b/c; F 25, F 49,90, F 21,80.

Die Kirche in der Welt von heute (A Igreja no mundo de hoje, dt.) Untersuchungen und Kommentare zur Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" des II. Vatikanischen Konzils. Hrsg. von Guilherme Baraúna. Deutsche Bearb. von Viktor Schurr. – Sa: Müller (1967). 570 S.; Lw. DM 50,–.

Delhaye, Philippe: Le dialogue de l'Église et du monde d'après Gaudium et spes ‹Schéma XIII›. – Gembloux: Duculot; P: Lethielleux 1967. 160 p.; BF 100,–.

Murphy, Francis X., CSSR: Constitutio pastoralis De ecclesia in mundo huius temporis. An introduction. – Studia moralia IV, 1966, 19–41.

Spiazzi, Raimondo, OP: Teologia pastorale odegetica. La cura d'anime nella comunità cristiana. – (To, R:) Marietti (1967). 544 p. = Manuali di pastorale III; Lire 4.500.

Floristan Samanes, Casiano – Manuel Useros Carretero: Teología de la acción pastoral. – Madr: Biblioteca de autores cristianos 1968. XV, 686 p. = Biblioteca de autores cristianos CCLXXV.

Remberger, Franz Xaver (, CSsR): Der kirchliche Sinn des **Seelsorgers** heute. – Wort in Welt. Studien zur Theologie der Verkündigung. Festgabe für Viktor Schurr, Bergen-Enkheim b. Ffm (1968), 260–271.

Metz, Johann Baptist: Die Verantwortung der christlichen Gemeinde für die Planung der Zukunft. – Die Neue Gemeinde. (Theodor Filthaut zum 60. Geburtstag), Mz (1967), 247–260.

Aufderbeck, Hugo: Die geistliche Stunde. Ein Weg zur Bildung des **Gemeindekernes**. – Frb/B: Seelsorge-Verl. 1968. 188 S. = Schriftenreihe für zeitgemäße Seelsorge I; Lw. DM 12,60.

Spielbauer, Josef: Seelsorge durch Laien. Praxis des **Wohnviertelapostolats**. – Limburg: Lahn-Verl. 1967. 152 S. = Offene Gemeinde II.

Exeler, Adolf: Glaube an Jesus, den Christus. Unser Dienst am Christusglauben der heutigen Jugend. – Frb/B: Seelsorge Verl. (1968). 79 S. = Kleine Schriften zur Seelsorge X; kart. DM 5,60.

Dreißen, Josef: Diagnose des **Holländischen Katechismus**. Über Struktur und Methode eines revolutionierenden Buches. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1968). 126 S.; kart. DM 7,80.

Religious education. Drift or decision? Edited by Philip Jebb. – (Lo:) Darton, Longman & Todd (1968). VIII, 275 p.; sh 30/–.

Biblische Unterweisung. Handbuch zur Auswahlbibel »Reich Gottes«. Hrsg. von Hubert Fischer. Verfaßt von Eleonore Beck und Gabriele Miller. Bd II. – Mchn: Kösel-Verl. (1968). 375 S.; geb. DM 45,–.

Baur, Andreas - Hans Kögel: Zur biblischen Unterweisung heute. Eine Orientierung für Praxis und Prüfung des Bibellehrers. – Donauwörth: Auer (1968). 229 S.; Lw. DM 17,80.

Bibelkatechese 68. Hrsg. von Günter Stachel. – (Eins, Zü, Köln:) Benziger Verl. (1968). 150 S. = Unterweisen und Verkünden II.

Zavalloni, Roberto, OFM: Recherche sur les attitudes religieuses de préadolescents et de jeunes gens. – Anton XLIII, 1968, 260–292.

Niblett, William Roy: Der Christ als Erzieher in einer weltlichen Welt (Christian education in a secular society, dt.) (Aus d. Engl. übers. v. Ursel-Gwynnie Mantel-Richter. Mit e. Vorw. z. dt. Ausg.) – (Hbg:) Furche-Verl. (1967). 153 S.; Lw. DM 12,80.

