476 Fachref. Prof. Stuhy V

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 TR **ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG, MÜNSTER WESTFALEN** **Halbjährlich DM 24,–**

Nummer 6 **1968** **64. Jahrgang**

Die Taufe als Antwort des Glaubens. Zur neuen Tauflehre Karl Barths. Von Anno Quadt, Köln

Neuhäusler – Gössmann: Was ist Theologie? (Delahaye)
Van de Pol: Das Ende des konventionellen Christentums (Stüttgen)
Friede im Atomzeitalter, hrsg. von Walter Dirks (Kalesse)
Söderblom: Der lebendige Gott im Zeugnis der Religionsgeschichte (A.-Th. Khoury)
Greschat: Kitawala (Rath)
Archiv für Religionspsychologie, Bd IX, hrsg. von Wilhelm Keilbach (Bolley)
Masson: L'attività missionnaria della Chiesa (Schütte)
Lagrange: La méthode historique (Loretz)
Kroeber: Der Prediger (Loretz)
Kilian: Die vorpriesterlichen Abrahamsüberlieferungen (Rehm)
Rietzschel: Das Problem der Urrolle (Hamp)
Wilcox: The Semitisms of Acts (Gnilka)
Bligh: Galatians in Greek (Schmid)
Kehl: Der Christushymnus im Kolosserbrief (Mußner)
Paschke: Die beiden griechischen Klementinen-Epitomen und ihre Anhänge (Reuss)
Gamber: Niceta von Remesiana. Instructio ad competentes
ders.: Weitere Sermonen ad competentes
ders.: Die Autorschaft von De Sacramentis (Barbel)
Wiessner: Zur Märtyrerüberlieferung aus der Christenverfolgung Schapurs II. (Cramer)
Eßer – Grau: Der Bund des heiligen Franziskus mit der Herrin Armut (I. Frank)
Judentum im Mittelalter, hrsg. von Paul Wilpert (A.-Th. Khoury)
Kohls: Die Theologie des Erasmus (Padberg)
Zumkeller: Urkunden und Regesten zur Geschichte der Augustinerklöster Würzburg und Münnerstadt von den Anfängen bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts
ders.: Manuskripte von Werken der Autoren der Augustiner-Eremiten in mitteleuropäischen Bibliotheken (Elm)
Blondel: Die Aktion (1893) (Henrici)
Pieper: Hoffnung und Geschichte (Kerstiens)
Bakhuizen van den Brink: Ecclesia II (Cornelissen)
Decker: Die Gotteslehre des Jakob von Metz (Horst)
Willis: Calvin's Catholic Christology (Ganoczy)
Küry: Die altkatholische Kirche (Klein)
Reiners: Grundintention und sittliches Tun (Hauser)
Friedberger: Der Reichtumserwerb im Urteil des hl. Thomas von Aquin und der Theologen im Zeitalter des Frühkapitalismus (Beutter)
Knowles: Englische Mystik (Graef)
Klomps: Demokratie und Moral – Toleranz und Kirche (Roos)
Albrecht: Koordination von Staat und Kirche in der Demokratie (Roos)
Zieler: Die Wirklichkeit der Gemeinschaft (Ermecke)
Mörsdorf: Die Rechtssprache des Codex Juris Canonici (May)
Antweiler: Der Priester heute und morgen (Klostermann)
Greinacher: Die Kirche in der städtischen Gesellschaft (Groner)
Gottes Wort und unsere Antwort, hrsg. von Hans Hilger (Kubina)
Maertens: Heidnisch-jüdische Wurzeln der christlichen Feste (Senger)
Oberman – Courtenay – Zerfoss: Gabrielis Biel Canonis Misse Expositio (Kolping)
Formules de prière universelle (Maas-Ewerd)
Wagner: Barockzeitlicher Passionskult in Westfalen (Kindl)
Harmening: Fränkische Mirakelbücher (Wagner)
Cabaud: Simone Weil (Graef)

Hinweise
Duhm: Das Buch Jesaia (Eising)
Nacke: Das Zeugnis der Väter in der theologischen Beweisführung Cyrills von Alexandrien nach seinen Briefen und antinestorianischen Schriften (S. Frank)

Personennachrichten

Promotionen im akademischen Jahr 1967/68

Theologische Bibliographie

Die Taufe als Antwort des Glaubens

Zur neuen Tauflehre Karl Barths [1]

Von Anno Quadt, Köln

„Ich sehe voraus", sagt Karl Barth, „daß ich mit diesem Buch, das nach menschlichem Ermessen meine letzte größere Veröffentlichung sein wird, noch einmal in der gewissen Einsamkeit auf dem theologisch-kirchlichen Plan stehen werde, in der ich ihn vor bald 50 Jahren betreten habe, daß ich mir also mit ihm einen schlechten Abgang zu verschaffen im Begriff stehe. Sei es denn!" (XII). Es wird in jedem Fall, sollte es ihn geben, ein aufweckender Ärger werden, den Barths „dogmatische ‚Lehre' von der christlichen Taufe" (55) hervorrufen könnte. Gemeint ist die mit allem Nachdruck vollzogene Ablehnung der „herrschenden Taufpraxis" (XII) – der „Unsitte der Säuglingstaufe" (XI) – wie der dahinterstehenden „sakramentalistischen Tauftheorie" (XII). Es wäre jedoch ein Mißverständnis, wollte man das Negative dieser beiden Abgrenzungen als das Wesentliche der Tauflehre Barths ansehen. Das Positive ist ihm „unendlich viel wichtiger" (XII). Daran wollen wir uns zunächst halten und über die vorgestellte Sache sprechen.

Im Zusammenhang der ‚Kirchlichen Dogmatik' ist der vorgelegte Band IV, 4 ein ausgearbeitetes Fragment eines vorgesehenen Kapitels „spezieller Ethik unter dem Gesichtspunkt der in Jesus Christus vollzogenen Versöhnung der Welt mit Gott" (IX). Als Abschluß der Versöhnungslehre hätte der vollständige Band IV, 4 die „christliche Ethik ... als Darstellung der dem göttlichen Gnadenwerk und -wort entsprechenden freien menschlichen Tatantwort" (IX) enthalten sollen, m. a. W. „das christliche (menschliche!) Werk in seinem korrespondierenden und also eigenständigen Charakter gegenüber dem IV, 1–3 umrissenen göttlichen Versöhnungswerk" (IX); darin wiederum die Lehre von der Taufe „an der Spitze der ... christlichen Ethik" (X), als krönender Abschluß die Lehre vom Abendmahl als der „auf die Präsenz Jesu Christi in seinem Selbstopfer antwortenden und seiner Zukunft entgegenblickenden Danksagung" (IX).

Bei dieser Einordnung zeigt sich sogleich: Es geht um die geschöpfliche Antwort, das dem Werk Gottes ‚entsprechende' Tun des Menschen. Wer je angenommen hätte, die geschöpflich-menschliche Realität komme in der Theologie Barths zu kurz, muß sich spätestens an Hand dieses letzten Bandes mit seiner qualifizierten Hervorhebung des menschlichen Tuns im Ganzen des Versöhnungsgeschehens (und von hier aus rückblickend auf Barths gesamte Theologie) eines anderen belehrt finden. Die Lehre von der Taufe – das schon rechtfertigt ihre separate Veröffentlichung – bedeutet *pars pro toto* die Weichen-

[1] **Barth, Karl: Die Kirchliche Dogmatik IV, 4** (Fragment). Die Lehre von der Versöhnung. Die Taufe als Begründung des christlichen Lebens. Zürich: EVZ-Verlag 1967. 247 S.; DM 30,–.

U-B. 108.
31. DEZ. 1968

stellung für alles, was über christliches Tun, das subjektive Tun des Einzelnen wie eben auch das kirchliche Tun, zu sagen ist.

Ein spezieller Anlaß zur Veröffentlichung des Paragraphen über die Taufe ist die Revokation der früheren Schrift: ‚Die kirchliche Lehre von der Taufe', 1943, die Barth „nicht länger als ... letztes Wort zu dieser Sache betrachtet und zitiert" (IX) sehen möchte; sie ist in seinen Augen inzwischen „überholt und antiquiert" (IX f.). Die „erneuerte Sicht der Taufe" (X) steht nach Barths Angabe im Zusammenhang mit der 1951 erschienenen Schrift seines Sohnes Markus Barth: ‚Die Taufe ein Sakrament?' Es ist das ‚sakramentale' Verständnis der Taufe – „sofern es sich in ihr um das Werk der Täuflinge und der sie taufenden Gemeinde handelt" (X) – das Barth im Gegensatz zur genannten früheren Schrift fallen lassen mußte.

Die inhaltliche Darlegung des Taufgeschehens handelt konkret von der Begründung des christlichen Lebens als Anfang beim Menschen. So gesehen erscheint die Lehre von der Taufe als unverzichtbarer dogmatischer Angelpunkt. Es geht um die Bezeichnung des Punktes, wo das, was Gott für den Menschen getan hat und tut, in aller Regel dem Menschen, unter Inanspruchnahme seiner subjektiven Anwortfähigkeit, in – wenn auch vorläufiger – Wirklichkeit zuteil wird. Zwei Momente – „das ‚objektive' und das ‚subjektive'" (45) – machen dieses Geschehen aus: Die Geisttaufe als kreativer Ursprung und die Wassertaufe als das antwortende Ja des Menschen. Diese beiden Momente gehören ebenso zusammen, wie sie zu unterscheiden sind. Das Taufgeschehen als Begründung des christlichen Lebens ist eine differenzierte Einheit von Tat Gottes und Tat des Menschen. Keine Mischung jedoch, erst recht keine Identität, sondern ein ganz verschiedenes Handeln zweier unaufhebbarer Subjekte. „Ohne diese Einheit beider in ihrer Unterscheidung gibt es keine christliche Ethik. Und diese Unterscheidung beider in ihrer Einheit einzusehen, ist gerade hier wichtig, wo wir es mit dem Anheben des Verhältnisses zwischen dem in seiner Gnade gebietenden Gott und dem verantwortlichen Tun des diesem Gott dankbaren Menschen ... zu tun haben – wo es also um die Weichenstellung geht, von deren genauer Richtigkeit nachher alles weitere ethische Überlegen abhängen wird" (45). Bei dieser Gedankenführung denkt man, *mutatis mutandis*, unwillkürlich an die christologische Formel von Chalkedon und die Interpretation, die sie bei Barth erfährt.

I. Die Taufe mit dem Heiligen Geist. Unter Voraussetzung des grundlegenden Verhältnisses, wie es zwischen Gott und dem Menschen, dem Schöpfer und seinem Geschöpf, Christus und dem Sünder, besteht, ist im Hinblick auf das christliche Leben zu fragen, „wie der Mensch, dem es nach menschlichem Ermessen nicht möglich ist, sich dazu aufzumachen ... auf Grund einer Möglichkeit Gottes dazu in Bewegung gesetzt wird, eben das dennoch zu wollen, ins Werk zu setzen und zu tun" (5). Der Mensch kann das von sich aus nicht. So geht es um die „Möglichkeit Gottes", daß „der Mensch selbst ... freies Subjekt dieses Geschehens wird" (5). Damit das geschieht, „muß diesem Menschen rein faktisch ... ein Inkoordinables und Inkommensurables widerfahren sein" (3). Die Frage tut sich auf: Was ist das? „Die Antwort", heißt es, „die wir in der heiligen Schrift auf diese Frage bekommen, weist ... auf den Punkt hin, der hier entscheidend ist: Auf die dem Menschen selbst in der Freiheit des gnädigen Gottes widerfahrende Wendung, in der wirklich er, der Mensch selbst frei wird zu werden, was er zuvor nicht war noch sein konnte, und so zu tun, was er zuvor nicht tat und zu tun unvermögend war: Gott treu zu sein" (6). Diese göttliche Wendung – die Existenz in der Sünde ist eine Existenz in der Verkehrung – schenkt dem Menschen „das ihn auszeichnende christliche Sein", nicht nur ein Kleid, sondern wirklich „ein neues Sein" (7). Diese göttliche Wendung, in der dem Menschen das neue Sein zuteil wird, kraft der es ihm ermöglicht wird, selbst ein in aller Freiheit positiv antwortendes Subjekt zu werden, ist das Werk des Hl. Geistes oder die Taufe mit dem Hl. Geist: „Die Macht der göttlichen Wendung, in der es zum Ereignis der Begründung des christlichen Lebens von bestimmten Menschen kommt, ist die Macht der ihnen widerfahrenden Taufe mit dem Heiligen Geist" (33).

Dies wird in verschiedene Richtungen hin ausgewertet. Die wesentlichen Elemente sind dabei folgende: 1. „Der entscheidende Punkt ist die Göttlichkeit der Wendung" (13). Es ist und bleibt das Werk des treuen Gottes, des Gottes, der sich geoffenbart hat, im Gegensatz zu allen Vergöttlichungstendenzen dessen, was nicht Gott ist. 2. Dieses Werk und also diese Wendung des Menschen ist vollkommen geschehen „in der Geschichte Jesu Christi" (14). „Jesus Christus ... er allein handelt ... als des Glaubens Anfänger ... wie er, er allein auch sein Vollender ist" (35). Hieraus die weitreichende Konsequenz: „Die Kirche ist weder Urheberin, noch Spenderin, noch Vermittlerin der Gnade und ihrer Offenbarung. Sie ist nicht Subjekt des Heilswerks und auch nicht Subjekt des Heilswortes. Sie kann nicht als solches handeln, und sie soll sich auch nicht gebärden, als ob sie dazu den Beruf hätte. Ihr Tun und Wirken steht und fällt in allen seinen Formen und auch in seinen besten Möglichkeiten mit der Selbstbezeugung und Selbstmitteilung Jesu Christi selbst, an der sie gerade nur assistierend und ministrierend teilnehmen kann" (35). 3. Dieses in Christus Geschehene und in dessen Selbstmitteilung dem Menschen zuteil Werdende ist als Geisttaufe der Neubeginn seines Lebens. Hier trifft es nun zu: „Gewisse im Blick auf die menschliche Entscheidung überhaupt und auf die Wassertaufe im Besonderen sehr unangebrachte Ausdrücke sind im Blick auf die Geisttaufe durchaus am Platze und notwendig: sie ist effektives, kausatives, ja kreatives u. zw. göttlich wirksames, göttlich verursachendes, göttlich schöpferisches Handeln am und im Menschen" (37). Ja, hier läßt Barth es zu: „Wenn irgendwo, so könnte und dürfte hier von einem ‚sakramentalen' Geschehen im gängigen Sinn des Wortes die Rede sein: sie reinigt, erneuert, verändert ... wirklich und gänzlich" (37). In dem einen Geschehen die Geisttaufe, nicht die Wassertaufe! Das ‚Unvermischt' muß streng erhalten werden.

Künstlich wäre in diesem Zusammenhang das, was Barth die „christomonistische" (20) und die „anthropomonistische" (21) Lösung nennt, beides Versuche, den „Kontrast in der Einheit zwischen Christus und den zum Christen werdenden Menschen zum Verschwinden" (20) zu bringen. Christomonismus wäre es, wenn das, was *in nobis* geschieht, nur als „unselbständiger Annex, als bloße Spiegelung der von Jesus Christus in seiner Geschichte und also *extra nos* vollbrachten Befreiungstat verstanden würde" (20). Christus wäre dann das einzig wirkende Subjekt. Das menschliche Tun wäre keine Antwort, kein verantwortliches Tun, sondern lediglich „passives Partizipieren" (20). Das „ethische Problem der Entstehung christlichen Lebens wäre dann damit gelöst, daß es als gegenstandslos durchschaut wäre" (21). Anthropomonismus hingegen wäre das Gegenteilige, wenn das, was in der Geschichte Jesu Christi *extra nos* geschehen ist, lediglich „als bloßes Prädikat und Vehikel", oder „nur als Chiffre und Symbol" dessen gesehen würde, „was sich eigentlich und in Wahrheit nur *in nobis*" ereignete (21). Der Mensch wäre dann selbst das Subjekt seiner eigenen Heilsgeschichte. Das ethische Problem der Entstehung christlichen Lebens wäre ebenfalls, und hier erst recht, gegenstandslos. Weder ein „Subjektivismus von unten" (25) (= Anthropomonismus) noch ein „Subjektivismus von oben" (25) (= Christomonismus) können das „Geheimnis und Wunder" (5), das „Rätsel" (19 f.) des christlichen Lebens auflösen.

II. Die Taufe mit Wasser. Um es mit einem Wort zu sagen: Die Wassertaufe ist die der Taufe mit dem Hl. Geist ‚entsprechende' menschliche Antwort. „Der gnädige Gott will, ermöglicht und fordert, indem er sich einem Menschen als solcher erweist, sofort dieses Menschen in Dankbarkeit zu vollziehenden totalen Lebensakt" (46). Dieser Lebensakt ist nichts anderes als „das Ja seines menschlichen Werkes" (46). So gesehen ist die Wassertaufe die „erste Gestalt der der göttlichen Wendung entsprechenden menschlichen Entscheidung in der Begründung des christlichen Lebens" (49).

Folgende neutestamentliche Daten lassen sich für die Wassertaufe anführen: Der Vorgang ist die Waschung mit Wasser (49). Sie wurde von Anfang an (*semper ubique et ab omnibus*) vollzogen (51). Sie wird auffallenderweise nicht oft, nicht ausführlicher und mit einer Ausnahme, der Taufe Jesu durch Johannes, nirgends thematisch zur Sprache gebracht (52). Als Ereignis ist sie stets dem göttlichen Heilswerk und -wort einerseits wie dem menschlichen Entschluß und Handeln andererseits zu verdanken (53). Als Selbsttaufe, d. h. als Taufe ohne Mitwirkung der Gemeinde ist sie nicht vorstellbar, wobei jedoch die Gemeinde nicht mehr als die Anerkennung des Glaubens und der Zugehörigkeit des Täuflings zu ihr leistet (54).

Die dogmatische Darlegung wird dreifach gegliedert. Es geht um den Grund, das Ziel und den Sinn der christlichen Taufe.

1. Der Grund, d. h. der Antrieb, das ‚Gebot' zur christlichen Taufe ist die Taufe Jesu durch Johannes. Der sog. ‚Taufbefehl' Mt 28, 19 verweist uns als Osterbericht an die Geschichte Jesu Christi und ist zu fassen als „Explikation und Proklamation der ..

zuvor, nämlich ... in seiner eigenen Taufe am Jordan ... vollzogenen ‚Einsetzung' der christlichen Taufe" (57). Darin liegt der Grund zur Taufe, „daß eben der eine, einzige, große Geist täufer, der in die Welt gekommene, Mensch gewordene Sohn Gottes ... sich durchaus ... mit Wasser taufen lassen wollte und tatsächlich taufen ließ" (58). In diesem Tun Jesu werden drei Dinge sichtbar: sein Gehorsam gegen Gott, der ihm die Taufe durch den ‚von Gott gesandten Menschen', der Johannes war, wollen und empfangen läßt; die Solidarität mit den Menschen, in die ihn der Empfang der Taufe sichtbar und real hineinführt; der Beginn des Dienstes für Gott und für die Menschen, indem das bis dahin nur Vorherverkündete, was „Ereignis werden sollte", nun anhebt, „Ereignis zu werden" (67). Die Christen können sich ihrerseits nur als solche verstehen, die zur Gemeinschaft mit Jesus Christus berufen sind. So können sie das Geschehen am Jordan „für die Gestalt des Anfangs" auch ihres neuen Lebens nicht anders denn als „exemplarisch, maßgeblich, verbindlich" erkennen (74). Die christliche Taufe – wie die Erzählung von jenem Geschehen zum „eisernen Bestand der Überlieferung" (74) gehörend – kann nur als „ein dem Anfang Jesu Christi entsprechendes Tun als Anfang des neuen Lebens der Glieder seiner Gemeinde" (74) aufgefaßt werden. Sieht man den Ursprung der christlichen Taufe in diesem Zusammenhang, dann integrieren sich die historischen und neutestamentlichen Gegebenheiten zu einem sinnvollen Ganzen. „War die Taufe Jesu die ‚Stiftung', die ‚Einsetzung' der christlichen Taufe, dann steht der Taufbefehl Mt 28, 19 nicht in der Luft, dann ist die Selbstverständlichkeit, in der in der Kirche *semper ubique et ab omnibus* getauft und die Taufe empfangen worden ist, kein bloß als *factum brutum* zu respektierendes Phänomen, dann ist und bleibt der Vollzug der christlichen Taufe notwendig: *necessitate praecepti.* Sie hat dann einen ein für allemal gelegten und gültigen Grund" (75).

2. Das Ziel der christlichen Taufe weist über die Taufhandlung hinaus, es ist der Taufe mit Wasser „nicht immanent, sondern transzendent" (76). Das Tun der Gemeinde hat es nicht auf die Handlung als solche abgesehen, so als ob in dieser bereits „in, mit und unter dem Taufwasser" irgendeine „Machtwirkung" etwa im Sinne einer „Heiligung", „Reinigung" oder „Verwandlung" geschähe oder geschehen könnte (77 f.). Dieses Tun als solches ist nicht göttlich gefüllt! Das Ziel der Taufhandlung, des menschlichen Tuns also, ist auf der ‚objektiven' Seite des Geschehens zu suchen. Dieses Ziel ist, allgemein gesprochen, „Gottes Versöhnungstat in Jesus Christus durch den Heiligen Geist" (79), genauer gesprochen, „die das christliche Leben von oben her begründende göttliche Wendung und also die Taufe mit dem Heiligen Geist" (79), konkret gesprochen, „die ‚Waschung' der Täuflinge ... die in Gottes Gnaden- und Offenbarungstat – in ihr ganz allein – Ereignis ist und, als solche geglaubt und erkannt, Ereignis ihres eigenen Lebens werden will" (81). „In diesem Werk Gottes am Menschen hat das Menschenwerk der Wassertaufe wie seinen Grund, so auch sein Ziel, damit aber auch seine Grenze" (81). Hier liegt ihre „Verheißung" und ihre „Erfüllung", eine Verheißung, die zu ergreifen nicht nur erlaubt sondern auf Grund des Vertrauens „befohlen" ist, „daß Gottes Werk seine Macht ... unfehlbar erweisen werde" (81). Das ist die „christologisch-, eschatologisch- und schlicht praktisch-teleologische Bewegung" (98) der Taufhandlung als solcher.

Ein Vergleich zwischen der Taufe des Johannes und „der sich auf Grund der Taufe Jesu selbst anschließenden Taufe der christlichen Gemeinde" (94) ergibt dreierlei: 1. Auf das Ziel oder die Substanz gesehen sind es „nicht zwei verschiedene Taufen, sondern eine und dieselbe" (95). 2. Im Bezug auf die Taufe der christlichen Gemeinde ist bei aller Gleichheit mit dem Ziel „komparativisch" (95) zu reden, denn: „Das in der Taufe visierte Reich Gottes ist jetzt ... unverhältnismäßig viel näher gekommen. Die Taufe mit dem Heiligen Geist, der die Taufe mit Wasser entgegensieht, hat jetzt in gewissen Anfängen schon stattgefunden" (95). 3. Im Verhältnis zwischen dem Ziel der Taufe und der menschlichen Aktion des Taufens ist keine Veränderung festzustellen. Es bleibt bei dem Gegenüber (dem ‚Unvermischt'!) der göttlichen Wendung einerseits und dem menschlichen Tun andererseits.

Bei diesem dritten Punkt meldet sich, zwar nicht erstmalig, aber deutlich, die Stoßrichtung der barthschen Tauflehre an: „Wo wären wir ... auch nur einer Andeutung begegnet, daß in, mit und unter der von Menschen vollzogenen und empfangenen Wassertaufe so etwas wie eine Fortsetzung oder Wiederholung oder Doublette von Gottes Heils- und Offenbarungstat Ereignis werde, eine antizipierende Immanenz des Ziels dieses menschlichen Tuns in diesem Tun selbst stattfinde? Gewiß: Jesus Christus ist der Ursprung, Gegenstand und Inhalt wie des christlichen Glaubens, so auch der christlichen Taufe. Das heißt aber ... wenn man Jesus Christus selbst seine Hoheit gegenüber dem christlichen Tun läßt, nicht, daß er ganz oder teilweise das Subjekt des Glaubens und der Taufe werde bzw. daß dem Glauben und der Taufe als den Instrumenten oder Kanälen, gewissermaßen als den Mittlern des Mittlers sein Werk oder doch ein Teil seines Werkes als Vollstrecker der göttlichen Gnade und Offenbarung zuzuschreiben sei. Er bleibt Er und sein Tun bleibt sein Tun: auch dem ganzen christlichen Tun, auch dem christlichen Glauben und der christlichen Taufe gegenüber" (97). In diesen wichtigen Worten ist aus Anlaß der Tauflehre ein wesentliches Anliegen Barths, die Göttlichkeit Gottes und seine Souveränität, überdies in nahtlosem Zusammenhang mit den grundlegenden Gedanken seiner Theologie, ausgesprochen. Was die Tauflehre betrifft, wird dies unter dem Gesichtspunkt des Sinns der Taufe näher ausgeführt.

3. Der Sinn der Taufe, nach dem gefragt wird, ist „der Sinn der menschlichen Handlung als solcher" (111). Es geht um das auf die Taufe mit dem Hl. Geist antwortende und nach ihr rufende Tun seitens des Menschen. In der Herausarbeitung des menschlich-geschöpflichen Charakters des menschlichen Tuns in der Taufe soll nicht nur dieses menschliche Tun als solches gesichert werden sondern eben auch die Göttlichkeit des göttlichen Tuns in diesem einen Geschehen der christlichen Taufe. Der Akzent kann je nach Bedarf auf der einen wie auf der anderen Seite gesetzt werden.

Die positive Erörterung beginnt mit drei formalen Feststellungen: die Taufe geschieht in ihrem technischen Vollzug als Waschung mit Wasser, wobei das anzuwendende gesprochene Wort diese Handlung als christliche Taufe kenntlich zu machen hat (143); die Taufe ist als Gemeinschaftswerk ein Werk des Täuflings und des Täufers, zugleich aber auch eine Angelegenheit der christlichen Gemeinde, in die der Täufling eingegliedert wird (143 f.); die Taufe ist schließlich von beiden Seiten her, von seiten des Täuflings wie von seiten der Gemeinde, ein freies Tun, keine Zwangshandlung, spontan und verantwortlich, und immer auch ein Wagnis (144 f.).

Die inhaltliche Feststellung antwortet auf die Frage: Was geschieht, was wird in dieser Handlung „von den beteiligten Menschen gewollt, getan und ausgerichtet?" (146) Nach einer ersten Formulierung ist der Sinn der Taufe das, „was in und mit dieser Handlung als die auf Gottes Tat antwortende menschliche Tat Ereignis wird" (147). Ereignis wird aber menschlicher Gehorsam gegen Gottes Gebot und menschliche Hoffnung auf Gottes Verheißung hin, beides als konkrete Entsprechung zu jener Gottestat, die als göttliche Wendung oder Taufe mit dem Hl. Geist gekennzeichnet wurde. Die Entfaltung dieser Antwort führt zu der weiteren Feststellung: „Der Sinn der Taufhandlung ist des Menschen – aller an ihr beteiligter Menschen – in Erkenntnis des Werkes und Wortes Gottes vollzogene Umkehr – ihr gemeinsames Verlassen eines alten und ihr gemeinsames Betreten eines neuen Lebensweges" (151). Das kann und darf jedoch nichts mit Moralismus im Sinne ‚moralischer Aufrüstung' oder dergleichen zu tun haben. Die Umkehr, um die es in der christlichen Taufe geht, ist die Umkehr in der „Erkenntnis des Werkes und Wortes Gottes" (154). Das heißt mit anderen Worten: „Wer ... Gott recht gibt und in Bestätigung dessen sich taufen läßt ..., der entscheidet sich nicht für dieses oder jenes Programm, nicht für diese oder jene Lehre (und wäre es die christliche!), ... überhaupt nicht für dies oder das (übrigens auch nicht gegen dies und das!), sondern schlicht dafür, Gott Gott – und nun ... gerade seinen Gott sein zu lassen" (156). Die letzte Präzision dieser Umkehr, der eigentliche konkrete Sinn der Taufe ist „das Gebot Jesu Christi, dem der Mensch da folgt, und es ist seine Verheißung, die er da ergreift. Er tritt in seine Nachfolge, indem ... er sich taufen läßt ..." (161). Gott in Christus ist Gott! Aber wiederum: Gott in Christus, kein Programm in Christus. Nach der Beschaffenheit des Weges der Umkehr, nach dem, was zu tun ist, kann man nur Gott

fragen und nur von ihm konkrete Antwort erwarten. Niemand sonst und keine Morallehre könnte das[2].

Die Realität der Taufe als des ersten Schritts des christlichen Lebens kann beschrieben werden. Dies nach Auffassung Barths ganz im Gegensatz zur „abgelehnten sakramentalen Deutung der Taufe", zu deren „Mißlichkeiten" es gehört, „daß man sich bei der von ihren Vertretern mächtig behaupteten Gnaden- und Offenbarungswirkung dieser Handlung im Grunde nichts denken und vorstellen kann" (168). Die mögliche „Rechenschaft" und „wenigstens annähernd klare Auskunft" (168) ergibt zweierlei:

1. In der Taufhandlung wird gehorcht (168), und es wird in Freiheit gehorcht (170). Es gibt das klare Gebot Gottes (das durch die Taufe Jesu zu uns spricht), dem sich der Mensch verantwortlich gegenübergestellt findet. In diesem Zusammenhang erhebt sich die „heikle Frage" (170), „ob Einer nicht, auch ohne sich taufen zu lassen und getauft zu werden, in vollgültigem Sinn ein Christ werden, sein und heißen könne?" (170) Barth hält das für möglich, wenn auch das Getauftsein „das einzige normale Verhältnis" (172) für den ist, dem die Erkenntnis des Gebotes Gottes in Christus zuteil wurde, weshalb von einer „Freiheit der Kinder Gottes von der Taufe" (172) nicht die Rede sein kann. Immerhin ist nach Barths Auffassung die Taufe „kein kausatives ... *medium salutis*" (171), weshalb also auch „nicht von einer *necessitas medii*, sondern nur von einer *necessitas praecepti*" (171) gesprochen werden kann.

2. In der Taufhandlung geschieht eine Absage und eine Zusage. Dem hiermit Gemeinten korrespondieren die Begriffe Rechtfertigung und Heiligung. Die Absage erfolgt an die in des Menschen Rechtfertigung annullierte Hinwendung zur Sünde, die Zusage ist das Ja des Menschen zu seiner ihm in Christus teilhaft werdenden Heiligung. Als solche ist die Taufhandlung „die im Blick auf Jesus Christus im Gehorsam gewagte menschliche Nachzeichnung der göttlichen Gerichtstat" (175), sie „folgt ... der in Jesus Christus von Gott vollbrachten ... Rechtfertigung und Heiligung" (175). In dieser göttlichen Absage und Zusage empfängt aber auch die menschliche Tat den „Charakter einer gültigen, einer effektiven Absage und Zusage" (175), wird sie eine echte „der Taufe mit dem Heiligen Geist entsprechende menschliche Entscheidung" (178).

Soweit zunächst die positive Erörterung des Sinns der Taufhandlung. Die Stoßrichtung der Tauflehre Barths verfolgt neben der positiven Erarbeitung des Sachverhaltes eine zweifache Abgrenzung: gegenüber der sakramentalen Auffassung der Taufe und gegenüber der Säuglingstaufe. Die Ablehnung der sakramentalen Deutung ist das sachlich Wichtigere. Für Barth hängen beide Dinge insofern zusammen, als die Praxis der Säuglingstaufe durch die „dahinter stehende herrschende Tauftheorie" (XII) ihre theologische Legitimation erhält.

Barths Ablehnung der sakramentalen Deutung der Taufe begleitet die ganze positive Darlegung seiner Tauflehre. Die Gründe für diese Ablehnung zeigen sich in dem bereits angeführten Zitat, das sich gegen die „Mittler des Mittlers" richtet. Ergänzt und zusammengefaßt stellt sich die Sache so dar: Barths Ablehnung richtet sich nach zwei Seiten hin. Sucht man das Eigentliche der Taufhandlung in einem Gotteswerk, das „in, mit und unter dem, was da Menschen wollen und tun" (111 f.), geschähe, dann ist folgendes Dilemma unausweichlich: „Entweder wird, was da die Menschen wollen und tun, durch das ihm immanente Gotteswerk ... völlig überlichtet und verdeckt ...: die Geistestaufe integriert sich die Wassertaufe, macht sie letztlich überflüssig. Oder es wird, was da die Menschen wollen und tun, als solches zum Wollen und Vollbringen jenes Gotteswerkes ... ihr Handeln wird und ist dann als solches zugleich ein göttliches Wirken: die Wassertaufe integriert sich die Geistestaufe, macht sie letztlich überflüssig. In beiden Fällen: Die christliche Taufe wird dann doketisiert" (112). Ferner: „Es verschwindet ... die Unterordnung der Taufe ihrem Grund und ihrem Ziel gegenüber: ihr Sinn wird dann mit ihrem Grund und Ziel identisch. Sie wird dann zu einem sonderbar konkurrierenden Duplikat der Geschichte Jesu Christi, ... der Ausgießung des Heiligen Geistes" (112). Was hier nach der Sicht Barths „eskamotiert", hinweggezaubert (!) wird, ist in jedem Falle eines der beiden wesentlichen Momente des Taufgeschehens als Ganzem: die göttliche Wendung oder das menschliche Tun.

Um der Objektivität willen darf der Hinweis Barths nicht fehlen daß „es ja sein könnte, daß es neutestamentliche Äußerungen ... über den Sinn der Taufhandlung ... gäbe, in denen ihr unseren Erwartungen zum Trotz so etwas wie jener sakramentale Charakter – ein in ihr verborgenes, das Tun der beteiligten Menschen schlechthin relativierendes Gotteswerk ... zugeschrieben wäre" (118). Wenn es so wäre, würde Barth seine Tauflehre entsprechend „berichtigen" (118). Diesem theoretischen Hinweis wird jedoch in der ziemlich felsenfesten Überzeugung Raum gegeben, daß es solche neutestamentlichen Äußerungen nicht gibt, was dann auch der „Befund" (140) der ausgedehnten Exegese aller in Frage kommenden Stellen ergibt (122–139)[3]. Summa summarum: Die Taufe ist „nicht Gnadenträger, nicht Gnadenmittel, nicht Instrument der Gnade. Die Taufe antwortet auf das eine ‚Mysterium', das eine ‚Sakrament' der Geschichte Jesu Christi, seiner Auferstehung, der Ausgießung des Heiligen Geistes: sie selbst ist aber kein Mysterium, kein Sakrament" (112).

Kann die sakramentale Deutung der Taufe nicht aufrechterhalten werden, dann entfällt jegliche Berechtigung und jeglicher Sinn der Säuglingstaufe. Dennoch liegt hier nicht der Grund für Barths Ablehnung der Säuglingstaufe. Sie wäre auch abzulehnen, wenn man an der sakramentalen Deutung festhalten könnte. Der wesentliche Grund der Ablehnung ist schnell gesagt: die Suspendierung des Glaubensaktes des Täuflings!

Um es vorweg zu sagen, für Barth ist der Vollzug der Taufe an Unmündigen eine „tief unordentliche Taufpraxis" (213), aber er hält – merkwürdig fast – an der Gültigkeit auch dieses Geschehens fest (208). Historisch gesehen ist die Unmündigentaufe ein „*factum brutum*" einer in der Kirche „vorläufig siegreich gewordenen Taufpraxis" (182). Eine eigentliche Kindertauflehre gibt es „erst seit der Reformation" (183). Da die Unmündigentaufe kein originales Element der Tauflehre ist, fiel es der Theologie nachträglich zu, mit dem „Geltungsanspruch der mächtigen kirchengeschichtlichen Faktizität" (184) wie mit einem „Fremdkörper... wohl oder übel fertig zu werden", ihn zu „assimilieren" (184). Faktisch „zur allgemeinen Regel" wurde die Kindertaufe „im Zug des größten historischen Gestaltwandels, den die Christenheit bisher durchgemacht hat, der sich mit dem Namen des Kaisers Konstantin I. verbindet: jenes Ein- und Übergangs der Kirche in eine ontologische Einheit mit dem Volk, der Gesellschaft, dem Staat, ... die dann im mittelalterlichen Corpus Christianum mit seinen zwei verschiedenen, aber nicht getrennten Dominien ihre reifste Form gefunden hat" (185). Und nun ist sicher: „Mit der Regel der Kindertaufe stand und fiel die Kontinuität und so die Existenz der Kirche im Rahmen jener Einheit" (185). An dieser Stelle steht die „historische Vermutung" (185) Barths, daß für die Reformationskirchen eben aus der erklärlichen Sorge um ihren Bestand und ihre Zukunft als „unverletzliches, ja undiskutables Dogma" (185) die Kindertaufe „Voraussetzung der reformatorischen Kindertauflehre" (185) gewesen sei, m. a. W. der „*horror vacui*", die „Platzangst" als Antrieb zur Verteidigung der Kindertaufe, Kirchenpolitik statt Theologie (185).

Von der historischen Seite der Sache abgesehen stellt Barth vier Forderungen auf, die eine legitime Kindertauflehre erfüllen müßte. 1. Sie müßte in den Fundamenten der Tauflehre als solcher und dürfte nicht erst im Nachhinein sichtbar werden (186). 2. Es müßte in Ruhe und nicht in notorischer Aufregung über ihre Berechtigung verhandelt werden können (187). 3. Ihre Darlegung müßte ohne Widerspruch zu ihren Prämissen erfolgen; der Glaube als Prämisse zur Taufe dürfte also nicht im Falle der Kindertaufe suspendiert werden (189). 4. Sie müßte das „*thema probandum*", nicht etwas anderes beweisen wollen und beweisen (192). Keine dieser Forderungen sieht Barth erfüllt. Das Neue Testament schweigt zu dieser Frage (197). Die zur Argumentation für die Kindertaufe herangezogenen Stellen beweisen das Gewollte nicht (197–204). Das „eine große dogmatische Problem jeder Kindertauflehre" ist und bleibt das Verhältnis „zwischen dem Taufgeschehen auf der einen und dem Glauben der Täuflinge auf der anderen Seite" (204). Der eigene Glaube dessen ist gefragt, der als Christ zu leben beginnen soll: „Wenn gerade er nicht glaubt, wenn da bloß Andere sind, die glauben, wie soll dann das, was da beginnt, sein eigenes christliches Leben werden können ...?" (205). Als Zeuge dient Tertullian mit der Schrift *De Baptismo* aus seiner vormontanistischen Zeit: *Veniant ergo dum adolescant, dum discunt, dum quo veniant docentur; fiant Christiani, cum Christum nosse potuerint* (205). Statt der „äußerst bedenklichen und fragwürdigen" (208) Taufe von Unmündigen geht es um die „Verantwortlichkeitstaufe" (208, 212). Wie man es auch wenden mag: „Es kann gar nicht anders sein, als daß man bei dem

[2] Es sei hier verwiesen auf die ebenso interessante wie instruktive Arbeit von Joseph van Dijk: Die Grundlegung der Ethik in der Theologie Karl Barths. München: Manz Verlag 1966. Der aktual-personale und geradezu anti-materiale Aspekt der Ethik Barths wird in dieser Schrift überzeugend herausgearbeitet.

[3] Die angeführten Stellen sind: Joh 3, 25; Apg 22, 16; Hebr 10, 22; Eph 5, 25 f.; Tit 3, 5; Gal 3, 27; Röm 6, 3–4; Kol 2, 12; Joh 3, 5; Mk 16, 16; 1 Petr 3, 21; 1 Joh 5, 5–8; Joh 19, 33–37.

für jede Kindertauflehre unvermeidlichen Versuch einer Durchdenkung des Verhältnisses zwischen Taufe und Glauben ... in die unerfreulichsten Sackgassen gerät" (208). Alle diesbezügliche Argumentation ist „*theologia ex eventu ... stat pro ratione voluntas*" (197).

Der Ausklang der Tauflehre Barths ist wieder positiv. Barth knüpft nochmals am Begriff der Hoffnung an, diesmal als einer über die Hoffnung des einzelnen Christen hinausweisenden Hoffnung. So kommt es zu einer ebenso selbstverständlichen wie großartigen Sinngebung der Taufe als Missionsauftrag. Die Auszeichnung der Christen als Empfänger der Verheißung Gottes hat nur „Gültigkeit, Wert und Kraft im Zusammenhang der göttlichen Teleologie" (219). Es geht in ihrer Taufe um das universale Heilswerk Gottes. „In jedem Taufakt bricht die Kirche ... hinaus über ihre eigenen Grenzen und hinein in den Bereich des Volkes, das im Finstern wandelt" (220). Und jeder einzelne Christ wird darum getauft, um „jedem, der durch sein Draußensein Rechenschaft fordert hinsichtlich der lebendigen Hoffnung, die in ihm ist (1 Petr 3, 15), durch sein Tun und Lassen, durch sein Werk und Wort eben diese Rechenschaft abzulegen ... Ihm, dem persönlich so Begabten und Gesegneten, gilt das ‚Gehet hin!' (Mt 28, 19): nicht nur als Mitglied des christlichen Kollektivs, sondern ganz persönlich. Es ist ohne Weiteres der gerade ihm gegebene Marschbefehl ... Zusammengefaßt: Ein Mensch tritt in seiner Taufe als tätiges Glied hinein in das heilige Volk Israel, das nach Jes 42, 6 zum ‚Bundesmittler unter den Völkern' bestellt ist" (220 f.).

Als „letzte Zuspitzung" (228) der Tauflehre spricht Barth vom bittenden Gebet. Darin, daß dies geschieht, muß es sich erweisen, daß es des Menschen Hoffnung auf Jesus Christus ist, und daß es als Hoffnung auf ihn ein Tun des Menschen ist. Um keine „billige", ... zum vornherein in Rechnung gestellte und disponible Gnade, sondern nur um „teure Gnade, die der Mensch gerade nur bei ihm suchen, um die er nur bei ihm anklopfen kann" (230), kann es sich handeln. „Der wirkliche ... Jesus Christus, der Täter und Schenker dieser Wohltat ist der, dem die Seinigen, dem die Gemeinde, dem die Welt gerade nur in der Tat ihrer Bitte begegnen können" (230). Nur die Bitte vermag auch die wirkliche, die „faktische Würdigung des Gebers" (230) zu sein, bittend lassen Täufling und Gemeinde „Gott Gott ... sein" (231). Dieses Uranliegen Barths erhält am Ende diese Gestalt! Taufe als „eine an Gott gerichtete Bitte" (232), und so als „konstitutives, einen Anfang setzendes, ein für alles Weitere exemplarisches Handeln: wirklich der erste Schritt christlichen Lebens, im Rückblick auf den ethische Besinnung, ethische Ermahnung bei jedem auf sie folgenden Schritt möglich, notwendig, erlaubt und geboten sein wird" (234).