Dörger, Hans Joachim - Andreas Hauptmann - Jürgen Lott: Thesen zum Problem des **Erzählens** im Religionsunterricht. – Theologia practica III, 1968, 169–174; S. 174–178: Stock, Hans: Kommentar; S. 178–181: Baldermann, Ingo: Kommentar; S. 181–186: Schreiber: Johannes: Kommentar.

Bourdeau, François (,CSSR): Das **Bild** in der Katechese. Theologische Grundlagen. – Wort in Welt. Studien zur Theologie der Verkündigung. Festgabe für Viktor Schurr, Bergen-Enkheim b. Ffm (1968), 124–136.

Caster, Marcel van, SJ: Réflexion pour une catéchèse de l'amour mutuel. – Lumen Vitae XXIII, 1968, 33–59.

XII. Liturgik

Dürig, Walter: Die Deutung der Brotbitte des Vaterunsers bei den lateinischen Vätern bis Hieronymus. – LJ XVIII, 1968, 72–86.

Porter, Harry Boone: The ordination prayers of the ancient western churches. – Lo: SPCK 1967. XVII, 98 p. = Alcuin-Club collections XLIX; sh 25/–.

Corpus **Ambrosiano**-liturgico: Mit Hilfe des Skriptoriums der Benediktinerinnenabtei Varensell untersucht u. hrsg. von Odilo Heiming. I: Das **Sacramentarium triplex**. Die Handschrift C 43 der Zentralbibliothek Zürich. T. 1: Text. – Mstr: Aschendorff (1968). LXXXII, 478 S., 8 S. Faks. = Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen XLIX; brosch. DM 98,–.

Nocent, A(drien): Un fragment de sacramentaire de **Sens** au Xe siècle. La liturgie baptismale de la Province ecclésiastique de Sens dans les manuscrits du IXe au XVIe siècles. – Miscellanea liturgica in onore di Card. Giacomo Lercaro ... Vol. II, R (1967), 649–794.

Schonath, W.: Die liturgischen Drucke des Bistums und späteren Erzbistums **Bamberg**. – Bericht des historischen Vereins Bamberg CIII, 1967, 387–418.

L'Ordinaire de la collégiale, autrefois cathédrale de **Tongres**; d'après un manuscrit du XVe siècle édité par Pl. F. Lefèvre, OPraem. Tome I: Le temporal. – Louv: Spicilegium Sacrum Lovaniense 1967. LVI, 333 p. = Spicilegium sacrum Lovaniense XXXIV; BF 450,–.

Beumer, Johannes, SJ: Eine deutsche Meßerklärung aus der Reformationszeit und ihr theologisch-kerygmatischer Gehalt. ‹Georg **Witzel**, Ceremonien bey der catholischen kyrchen liturgy, geystlich außgelegt›. – Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag Bd. II, Mchn, Pad, Wien 1967, 1087–1107.

Popp, Friedrich: Studien zu liturgischen Reformbemühungen im Zeitalter der **Aufklärung**. – Frb/B: Herder 1967. 495 S. = Freiburger Diözesan-Archiv LXXXVII, 1967; kart. DM 18,–.

La Costituzione sulla sacra liturgia. Genesi storico-dottrinale. Testo latino e traduzione italiana. Esposizione e commento, norme di applicazione, riforma liturgica nel mondo. – To-Leumann: Elle Di Ci 1968. 1263 p. = Collana magisterio conciliare XIV.

Liturgiereform im Streit der Meinungen. – Wü: Echter-Verl. (1968). 161 S. = StudBerKABay XLII; brosch. DM 9,80; [enth.:] S. 13–39: Dürig, Walter: Die Bedeutung der Liturgie im Gesamtzusammenhang der kirchlichen Reform; S. 41–59: Pascher, Joseph: Augenblicklicher Stand der Liturgiereform und Ausblick auf das Kommende; S. 61–80: Messerschmid, Felix: Erwägungen eines Laien zur Liturgiereform; S. 81–110: Meyer, Hans Bernhard: Beharrung und Wandel im Gottesdienst; S. 111–144: Saventhem, Eric M. de: Una voce nunc et semper?; S. 145–161: Rennings, Heinrich: Aus Treue zur Tradition: Reform der Liturgie.