Man mag, von welcher Seite auch immer, einwenden, was einzuwenden ist, niemand wird sich der Einsicht verschließen können, daß die von Barth vorgestellte Tauflehre einer großen Konzeption entspringt. Man wird auch nicht daran vorbeisehen können, daß die Auffassung Barths in dieser Sache von höchster Aktualität ist. Man wird durchaus unterscheiden und darüber reden können, was im Ganzen dieser Tauflehre wesentlich und wichtiger, und was weniger wichtig ist, in jedem Fall aber wird man erkennen müssen, daß man sich ohne Umschweife vor die Grundlagen und Grundfragen des christlichen Glaubens gestellt sieht. Dies aber eben nicht leichtfertig, sondern in der verantwortlichen (und realen!) Kraft eines heute glaubenden Theologen. Darin ist die Lehre über die christliche Taufe ein authentischer Teil der ‚Kirchlichen Dogmatik'. Es gilt, die angesprochene Problematik als eine Angelegenheit der Gesamtheit der Christen zu erkennen.

Als besonders beeindruckend möchten wir hervorheben: Die Beziehung, die zwischen dem Taufgeschehen und dem Christusgeschehen auf allen Ebenen hergestellt wird. Die differenzierte gegenseitige Zugehörigkeit und Einheit des Geschehens der christlichen Taufe, der Taufe Jesu durch Johannes und der Taufe des Johannes überhaupt; nichts hängt in der Luft, die christliche Taufe erscheint als neutestamentlicher Impetus eingebettet und gegründet im göttlichen Heilswirken. Als besonderes und fast erstaunliches Anliegen dieser Tauflehre die echte, adäquate Sinngebung und Herausarbeitung des menschlichen Tuns als solchem; im Blickpunkt „der Gott und der Welt gegenüber mündig werden sollende Mensch: der mündige Christ und die mündige Christenheit, ihr Denken, Reden und Handeln in der Verantwortung vor Gott" (X). Die – seitens des Täuflings wie seitens der Gemeinde – indispensable Verantwortlichkeit, die dem ersten Schritt, der Begründung des christlichen Lebens, und damit dem christlichen Leben des Menschen schlechthin innewohnt; hier insbesondere die darin enthaltene intensive Anregung zur Nutzbarmachung dieses weithin vergrabenen Talentes der persönlichen menschlichen Verantwortungsfähigkeit. Der Reichtum und die Einblicke der exegetischen Darlegungen, auch dann, wenn spezielle Desiderate Barths (die nicht unbedingt von jedem geteilt bzw. in den Texten gefunden werden müssen) den Ausgangs- und Zielpunkt bilden. Die aufgezeigte teleologische Dynamik des Heilsgeschehens, die die natürlichste und selbstverständlichste, und darum so eindrucksvolle Begründung des Missionsauftrags des Christen und der Kirche darstellt.

Das alles läßt sich sagen ohne Beeinträchtigung von seiten der Aussagen, über die man begreiflicherweise verschiedener Meinung sein kann. Zur Ablehnung der Sakramentalität der Taufe kann in diesem Rahmen nicht eingehend Stellung genommen werden. Nur dies sei – aus der Sicht römisch-katholischer Auffassung – dazu gesagt: 1. Die Ablehnung macht klar, wie weit die Auffassung Barths von der römisch-katholischen entfernt ist. Das ist keine geringfügige Sache, nicht nur deshalb, weil zwischen dem, der das Gegebensein eines Sakramentes als *signum efficax* im Glauben anerkennt, und dem, der das nicht für gegeben ansieht (und sich in der Gemeinschaft der Glaubenden entsprechend verhalten muß), ständige sehr spürbare Differenzen vorhanden sein werden, sondern weil Barths Ablehnung der Sakramentalität ihre tiefe Entsprechung im Zentrum seiner Theologie hat. Diese Ablehnung ist eine echte Konsequenz aus der Art, in der Barth begrifflich das Verhältnis zwischen Gott und Mensch handhabt. Es müßte also hierüber und von hier aus gesprochen werden, wenn es um die Frage Sakramentalität oder Nicht-Sakramentalität geht.

2. Es wäre andererseits ein Mißverständnis, anzunehmen, Barth wolle (oder würde) durch die Ablehnung der Sakramentalität das Taufgeschehen verkleinern. Aus seiner Sicht müßte es vielmehr heißen: ein Zuviel ist ein Zuwenig! Ohne dies so akzeptieren zu wollen, wird man doch sagen müssen, daß auch ein römisch-katholischer Christ, recht verstanden, das reale Geschehen der Taufe kaum höher einschätzen kann als Barth. Beide Momente, die Taufe mit dem Hl. Geist, das neue Sein, die neue Schöpfung, und das verantwortliche Handeln als Antwort des Menschen, sind in beiden Auffassungen in offensichtlich gleichwertiger Qualifikation gegeben. Es geht im letzten einzig um das Verhältnis beider Momente, beider Realitäten, zueinander, worin sich wiederum das Grundanliegen wie auch das Grundproblem der Theologie Barths spiegelt. Hinter dem äußeren Anschein kann man eine Art von sachlicher (nicht begrifflicher) Übereinstimmung vermuten, deren theologische Artikulation und erst recht deren Nutzung auf sich wartet.

Durch die Ablehnung der Unmündigentaufe werden theologische wie pastorale Fragen aufgeworfen. Das Gewicht der Argumentation Barths wird nicht leicht zu neutralisieren sein. Wäre das überhaupt wünschenswert? In einer Zeit, in der ganz offensichtlich der Glaube in seinem innersten Gefüge angefochten ist, kann die Frage, ob eine Suspendierung des Glaubens gerade am Beginn des christlichen Lebens weiterhin gutgeheißen werden könne, kaum eine unernsthafte, überflüssige oder – schädliche Frage sein. „Christliches Leben ererbt sich nicht wie Blut, Begabungen, Charakteranlagen und Neigungen sich ererben, überträgt sich auch von keiner noch so echt und ernsthaft christlichen Umgebung auf die von ihr Umgebenen" (202). Wenn diese Vorstellung bei der Kindertaufe mitschwingen sollte, würde das um so deutlicher machen, daß hier theologisch, und von daher pastoral, einiges klarzustellen und zu überdenken wäre. Gewiß: Gnade ohne Glaube, das kann, das muß man sagen. Wie sollte es sonst zum Glauben kommen und – beim Glauben bleiben? Muß und darf das aber auch heißen: Taufe ohne Glaube? Die theologische wie pastorale Frage nach dem Sinn der Taufe dürfte sich genau an diesem Punkte stellen.

Neuhäusler, Engelbert - **Gössmann,** Elisabeth: **Was ist Theologie?** München: Max Hueber 1966. 450 S.; Ln DM 34,–.

Das vorliegende Sammelwerk, das die Frage: Was ist Theologie? durch eine Selbstdarstellung ihrer wichtigsten Universitäts-Disziplinen zu beantworten unternimmt, vermag eine gute und hilfreiche Hinführung zur heutigen Theologie als Glaubenswissenschaft anzubieten. Nicht allein die Fülle der Sachverhalte, die heute innerhalb der wissenschaftlichen Theologie in methodisch geordneter Weise reflektiert werden, zeigt Bedeutung und Schwierigkeit der Theologie an; vielmehr wird offenkundig, welchen Problemen sich der Gläubige gegenübersieht, wenn er sich der Theologie als einer Verständnishilfe seines Glaubens im ganzen zuwendet und damit durch alle Spezialisierung hindurch die e i n e Theologie in den Blick bekommen möchte.

Die unausweichliche und auch wohl unaufhaltsame Aufgliederung der einen Theologie in eine Vielfalt von Fächern stellt bei aller methodischen Differenzierung und materialen Anreicherung immer dringlicher die Forderung nach einer neuen Integrierung. Das zusammenfassende Schlußkapitel (429–449) zeigt deutlich, daß solche Integration nicht mehr in einer formalen Systematik erlangt werden kann, wie das noch im Mittelalter möglich war, vielmehr deutlich werden muß in der Anerkennung der allen Fächern innewohnenden gleichen Problematik und in der „Perichorese" (435) ihrer über das Fach hinausweisenden Aussagen. Die Integration verlangt aber in zunehmendem Maße auch ein „team-work" der Theologen in der Geltendmachung des gemeinsamen Dienstes an der Verkündigung heute.

Innerhalb dieses Rahmens gewinnen die Einzeldarstellungen der Disziplinen ihre rechte Ortsbestimmung. Die Weise ihres Vorstellens ist unterschiedlich. Einige sprechen mehr von der gegenwärtigen Problematik ihres Faches, andere geben eine klare informierende Übersicht über das Stoffgebiet, und wieder andere versuchen eine neue systematische Entfaltung ihrer Aufgabe. So wird das Verhältnis von Philosophie und Theologie von Robert S c h l e t t e vorgestellt (es beantwortet jedoch nur einige Teilfragen dieses Gebietes) und die Fundamentaltheologie von Elisabeth G ö s s m a n n. Über die alttestamentliche und neutestamentliche Wissenschaft informieren gut Josef S c h a r b e r t und Paul N e u e n z e i t. Auch die geschichtlichen Fächer „Patrologie" (Johannes B a u e r), „Kirchengeschichte" (Georg D e n z l e r) und „Dogmengeschichte" (Richard H e i n z m a n n) vermögen den ihnen eigentümlichen theologischen Charakter herauszustellen. „Dogmatik", die von Leo S c h e f f c z y k dargestellt wird, und „Moraltheologie" von Johannes G r ü n d e l stellen sich in ihrer wandelnden Funktion im ganzen der heutigen Theologie dar und zeigen damit ihren auch veränderten Standort an. „Kirchliche Soziallehre" und „Kirchenrecht" werden von Wilhelm W e b e r und Georg M a y innerhalb der gesamten Theologie begründet. Karl R a h n e r teilt seinen Aufriß der „Pastoraltheologie" mit und Elmar B a r t s c h umschreibt das seit dem 2. Vaticanum sich immer klarer herausstellende Sondergebiet der „Liturgiewissenschaft". Über die katechetische Situation informiert Otto B e t z, während die „Homiletik" unbehandelt bleibt. „Missionswissenschaft" (Josef G l a z i k), „Ökumenische Theologie" (Peter B l ä s e r), „Asketische und spirituelle Bildung" (Johannes B o u r s) beschließen die Übersicht der Disziplinen.

Alle Abhandlungen suchen bei der erwähnten Betonung ihres eigenen Anliegens ihren Standort im Ganzen der Theologie zu umreißen, legen ihre wissenschaftliche Methode dar und führen in ihre wichtigsten Fragestellungen ein. Der Sammelband zeigt deutlich, daß wir heute nur in einer sehr begrenzten Weise von einer Einheit in der wissenschaftlichen Theologie sprechen können, vielleicht gibt es jedoch so etwas wie „eine Einheit der Theologie im Werden" (433). Gleicherweise wird man auch nur im formalsten Sinne von einem theologischen Wissenschaftsbegriff sprechen können. Es scheint vielmehr, daß es sich um eine mehr oder weniger deutliche Adaption der einzelnen Disziplinen an verschiedene profane Wissenschaftsbegriffe handelt. Die Theologie aufgrund dieses Buches genauer hin in ihrem wissenschaftlichen Horizont zu bestimmen, dürfte nicht leicht fallen. Doch wird deutlich, daß sie mehr als ehedem Glaubenshilfe denn Glaubensbegründung anbietet.

Das vorliegende Sammelwerk scheint uns mehr als eine zuverlässige Information über den derzeitigen Stand der Theologie als Wissenschaft, es vermag ein echter Appell zu einer sachlichen und personellen Integration der einzelnen Fächer und ihrer Vertreter zu sein, ein Appell, der zweifellos auch das Anliegen der Studienreform an den Theologischen Fakultäten beinhaltet, da dem Hörer der Theologie in der Mannigfaltigkeit des Angebotes das Auffinden der e i n e n Theologie als Glaubensverständnis in zunehmendem Maße erschwert wird.

B o n n. K a r l D e l a h a y e.

Van de Pol, W. H.: **Das Ende des konventionellen Christentums.** Wien-Freiburg-Basel: Verlag Herder 1967. 480 S.; Ln DM 27,80.

Seit dem Erscheinen A. T. Robinsons „Honest to God" häufen sich die Untersuchungen zur Krise christlichen Glaubens und der durch sie ausgelösten Erschütterung der christlichen Kirchen. Unter ihnen kann das mutige Buch dieses holländischen katholischen Theologen repräsentative Geltung für sich in Anspruch nehmen, das jetzt in deutscher Übersetzung vorliegt. Unter dem Leitbegriff der K o n v e n t i o n a l i t ä t wird die Kirchenkrise treffsicher und scharfsinnig analysiert.

Der historische Ursprung des konventionellen Christentums wird angesetzt mit der seit Konstantin fortschreitenden Christianisierung, die sich weithin in sog. Massenbekehrungen vollzog (51): Die Zugehörigkeit zum Christentum war nicht das Ergebnis von Bibellesung und persönlichem Ringen mit der Glaubensbotschaft; sie vollzog sich mehr oder weniger ausschließlich im Sakramentenempfang und im Besuch des Gottesdienstes, wie es bis heute geblieben ist. Konventionelles Christentum erscheint in der Sicht v. d. Pols identisch mit der so aufkommenden Volkskirche, in der heidnischer Frömmigkeitskult weiterlebte und das spezifisch Christliche überwucherte.

Eine Analyse der Konventionalität ergibt nach v. d. Pol folgende Symptome: Die Annahme der religiösen Überzeugung ist milieubedingt und beruht nicht auf persönlicher Entscheidung. Der so Überzeugte läßt sich auf keine Gegenargumentation ein. Die damit erreichte scheinbare Sicherung bringt das Grundgefühl existentieller Unsicherheit und Sorge zum Schweigen und gewährleistet einen fragwürdigen Seelenfrieden (36). Die spezifisch christliche Lebenspraxis erscheint identisch mit der sog. christlichen Moral, die sich, biblisch gesehen, von der der Schriftgelehrten und Pharisäer nicht unterscheidet (67). Strenge Gesetzlichkeit nach Maßgabe bürgerlicher Rechtsauffassung ist ihr Kennzeichen, nicht aber die von Jesus intendierte Grundhaltung von bedingungsloser Liebe und Vergebung. Als auffallendstes Merkmal einer solchen jahrhundertlang gepflegten angeblich christlichen Moral wird das Fehlen jeglichen Sozialbewußtseins hingestellt. Ein über die allgemeine bürgerliche Moral hinausgehendes Engagement zugunsten der sozial Diskriminierten er scheint auf dem so von v. d. Pol gezeichneten Hintergrund nicht als Ausdruck vorherrschender christlicher Lebenspraxis, sondern als vereinzelter Protest gegen sie. Dieses vereinzelte Engagement kann nach seiner Auffassung auf einer Linie gesehen werden mit dem Protest vieler moderner Gruppen, wie der Marxisten, die gegen das Christentum angehend in Wahrheit die herrschende sog. christliche Moral angreifen (75 f).

Damit ist bereits die Bewußtseinshaltung angedeutet, von der v. d. Pol ausgeht und die seinem Buch Zuspruch in allen Lagern sichert: „Die alles entscheidende religiöse Trennungslinie verläuft heute nicht mehr zwischen Christen und Nicht-Christen, sondern zwischen den Selbstsicheren und den Beunruhigten ..." (82). Die Letzteren sind es, so könnte man sagen, die allein der Grundeinsicht und der Intention des Autors zu folgen vermögen. Diese Grundeinsicht lautet: Das konventionelle Christentum ist restlos ausgehöhlt. Sein Ende ist definitiv und vollzieht sich vor unseren Augen rasch und unaufhaltsam im Zusammenbrechen jahrhundertelanger Sicherungen (99 f).

V. d. Pol sieht den Grund dieser Aushöhlung im Verharren des konventionellen religiösen Lebens gegenüber dem revolutionären Umbruch neuzeitlicher Denk- und Lebensweise. Dieser Aspekt bedingt den Aufbau seines Buches. Von diesem Umbruch als der eigentlichen Ursache des Aushöhlungsprozesses handeln die zentralen Kapitel. Die Darstellung des Wandlungsprozesses im philosophischen Denken und in den empirischen Wissenschaften sowie der Fortschritte der modernen Bibelwissenschaft und der jüngsten protestantischen Theologie zeigt eine heute in der Wissenschaft nur noch selten anzutreffende Vertrautheit mit den Nachbardisziplinen. Es gelingt dem Autor, die jeweiligen Grundprobleme zu verdichten und zugleich mit Sinn für wesentliche Details in den entscheidenden Punkten zu konkretisieren. Um auf die gegenwärtig akute theologische Reflexion hinzuführen, ist kaum ein geeigneterer Weg denkbar, als zunächst von der Philosophie her zu erhellen, wie der Mensch unserer Zeit nach Gott fragt. Diese Frage wird gründlich und mit Gespür für die Problematik herausgearbeitet, die sich hinter allgemein bekannten Thesen verbirgt. Über den entsubstantialisierten Gottesbegriff bei Kant, Fichte und Schleiermacher wird der Leser zur Diskussionsebene der Gegenwart geführt. Heideggers Anliegen wird jenseits der bekannten und inzwischen ausgetretenen Vokabeln und Formeln in einer vertieften Sicht deutlich und treffsicher umschrieben (24 ff). Als e i g e n t -

liches Denken wird ein durch keine Antwort mehr überholbares Fragen aufgewiesen, hinter dem erlittene Erfahrung, nicht aber eine konstruierte allgemeine Problematik steht. Es handelt sich um die Frage, die der Mensch existentiell vollzieht – mit der er also selber identisch ist – nicht um theoretisches Fragen nach Einzelproblemen.

Damit ist der Weg zum Verständnis einer theologischen Antwort angebahnt, die weder in der Gefahr ist, philosophische Antworten theologisch zu verbrämen noch ein theologisch begründetes informatives Antwortwissen über Gott anzubieten, indem die Offenbarung als sachhaft-informative Mitteilung über Gott aufgefaßt wird. V. d. Pols Überlegungen führen über Heidegger und Karl Barth, denen er je ein Kapitel gewidmet hat, zu Tillich. Hier sieht er zwei mögliche Extreme vermieden: Weder erscheint die Frage, die der Mensch von sich aus existenziell vollzieht, belanglos gegenüber einer kerygmatischen Selbstoffenbarung Gottes (Barth), noch wird die Antwort auf die Gottesfrage direkt aus der Frage abgeleitet, die in der Existenz des Menschen enthalten ist (335 f). V. d. Pol tendiert – m. E. zu Recht – zu der Einsicht Tillichs, nach der die Antwort der Offenbarung (bzw. der Theologie) die Frage des Menschen (bzw. der Philosophie) voraussetzt, um Antwort sein zu können. Man sollte in der Verkündigungspraxis endlich berücksichtigen, daß Verkündigung nur den dergestalt fragenden Menschen etwas zu sagen hat, nicht aber denjenigen, denen es nur um theologische Information oder erbauliche Sätze geht, weil sie nicht bereit sind, die in der Frage sich dartuende Gefährdung menschlicher Existenz auf sich zu nehmen.

Aus der skizzierten Sicht ergibt sich einerseits eine Chance für solch zeitnahe Theologie im Hinblick auf diejenigen, welche die gegenwärtige Krisensituation wach durchleben. Andererseits ist von dort her v. d. Pols Überlegung unabweisbar, daß jene Theologie, die im Anschluß an den von Heidegger aufgewiesenen Denkverfall der abendländischen Metaphysik einer überkommenen scholastischen Begrifflichkeit verhaftet ist, selbst die Grundlage für die heutige Glaubensproblematik und den Atheismus gelegt hat. Vielleicht darf man hinzufügen, daß die die Krise auslösende, vielfach atheistische Denkweise die Überwindung eines bereits latent vollzogenen Nihilismus anbahnt und die Menschen wieder in die Offenheit des Fragens führt.

Resümierend gelangt v. d. Pol zu folgenden Konsequenzen: Selbst drastische Änderungen der Schale oder Fassade des konventionellen Christentums im Sinne eines aggiornamento reichen nicht mehr aus, weil ein angeblich unveränderlicher Kern immer mehr einschrumpft und die zu erneuernde Schale immer dicker wird infolge des Abstandes von konventionellem religiösem Leben und heutiger Lebensstruktur (119). Das Christentum steht vor der Wahl, „sich entweder in jeder Hinsicht radikal zu erneuern oder mit der absterbenden Kultur, aus der es seine Denk- und Lebensformen entlehnt hat, gemeinsam unterzugehen" (185).

Die in seiner Untersuchung verarbeiteten Erfahrungen veranlassen v. d. Pol anzunehmen, daß eine solche Erneuerung in der Richtung dessen liegt, was Bonhoeffer religionsloses Zeitalter nennt (437). Das bedeutet grundsätzlich dreierlei: 1. Entmythologisierung im Sinne einer Reinigung von primitiven Vorstellungen aus früheren Kulturstadien, 2. Entsakralisierung: „Heilige Personen, Gegenstände und Orte haben ihre innere Sakralität verloren. Die ganze Wirklichkeit ... ist eine profane, besser gesagt: Die ganze Wirklichkeit ist heilig" (ebd.). 3. Enthellenisierung als Befreiung aus der Umklammerung einer substantialistischen objektivierenden Gottesschau, wobei der Gegensatz diesseits-jenseits bzw. natürlich-übernatürlich seinen Sinn verliert (438). Damit glaubt v. d. Pol zugleich den Ausgangspunkt für ein angemessenes Verständnis der Gott-ist-tot-Theologie gewonnen zu haben. Er hält die radikalen Theologen für die konsequenten, insofern sie aus Sinn für Tatsächlichkeit und Wahrhaftigkeit die letzten Konsequenzen gezogen haben (ebd.). Der Tod Gottes erscheint von dort her als Tod von Abgöttern, der Unglaube weithin als Unglaube gegenüber eigenmächtig aufgerichteten Götzen (434). Nach dem Zusammenbruch des Pantheons der kirchlichen Abgötter sei der Weg frei für den Gott der Bibel, wie ihn Bonhoeffer ankündigte (443). Damit entpuppen sich die moderne Kultur und Wissenschaft nicht als Gefahr des Christentums, sondern, wie der Autor sagt, als „läuterndes Feuer" (442).