Lengeling, Emil J.: **Sakral-profan**. Bericht über die gegenwärtige Diskussion. – LJ XVIII, 1968, 164–188.

Maldonado, Luis: La plegaría eucarística. Estudio de teología bíblica y litúrgica sobre la misa. – Madr: La Ed. Católica 1967. XXXI, 604 p. = Biblioteca de autores cristianos CCLXXIII; pes 145,–.

Tillard, J. M. R., OP: L'Eucharistie et le Saint-Esprit. – NRTh, A. C = T. XC, 1968, 363–387.

Franzen, Franz: Der Gottesdienst des Wortes – Überlegungen zur Reform der **Wortliturgie**. – Diakonia III, 1968, 160–173.

Dupuy, B.-D., OP: Doctrine et pratique de l'eucharistie dans l'Eglise catholique contemporaine. – Verbum Caro LXXXV, 1968, 48–63.

Ligier, L., SJ: La struttura della **preghiera eucaristica**: Diversità e unità. – EphLit LXXXII, 1968, 191–215; p. 216–238: Braga, C., CM: De novis precibus eucharisticis liturgiae latinae.

Bordoni, Marcello: La presenza della «Chiesa» nella celebrazione eucaristica. Prospettive e discussioni attuali. – Div XII, 1968 = Miscellanea in honorem Francisci Carpino et Petri Parente, 495–539.

Jounel, Pierre: La composition des nouvelles **prières eucharistiques**. – MaisD XCIV, 1968, 38–76; p. 77–102: Thurian, Max: La théologie des nouvelles prières eucharistiques; p. 103–113: Orchampt, Jean: Valeur pastorale des nouvelles prières eucharistiques; p. 114–124: Gelineau, Joseph, SJ: Le mouvement interne de la prière eucharistique; p. 125–138: Huyghe, Gérard: Des prières eucharistiques pour l'Eglise d'aujourd'hui.

Liturgical renewal in the Christian churches. Ed. by Michael J. Taylor. – Baltimore: Helicon 1967. 221 p.; $ 5,95.

Hildebrandt, Franz: I offered Christ. A protestant study of the Mass. – Lo: Epworth Pr. (1967). IX, 342 p.; sh 63/–.

XIII. Religiöses Leben und Brauchtum

Gaiffier, Baudouin de: Études critiques d'hagiographie et d'iconologie. – Brux: Société des Bollandistes 1967. 532 p. = Subsidia hagiographica XLIII; BF 600,–.

Devos, Paul: Le panégyrique de saint Étienne par **Hésychius** de **Jérusalem**. – AnalBoll LXXXVI, 1968, 151–172.

Hocquard, Gaston: La **règle** de s.**Chrodegang**. État de quelques questions. – Saint Chrodegang, Metz 1967, 55–89.

Miccoli, Giovanni: Un nuovo manoscritto del «Liber de vita christiana» di **Bonizone** di **Sutri**. – Studi medievali, Ser. III, A. VII, 1966, 371–398.

Vie des Pères du Jura (Vita vel regula sanctorum patrum Romani, Lupicini et Eugendi monasteriorum Iurensium abbatum, latein, franz.) Introduction, texte critique, lexique, traduction et notes par François Martine. – P: Ed. du Cerf 1968. 534 p. = Sources chrétiennes CXLII = Série des textes monastiques d'occident XXVI; F 45,–.

Bogliolo, Luigi, SDB: Due grandi ascesi della carità: s.**Tommaso** e s.**Francesco** di **Sales**. – Div XI, 1967 = Miscellanea André Combes II, 875–893.

Clasen, Sophronius, OFM: Einteilung und Anliegen der Legenda maior s.Francisci Bonaventuras. – FrancStud XXVII, 1967, 115–162.

(Jordaens, Willem, OSA:) Meester Willem Jordaens (Werken I:) "De oris osculo" of De mystieke mondkus. Kritisch en voor het eerst uitgegeven door Leonce Reypens, SJ. – Antw: Ruusbroec-Genootschap 1967. 45*, 152 blz., 4 afb. = Studiën en tekstuitgaven van Ons geestelijk erf XVII; BF 400,–.