Angesichts einer die unmittelbare Zukunft kennzeichnenden gemeinsamen Front hätten die Gegensätze zwischen den Religionen, vor allem aber zwischen den Konfessionen, nur noch wenig zu bedeuten. In der gemeinsamen Arbeit an einem zu erneuernden Christentum und im Versuch einer neuen Antwort verliere der Gegensatz katholisch-protestantisch allmählich seinen Sinn: „Wir haben uns bereits einem nachökumenischen Zeitalter genähert" (442).

Kennzeichnenderweise schließt das Buch mit einem eschatologischen Akzent. Im Element der Hoffnung und Erwartung sieht v. d. Pol im Anschluß an Moltmann den eigentlichen Kern des Glaubens (439).

Das Buch v. d. Pols als Ankündigung eines Neubeginns kann in diesem Sinne als „Frohbotschaft" angesehen werden. Es stellt eine in dieser Breite außergewöhnliche Zusammenschau der wichtigsten Faktoren neuzeitlicher Bewußtseinsbildung dar, wobei der theologische Aspekt den Blick eher weitet als einschränkt. Diese konfessionell unvoreingenommene Gesamtschau läßt ansatzhaft zugleich eine Konzeption durchscheinen, die dynamisch-dialektischen, nicht aber rubrizistisch-systematisierenden Charakter hat. Wer ein thesenhaft abschließendes theologisches Ergebnis erwartet, wird das Buch unbefriedigend finden. Es beschränkt sich darauf, Probleme sichtbar zu machen. Daher ist es geeignet, Unruhe und Problembewußtsein zu wecken. Man wird hoffen dürfen, daß diese Interpretation des Zeitgeschehens zugleich verändernde Kraft entwickelt, namentlich im Hinblick auf eine Kirche, die jahrhundertelang ihre vordringlichste Aufgabe darin gesehen hat, sich gegen Unruhefaktoren jeder Art abzuschirmen.

Der Autor bekennt, daß seine religiösen und kirchlichen Anschauungen in den letzten fünf Jahren tiefgreifende Wandlungen erfahren haben, und richtet sich an solche, denen ähnliches widerfuhr (24). Von ihnen wird man eine entsprechende Änderung des Bestehenden erwarten dürfen. Moderne theologische Reflexion, die keine Aktion auslöst, ist entbehrlich.

Münster. Albert Stüttgen.

Friede im Atomzeitalter, hrsg. von Walter Dirks. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1967. 94 S.; br. DM 8,80.

Das Vorwort des Herausgebers bietet bereits mehr, als man gemeinhin unter dieser Überschrift erwartet. Es ist ein eigenständiger Beitrag (von Dirks bereits als Rundfunkvortrag und als Artikel in den Frankfurter Heften veröffentlicht), der gleichzeitig Standort und Problematik des Buches *in nuce* enthält.

Dirks entfaltet in knappen historischen Streiflichtern die Bedeutung und die Grenzen der Lehre vom „gerechten Krieg", die den Krieg keineswegs nur gerechtfertigt, sondern auch und vor allem durch ihre einschränkenden Bedingungen verurteilt habe. *In concreto* jedoch erlangte die Lehre nicht einmal die existentielle Bedeutung wie etwa „die anerkannte Sexualmoral oder Eigentumsordnung" (12), wie denn die Friedensfrage überhaupt nicht „ständig die Köpfe beschäftigt und die Herzen beunruhigt" (10) hat. Die qualitativ veränderte Situation des Atomzeitalters stellt schließlich die Gültigkeit der traditionellen Lehre vollends in Frage. Mit einer Anspielung auf die Atomdiskussion der 50er Jahre kommt Dirks zu dem Schluß, daß jede ungeschichtliche „Anwendung" der klassischen Lehre versagt, da kasuistische und vereinfachende Kategorien wie „erlaubt" und „unerlaubt" der komplexen Gegenwart nicht gerecht werden. Die Menschheit ist im Verlauf ihrer Geschichte in eine Sackgasse geraten, aus der es nur „durch geschichtliches Handeln, durch einen geschichtlichen Prozeß" (15 f) einen Ausweg gibt, nicht durch kasuistische Rezepte. Ein System atomarer Abschreckung ist daher keine Dauerlösung, sondern kann allenfalls die Bedeutung einer gewissen „Schonfrist" (16) haben, die Raum bietet für politisches Handeln. Denn es gilt letztlich – und damit nennt Dirks den Tenor des gesamten Buches –, mit dem Konzil die Dimension der Geschichtlichkeit zu entdecken, die Menschen als aktive „Subjekte und Träger der Geschichte" (16) zu begreifen.

Der Hauptteil des Buches, von einer holländischen Pax-Christi-Gruppe erarbeitet, versteht sich, wie der niederländische Originaltitel zum Ausdruck bringt, als Propagierung und Weiterführung des Anliegens der Enzyklika *„Pacem in terris"*, ohne im strengen Sinne Kommentar sein zu wollen.

Das 1. Kapitel zielt durch die Schilderung der neuen Situation auf ein geschichtliches Verständnis des Friedensproblems. Kirche und Welt stehen in geschichtlichem Wandel, sind unterwegs. „Die traditionelle Lehre vom gerechten Krieg kann nur richtig verstanden werden, wenn man sie in den Prozeß der Entwicklung vom primitivsten Stammesverband zu einer Weltgemeinschaft stellt" (23). Sie steht im Zusammenhang mit der Souveränstaatlichkeit. „In der Wildnis internationalen Zusammenlebens war das Recht auf Krieg das letzte Mittel zur Selbstbehauptung des einzelnen souveränen Staates" (27). In dem Maße aber, wie eine vielfältige weltweite technische, wirtschaftliche und politische Interdependenz die herkömmliche Souveränstaatlichkeit überwindet, in dem Maße wie eine überstaatliche Weltautorität Anerkennung findet, wird Krieg als Mittel der Politik anachronistisch. Die Revolution der Waffentechnik schließlich hat mit ihrer bedrohenden Selbstvernichtung Krieg *ad absurdum* geführt.

Damit befindet sich der Christ in einer zwiespältigen Situation (2. Kapitel). Denn einerseits verlangen die Ehrfurcht vor dem Leben und der Fortbestand des Menschengeschlechtes eine Ächtung des atomaren Krieges, andererseits kann man eben nicht völlig ungeschichtlich „heute

so handeln, als ob die Zukunft schon Gegenwart sei" (37). Eine friedliche Welt setzt eine „Wesensverwandlung der menschlichen Gesellschaft voraus" (38). Die radikale Forderung nach einseitiger Abrüstung kann bequem und utopisch sein, denn es ist keineswegs ausgemacht, daß „Gewaltlosigkeit und einseitige Abrüstung ... die einzigen oder besten Mittel (seien), dem von allen verfolgten Ziel des Friedens näherzukommen" (57). In der widersprüchlichen gegenwärtigen Situation müssen zwar gegensätzliche Standpunkte und Gewissenskonflikte ertragen werden. Dem Wehrdienstverweigerer gebührt Schutz und Anerkennung. Aber eine katholische Friedensbewegung kann bei allem Respekt vor dem prophetischen Zeugnis absoluter Gewaltlosigkeit in diesem letztlich keine eigentliche Lösung sehen. Ihre Aufgabe ist vielmehr die Schaffung eines Friedensklimas im Geiste von *„Pacem in terris"*. Denn auch die Enzyklika begnügt sich nicht mit einer Verdammung der Atomwaffen. Sie weiß vielmehr, „daß es nie möglich ist, durch das bloße Verbot einer bestimmten Waffe die Dialektik von Krieg und Frieden in den Griff zu bekommen" (45). Das geht nur, indem man „eine Welt ohne Krieg organisiert" (45), eine friedliche Welt.

Zwei Schritte zu diesem Ziel werden im 3. Kapitel unterschieden. Es muß primär alles darangesetzt werden, die Katastrophe eines Krieges zu verhindern. Im Mittelpunkt dieses Bestrebens stehen drei „Aufgaben kürzerer Dauer" (61). 1. Die Abrüstung. Sie darf bei aller Ablehnung eines rigorosen Atompazifismus doch nicht ganz auf einseitige Maßnahmen und Teilrisiken verzichten. 2. Die friedliche Koexistenz der Völker, Rassen und politisch-wirtschaftlichen Systeme, die keineswegs gleichbedeutend ist mit einer allgemeinen Nivellierung, sondern gerade das Anerkennen und Aushalten der Pluralität verlangt. 3. Eine Weiterentfaltung der Vereinten Nationen, die trotz ihrer Mängel „als die werdende Organisation des universalen Gemeinwohls" (70) gelten können.

Ein zweiter Schritt mit vier „Aufgaben längerer Dauer" (61) würde dann eine „Welt ohne Krieg" zu einer „friedlichen Welt" umformen. 1. Das universale Gemeinwohl einer friedlichen Welt gründet vor allem in der Anerkennung und Förderung der Menschenrechte als „Sache des Weltgewissens" (75). Damit zusammen hängt 2. die Schaffung einer internationalen Rechtsordnung, die nicht die Interessen der souveränen Einzelstaaten zum Ausgangspunkt nehmen darf (wie das bestehende Völkerrecht), sondern das Weltgemeinwohl, und 3. die Errichtung eines weltpolitischen Systems. Denn wie Gemeinwohl ohne autoritäre Instanz nicht denkbar ist, so braucht das Weltgemeinwohl eine „weltöffentliche Autorität" (79), die zwischen den Extremen von Partikularismus und Zentralismus föderativ gedacht wird. Schließlich wird 4. besonders im Hinblick auf die Entwicklungshilfe, die nicht Almosen, sondern Forderungen sozialer Gerechtigkeit ist, eine internationale Wohlfahrtsordnung gefordert.

Das Buch schließt (4. Kapitel) mit einer Aufforderung an alle zur Schaffung eines geistigen und politischen Klimas des Friedens, dessen erste Voraussetzung das persönliche Engagiertsein und Betroffensein von allen Zuständen und Ereignissen des Unfriedens ist. Eine eschatologische Verflüchtigung, die den Zusammenhang von irdischem und christlichem Friedensauftrag sprengt, verfälscht die biblische Friedensbotschaft, die da lautet: Friede auf Erden.

Das besondere Verdienst des Buches, das auf abstrakt-wissenschaftliche Sprache und historische Vorkenntnisse verzichtend, sich bewußt an einen breiteren Leserkreis wendet, dürfte vor allem darin beruhen, daß es alle Einseitigkeiten in historischer Darstellung wie in seinen ethisch-praktischen Forderungen vermeidet und sich ohne jede Vereinfachung der ganzen Kompliziertheit des Friedensproblems stellt. Der Leser wird zu geschichtlichem Denken gezwungen. Geschichtslos-kasuistische Patentlösungen und allzu fertige Antworten nach der einen oder anderen Seite werden in ihrer Auswegslosigkeit aufgezeigt. Besonders gut gelingt es den Verfassern, dem Leser das Dilemma unserer geschichtlichen Situation in seiner ganzen Schärfe plastisch vor Augen zu führen. Einerseits kann Atomkrieg unter keinen Umständen gerechtfertigt werden – darüber lassen die Verfasser keinen Zweifel –, andererseits ist die Zeit noch nicht geschichtlich reif zu einem radikalen Nein auch zu den Atomwaffen. Die Frage nach dem „Frieden im Atomzeitalter" wird nicht einseitig auf die Problematik der Berechtigung oder Nicht-Berechtigung einer Atomrüstung fixiert; es wird nicht eine modifizierte Lehre vom „gerechten Krieg" geboten. Denn wir haben nicht, wie Dirks im Vorwort sagt, darüber zu grübeln, „wann ein Krieg erlaubt sein könnte" (17), sondern wir haben den Krieg zu verhindern. Darum liegt der Kerngedanke des Buches in der Erkenntnis, daß unsere Aufmerksamkeit nicht vornehmlich der Abschaffung der Atombombe zu gelten hat, sondern einer Veränderung der gesamten gegenwärtigen Weltsituation, die den Krieg ermöglicht.

Man möchte sich allerdings wünschen, daß im 3. Kapitel jene zwei Schritte, d. h. die Verhütung eines Krieges und die Herbeiführung eines „wirklichen Friedens" (60) noch stärker in eins geschaut, und nicht so sehr als zeitlich aufeinanderfolgende Phasen („primär" – „dann erst", 60) verstanden würden. Denn es ist unter Fachleuten umstritten, ob beispielsweise der Weg zum Weltfrieden über die Abrüstung oder eher der Weg zur Abrüstung, d. h. zur endgültigen Bannung der Atombombe, über den Weltfrieden führt (C. F. von Weizsäcker), so daß totale Abrüstung mehr Folge und Frucht des Weltfriedens wäre denn Mittel und Weg zu ihm.

Immerhin darf man dankbar feststellen, daß die Schaffung des Weltfriedens, d. h. eine künftige Weltgemeinschaft der Völker, als Leitmotiv des Buches alle konkreten Einzelschritte und -vorstellungen einer Friedensarbeit bestimmt. Ohne daß die Pastoralkonstitution *„Gaudium et spes"* und die Enzyklika *„Populorum progressio"* schon mitberücksichtigt sind, führt die Schrift doch ganz in die Richtung dieser jüngsten kirchlichen Dokumente.

Bonn. Walter Kalesse.

Söderblom, Nathan: **Der lebendige Gott im Zeugnis der Religionsgeschichte**. Mit einer biographischen Einleitung hrsg. v. Friedrich Heiler. München/Basel: Ernst Reinhardt Verlag 1966. LII, 384 S.; Ln DM 24,–.

Es war eine lobenswerte Idee, die bekannten, vom 19. 5. bis 18. 6. 1931 an der Universität Edinburgh gehaltenen Gifford-Vorlesungen des berühmten Religionswissenschaftlers in einer zweiten Auflage zu veröffentlichen. Sie behandeln folgende Themen: Training und Inspiration in primitiver Religion; Religion als Methode. Yoga; Religion als Psychologie. Jainismus und Hînayâna (alter Buddhismus); Religion als gläubige Hingabe. Bhakti (Indien); Religion mit einer „Heils-Tatsache". Mahâyâna, Bhakti im Buddhismus; Religion als Kampf gegen das Böse. Zarathustra; Sokrates. Die Religion des guten Gewissens; Religion als Offenbarung in der Geschichte. Der Mosaismus; Die Religion der Inkarnation; Die fortdauernde Offenbarung im Christentum.

Der Herausgeber hat für diese Auflage eine Einleitung in „Söderbloms Leben und Wirken" geschrieben. Das Werk von Söderblom ist zu sehr bekannt, als daß wir hier eine Besprechung vornehmen müßten. Wir möchten nur darauf hinweisen, wie tief die Intuitionen Söderbloms waren, die es ihm ermöglichten, das Wirken des „lebendigen Gottes" in allen Formen der echten religiösen Erfahrung zu spüren, wie feinsinnig seine wissenschaftliche Methode war, die ihn zum aufrichtigen Verständnis der nicht-christlichen Religionen führte, und wie mutig seine ganze Haltung war, die Haltung der Sympathie, der ehrlichen Schätzung und der positiven Einstellung den anderen Religionen gegenüber in einer Zeit, wo die von der polemischen Apologetik beherrschte Theologie nichts Positives in den sogenannten „heidnischen" Religionen zu entdecken wagte oder einfach vermochte.

Münster. Adel-Theodore Khoury.

Greschat, Hans Jürgen: **Kitawala**. Ursprung, Ausbreitung und Religion der Watch-Tower-Bewegung in Zentralafrika. (Marburger Theologische Studien, Bd 4) Marburg: N. G. Elwert Verlag 1967. XII, 128 S.; br. DM 18,–.

In vielen Ländern Afrikas laufen, wie bei uns von Haus zu Haus, die Zeugen Jehovahs von Hütte zu Hütte und tragen Verwirrung in die christlichen Gemeinden. Sie sind straff organisiert und stehen unter europäisch-amerikanischer Leitung. Die Watch-Tower Bewegung Kitawala – Tawala = Tower in den Bantusprachen Zentralafrikas – hat heute mit diesen Zeugen Jehovahs nichts mehr als das Symbol des Turmes gemeinsam. Sie hat sich vielmehr in Ost- und Zentralafrika zu einer rein von Afrikanern getragenen religiös-politischen Sekte entwickelt mit zahlreichen Anhängern und weitreichendem Einfluß. In der uns vorliegenden Arbeit wird zum erstenmal der Versuch gemacht, Kitawala bis in ihre Ursprünge zu verfolgen und in ihrer Entwicklung und ihrem Wesen zu beschreiben. Aus vielen Steinchen, die der Verfasser, heute Professor an der Universität Nsukka in Nigeria, teils selbst an Ort und Stelle aufgelesen, teils von guten Freunden zugeliefert bekommen hat, ist ein farbiges Mosaik entstanden. Der Dialog mit den Anhängern der Sekte war schwer. Viele hatten offensichtlich Angst sich auszusprechen, und die führenden Leute fürchteten, sich zu kompromittieren und die Behörden auf sich aufmerksam zu machen, die ihnen nirgendwo gewogen sind. Die neuen Herren hielten übrigens wie die alten Kolonialmächte England und Belgien ihre Archive fest verschlossen. – Die Bewegung ist 60 Jahre alt. An ihren Anfängen steht eine zwielichtene Gestalt aus dem Tongaland am Westufer des Malawisees (Nyassa), Elliot Kenan

Kamwana, von Missionaren der Free Church and Established Church of Scotland nach 1900 nicht nur für den christlichen Glauben, sondern auch für die Glaubensverkündigung gewonnen. Aber bevor er ausgelernt hatte, verließ er aus ungeklärten Gründen die Mission. In Südafrika machte er die Bekanntschaft eines australischen Missionars, der auf der Suche nach Wahrheit und Hilfsmitteln ständig die Denomination wechselte und eben bei den Adventisten des siebenten Tages angekommen war. Der beeinflußte ihn stark. Auch der weißenfeindliche Äthiopismus der schwarzen Arbeiter, unter denen er in Südafrika lebte, hat ihn tief beeindruckt. Am Ende erst kamen die Zeugen Jehovahs hinzu. Sie haben seine Anhänger in ihren Bann geschlagen, die sein Predigt- und Aufklärungswerk, das er 1909 in seiner Heimat begann, weiterführten und über die Grenzen des heutigen Malawi hinaustrugen. Zunächst wurden nur die gebildeten Schichten erfaßt, die des Lesens und des Englischen kundig waren. Mit Heißhunger stürzten sie sich auf Russels und Rutherfords Traktate, neben dem Katechismus oft die einzig mögliche Lektüre, und glaubten fest an die Schlacht von Hermagedon, auf afrikanischem Boden natürlich, in der alle weißen Verbrecher zugrunde gehen und sie ihren Reichtum erben. Der Weißenhaß führte zu den ersten Konflikten mit den Kolonialbehörden. Das hinderte den Auftrieb der Sekte nicht. Bis 1919 griff sie auf beide Rhodesien über. Zwischen 1920 und 1936 wurde aus ihr eine von „Pastören" geleitete Massenbewegung, in der von den ursprünglichen christlichen Elementen, von der Taufe abgesehen, fast nichts mehr übrig blieb. Sie drang nach Tanganjika vor und überzog die östlichen und nördlichen Provinzen des Kongostaates, wie eine beigefügte Karte es ausweist, mit einem Netz von Propagandazentren. Regierungsmaßnahmen, veranlaßt durch eine von Pastören und bekehrten Häuptlingen veranstaltete Hexenverfolgung, bei der es zu vielfachem Mord und anderer Schandtat kam, verursachten nur einen vorübergehenden Rückgang. Aus dem religiösen und politischen Protest gegen die europäische Mission und das Kolonialregiment der Europäer wird zuletzt ein jeder Autorität feindlicher Anarchismus, den die einheimischen Herren in den neuen afrikanischen Staaten heute am besten dadurch überwinden zu können glauben, daß sie die echten Zeugen Jehovahs zu Hilfe rufen. Viele Verbrechen und Umsturzversuche sind Kitawala vor allem in der jüngsten Geschichte des Kongostaates anzulasten. Sie werden auch, in diesem Fall vielleicht zu Unrecht, für die Ermordung der Missionare von Kongolo in der Neujahrsnacht 1962 verantwortlich gemacht. – Über Lehre, Kult und Gemeinschaftsleben der Watch-Tower-Bewegung erfahren wir am Ende mehr als der Verfasser am Anfang versprochen hat. Ein Schöpfungsmythos erinnert von ferne noch an den biblischen Bericht. Die schwarze Haut wird darin, wie auch sonst, als Strafe für Schuld empfunden, eine schlimme Folge aus dem Unterricht der Missionare, die meinten, ihren afrikanischen Schülern die ganz unbegründete Geschichte ihrer Abkunft von Cham, dem verfluchten Sohn Noahs, nicht vorenthalten zu dürfen. Die Pastöre predigen fast allgemein den Anbruch des goldenen Zeitalters für die nächste Zukunft. Es wird in Afrika seinen Anfang nehmen. Amerikanische Neger, denen die Vereinigten Staaten ihren gesamten Fortschritt von heute verdanken, werden zu Hilfe kommen und es heraufführen. Der Reichtum wird unermeßlich und zu Minderwertigkeitsgefühlen wird kein Grund mehr sein; denn alle erhalten eine weiße Haut. Wer es nicht mehr erlebt, wird schon vorher in Europa als Weißer wiedergeboren. Im Gemeinschaftsleben erstreckt sich ein ausgeprägter Kollektivismus vielerorts auch auf die Frauen. – Kitawala hat im Kongostaat den alten Kibangismus überflügelt, ja zum Teil schon aufgesogen. In einem Mitgliedsausweis nennt sich die Sekte stolz: „Religion Congolaise". Kontakte mit den Zeugen Jehovahs in jüngster Zeit scheinen für die Zeugen günstig verlaufen zu wollen. Die zerstörende Gefahr für die katholischen und evangelischen Missionen dürfte dadurch kaum verringert werden. Ein ausführliches Literaturverzeichnis und ein Index der bedeutenden Namen und Orte, Karten und Dokumente, sind der wertvollen Studie beigegeben.