(Birgitta Sancta:) Den heliga Birgittas Revelaciones. Bok VII. Utgiven av Birger Bergh. – Upps: Almqvist & Wiksells 1967. 226 p. = Samlingar utgivna av Svenska fornskrift-sällskapet. Ser. II. Bd VII: 7.

Brandozzi, Ippolito, OFMCap: Il beato **Pietro** da **Mogliano**, Minore Osservante ‹1435–1490› con due sermoni inediti e tredici tavole fuori testo. – R: Ed. Francescane 1968. 223 p. = Studi e testi francescani XXXVIII.

Ampe, A., SJ: Kleine tractaten van de schrijfster der **Peerle**. I: Het hofken van devocien. – OGE XLI, 1967, 368–427; XLII, 1968, 33–57. 142–171.

Collinson, Patrick: The **Elizabethan puritan** movement. – Lo: Cape (1967). 527 p.; sh 63/–.

Oechslin, R[aphaël]-L[ouis]: Une aventure spirituelle. La vie du P. **Antoine** du Saint-Sacrement Le Quieu O.P. ‹**1601–1676**›. – P, Frb/S: Ed. Saint-Paul (1967). 207 p.; sfr 14,50.

Orcibal, Jean: Documents pour une histoire doctrinale de la querelle du **quiétisme**. Le procès des «Maximes des saints» devant le saint-office. Avec la relation des Congrégations cardinalices et les «observationes» inédites de Bossuet. – Archivio italiano per la storia della pietà V, 1968, 409–536.

Silvestro da Valsanzibio, OFMCap: La devozione a s. Giuseppe nell' opera di Don Enrico de **Ossó** ‹1840–1896›. – MiscFranc LXVII, 1967, 329–378.

Courtès, Joseph, PSS: Les citations scripturaires dans les manuscrits autobiographiques de **Thérèse** de **Lisieux**. – RAscMyst XLIV, 1968, 217–231.

Degli Esposti, Francesco: La teologia del Sacro Cuore di Gesù da **Leone XII** a **Pio XII**. – R: Herder 1967. XXVIII, 315 p. = Analecta theologica de culto ss. Cordis Jesu II.

Bacht, Heinrich, SJ: Priesterliche Spiritualität nach dem II. Vatikanischen Konzil. – ThGl LVIII, 1968, 201–213.

Oppen, Dietrich von: Der sachliche Mensch. Frömmigkeit am Ende des 20. Jahrhunderts. – Stu, B: Kreuz-Verl. (1968). 202 S.; Lw. DM 12,80.

Labarrière, Pierre-Jean: L'existence réconciliée. – P: Desclée [&] de Brouwer 1967. 206 p. = Christus. Essais XXVI.

Bernard, Charles André, SJ: L'idée de **vocation**. – Greg XLIX, 1968, 479–509.

XIV. Christliche Archäologie und Kunst

Balboni, Dante: Le catedra di **San Pietro**. Note storico-liturgiche sull'origine della festa «Natale Petri de Cathedra» e sul culto alla «Cathedra Petri». – (CdV:) Tipogr. Poliglotta Vaticana (1967). VII, 127 p., 8 fot. 4°; Lire 4.000.

Lees-Milne, James: Sankt Peter (Saint Peter's, dt.) Mitte der Christenheit. (Aus dem Engl. übertr. von Joachim A. Frank. Fotografien von Mario Carrieri.) – (B, Frkf/M, Wien:) Ullstein [1968]). 336 S., 1 Titelbild 4°; Lw. DM 48,–.

Brandenburg, Hugo: Bellerophon christianus? Zur Deutung des Mosaiks von **Hinton St. Mary** und zum Problem der Mythendarstellungen in der kaiserzeitlichen dekorativen Kunst. – RömQu LXIII, 1968, 49–86; 2 Fig., 12 Taf.

Hoffmann, Konrad: Taufsymbolik im mittelalterlichen Herrscherbild. – Düs: Rheinland-Verl. (1968). 143 S., 16 Bl. Abb 4° = Bonner Beiträge zur Kunstwissenschaft IX; Lw. DM 26,– [Diss., Bonn. Überarb.]

Achter, Irmingard: Die Stiftskirche S[ankt] **Peter** in **Vilich**. Mit e. Beitr.: Leben und Verehrung der Heiligen Adelheid von Vilich. Von Jakob Schlafke. – Düs: Rhein-Verl. (1968). 344 S. mit 268 Abb., 15 Bl. 4° = Die Kunstdenkmäler des Rheinlandes; Lw. DM 27,– [Diss., Bonn. Überarb.]

Jaacks, Günther von: St. **Katharinen** zu **Lübeck**. Baugeschichte einer Franziskanerkirche. Mit 16 Abb. u. 9 Fig. – Lübeck: Schmidt-Römhild 1968. 87 S. 4° = Veröffentlichungen zur Geschichte der Hansestadt Lübeck XXI.

Bercker, Edmund: Die Kirchen-, Kapellen- und Altarpatrozinien im Kreis **Sigmaringen**. – ([Sigmaringen:] Landeskommunalverband der Hohenzoller. Lande, Landeskundl. Forschungsstelle 1967.) 176 S. mit Abb., Faks. u. Ktn. = Arbeiten zur Landeskunde Hohenzollerns VI.

Vetter, Ewald M.: Eine Verkündigungsmaria aus dem Umkreis des Meisters der **Danziger Schönen Madonna**. – Münster XXI, 1968, 181–190 mit 8 Abb.

Ekwall, Sara: Ett ikonografiskt **Birgitta**problem. Har förebilden till den skrivande Birgitta i Vadstena varit den skrivande evangelisten? – Konsthistorisk tidskrift XXXVII, 1968, 1–20.

Snyder, James: **Jan** van **Eyck** and the madonna of chancellor Nicolas Rolin. – Oud Holland LXXXII, 1967, 163–171.

Wentzel, Hans: Meisterwerke der spätgotischen Glasmalerei in **Ulm**. – Pantheon XXVI, 1968, 255–267.

Metternich, Franz Wolff: **Bramante**, Skizze eines Lebensbildes. – RömQu LXIII, 1968, 1–28; 1 Fig., 6 Taf.

Bruin, T. L. de: Anagrammatische Inschriften auf alten religiösen Abbildungen. – Münster XXI, 1968, 191–200 mit 8 Abb.

Günenfelder, Josef: Beiträge zum Bau der St. **Galler** Landkirchen unter dem Offizial P. Iso Walser 1759–1785. – (Lindau, Konstanz: Thorbecke in Komm.) 1967. XXIV, 351 S. = Schriften des Vereins für Geschichte des Bodensees und seiner Umgebung LXXXV, 1967.

Gresleri, Giuliano: Der Kirchenbau **Alvar Aaltos** und sein Projekt für Riola bei Bologna. – Münster XXI, 1968, 157–165 mit 26 Abb.

Adam, Adolf: Theologische Aspekte zum modernen Kirchenbau. Rede anläßl. d. Übernahme des Rektorates d. Johannes-Gutenberg-Univ. Mainz am 9. Nov. 1967. – Mz: Verl. der Johannes-Gutenberg-Buchhandl. Kohl 1968. 19 S. = Mainzer Universitätsreden XXVIII.

Schwebel, Horst: Kirchenbau in der säcularen Stadt. – KuKi XXXI, 1968, 70–75.