Knechtsteden. Josef Rath CSSp.

Archiv für Religionspsychologie, Bd IX, hrsg. von Wilhelm Keilbach. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1967. 398 S.; br. DM 40,–.

Der neue, umfangreiche Band des Organs der „Internationalen Gesellschaft für Religionspsychologie" ist ein erstklassiges Dokument für den Fortschritt des jungen, zeitnahen Wissenszweiges, dessen Aufgabe in der Erschließung des religiösen Seelenlebens besteht. Was hier geboten wird, sind in der Hauptsache die Referate, die auf einer Arbeitstagung in Düsseldorf (19. bis 21. April 1966) gehalten wurden; neben dem Anschauungsmaterial in Aussagen und Bildern sind zweckmäßig auch viele wichtige Diskussionsbeiträge angefügt.

Die Mitarbeiter – es sind Gelehrte aus verschiedenen Nationen – bekennen sich alle zu dem Grundsatz zuverlässiger empirischer Forschung, indem sie die Grenze gegenüber Philosophie und Theologie unbedingt gewahrt wissen wollen. Ihre Thesen berühren Eigenart und Bedingungen der religiösen Erfahrung im allgemeinen, dann auch bestimmte Phänomene des inneren Erlebens, ferner Leistungen und Verhaltensweisen sowie grundsätzliche Fragen – wobei auch die Problematik des kranken religiösen Lebens gebührend Beachtung findet.

B. Exarchos (Thessalonike) sieht ein wesentliches Moment der religiösen Seelenfunktion einmal darin, daß sie Totalitätscharakter habe und von Natur alle Seelenfunktionen einbeziehe, während ihr außerdem eigen sei, daß sie die Einordnung des auf die Zukunft gerichteten Menschenlebens in die Gesamtwirklichkeit von Leben und Tod erstrebt. D. H. Salman OP (Montreal) stellt zur Diskussion, wieweit für die Erkenntnis der religiösen Seele der Begriff der Regression, d. h. der rückschauenden Verwertung oder Umwertung früherer Erlebnisse anzuwenden sei. Aus experimenteller Erfahrung kann J. Weima (Nimwegen) nachweisen, daß religiöse Qualifikationen nicht etwa als eine Untergruppe von Wertungen überhaupt angesehen werden können, sondern auf einen Faktor sui generis zurückgehen. Für die religiöse Erfahrung, wie sie sich in Visionen u. ä. kundgibt, ist nach H. Sundén (Uppsala) eine entsprechende Disposition bzw. Einstellung oft von entscheidender Bedeutung. Das Fasten, das der moderne Mensch vielfach nur noch in hygienischem oder im sozialen Betracht wertet, dient in der rechten Intention zweifellos der Vertiefung des religiösen Lebens – H. Fortmann (Nimwegen). Die *Communio Sanctorum* hat eine sozial-religiöse Seite: Vollzieht sich die Wiedergeburt des Menschen in der Einsamkeit vor Gott, so führt sie doch mit psychologischer Notwendigkeit zur Gemeinsamkeit des Gotterlebens im Gottesdienst, wie umgekehrt die Gemeinsamkeit wieder in die Einsamkeit der Begegnung mit Gott – O. Kietzig (Berlin). Speziellere Tatbestände werden von den Vertretern belgischer Schulen behandelt: A. Vergote (Louvain) berichtet aus größeren Untersuchungen, daß Gott häufiger mütterliche Eigenschaften, die sich freilich auch im Vaterbilde finden können, zugeschrieben werden, während nach A. Godin SJ (Bruxelles) die Gottesvorstellung in einem weiblichen Personenkreis sich überwiegend an das Vaterbild und bei männlichen Personen mehr an das Mutterbild angelehnt hat. Religiöse Bilderlebnisse – unter experimenteller Beobachtung – sind von unterschiedlichem Charakter: einmal neigen sie zum Subjektivismus, während sie sich andererseits am Außenreiz (Bibel) orientieren und so von gottverbundenem Glauben zeugen – K. Gins (Berlin). Orts- und Richtungsvorstellungen (Höhenerlebnisse) haben einen hohen Wert in der religiösen Phantasiewelt – K. Thomas (Berlin).

Eine Interpretation von Anweisungen des Exerzitienbuches des hl. Ignatius v. L. gipfelt in der Feststellung, daß man die „Beschauung" und besonders die „Anwendung der Sinne" personalistisch zu verstehen habe und nicht etwa als Aufforderung zu phantasievoller Kleinmalerei – A. Bolley (Bonn). Wenn man groteske Kultfiguren aus japanischer Vorzeit im Lichte moderner Religionspsychologie betrachtet, läßt sich nicht verkennen, daß sich hier religiöses Erleben kundgibt – J. Maringer SVD (Rom). Für den Dialog mit Nichtchristen, wozu das II. Vatikanum anregt, sind gewisse psychologische Voraussetzungen notwendig, so echte Gesprächsbereitschaft, Verständnis, Geist der Brüderlichkeit, Glaubwürdigkeit des Christen – J. Hasenfuß (Würzburg). Eine Beleuchtung des Selbstmordproblems legt den Schluß nahe, daß hier – wenn nicht seelische Erkrankung vorliegt – beim Menschen eine in der Tiefe wühlende latente Verzweiflung zum Durchbruch kommt – G. Siegmund (Fulda). In systematischen Interviews wurde erkannt, wie es im modernen gläubigen Menschen, dem es ja auch um Selbstverwirklichung und um die Realisierung einer menschenwürdigen Welt geht, zu einem Spannungsverhältnis kommen kann – G. Vercruysse (Louvain). Über die religiöse Befindlichkeit bei körperbehinderten Kindern und bei humanistisch sowie technisch gebildeten jungen Leuten sprechen aufgrund von Testversuchen J. Hviid (Kopenhagen) und P. De Neuter (Louvain). Welche Schwierigkeiten einer psychologischen Systematisierung des Gewissens im Wege stehen, legt K. Frey (Freiburg/Schweiz) eingehend dar, während W. Arnold (Würzburg) in einem Diskussionsbeitrag das Gewissen in eine neue Sicht rückt: Es gehe hier um die Anpassung eines Ist-Wertes an einen Soll-Wert, mithin um einen Steuerungsvorgang in Hinsicht auf eine übergreifende Ordnung.

Einen ziemlich breiten Raum nimmt die Behandlung pastoralpsychologischer Fragen ein. Hier stellt W. Keilbach (München) zunächst die weltanschaulichen Grenzüberschreitungen gewisser Vertreter der Tiefenpsychologie heraus, weist aber andererseits auf ihre Verdienste in der Förderung der Seelenheilkunde hin. Über Gegenstand und Aufgaben der Pastoralpsychologie äußert sich dann in längeren Ausführungen R. Zavalloni OFM (Rom): Die Pastoralwissenschaft hat einen Doppelaspekt, einen theologischen und einen positiv wissenschaftlichen, eben in der Pastoralpsychologie. Letztere hat neben der Religionspsychologie als theoretischer als eine angewandte, praktische Wissenschaft im Dienste religiöser Seelenführung zu gelten. In diesen Zusammenhang gehören die Abhandlungen bedeutender Autoren der medizinischen Psychologie. In der wichtigen Frage „Frömmigkeit und Neurose" hat nach J. H. Schultz (Berlin) die Erfahrung bewiesen, daß echte Frömmigkeit helfen kann, leichtere Neurosen zu beheben bzw. zu verhindern, ja daß sie auch für das Ertragen schwerer Fälle von hohem Wert ist. Andererseits stehen schwere Neurosen, die auch den religiösen Menschen überkommen können, echter Religiosität im Wege und können in Geltungssucht, Machtstreben, Grausamkeit u. ä. zu Zerrbildern der Frömmigkeit führen – ohne daß den betreffenden Menschen der Mißbrauch der Religion bewußt wird. Wie weit in solchen Fällen die Kompetenzen des Priesters und die des Arztes gehen, legt C. Fervers (Bonn) dar in seinem Referat „Psychoanalyse und Beichte". Während es dem Arzt nur darum zu tun sein dürfe, gestörte Seelenfunktionen wiederherzustellen, also Heilung zu erzielen, sei es Aufgabe des Priesters, in einem sakramentalen Akt das Heil der Seele zu vermitteln. In der Psychoanalyse will der Arzt über die „Widerstände" hinweg dem Patienten seinen Zustand zum Bewußtsein bringen, der Pönitent dagegen muß sich selbst seiner Sünden bewußt werden und sie dem Beichtvater offenbaren. Daher ist das Vorgehen in beiden Fällen jeweils grundverschieden. Der Priester sollte sich in der Psychologie so weit auskennen, daß er seelische Störungen beim Beichtenden wenigstens erahnen kann, um evtl. einen Psychotherapeuten zu Rate zu ziehen.

Es bleiben noch einige Beiträge zu erwähnen, so W. Pöll's (München) Selbstanzeige seines großen Werkes[1], bei dem es sich um eine sehr empfehlenswerte Einführung handelt. In der Sparte „Aus Wissen und Leben" würdigt J. Hasenfuß (Würzburg) Prof. Dr. A. Anwander aus Anlaß seines 80. Geburtstages als Menschen und als Wissenschaftler. Dann kommen ergänzende Beiträge zu den im Hauptteil referierten Untersuchungen: W. Canziani (Zürich), Über Neuerscheinungen zum Verständnis des Negro Spirituals; P. Hossfeld (Bonn), Über Licht- und Farbeindrücke als Mittel des Gotterlebens; L. Gilen SJ (Frankfurt), Zur Frage der Strukturpsychologie in den USA; R. Stählin (München), Zum Gespräch zwischen Seelsorge und Psychotherapie; M. Luoma (Tampere-Finnland), Über Religionspsychologie als eine selbständige Wissenschaft; G. Mensching (Bonn), In memoriam Friedrich Heiler. Eine reichhaltige und eingehende Bücherbesprechung bildet den krönenden Abschluß des Bandes.

Daß die Religionspsychologie heute, wo die Kirche mehr denn je nach Wegen zum Menschen sucht, eine hohe Bedeutung hat, sollte klar sein. Kein Geringerer als Papst Paul VI. hat bei Gelegenheit einer Privataudienz dem Geschäftsführer der Gesellschaft und Herausgeber des „Archiv" W. Keilbach ausdrücklich erklärt, auch er halte die Forschung für notwendig und lasse die Mitglieder der Gesellschaft zu weiterer Arbeit anregen.

Bonn. Alfons Bolley.

[1] Religionspsychologie. I. Formen der religiösen Kenntnisnahme. München 1965.

Masson, Joseph, SJ: **L'attività missionaria della Chiesa**. Genesi storico-dottrinale del Decreto – Testo latino e traduzione italiana – Esposizione e commento del Decreto Ad Gentes Divinitus, del Motu Proprio Ecclesiae Sanctae, della C. A. Regimini Ecclesiae Universae, con un testo finale di S. E. il Gard. Suenens. (Collana Magistero Conciliare, diretta da Agostino Favale, 13) Torino-Leumann: Elle Di Ci (1967) (1. u. 2. Aufl.). 619 p.; Lire 2200.

Der Verf., Dekan der missiologischen Fakultät der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom und „Maître de Conférences" an der Universität Löwen, ist gewiß berufen und qualifiziert, um einen brauchbaren und wertvollen Kommentar zum Missionsdekret *Ad Gentes* („Über die Missionstätigkeit der Kirche") zu schreiben. Und das ist dieser Kommentar in der Tat, brauchbar und wertvoll, trotz mancher Schwächen, die ihm anhaften. Im Vorwort macht der Verf. deutlich, wie er einen „loyalen" Kommentar zu einem Konzilsdokument versteht, und stellt sich dieser Haltung gemäß eine dreifache Aufgabe: a) den Literalsinn des Textes zu verdeutlichen, gestützt auf eine getreue Übersetzung und mit Rückgriff auf dessen missionswissenschaftlichen Hintergrund und Entstehungsgeschichte; b) seine Implikationen zu erhellen und evtl. Folgerungen für die Zukunft, also den eigentlichen Impakt des Dekretes aufzuzeigen; c) für den Leser, dem an einem ernsten Studium liegt, eine Fülle von Belegen und Hinweisen beizutragen.

Das Buch besteht aus fünf Teilen von sehr unterschiedlicher Länge: 1. Missiologischer Hintergrund und geschichtlicher Werdegang des Dekretes sowie eine allgemeine Beurteilung seines Inhaltes und Wertung seiner Bedeutung (9–57); 2. Lateinischer Text und italienische Übersetzung (59–173); 3. Darlegung und Kommentar (175–494); 4. Motuproprio *Ecclesiae Sanctae* zum Missionsdekret und die apostolische Konstitution *Regimini Ecclesiae Universae* über die Reform der Propagandakongregation: Texte, italienische Übersetzung und Kommentar (495–543); Reflexionen von Kardinal Suenens (545–551); 5. Anhang: Bibliographie (555–571), die großen Missionsdokumente (572 f), Statistiken (574–579), Sach- und Personenregister (583–605).

In der ersten Aufl. fehlten die Durchführungsbestimmungen zum Missionsdekret sowie die Konstitution über die Reform der Propagandakongregation. Auch sind in der zweiten Aufl. Bibliographie und Sachverzeichnis vervollständigt worden.

In diesem Kommentar handelt es sich nicht nur um eine umfangreiche (fast 500 Seiten ohne lateinischen und italienischen Text des Dekretes) und fleißige Arbeit, wie schon die über 650 Fußnoten bezeugen mit ihren z. T. sehr zahlreichen und ausführlichen Literaturhinweisen, sondern auch um eine vielseitige, ausführliche und im ganzen sachlich befriedigende Erläuterung des Missionsdekretes, die eine breite Fülle von Material, Gedanken und Erklärungen bringt. In besonderer Weise befriedigt der Kommentar zum vierten Kapitel über die Missionare und Missionsinstitute; aber auch die Ausführungen zu Kap. V und VI über die Ordnung der Missionstätigkeit und das heimatliche Missionswesen sind brauchbar und ausgeglichen. Der Verf. zeigt sich objektiv und ausgewogen in der kritischen Beurteilung gewisser schwacher Stellen in den Dekretaussagen sowie in der Darstellung strittiger Fragen, die in der Missions- und Religionswissenschaft noch in der Diskussion sind. Offen und ehrlich deckt er auf, daß die Verfügung der apostolischen Konstitution über die Reform der Propagandakongregation im Gegensatz zur Konzilsentscheidung und zu den ersten Ausführungsbestimmungen steht.

Trotz dieser offensichtlichen Vorzüge kann man sich beim aufmerksamen Lesen des Eindrucks nicht erwehren, daß der Kommentar im ganzen zu flott geschrieben ist und in einigen Teilen zu oberflächlich, ohne rechte Tiefe. Das zeigt sich zunächst darin, daß einige Angaben einfach nicht stimmen. So befanden sich in der endgültigen Zusammensetzung der Missionskommission drei Generalsuperioren und nicht nur zwei (32), weil der General der MillHiller G. Mahon für einen verstorbenen Bischof berufen wurde. Ferner stimmt es nicht, wie der Verf. behauptet (39), daß die Unterkommission der Zehn sich Ende März 1965 nochmals in Nemi zu einer Überarbeitung des Entwurfs versammelt habe; vielmehr begann am 29. März sogleich die Vollversammlung der Kommission. Wenn es sich auch um geringfügige Unstimmigkeiten handelt, so wirken solche Fehler doch befremdend, wenn sie in einem wissenschaftlichen Werk unterlaufen, zumal sie sich sehr leicht hätten verifizieren lassen, wie etwa im Beitrag von Saverio Paventi, Die Entstehungsgeschichte des Schemas „De Activitate Missionali Ecclesiae", in: J. Schütte, Mission nach dem Konzil (81 bzw. 66).

Peinlich berührt auch die Willkür, mit der die Ordnung des Stoffes angetastet wird, wenn z. B. S. 45 f im Anschluß an Kap. IV „Die Missionare" gleich Kap. VI „Die heimatliche Missionshilfe" angeschlossen wird, weil es sich um „Missionare im weiteren Sinn" handle – ein Vorgehen, das gerade den eigentlichen Akzent des vierten Kap. entwertet, sein Eigengewicht aufhebt. Noch sinnwidriger, d. h. wider den Sinn des Dekretes, sind Zusammenfassungen aus dem II. und III. Kap. nach „Sachgebieten". Ganz bewußt und auf starkes Drängen der Vertreter gerade der jungen Kirchen hat die Kommission in der verbesserten Vorlage ein eigenes Kap. III „Die Partikularkirchen" geschaffen, weil letztere sich nicht so sehr und nicht mehr als „Missionsobjekt" sehen sollen, sondern als Teilkirchen, eine neue Inkarnation der Universalkirche, die selbst sendend tätig, also Missionsträger ist.

Leider stützt sich auch der Verf. in vielen Aussagen und Deutungen ausschließlich auf die öffentliche Diskussion in der Aula, die ja nur einen Teil der Gesamtbeiträge ausmacht, und praktisch gar nicht auf die z. T. heißen Debatten in der Kommission selbst, die ja schließlich für die eigentliche Fassung entscheidend waren. Wenn der Verf. selbst auch nicht Mitglied der Kommission war und daher nicht an deren Diskussionen teilnahm,

hätte er sich doch leicht entsprechende Informationen beschaffen können. So z. B. in der Frage des Missionsträgers bzw. des Missionsauftrages Christi. Wer ist letztlich verantwortlich und beauftragt? Die Kommission hatte zunächst die missionarische Verantwortung, auch im Sinn des Auftrags Christi, der Gesamtkirche, dem ganzen Volke Gottes auferlegt. In einem Modus an die Kommission wies Papst Paul darauf hin, daß der Missionsauftrag den Aposteln gegeben sei und damit dem Bischofskollegium unter dem Papste, somit hierarchisch zu verstehen sei. In der Konzilsaula griff Kardinal Alfrink die veränderte Fassung an, unterstrich die Missionsverantwortung der Gesamtkirche und stellte das ganze Volk Gottes als den verantwortlichen Missionsträger heraus. Nach langem Ringen einigte sich die Kommission auf eine kompromißfreudige, aber doch vorzügliche Formulierung: Die Apostel, denen der Missionsauftrag gegeben wurde, bilden sowohl die „Keime des neuen Israel und zugleich den Ursprung der heiligen Hierarchie". Und wenn im Folgenden von der Notwendigkeit der Mission und der Missionsverantwortung gesprochen wird, dann immer unter der doppelten Rücksicht: sowohl aufgrund des ausdrücklichen Auftrages Christi, wie aufgrund des inneren Lebens und der Liebe, die den Leib Christi beseelt und antreibt, ein Gedanke, der dann in verschiedenen Formulierungen abgewandelt wird. Diese ganze Problematik mit den Hintergründen wird einfach übergangen. Ähnlich in bezug auf die Diskussion um einige praktische Fragen, wie etwa die Frage der Patenschaften, der Missionssteuer, Lateinamerika als Missionsland u. ä.

Am meisten vermißt man jedoch die theologische Tiefe und Gründlichkeit im Kommentar zum ersten Kapitel. So wird z. B. der innere Zusammenhang mit der Konstitution *Lumen Gentium* („Über die Kirche") nicht deutlich: die innerste Einheit der missionarischen Tätigkeit der Kirche mit ihrer *missio*, ihrer Sendung überhaupt; daß die Kirche selbst zunächst und vor allem „Gesandte" ist, eine Sendung hat und an der Sendung Christi im Hl. Geiste teilnimmt; daß alle Missionstätigkeit der Kirche letztlich und wesentlich eine Teilhabe an dieser Sendung, diesem Gesandtsein der Kirche bedeutet, ein Teilaspekt, der gewiß seine Besonderheiten hat, aber doch wesentlich in diese Einheit der *missio Ecclesiae* eingebettet bleibt. Durch diese Unterlassung wird auch der Begriff der „Missionstätigkeit" der Kirche im Verhältnis zur „Mission" der Kirche verdunkelt bzw. überhaupt nicht klar und damit auch der Missionsbegriff überhaupt. Selbstverständlich wollte das Missionsdekret keine konziliare Entscheidung über den Missionsbegriff herausfordern, auch keine eigentliche Definition oder Begriffsbestimmung bieten, es sei denn in Form einer Umschreibung. Aber der Verf. macht es sich doch wohl zu leicht, wenn er Ziel und Wesen der Mission im Nacheinander oder Nebeneinander von Evangelisation und Einpflanzung der Kirche sieht, wo es sich doch im Sinn des Dekretes ganz wesentlich um ein Miteinander und Ineinander handelt. Den gleichen Fehler macht der Verf., wenn er „das christliche Zeugnis" in Leben, Gespräch und Präsenz der Liebe als ein „Vorher" zur eigentlichen Verkündigung (Prae-Evangelisation) sieht, während doch die Kommission ganz bewußt diesen Ausdruck gestrichen und ausgeschlossen hat. Auch die eschatologische Fülle (7c) und Dimension (9) wird im Kommentar nicht deutlich. Überhaupt hätte man gewünscht, wenn im ganzen ersten Kap. die eigentlichen Probleme, grundsätzlichen Fragen und strittigen Punkte gründlicher und zusammenhängender herausgearbeitet worden wären.

Was die italienische Übersetzung des Dekretes anbetrifft, so ist sie im ganzen gefällig und liest sich gut. Man wird auch gern in gewissen Grenzen eine übersetzerische Freiheit zubilligen; aber wohl kaum, wenn Inhalte mißverständlich wiedergegeben werden, wie z. B.: *diversae condiciones aliqando permixtae occurrunt* (6d): „Si verificano a volte condizioni diverse e di tipo misto" (es geht um das gleichzeitige Nebeneinander der verschiedenen Bedingungen); oder wenn wichtige Nuancierungen nicht deutlich genug aufscheinen, wie z. B. *Ecclesia peregrinans*: „La Chiesa, che vive nel tempo" (2a), bzw. persönliche Auffassungen und Auslegungen in den Text hineinprojiziert werden, wie etwa wenn *condere* (6c) und *fundare* (27a) wie selbstverständlich mit „impiantare", „einpflanzen" übersetzt werden. Gelegentlich sind auch wichtige Worte in der Übersetzung ausgefallen, wie *ab Ecclesia missi* (6d), oder hinzugefügt, wie *instruit* (4): „istruisce e dirige" (in Weiterführung des zitierten Textes aus *Lumen Gentium*). Gewiß will man die Übersetzung nicht kleinlich kritisieren, aber bei einem so bedeutsamen Konzilstext erwartet man an erster Stelle eine exakte, sinngemäße Wiedergabe und erst an zweiter Stelle einen gut lesbaren flüssigen Stil.

Diese kritischen Bemerkungen wollen in keiner Weise dem eigentlichen Wert des Buches Abbruch tun. Es bleibt ein gültiger, missionswissenschaftlicher Beitrag zur konziliaren Aussage über die Missionstätigkeit der Kirche, wertvoll vor allem durch die reiche Fülle seiner vielseitigen Erklärungen, Gedanken und Hinweise und die zahlreichen Literaturangaben. Wir sind dem Verfasser für diesen seinen Beitrag dankbar.

Wimbern. Johannes Schütte SVD.

Lagrange, Marie-Joseph: **La méthode historique.** La critique biblique et l'Église. Introduction par R. de Vaux, OP Paris: Les éditions du Cerf 1966. 191 S.

Das 1903 zum ersten Mal veröffentlichte Werk *La méthode historique, surtout à propos de l'Ancien Testament* liegt nun wieder neu vor, und zwar in der Textfassung der zweiten Auflage von 1909 (vgl. S. 18). R. de Vaux hat sie mit einer Einleitung versehen (S. 4–22), die besonders wegen der Notizen über das Handexemplar und die in ihm von M.-J. Lagrange niedergeschriebenen Bemerkungen wertvoll ist.

Es ist erfreulich, daß das Buch über die historische Methode in der Exegese jetzt wieder zugänglich ist. Denn es ist eines der wichtigsten und schönsten Zeugnisse aus einem Geisteskampf, der um 1903 wohl bereits einem Höhepunkt zustrebte, aber bis zur Stunde in der Kirche noch keine befriedigende Lösung gefunden hat. Wenn *La méthode historique* auch noch nicht zu jener tiefen und grundsätzlichen Sicht des Verhältnisses zwischen Schrift und kirchlicher Lehre vorgedrungen war, wie dies in den fast gleichzeitig erschienenen Artikeln von M. Blondel in *La Quinzaine* vom 16. Januar, 1. und 16. Februar 1904 geschehen ist, die als *Histoire et Dogme* bekannt geworden sind, so meldet sich hier doch eine Stimme, die von der Erfahrung eines Exegeten zeugt, der die historische Methode als sein eigenes Metier kennt. M.-J. Lagrange sucht seinen Standpunkt einer Opposition gegenüber verständlich zu machen, deren geistige Physiognomie M. Blondel mit unbestechlichem Auge gesehen hat, als er von den Gegnern einer richtig verstandenen historischen Methode sagte, sie seien mystische Ideologen, die danach trachteten, der konkreten Wahrheit der Geschichte ihre Systeme aufzuerlegen, und die schließlich in eine Vogel-Strauß-Politik flüchteten, wobei sie es allerdings vermieden hätten, die lästige Buchstabentreue, die sie den schlichten Gemütern beigebracht hätten, vor sich selbst allzu konsequent einzuhalten (vgl. M. Blondel, Geschichte und Dogma, Mainz 1963, S. 14).

In seiner Einleitung ist R. de Vaux bemüht, das Drama um M.-J. Lagrange abzuschwächen und den Vertretern der dogmatischen Reaktion – vor allem durch A.-J. Delattre SJ verkörpert (S. 17) – wenig Aufmerksamkeit zu schenken. Selbst wenn man den Gegnern M.-J. Lagranges zugesteht, daß in *La méthode historique* keine grundsätzliche Lösung der modernen Bibelfrage angeboten wird, so muß doch gesehen werden, daß es diesen Kräften durch Jahrzehnte geglückt ist, in der Kirche die Freiheit der exegetischen Forschung zu unterdrücken. Daß dies anders geworden ist, verdanken wir mit M.-J. Lagrange, der sein Knie weder vor den Baalen der Linken noch der Rechten gebeugt hat.

Münster. Oswald Loretz.

Kroeber, Rudi: **Der Prediger.** Hebräisch und deutsch. (Schriften und Quellen der Alten Welt, hrsg. von der Sektion für Altertumswissenschaft bei der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Bd 13) Berlin: Akademie-Verlag 1963. VIII, 163 S.; Ln DM 31,50.

Die von R. Kroeber besorgte Ausgabe des Buches Qohelet ist mit einer umfangreichen und sorgfältigen historisch-literarischen Einleitung versehen (1–73). Dann bietet der Verfasser den hebräischen Text mit Übersetzung (74–121). Das letzte Kapitel hat den Titel „Einführung in das Buch Qoheleth" (122–158). Das Buch beschließen ein Literatur- und Abkürzungsverzeichnis (159–163).

Am meisten fällt am Werk R. Kroebers der Abdruck des hebräischen Originals auf. Vielleicht sollte dieser den fachfremden, aber an Exotischem interessierten Leser anlocken. Ungewohnt ist auch der Titel des Schlußkapitels, das man schon aufgrund seiner Stellung nicht als Einführung kennzeichnen sollte. Das sachliche Anliegen dieses Kapitels wäre besser mit Kommentar oder Erklärung umschrieben.

Im einzelnen zeugt diese Qohelet-Ausgabe von dem ernsten Bemühen des Verfassers, den Leser in die äußerst vielgestaltige und heute schwerverständliche Welt dieses Buches einzuführen. Einen Vorteil dieses Werkes wird man in dem Bemühen des Verfassers zu erblicken haben, den Leser sehr stark und deutlich auf die gesamte Weisheitsliteratur des Alten Orients hinzuweisen. In diesem Zusammenhang ist es schade, daß der Verf. mitunter auf die Benützung wichtiger neuer Textausgaben und Bearbeitungen verzichtet (vgl. z. B. zu S. 13 Anm. 6 das Werk von W. G. Lambert, Babylonian Wisdom Literature, Oxford 1960, S. 139 ff).

In der generellen Deutung des Verhältnisses zwischen den Aussagen des Buches und dem Leben des Verfassers nimmt R. Kroeber eine sehr der herkömmlichen Interpretation verwandte Haltung ein. Denn im Anschluß an diese meint er, das Buch Qohelet sei von einem Manne geschrieben, der mit dem baldigen Ende seines Lebens gerechnet habe (24). R. Kroeber sagt über den Autor sogar: „... der psychologische Typ eines mehr intellektuell und kritisch als emotional veranlagten Menschen, auch im religiösen Typ" (25). Ist dieser einfache Sprung vom Dichter zu seinem Werk möglich? Vielleicht gilt auch im Falle Qohelets die Warnung des modernen Literaten: „Un auteur de fictions met de lui-même non seulement dans un mais dans tous les personnages d'une même œuvre, si différents et si opposés soient-ils. S'il met de soi dans un personnage principal, il y met autant qui est le contraire de soi: ainsi il est dans ce personnage, mais le personnage n'est pas lui" (H. de Montherlant, Le chaos et la nuit, Préface).

In einem Kommentar vom Umfange des hier vorgelegten können unmöglich alle Probleme in ihrem ganzen Ausmaße aufgegriffen und diskutiert werden. Dies verlangt vom Verf. um so mehr eine straffe und klare Gedankenführung, die er nicht immer erreicht hat, wie z. B. die Darstellung „Die Kanonizität des Buches" zeigt (69–73). Abgesehen von der Tatsache, daß der Verf. bei der Darlegung der jüdischen Auffassung, daß eine kanonische Schrift die Hände verunreinige, mit Nutzen den Artikel von K. G. Kuhn zu dieser Frage (ZNW, Beiheft 26 [1964] 24–61) verwendet hätte, zeigt er im weiteren Verlauf seiner Darstellung Unsicherheit über die Geschichte des atl Kanons. Denn der Verf. dürfte seinen Worten zufolge voraussetzen, daß die christliche Kirche den jüdischen Kanon, so wie er in Jabne festgelegt wurde, diskussionslos übernommen habe (72–73). Neuere Forschungen zeigen jedoch, daß der christliche Kanon des Alten Testamentes nicht ohne weiteres mit dem jüdischen Kanon identifizierbar ist (vgl. A. C. Sundberg, The „Old Testament": A Christian Canon, in: Catholic Biblical Quarterly 30 (1968) 143–155).

Den für das Buch Qohelet zentralen Begriff *hbl* (1, 2) übersetzt R. Kroeber mit *Nichtigkeit* (70). In der Erklärung (114) polemisiert er gegen das traditionelle *eitel* mit folgenden Worten: „Der Bedeutungswandel des Wortes ‚eitel' erscheint doch zu groß und zu stark gefestigt, als daß eine neue Übersetzung an dieser traditionellen Wiedergabe festhalten sollte. Es dürfte eher bedenklich sein, mit der Übersetzung gerade dieses Schlüsselbegriffes einen sprachlichen Archaismus hineinzutragen, dessen Verwendung Qohelet geistig und stilistisch ferner liegt als jedem anderen Autor des AT" (114f.). Mit der Wahl des Wortes Nichtigkeit für *hbl* dürfte R. Kroeber jedoch kaum über das *eitel* Luthers hinausgekommen sein. Er gebraucht mit Nichtigkeit ein Wort, das kaum mehr die anschauliche Sprache Qohelets wiedergibt, der mit *hbl* im Rahmen des Bildes *Windhauch* (= Unbeständigkeit) verbleibt und es vermieden hat, einen dem deutschen „Nichtigkeit" entsprechenden Begriff zu verwenden.

Im Buche „Der Prediger" fehlt auch ein Kapitel über die Aussage des Buches im Gesamten. Die einzelnen Bemerkungen zur Geisteshaltung Qohelets (vgl. z. B. 64) können diesen Mangel kaum ausgleichen. Der Verf. dürfte in dieser Sache in keinem Falle, soweit die Andeutungen es zu erkennen geben, über die etablierten Anschauungen der Exegese der zwanziger und dreißiger Jahre hinausgehen. In einem für weitere Kreise berechneten Buch über Qohelet wäre es besonders erforderlich gewesen, Qohelets Lehre zusammenfassend darzustellen.

Das Buch R. Kroebers bietet dem Leser meistens eine zuverlässige Einführung in das Buch Qohelet.

Münster. Oswald Loretz.

Kilian, Rudolf: **Die vorpriesterlichen Abrahamsüberlieferungen** literarkritisch und traditionsgeschichtlich untersucht. (Bonner Biblische Beiträge, hrsg. von G. J. Botterweck und K. Th. Schäfer, 24) Bonn: Verlag Hanstein 1966. XX, 320 S.; br. DM 56,–.

Wie dem Titel des Buches zu entnehmen ist, will Kilian im vorliegenden Werk die Abrahamsgeschichten der Genesis unter literarkritischen und traditionsgeschichtlichen Gesichtspunkten behandeln. Die Arbeit lag der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn als Habilitationsschrift vor und ist als erster Teil einer umfassenden Untersuchung der ganzen Patriarchengeschichte gedacht. Doch darf schon in diesem Anfang ein maßgebender Beitrag zum gesamten Pentateuchproblem gesehen werden. Der Verfasser bespricht zunächst versweise die einzelnen Abschnitte, wobei naturgemäß der Aufbau eines Berichtes im Blickpunkt des Interesses steht. Auf diese Weise wird eine klare Scheidung zwischen dem ursprünglichen Kern einer Erzählung und späteren Erweiterungen erstrebt und schließlich das Vorhandensein älterer Traditionen erschlossen, die frühzeitig zu Sammlungen vereinigt und in dieser Gestalt vom Jahwisten oder Elohisten übernommen worden wären.

So werden die drei Erzählungen Gn 12, 10–20, 20, 1–18 und 26, 7–11, die von einem Aufenthalt des Stammvaters in der Fremde berichten, der seiner Sicherheit wegen seine Frau als Schwester ausgibt, als Varianten einer gemeinsamen Grundtradition verstanden, die schon in vorjahwistischer Zeit ihre charakteristische Form erhalten hätte und sowohl vom Jahwisten wie auch vom Elohisten übernommen und mit den ihnen eigenen Ergänzungen versehen worden wären. Ihre ursprünglichste Gestalt wäre in Gn 26 vorhanden, der gegenüber die anderen Formen eine fortschreitende Theologisierung des überlieferten Stoffes erkennen ließen, die in Kap. 12 beginnt und in der elohistischen Redaktion des Kap. 20 ihren Höhepunkt erreicht. Ursprünglich wäre die Erzählung mit Isaak verbunden gewesen und erst nachträglich auch auf Abraham übertragen worden.

Bei Kap. 15, über dessen Zusammensetzung sehr widersprechende Ansichten bestehen, wird eine Grundschicht angenommen, die von der Zurüstung der Tiere für den Bundesschluß, vom Tiefschlaf und dem Schrecken Abrahams, der Gotteserscheinung, dem Bundesschluß und der Verheißung des Landes berichtet und ein sinnvolles Ganzes bildet. Sie hätte durch den Jahwisten eine erste Erweiterung erfahren, der zu ihrer Eingliederung in sein Werk einige Verse hinzufügte. Von dieser Schicht heben sich andere Texte ab, die Nachkommenschaft verheißen und über deren künftiges Geschick berichten (4a. 5f. 13f. 16). Sie sind ohne Verbindung mit dem jahwistischen Teil und erweisen sich als selbständige Schicht, die auf Grund der vorhandenen Anzeichen der E-Quelle zugewiesen werden muß. Die Einarbeitung dieser E-Schicht in den vom Jahwisten überlieferten Komplex wäre ohne wesentliche Änderungen vor sich gegangen. Erst nach der Verbindung der beiden Quellen hätte ein Redaktor kleinere Einschaltungen hinzugefügt. Auf ihn würde auch die Änderung der Gottesbezeichnung in den elohistischen Abschnitten zurückgehen.

Eine völlig neue Betrachtungsweise bringen die Ausführungen zu Kap. 18 und 19. Kilian unterscheidet zwei Hauptschichten: die Plural-Schicht, die von drei Männern handelt, und die Singular-Schicht, die einen dieser Männer als Jahwe, die beiden anderen als seine Begleiter versteht. Innerhalb der ersten Schicht heben sich die Sodomerzählung und der Bericht über die Töchter Lots wiederum als besondere Gruppen ab. Die Sodomgeschichte berge zwar die Erinnerung an eine Katastrophe in sich, sei aber zugleich eine Ortsätiologie, die die Unwirtlichkeit jener Gegend erklären will. Es sei anzunehmen, daß sie dort, das heißt bei den Moabitern auch entstanden ist. Unter den drei Männern, die bei Lot einkehren, ihn auf wunderbare Weise gegen die Sodomiter beschützen und die Stadt zerstören, hätte man ursprünglich göttliche Wesen verstanden. Auch die Erzählung von den Töchtern Lots (19, 30–38) sei eine Stammesätiologie, die den Namen der beiden Völker Moab und Ammon aus dem Beilager zweier Töchter mit ihrem Vater erklären wolle. Sie gebe keine moralische Beurteilung, sondern betone nur die Reinrassigkeit der Völker. Auch für sie wird moabitische Herkunft angenommen. Noch in vorisraelitischer Zeit wären beide Erzählungen zusammengewachsen. Ihre fremde Herkunft erkläre es, daß sie keine Beziehungen zur Religion und Eigenart Israels enthielten. Die Sodomerzählung wäre nun auch in der Gegend von Mamre bekannt und auf Abraham übertragen worden. Die hier in Umlauf befindliche Form liege in der ältesten Schicht von Gn 18 vor (Einkehr der drei Männer bei Abraham, ihre Bewirtung und ihr Weggang nach Sodom). Sie wurde ergänzt durch die Verheißung von Nachkommenschaft, ein wesentliches Thema der Abrahamüberlieferung. Die Beschreibung der drei Männer hätte man unverändert beibehalten. Doch wird man sie in Israel nicht als Götter, sondern als gottgesandte Männer verstanden haben. Der Jahwist hätte nun diesen gesamten vorisraelitisch-moabitischen Erzählungsstoff mitsamt der israelitischen Sodomerzählung übernommen, in Einzelheiten überarbeitet und ergänzt. Sein Werk liege in der Singularschicht der beiden Kapitel vor. Die gemachten Erweiterungen (Fürbitte für Sodom u. a.) stammen jedoch nicht aus einer besonderen Erzählschicht, sondern seien das Werk des Jahwisten selbst. Vor allem hätten die drei Männer durch ihn eine neue Deutung erfahren. Er sieht in ihnen den einen Jahwe und seine Begleiter.

Auf Grund dieser Darlegungen kommt Kilian zur Annahme, daß dem Jahwisten bei der Komposition seines Werkes bereits fertige Sammlungen von Abrahamsüberlieferungen vorlagen. Sie wurden von ihm übernommen, durch weitere, ehemals selbständige Überlieferungen ergänzt und überarbeitet. Das Vorhandensein eines zweiten jahwistischen Werkes wird abgelehnt. Die Abrahamsüberlieferung der elohistischen Quelle ist in einer Schicht des Kap. 15 sowie in den Kapiteln 20 und 22 vollständig vorhanden. Die Zusammenfügung der beiden Quellen wäre in der Weise erfolgt, daß J als Grundlage diente und E nur zur Ergänzung herangezogen wurde. Spätere Zusätze ließen den Geist der Priesterschrift und des chronistischen Geschichtswerkes erkennen.

Der Verfasser bemerkt selbst im Vorwort, daß bei einzelnen Versen und Versgruppen nicht immer sichere Aussagen gemacht

werden können, sondern erst aus der Konvergenz der verschiedenen Wahrscheinlichkeiten eine gewisse Sicherheit erzielt werden kann. Es wird Aufgabe der Exegese sein, zu seinen Ausführungen Stellung zu nehmen. Auf jeden Fall aber sind Wege und Möglichkeiten in die Erörterung gebracht, die bei kommenden Untersuchungen nicht übergangen werden dürfen.

Eichstätt. Martin Rehm.

Rietzschel, Claus: **Das Problem der Urrolle.** Ein Beitrag zur Redaktionsgeschichte des Jeremiabuches. Gütersloh: Verlagshaus Gerd Mohn 1966. 142 S.; Ln DM 12,80.

Die Komposition des Jeremiabuches dürfte von allen Prophetenbüchern am schwersten zu durchschauen sein. Prosaische und poetische, geschichtliche und biographische Texte, Heils- und Unheilsorakel vermischen sich. Mit jugendlichem Mut sucht der Verf. dieser Dissertation an der Evang.-Theolog. Fakultät in Münster neues Licht in den dunklen Werdegang zu bringen.

In der Einleitung (9–24) legt er seine Konzeption bereits vor, indem er die bisherigen literarkritischen und überlieferungsgeschichtlichen Methoden beschreibt und kritisiert. Der I. Hauptteil (25–90) beschäftigt sich ausführlich mit dem exemplarischen Kap. 25 und mit den – nach LXX – dazugehörigen Fremdvölkerorakeln Kap. 46–51. Der II. Hauptteil (91–125) geht verhältnismäßig kurz auf den Gesamtaufbau des übrigen Jeremiabuches ein, während der III. Teil (127–136) die Schlußfolgerungen zieht und die seit eh und je gesuchte „Urrolle" (vgl. Jer 36, 28. 32) fixiert.