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. Donatella Barnocchi, Münster, Nordstr. 45; Dr. Wolfgang Beinert, Tübingen, Gösstr. 55; Dr. Dr. Werner Bröker, Gimbte üb. Münster, Nr. 42; Dr. Walter Diezinger, Söchtenau üb. Rosenheim, Kath. Pfarramt; Dr. Ernst Ludwig Ehrlich, Basel, Rudolfstr. 39; StudR. Ernst Feil, Münster, Pötterhoek 29; Dr. Hans A. Fischer-Barnicol, Dossenheim b. Heidelberg, Heidelberger Str. 35; Prof. Dr. August Franzen, Kappel b. Freiburg, Peterbergstr. 10; Prof. Dr. Paul-Gundolf Gieraths OP, Rom, Largo Angelicum 1; Prof. Dr. Herwig Görgemanns, Malschenberg, Schulstr. 22; Dr. Anton Grabner-Haider, Graz, Karlauerstr. 65; Prof. Dr. Norbert Greinacher, Münster, Gertrudenstr. 29; Prof. Dr. Wilhelm Grenzmann†; Dr. Angelus Häußling OSB, Maria Laach üb. Andernach, Abtei; Dr. Dr. Robert Hanhart, Göttingen, von-Bar-Str. 31; Prof. Dr. Josef Hünermann, Aachen, Mozartstr. 9; Pater Peter Knauer SJ, Münster, Antoniuskirchplatz 11; Dr. Albrecht Langner, Mönchengladbach, Rathausstr. 19; Prof. Dr. Emil Lengeling, Wolbeck, Am Tiergarten 37; Prof. Dr. Oswald Loretz, Münster, Weseler Str. 218; Prof. Dr. Georg May, Mainz, Saarstr. 21; Dr. Georg Mühlenbrock SJ, Frankfurt/Main, Offenbacher Landstr. 224; Prof. Dr. Burkhard Neunheuser OSB, Rom, Pontificio Istituto di S. Anselmo; Prof. Dr. Dr. Joseph Pascher, München, Professor-Huber-Platz 1; Dr. Heinrich Petri, Würzburg, Klosterstr. 23; Prof. Dr. Dr. Hans Pfeil, Bamberg, Obere Karolinenstr. 6; Vinzenz Pfnür, Münster, Annette-von-Droste-Hülshoff-Allee 18; Prof. Dr. Walter Rest, Münster, Röschweg 8; Prof. Dr. Dr. Joseph Reuss, Würzburg, Neidertstr. 68; Dr. Lothar Ruppert, Münster, Überwasserkirchplatz 3; Prof. Dr. Josef Scharbert, München 55, Pählstr. 7; Prof. Dr. Heinrich Schauerte, Paderborn, Leostr. 25; Prof. Dr. Norbert Schiffers, Regensburg, Kath. Theol. Fakultät der Univ.; Prof. Dr. Dr. Werner Schöllgen, Bonn-Venusberg, Heinrich-Fritsch-Str. 14; Prof. Dr. Josef Schreiner, Münster, Piusallee 163; Prof. Dr. Kurt Schubert, Wien I, Walfischgasse 10; Prof. Dr. Georg Schwaiger, München 15, Pettenkoferstr. 28; Dr. Eberhard Simons, München 22, Kaulbachstr. 29; Prof. Dr. Dr. Wilhelm Weber, Münster, Theissingstr. 1–3; Priv. Doz. Dr. Rudolf Weigand, Würzburg, Alandsgrund; Prof. Dr. Bernhard Welte, Freiburg i. Br., Dreikönigstr. 13; Prof. Dr. Hildegard Wiegmann, Vechta i. O., Georg-Reinke-Str. 4; Dr. Klaus Wittstadt, Hiltrup, v. Bodelschwinghstr. 31 b; Lic. theol. Erich Zenger, Münster, Domplatz 8.

Abonnementspreis im Inland incl. 5,5 % USt.- © Aschendorff, Münster (Westf.), 1968 – Printed in Germany
Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der photomechanischen Wiedergabe und die der Übersetzung, vorbehalten.
Schriftleitung: 44 Münster, Johannisstraße 8–10 / Druck: Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster (Westf.)
Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.
Offenlegung der Eigentumsverhältnisse gemäß Gesetz über die Berufsausübung von Verlegern, Verlagsleitern und Redakteuren vom 17. 11. 1949
Eigentümer: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster/Westfalen. Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Diesem Heft liegen folgenden Prospekte bei. Wir bitten um Ihre Aufmerksamkeit.
1. Aurelius Augustinus (Schöningh). 2. Übersicht 68/69 (Frommann-Holzboog)
3. Albertus Magnus (Aschendorff)