Wie im Untertitel angemerkt, ist auf die Redaktionsgeschichte besonderes Gewicht gelegt, weniger auf die Herkunft und Authentizität der einzelnen Überlieferungsstücke. Immerhin beugt sich der Verf. „der Einsicht der literarkritischen Betrachtungsweise, nach der die deuteronomisch gefärbten Prosareden dem Jeremia abzusprechen sind" (23). Sie stammen von der levitisch-deuteronomistischen Predigt in den Synagogen. Dennoch sind sie nicht als gesonderte Quelle neben den prophetischen Orakeln überliefert worden, vielmehr haben dieselben deuteronomistischen Kreise beide Stilformen nach thematischen Gesichtspunkten und für liturgische Zwecke zu kleineren oder größeren Sammlungen zusammengestellt (24). Der (End-)Redaktor, der in Anbetracht der LXX bis ins 2. Jh. v. Chr. herabzuverlegen ist, brauchte im wesentlichen diese Überlieferungskomplexe nur zu größeren Überlieferungsblöcken zusammenzufügen und diese aneinanderzureihen. Insgesamt werden vier solche Überlieferungsblöcke herausgearbeitet: Kap. 25 und 46–51; Kap. 36–44; Kap. 26–35; Kap. 1–24. Eine eigene „Baruch-Schrift" mit den Er-Erzählungen sei nicht herstellbar. Das hier vermißte kurze Kap. 45 (ein Gotteswort für Baruch) hatte seinen ursprünglichen Platz wahrscheinlich hinter 20, 18 (102–104; 127f.). Mit dieser kühnen These wird der Überlieferungsblock Kap. 1–20 zum äußersten Rahmen für die „Sammlung jener Jeremiaworte, die Baruch auf Geheiß Jeremias im Jahre 605 niedergeschrieben hat" (129). Nach Eliminierung der anderen fünf Überlieferungskomplexe – Kap. 7–10; 11–13; 14–17; 18–20; 21–24 – wird schließlich vorgeschlagen, die Kap. 1–6 mit der Urrolle zu identifizieren (131).

Es ist äußerst schwer, dieses ganz neue Wege beschreitende Werk zu beurteilen. Die Gedankengänge sind durchaus konsequent und logisch durchgeführt; die gründliche Kenntnis der einschlägigen Literatur, von der auch das Literaturverzeichnis S. 137–139 zeugt, erweckt Vertrauen. Die komplizierte Entwicklung von den einzelnen Überlieferungsstücken zu Überlieferungskomplexen und endlich zu den großen Überlieferungsblöcken nach den Prinzipien der Assimilation, Extension und Konzentration (92) wird einigermaßen mundgerecht gemacht, wobei die LXX mit ihren Sondergruppierungen und -lesungen mit Recht besonders stark berücksichtigt ist. Mag vieles nach wie vor hypothetisch bleiben, namentlich die tatsächliche Anordnung des Jeremiabuches allzu sehr von den Vorschlägen des Verf.s abweichen und die Bedeutung Baruchs zu gering eingeschätzt, dagegen die der levitischen Prediger überschätzt sein, so handelt es sich doch um eine hervorragende Untersuchung von hohem wissenschaftlichem Wert.

München. Vinzenz Hamp.

Wilcox, Max: **The Semitisms of Acts.** Oxford: Clarendon Press 1965. XIV, 206 S.

In der Erforschung der Apostelgeschichte ist die Erörterung der Quellenfrage fast vollständig zur Ruhe gekommen. U. Wilckens und vor ihm bereits M. Dibelius scheinen ihr den Todesstoß versetzt zu haben. Wenn mit der hier vorzustellenden Arbeit aus der Schule von M. Black angelsächsischen Traditionen getreu die Frage – und nur sie kann sich als letztes Anliegen hinter dem Buchtitel verbergen – erneut aufgegriffen und vielleicht sogar neu in Gang gebracht wird, wird bald klar, das Vf. von den Ergebnissen der zumeist im deutschen Raum geleisteten exegetischen Arbeit beeindruckt ist und mit lobenswerter Vorsicht und Zurückhaltung an seine Aufgabe herangeht. Man kann seine Position zunächst ganz allgemein festlegen auf dem Feld, das zwischen den einstigen kühnen Quellenthesen C. C. Torreys und der Feststellung liegt, Lukas schuf die Apostelgeschichte nicht „out of nothing" (184). Mit diesem Satz hat er natürlich recht. Aber von hier bis zu dem exakten Nachweis von Quellen ist ein weiter Weg. Man wird bei aller großartigen philologischen Exaktheit den Eindruck nicht los, daß Vf. über Strecken vom Gefühl geleitet gewesen sein muß, sich im Niemandsland zu bewegen.

Was ist ein Semitismus? Nach der übernommenen Definition Moultons „ein Wort oder eine Phrase, deren Verwendung in einem solchen Maß vom normalen griechischen Sprachgebrauch abweicht, daß sie mit dem normalen semitischen Sprachgebrauch übereinstimmt" (17). Auf der Suche nach solchen Semitismen werden drei Klassen in der Apg unterschieden: 1. jene, die in atl Zitaten nachzuweisen sind; 2. Septuagintalismen; 3. schließlich jene, die sich nicht den beiden genannten Gruppen zuordnen lassen und eine eigene Erklärung verlangen. Die dritte Gruppe ist für die Quellenfrage von besonderer Bedeutung.

Der Einstieg über die atl Zitate ist ein recht solider. Lukas verwendet in der Regel den Septuaginta-Text, bietet aber gelegentlich Zitate, die davon abweichen und sich nicht in ein und dieselbe Nicht-Septuaginta-Tradition einordnen lassen. Vf. stellt für diese eine Anlehnung an die Targumim fest und kommt von daher zu der Vermutung, daß Lukas eine Testimoniensammlung zur Verfügung gestanden habe, vor allem auch deshalb, weil dieselben Zitate mit denselben Divergenzen zweimal vorkommen können(Apg 3, 13 und 7, 32; 3, 22 und 7, 37). Die targumimähnlichen Zitate finden sich mit einer Ausnahme (20, 32) im ersten Teil der Apg.

Die Septuagintalismen sind über das gesamte lukanische Werk verteilt. Hier sind besonders jene von Bedeutung, die auch außerhalb des lukanischen Schrifttums nachzuweisen sind und darum in einer breiteren Tradition stehen. Vf. rechnet mit einem Einfluß liturgischer Traditionen auf Lukas, jedoch ist die Zahl der Belege relativ sehr gering. Der philologische Scharfsinn des Vf. erweist sich vor allem bei der Eruierung der restlichen Semitismen, die nicht auf das AT zurückgeführt werden können. Dabei werden Eigennamen (Hakeldamach, Barjesus) in gleicher Weise erfaßt wie Idiome, syntaktische Besonderheiten, Wortumstellungen und mögliche Fehlübersetzungen. Der Wert dieser Untersuchungen liegt m. E. in zahlreichen Detailerkenntnissen, weniger im Gesamtergebnis, denn dieses bleibt schwankend.

Aufmerksamkeit verdient u. a. die gelehrte Erörterung des umstrittenen und dunklen συναλιζόμενος in Apg 1, 4 (106 ff). Vf. möchte es mit hebräischem *lchm* in Verbindung bringen.

Als Resultat ergibt sich, daß Lukas Zugang zu älteren Traditionen hatte, die ihm in griechischer Form zukamen. Die Semitismen verstehen sich dann nicht als Anzeiger schriftlicher Quellen, sondern als Authentiemarken, die das Alter vorausliegender Überlieferungen anzeigen. Daneben bleibt die Vermutung stehen, daß vor allem hinter der Paulus-Rede in Antiochien und der Stephanus-Rede schriftliche Quellen liegen können (184). Die dankenswerte, wenn auch nicht immer leicht zu lesende Arbeit von W. dürfte mit aller Deutlichkeit zeigen, daß sich die Quellenfrage in der Apg mit rein philologischen Mitteln nicht lösen läßt.

Münster. Joachim Gnilka.

Bligh, John: **Galatians in Greek.** A Structural Analysis of St. Paul's Epistle to the Galatians, with Notes on the Greek. University of Detroit Press 1966. 239 S.; $ 5,–.

Das vorliegende Buch, dem ein weiterer Band und dann noch ein Kommentar folgen soll, besteht aus zwei Teilen, einer Analyse des Aufbaus des Galaterbriefes und sprachlichen Bemerkungen zu jedem einzelnen Vers des Briefes. Der Verf., Prof. für NT am Heythrop College der Jesuiten in Oxford, hat die Überzeugung gewonnen, trotz der vielen Bücher, die seit Jahrhunderten über Gal geschrieben worden sind, eine neue Entdeckung gemacht zu haben, die allen seinen Vorgängern verborgen geblieben ist. Und wenn die Entdeckung, die er beim Gal gemacht hat, auch bei anderen Büchern des NT sich bewährt, so werde das den Anfang einer neuen Epoche in der Exegese der ntl Schriften bedeuten. Wer bisher der Meinung war, daß der Gal neben dem 2 Kor das

leidenschaftlichste, in großer Erregung verfaßte Dokument ist, das wir von Paulus besitzen, ist zunächst verblüfft, wenn er vom Verf. dahin belehrt wird, daß gerade dieser Brief vielmehr mit unglaublicher Sorgfalt und Kunstfertigkeit komponiert worden ist.

Der Brief besteht nämlich nach B. aus einem großen Chiasmus (fortan Ch.). In diesem sind drei sekundäre Ch.n enthalten, die wiederum drei tertiäre Ch.n enthalten, in denen – ein kleiner Architekturfehler – die beiden ersten und die zwei letzten sich überschneiden. Jeder tertiäre Ch. teilt sich wiederum in mehrere quartäre Ch.n, in denen endlich noch einmal mehrere quintäre Ch.n enthalten sind, die jedoch kein regelrechtes Schema mehr bilden. Der Verf. hat aber bei der Erforschung des Aufbaus des Gal feststellen müssen, daß dieser sich nicht widerstandslos in das von ihm entdeckte chiastische Schema einfügen will. Dies hat ihn aber nicht veranlaßt, nochmal die Richtigkeit seiner Entdeckung zu prüfen, sondern er zieht daraus die entgegengesetzte Folgerung, daß wir eben den Gal nicht mehr in seiner ursprünglichen Gestalt besitzen. Eine Reihe von Versen oder Ausdrücken müßten erst an ihren ursprünglichen Platz gerückt werden, wie ihn die Architektur des Briefes fordert.

Wie konnten aber solche Schäden an diesem Kunstwerk entstehen? Der Verf. hält es unbedenklich für möglich, daß der Archetyp, auf den die ganze erhaltene handschriftliche Überlieferung des Gal zurückgeht, weder das Autograph des Paulus noch eine genaue Abschrift davon war, sondern eine gedächtnismäßig hergestellte Kopie. Wenn ein Leser etwa die Frage aufwerfen wollte, ob hier nicht einfach ein Postulat vorliegt und der Verf. sich in einem methodischen Zirkel bewegt, würde dieser das wohl entschieden zurückweisen, weil er von seiner Entdeckung des chiastischen Aufbaus des Briefes fest überzeugt ist. Es handelt sich da nach ihm nicht um eine Hypothese, sondern um eine wissenschaftliche Erkenntnis. Er meint, um nur einige Beispiele seiner als notwendig erachteten Umstellungen anzuführen, 2,8 müsse besser hinter 2, 2 stehen, und in 2, 9 müßten die Worte οἱ δοκοῦντε στῦλοι εἶναι an den Schluß des Satzes, hinter περιτομήν gestellt werden, und dahinter sollte 2, 3 gestellt werden. Erst wenn man diese verbesserte Ordnung akzeptiert, bilden 2, 6 b. 7. 9–10 einen quartären Ch. (21). Ferner ist nach dem Verf. 4, 31 zwischen 4, 28 und 4, 29 zu stellen. Sodann ist er der Meinung, daß der Bericht über den antiochenischen Zwischenfall nicht mit 2, 21 schließt, sondern auch noch 3, 1–4 umfaßt. Gibt man dies zu, so bilden 3, 1–4 zusammen mit 2, 11–21 wieder ein ausgezeichnetes chiastisches Gebilde. Allerdings muß dann in 3, 1 das Wort Γαλάται gestrichen oder durch ἀδελφοί ersetzt werden. In einem Anhang spricht der Verf. seine Überzeugung aus, die er in einem weiteren Buch eingehender zu begründen gedenkt, daß nicht bloß 2, 14 bis 3, 4, sondern praktisch der ganze Brief von 2, 14 an ein wortgetreuer Bericht der Rede ist, die Paulus bei seinem Zusammenstoß mit Petrus in Antiochien gehalten hat. Das ist durchaus folgerichtig gedacht, weil es sich aus dem chiastischen Aufbau des Briefes ergibt. Sollte etwa ein Leser dem die Frage entgegenhalten: *Cui bono*?, zu welchem Zweck hat der vielbeschäftigte Paulus mit einem enormen Aufwand an Mühe und wohl auch Zeit ein solches Kunstwerk geschaffen, so würde der Verf. dies als apriotistisch zurückweisen.

Prüft man einige dieser Textwiederherstellungen, so ist z. B. zu 2, 8 zu sagen, daß er nicht hinter 2, 2 gestellt werden darf, sondern gerade hinter 2, 7 am rechten Platz steht, weil in diesen Versen von den verschiedenen Missionsbereichen des Petrus und Paulus gesprochen wird. Auch die innerhalb 2, 9 vorgeschlagene Textumstellung kann nur als Verschlechterung bewertet werden, und das nämliche ist zur Versetzung von 2, 3 hinter 2, 9 zu sagen. Noch weniger finde ich die Verbindung von 3, 1–4 mit 2, 14–21 zu einer einheitlichen Rede gerechtfertigt, weil nicht zu übersehen ist, daß mit 3, 1 ein neues Thema beginnt. Auch 2, 19 verschlechtert die vom Verf. um des Ch. willen vorgenommene Textumstellung ἀπέθανον, Χριστῷ συνεσταύρωμαι, ἵνα θεῷ ζῶ den Gedankengang.

Wenigstens an einem Beispiel muß ich jetzt den chiastischen Aufbau des Briefes näher beleuchten. Verdienen die von B. gefundenen Ch.n überhaupt diesen Namen? In ZntW 1958, 145 ff hat J. Jeremias sich mit dem Vorkommen von solchen in den Paulusbriefen beschäftigt und immerhin ein paar ausgedehntere chiastisch aufgebaute Abschnitte (vgl. 1 Kor 15, 35–37) nachgewiesen, aber nicht ohne mit Nachdruck beizufügen, daß jeder Versuch, in den Briefen des Apostels in umfangreicheren Einheiten einen ins Kleinste durchgeführten stark schematischen Aufbau nachzuweisen, ohne Gewaltsamkeit nicht möglich ist. Man versteht unter einem Ch. gewöhnlich eine Art von Parallelismus mit gleichzeitiger Umstellung der Wortfolge. In der Regel beschränken sie sich auf den engen Raum eines einzigen oder von ein paar aufeinanderfolgenden Versen. Die vom Verf. behaupteten Ch.n sehen ganz anders aus, wie der folgende, den Gesamtaufbau des Gal beherrschen sollende und für das Verständnis vieler Textstellen wichtige primäre Ch. zeigen soll. 1, 1–12 Prolog – 6, 12–18 Epilog; 1,11–2,10 die zwei Wege des Paulus, vor und nach seiner Bekehrung – 5,11–6,11 der Weg des Fleisches und der Weg des Geistes; 2,11–3,4 Rechtfertigung aus dem Glauben – 5,1–13 Rechtfertigung aus dem Glauben; 3,5–29 Beweise aus der Schrift – 4,11–5,13 Beweise aus der Schrift; 4,1–10 die Erlösung durch Christus, der Angelpunkt des Briefes. Kann man im Ernst glauben, Paulus habe mit Bedacht den Prolog und den Epilog gleichartig konstruiert, und sind sie dies überhaupt? Und hat er wirklich den Schriftbeweis 4,11–5,13 absichtlich als Gegenstück zu dem von 3,5–29 gerade an dieser Stelle gebracht? Dabei ist ferner noch zu beachten, was man nur beim Überblick über sämtliche vom Verf. angeführten Ch.n deutlich sieht, daß diese Parallelabschnitte in der Form, namentlich im Umfang, durchaus nicht gleich gebaut sind. Auch wird kaum ein anderer daran denken, 1,11–2,10 unter dem Titel: die zwei Wege des Paulus, vor und nach dem Tag von Damaskus, als Einheit zusammenzufassen. In 1, 11–24 will Paulus doch nichts anderes als den historischen Beweis dafür erbringen, daß er sein Evangelium nicht durch Menschen, sondern durch eine Offenbarung Jesu Christi empfangen hat. Damit ist gesagt, daß man die zwei Abschnitte 1,11–2,10 und 5,11–6,11 nicht als Parallelabschnitte verstehen darf und kann. Und selbst wenn es anders wäre, welche Analogie besteht zwischen den zwei Wegen des Paulus und den Wegen von Fleisch und Geist?

Über den zweiten Teil des Buches meine ich, mich kürzer fassen zu dürfen. Was der Verf. darin bietet, ist in der Hauptsache ein sprachlicher Kommentar zum ganzen Brief. Man sieht aber darin auch wieder, welche Konsequenzen sich aus dem chiastischen Schema für das Verständnis mancher Stellen ergeben. In 2,20 meint der Verf. wegen der chiastischen Beziehung des Verses zu 5,9 das Wort ζῇ nicht von ζάω = leben, sondern von ζέω ableiten zu müssen, das neben „sieden, kochen“ auch „gären“ bedeuten kann. In 5,9 schreibt nämlich Paulus: „Ein wenig Sauerteig säuert den ganzen Teig“. Dem entsprechend sei in 2,20 gesagt: Christus ist der neue Sauerteig, wenn er in Paulus wirkt. Er ignoriert dabei ohne Bedenken, daß ζῇ doch parallel zum vorhergehenden ζῶ steht, das nur den Sinn von „leben“ haben kann.

Sollte der von Verf. in Aussicht gestellte Kommentar zum Gal, wie man wohl annehmen muß, das chiastische Schema, das er in dem vorliegenden Buch zu beweisen unternommen hat, zugrundelegen und dabei eine ganz neue Deutung des Briefes vorlegen, dann sehe ich ihm mit Besorgnis entgegen. Wir wollen das Beste hoffen!

München. Josef Schmid.

Kehl, Nikolaus: **Der Christushymnus im Kolosserbrief.** Eine motivgeschichtliche Untersuchung zu Kol 1, 12–20 (Stuttgarter Biblische Monographien, Bd 1). Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1967. 180 S.; kart. DM 22,–.

Der bekannte Christushymnus im Kolosserbrief gehört zu den in der Gegenwart viel diskutierten Stücken des Neuen Testaments, was sowohl seine Struktur als auch seine Aussagen angeht. *Torquet interpretes et vicissim ab illis torquetur*: diesen Ausruf eines früheren Auslegers stellt Kehl seinen Untersuchungen darum als Motto voran. Weiß der Innsbrucker Exeget neues Licht auf den Hymnus zu werfen, so daß sein Verständnis sich besser als bisher erschließt? Die Fragen, die es zu beantworten gilt, sind mannigfach und alt. „Es sind Fragen, die gleichsam von außen her an den Text herantreten und die wie die Glieder einer Kette in Fortführung und Neuansatz durch die Jahrhunderte weitergereicht wurden: die Frage nach dem Subjekt des Hymnus, ob Logos oder Christus ...“; die Frage „um das Verhältnis von Schöpfung und Erlösung, die in unseren Tagen im Missionsanliegen und in der Exegese akut geworden ist; das neue Dilemma von Naturmythus und biologisch-naturalistischer Evolution, in denen der Mensch als ein Moment in einem ihn umgreifenden allgemeinen Weltprozeß gesehen wird und in dem wiederum die Gefahr einer Unterbewertung der freien und gnadenhaften Erlösung liegt ... Von der Exegese her kommt dazu die Frage nach der Herkunft und Autorschaft des Hymnus, die für die theologische Auswertung von nicht geringer Relevanz ist“ (27).

Um die Fragen beantworten zu können, gilt es zunächst die Struktur des Hymnus zu untersuchen (1. Kap.): Wie muß er abgegrenzt werden, wie ist seine Grundform, wie sind die Verse zu teilen, wie lauten die Entsprechungen in den Aussagen des

Hymnus, wie fügt sich die Grundform in den Rahmen des Hymnus und des ganzen Briefes? Kehl kann hier auf Ergebnisse anderer Forscher, besonders des Amerikaners J. M. Robinson, zurückgreifen, aber er übernimmt sie nicht sklavisch, sondern verbessert sie durch viele eigene Beobachtungen. Die strenge Zweiteilung des Hymnus ist sicher vorzunehmen, doch scheint mir 1, 18a nicht mehr zur ersten Strophe zu gehören, sondern bereits zur zweiten (als eine Art von Themaangabe für diese zweite Strophe), wobei die Frage entsteht, welche Bedeutung das Relativpronomen ὅς in 1, 18a eigentlich hat. Wie mir scheint, eine begründende: Christus ist das Haupt seines Leibes, der Kirche, weil er der „Anfang, Erstgeborene aus den Toten" ist. D. h.: V. 18a gehört bereits zum soteriologischen Teil des Briefes und V. 17ab ist eine Art von *Inclusio* des ersten Hymnenteils.

Im 2. Kapitel wendet sich K. der Christusprädikation des V. 15 zu: „Welcher ist das Bild des unsichtbaren Gottes". Nach K. bezieht sich das Christusprädikat „Bild des unsichtbaren Gottes" auf die Offenbarungsmittlerschaft des Auferweckten und Erhöhten und nicht etwa auf eine „Modellfunktion" des Präexistenten bei der Erschaffung der Welt. Das scheint richtig zu sein, aber die Formulierungen K.s sind hier nicht ganz durchsichtig. Wenn ich K. richtig verstehe, dann scheint er sagen zu wollen, daß der Auferstandene das einzig legitime „Bild" des absolut unsichtbaren Gottes ist, so daß es kein geschaffenes Werk gibt, das beanspruchen dürfte, ein wahres „Bild Gottes" zu sein und als solches verehrt zu werden (vgl. das 6. Kap. über die „Weltelemente"; dazu w. u.). Der kosmologische Teil des Hymnus gibt demnach schon eine Antwort auf die Anschauungen der kolossischen Häresie mit ihrer Verehrung der „Weltelemente". Wenn aber die Christustitel des Hymnus auch „als Folgen und nicht als Voraussetzung der Schöpfungsmittlerfunktion Christi zu betrachten" (82) sind, da ja von einer solchen in den Titeln selbst keine Rede ist, sondern nur in den nachfolgenden Begründungen, kann das nicht heißen, daß das ἐν αὐτῷ und δι' αὐτοῦ im Begründungssatz des V. 16 sich nicht auch auf den Präexistenten bezögen; dieser wird eben im Hymnus mit dem Auferstandenen identifiziert.

Im 3. Kapitel faßt K. das Christusprädikat πρωτότοκος πάσης κτίσεως ins Auge. In überzeugender Weise weiß er vor allem an Hand philologischen Materials darzulegen, daß damit Christus nicht als „erstes Geschöpf" bezeichnet wird, sondern als „Herr über die ganze Schöpfung" bzw. als „Mitregent über die Schöpfung".

Im 4. Kapitel wendet sich K. der Schöpfungsmittlerfunktion Christi zu, wie sie besonders in den Formeln „in ihm", „durch ihn" und „auf ihn hin" zur Sprache kommt. Vor allem mit Hilfe der atl Weisheitsliteratur vermag K. dabei zu zeigen, daß es sich dabei „nicht um Einheit und Vielheit im Vorbild-Abbild-Schema, sondern um die teleologische Vorangelegtheit des Universums auf Christus hin, also nicht um ontische Konstitution, sondern um geschichtliche Intention" handelt (108). Doch müßten hier die Untersuchungen K.s noch umfassender sein, besonders was den Sinn des εἰς αὐτόν angeht.

Im 5. Kapitel geht es vor allem um die schwierigen Probleme von 1, 19f. Wie ist überhaupt V. 19 zu übersetzen? K. schlägt vor – und begründet seinen Übersetzungsvorschlag in überzeugender Weise: „Denn ihn erwählte sich die ganze Fülle zur Wohnung", wobei bei dem Terminus πλήρωμα an das Pneuma, den Schöpfergeist Gottes gedacht sei. „Als Pleroma-Träger, in dem der Schöpfergeist Gottes Wohnung genommen hat, ist Christus der Ort der Gegenwart Gottes im Universum, und als Pleroma-Träger, in dem sich das Numinose des Kosmos konzentriert hat, hat Christus das Universum ‚versöhnt'" (125). Was bedeutet aber diese „Versöhnung des Alls" näherhin? Zweifellos wäre es falsch, hinter dem Thema der Allversöhnung eine dualistische Weltanschauung zu vermuten – K. betont zur rechten Zeit, daß der Hymnus ungnostisch ist! Die Antwort auf die Frage gibt K. erst am Ende seiner Untersuchungen; er sieht in der ἀποκαταλλαγή von Kol 1, 20 „die Wiedergutmachung der ἀλλαγή von Röm 1, 23" (vgl. S. 160): In der heidnischen Idolatrie sind die geschaffenen Dinge mit dem Schöpfergott „ausgetauscht" worden – ἀλλάσσειν hat auch die Bedeutung „umtauschen, vertauschen" (159) –, im Glauben an Christus wendet sich der Mensch von der Idolatrie geschöpflicher Dinge ab und dem unsichtbaren Gott zu, dessen Bild Christus ist; dadurch werden die geschöpflichen Dinge „auf Christus hin" ausgerichtet und so alles „durch ihn" und „auf ihn hin" versöhnt. Man versteht diese Interpretation erst, wenn man das letzte Kapitel des Buches durchgearbeitet hat, das von den „Weltelementen" handelt, über deren Bedeutung in den Paulusbriefen schon viel geschrieben worden ist. Der Rezensent muß gestehen, daß K. ihn mit seiner Deutung der „Weltelemente" überzeugt hat. K. sieht in ihnen die geschaffenen Dinge, die einzelnen Bestandteile der Schöpfung, und er weiß seine Auffassung vor allem durch Rückgang auf das Alte Testament zu unterbauen. Die kolossische Irrlehre erwartete das Heil von geschaffenen Dingen, wozu auch die Engel gehören, während Paulus verkündet – und er tut dies schon mit dem Hymnus –, daß allein Christus das Bild des unsichtbaren Gottes ist, in dem alles geschaffen ist, in dem die ganze pneumatische Fülle Gottes Wohnung genommen hat, durch den und auf den hin alle Dinge ihren wahren Stellenwert bekommen. K. ist zwar überzeugt, daß der Hymnus ursprünglich in einer „Grundform" vorlag, aber diese selbst schon vom Apostel Paulus geschaffen sei, womit für ihn auch die paulinische Verfasserschaft des Kolosserbriefes feststeht. Seinen Argumenten kann man sich nicht leicht entziehen.

Kehl hat uns ein bedeutendes und sehr selbständiges Werk geschenkt – das Schwören auf die *verba magistri* liegt ihm absolut nicht. Lieber fragt er die primären Quellen. Eine ernsthafte Beschäftigung mit den Fragen des Kolosserbriefes und speziell jenen des „Christushymnus" in ihm wird an diesem Werk nicht vorbeigehen können. Schade ist nur, daß K. nicht mehr die „Untersuchungen zur Kosmologie des hellenistischen und palästinischen Judentums" von H.-Fr. Weiss (Texte und Untersuchungen, Bd. 97; Berlin 1966) berücksichtigen konnte.

Zu S. 92, Anm. 24: Auch nach dieser kritischen Anmerkung gegen mich möchte ich bei der Auffassung bleiben, daß es dem Apostel nicht in erster Linie um die Frage geht: Wer oder was wird versöhnt, sondern: Wer ist der Versöhnungsmittler? Auch K. bemerkt S. 42: „Im Mittelpunkt steht, wie überall im Hymnus, nur Christus", und S. 52, „daß es im Hymnus um das Verhältnis Christi zur Gesamtheit des Universums in Schöpfung und Erlösung geht" (vgl. auch noch S. 120).

Regensburg. Franz Mußner.

Paschke, Franz: **Die beiden griechischen Klementinen-Epitomen und ihre Anhänge.** Überlieferungsgeschichtliche Vorarbeiten zu einer Neuausgabe der Texte. (Texte und Untersuchungen, Bd 90), Berlin: Akademie-Verlag 1966. 321 S.; br. DM 66,–.

F. Paschke beschäftigt sich im Hauptteil seines Werkes mit einer möglichst vollständigen Bestandsaufnahme und Sichtung des erhaltenen Hss-Materials zu den Klementinen-Epitomen und den mit ihnen in der Überlieferung verbundenen Anhangsschriften, einem Martyrium des Klemens und einer Wundererzählung.

Nach den Vorbemerkungen (IX–XIV), einer sehr gut gearbeiteten Bibliographie (XV–XXVI) und dem Abkürzungs- und Sigelverzeichnis (XXVII–XXIX) enthält der 1. Teil (1–78) einen Forschungsbericht über die Probleme und den Verlauf der Klementinenforschung sowie die bisherigen Arbeiten zur Überlieferung des Epitometextes und seiner kritischen Auswertung für die Homilien.

Der Hauptteil der Arbeit ist jedoch der 2. Teil (79–286). Er befaßt sich mit der Lektionar- und Einzelüberlieferung der Klemenstexte. Hauptziel dieser Untersuchung ist, die Hss der beiden Epitomen in ihrer Gesamtheit, ferner Proben und Ganzaufnahmen vom Klemenstext auf Film bzw. Kopien zu beschaffen. Nach einem Überblick über die hagiographischen und homiletischen Textsammlungen der griechischen Kirche (81–108) werden die Hss der Klemenstexte aufgeführt (109–229), und die Gesamtergebnisse und Schlußfolgerungen für die Edition der Texte gezogen (230–286). Im letzten Abschnitt dieses Teiles (280–286) wird ein kurzer Überblick geboten, welche Hss für die bisherigen Ausgaben schon herangezogen wurden, welche Hss noch für eine Neuausgabe zu berücksichtigen sind, ferner wie weit Aufnahmen der fraglichen Texte bereits zur Verfügung stehen und welche Desiderate noch vorhanden sind.

Dabei kommt P. zu dem Ergebnis, daß für die beiden Epitomen und das *Miraculum Clementis* die bisherigen Ausgaben unzureichend sind und textkritische Editionen auf Grund des reichen Hss-Materials erst geschaffen werden müssen. Auch die von Franz Diekamp besorgte textkritische Ausgabe des *Martyrium Clementis* in: *Patres apostolici II*, Tübingen 1913, 50–81, muß auf Grund einer bisher nicht beachteten Hs überarbeitet werden.

Paschke hat mit enormem Fleiß und einer großen Energie die handschriftliche Überlieferung der griechischen Klementinen-Epitomen und ihre Anhänge untersucht und seine Ergebnisse in

übersichtlicher Weise vorgelegt. Er ist damit in bester Weise vorbereitet, eine textkritische Neuedition dieser Werke zu übernehmen.

Würzburg. Joseph Reuss.

Gamber, Klaus: **Niceta von Remesiana. Instructio ad competentes.** Frühchristliche Katechesen aus Dacien. (Textus Patristici et Liturgici, quos edidit Inst. Liturg. Ratisbonense, Fasc. I) Regensburg: Pustet (1964). 182 S.

ders.: Weitere Sermonen ad competentes. Teil I u. II. (Textus Patristici et Liturgici, Fasc. II u. V) Regensburg: Pustet (1965) u. (1966). 136 u. 120 S.

ders.: Die Autorschaft von De Sacramentis. Zugleich ein Beitrag zur Liturgiegeschichte der römischen Provinz Dacia mediterranea. (Studia Patristica et Liturgica, Fasc. I) Regensburg: Pustet (1967). 152 S.; Ln DM 24,–.

In rascher Folge hat Klaus Gamber vier Bändchen herausgebracht, die sich alle mit Niceta von Remesiana beschäftigen, vor allem mit seiner als erstes katechetisches Handbuch der abendländischen Kirche apostrophierten *Instructio ad competentes.* Diese *Instructio* ist uns als Ganzes nicht erhalten. Sie wird von G. rekonstruiert aufgrund einer Notiz aus Gennadius, *De viris illustribus* (22 S. 81 f. Herding). Diese Notiz sei hier im lateinischen Wortlaut angeführt: *„Niceas, Romatianae civitatis episcopus, composuit simplici et nitido sermone sex competentibus ad baptismum instructionis libellos; quorum primus continet, ‚qualiter se debeant competentes, qui ad baptismi gratiam cupiunt pervenire, agere'; secundus ‚de gentilitatis erroribus', in quo indicat suo paene tempore Melodium quendam patrem familias ob liberalitatem et Gadarium rusticum ob fortitudinem ab ethnicis inter deos relatos; tertius liber ‚de fide unicae maiestatis', quartus ‚adversus genethliologiam', quintus ‚de symbolo', sextus ‚de agni paschalis victima'; dedit et ‚ad lapsam virginem' libellum, omnibus labentibus emendationis incentivum".*

Nach diesen Andeutungen sucht G. eine *„Editio princeps"* zusammenzustellen. Natürlich müssen dafür andere Autoren Federn lassen. Im ersten Buch der aus sechs Büchern bestehenden *Instructio* bringt G. zunächst als *sermo 1* fünf Fragmente *De scrutinio,* die auch in der PL und in der Ausgabe von Burn zu finden sind. Die Überschrift *De scrutinio* stammt aus einem Fragment. Als *sermo 2* figuriert *De cognitione dei,* nach Gamber, Nochmals zur Schrift Ad competentes des Niceta von Remesiana: OstkirchlStud 13, 1964, 192–202. Als *sermo 2 a* erscheint als Erstdruck ein *sermo* des *Cod. Vindob.* 515 (f 6–8) unter dem Titel *De creatione mundi,* der im Anhang abgedruckt wird (177–181). Er handelt über das Wie und Warum der Erschaffung des Menschen und wird von G. als typisch für Niceta angesehen. Als unvollständiger *sermo 3* wird dann angeboten eine Ausführung über die Erschaffung der Menschenseele, die unter dem Namen des Ambrosius bei C. P. Caspari, Kirchenhistorische Anecdota 1, Christiania 1883, 225–229 gedruckt ist, nach P. Courcelle (Clavis patrum 170) als ambrosianisch zu gelten hat und auch in PLS 1, 611–613 als unter dem Namen des Ambrosius überliefert abgedruckt wird. Schließlich folgt als *sermo 4* des ersten Buches der *Instructio* eine pseudoaugustinische Predigt *De praedestinatione Dei,* die nach PLS 2, 1578 als *libellus* gilt und nach G. de Plinval einem Semipelagianer zugehört.

Dem zweiten Buch wird nach Gennadius ein verlorener *sermo* Über die Irrtümer der Heiden zugewiesen und ein unvollständiger, auch schon früher dem Niceta außerhalb des von G. hergestellten Zusammenhanges zugeschriebener *sermo: De diversis appellationibus (Jesu Christo convenientibus)* (PL 52, 863–866; Burn 1–5). Ein bisher nicht aufgefundener *sermo 3* soll über die Menschwerdung und ein ebenfalls noch unbekannter *sermo 4* über die Erlösung handeln.

Im dritten Buch wird an erster Stelle ein *sermo De ratione fidei* geboten, der auch PL 52, 847–852 abgedruckt ist und von Burn neu herausgegeben wurde. In ihm finden sich manche Anspielungen auf Ambrosius, *De fide.* Auch der abgedruckte *sermo 2* dieses Buches *De spiritus sancti potentia* ist als Werk des Niceta bekannt (PL 52, 853–864; Burn 18, 38). Er wird von G. in zwei Sermonen zerlegt. Ihm hat das Werk des Ambrosius Über den Heiligen Geist als Vorlage gedient. Als *sermo 4* wird eine pseudoambrosianische Predigt Über den Heiligen Geist eingesetzt (PL 17, 1005–1012), die neuerdings von L. Chavoutier, Un libellus Pseudo-Ambrosien sur le Saint-Esprit: Sacris Erudiri 11, 1960, 136–192, näherhin beleuchtet wurde und auf Ambrosius, *De spiritu sancto* gründet.

Zum vierten Buch gehört nach G. ein verlorengegangener *sermo 1,* vielleicht über die Gnade, ein unvollständiger pseudoaugustinischer *sermo 2* Über Gebet und Almosen (PL 40, 1225–1228), weiter zwei Niceta schon früher zugeschriebene Sermonen Über die Vigilien (PL 30, 232 ff.; Burn 55–67; C. H. Turner, Niceta of Remesiana, De vigiliis and De psalmodiae bono, JTS 22, 1921, 306–320) und Über das Gut der Psalmodie (Burn 67–82; C. H. Turner, Niceta of Remesiana: JTS 24, 1923, 225–252; PLS 3, 191–198). Dieser letzte *sermo* heißt auch *De utilitate hymnorum,* wird von Gamber *De hymnorum et laudum ministerio* genannt, während eine Übertragung dieses *sermo* durch A. Dohmen, Niceta von Remesiana, Vom Nutzen der Hymnen: LitMönchtt, Heft 18, Maria Laach 1956, von G. als *„traditio germanica"* geführt wird.

Als zu Buch 5 gehörig wird an erster Stelle betrachtet *De die dominicae ascensionis,* d. h. die nach Faller und Botte dem Ambrosius zugehörige *Explanatio symboli,* dann zwei dem Niceta schon früher zugeschriebene Fragmente (PL 52, 873–876, Nr. 3 und 4) und schließlich eine weitere *Explanatio symboli* (PL 52, 865–874; Burn 38–52). Auch hier wird die deutsche Übersetzung von G. Podhrasky, Das Wort vom neuen Leben, Wien 1959, 61–74 *„traditio germanica"* genannt. Wahrscheinlich mußte die ambrosianische *Explanatio symboli* ihren Namen ändern, um eine Namendoppelung zu vermeiden. Die zweite *Explanatio symboli,* die als Werk des Niceta galt, wird sonst als das vollständig erhaltene 5. Buch der *Instructio* angesehen.

Das 6. Buch bietet als kleine Sensation die neuerdings wieder für ein Werk des Ambrosius gehaltene Schrift *De sacramentis.* G.s Ausgabe soll nach seiner Absicht eine erste Grundlage abgeben für die immer noch ausstehende Diskussion über die Frage, ob das Werk *De sacramentis* nicht von Ambrosius stammt, sondern das 6. Buch der *Instructio* des Niceta ist. Soweit man sehen kann, geht die Ausgabe G.s in keinem einzigen Fall über das von Faller in seiner Ausgabe bereitgestellte Material hinaus.

G. selbst faßt in dankenswerter Weise die Argumente des von ihm schon seit Jahren veranstalteten Feldzuges für die Autorschaft des Niceta in einem eigenen Bändchen zusammen, das ihm als Dissertation für die Verleihung des Doktorgrades in der Theologie an der römisch-katholischen Fakultät in Budapest gedient hat.

Leider geht G. auf die entscheidenden Argumente Connollys und Fallers aus der Benutzung der Schrift, der volkstümlichen, auch sonst als ambrosianisch nachgewiesenen Diktion und den zahlreichen Parallelen aus Ambrosius zu *De sacramentis* in völlig unzureichender Weise ein. Was er an Argumenten aus der handschriftlichen Überlieferung bringt, beruht auf einer oberflächlichen Lektüre der Aufsätze Fallers. Seine liturgischen Gegengründe halten nicht stand. Nun braucht man sicher nicht auf die Barrikaden zu gehen, um die Verfasserschaft des Ambrosius für *De sacramentis* durchzukämpfen. Und G. befindet sich, wenigstens von den Maurinern bis Schermann, in guter Gesellschaft. Den Nachweis der Verfasserschaft des Ambrosius für *De Sacramentis* durch Connolly und Faller wird man aber als eine recht gut begründete Hypothese betrachten. Was G. dagegen zu bieten hat, ist nicht sehr stichfest. Nach Gennadius, von dem allein wir eine kurze Inhaltsangabe der sechs Bücher der *Instructio* des Niceta haben, wird das sechste Buch vom Osterlamm zu handeln haben. Vom Osterlamm steht aber nichts in *De sacramentis.* G. hat nach einem *sermo* gesucht, der sich mit der Angabe des Gennadius berührt. Er hat ihn bei den von G. Morin dem Hieronymus zugeschriebenen Sermonen gefunden: *De exodo, in vigilia Paschae* (Clavis 601). Nun kann es sein, daß Gennadius den Inhalt des 6. Buches nicht richtig oder auch unvollständig wiedergibt. Aber das müßte bewiesen werden, und eben das ist mit dem, was G. dazu sagt, nicht geschehen. Wie kommt es, daß Katechesen für Taufbewerber, die Niceta nach Gennadius gehalten hat, sich unversehens in Katechesen für Neugetaufte gewandelt haben, wie sie in *De sacramentis* vorliegen? Und wie steht es mit der literarischen Art, in unserem Fall mit dem Unterschied zwischen mündlichem Vortrag und schriftlicher Fixierung? Natürlich zieht auch G. den ambrosianischen Inhalt von *De sacramentis* nicht in Zweifel. Aber es konnte doch wohl nur dem Ambrosius selbst gelingen, sechs „ambrosianische" Sermonen zu verfassen, ohne sich selbst auch nur ein einziges Mal wörtlich anzuführen. Was soll der *sermo* von der Vorherbestimmung im ersten Buch? Und wie kommen die vier Sermonen über die Trinität ins vierte Buch hinein, das doch über den einen Gott handeln soll? Und was haben die Sermonen über das Gebet und die Almosen usw. im 4. Buch zu suchen, das nach Gennadius gegen den Astrologenirrwahn gerichtet ist? Man wird den Eindruck einfach nicht los, daß G. in das durch Gennadius vorgegebene Inhaltsschema der *Instructio* die disparatesten Sermonen und Teilsermonen hineinpackt, ohne eine einigermaßen tragfähige Begründung zu geben. Ist es nicht so, daß das, was über die Angaben des Gennadius hinaus in den von ihm gebotenen Rahmen hineingepreßt wird, nur willkürlich sein kann? Divinatorische Fähigkeiten sind für den Forscher eine Gabe, und ohne Phantasie kann er einfach nichts zustandebringen, aber er muß sich doch unter schärfste Kontrolle nehmen und darf Ahnungen nicht mit Tatsachen verwechseln.

In zwei Bändchen bringt G. dann noch weitere *Sermonen ad competentes.* Inzwischen hat er selbst eingesehen, daß seine „erste Vermutung, daß eine Reihe anonym oder unter falschem Namen gehende Sermonen, die ganz deutlich die Sprache und Gedankengänge des Niceta

zeigen, aus der genannten Schrift (d. h. der *Instructio*) stammen, an Wahrscheinlichkeit" (Die Autorschaft 140) verliert. Der Appendix I: Die erhaltenen Stücke der *Instructio ad competentes* (139–144) bringt *Retractationes*, die man selbst nachlesen mag.

Zu jedem einzelnen *sermo* der beiden genannten Bändchen müßte einzeln Stellung genommen werden. Das kann hier nicht geschehen, wie auch die Behauptung, Niceta sei der Ambrosiaster, nicht nachgeprüft werden kann. G. wirft mehr Fragen auf, als man in jahrelanger Arbeit lösen kann. Die Sermonen selbst sind in der Einleitung jeweils angegeben (I, 10–12; II, 36f) mit Verweisen auf die *Clavis Patrum*. Den vorläufigen Charakter seiner *Editio princeps* der *Instructio* des Niceta betont G. selbst: „Es sind (tatsächlich) noch zuviele Fragen offen geblieben" (II, 119).

Hennef (Sieg). Joseph Barbel CSSR.

Wiessner, Gernot: **Zur Märtyrerüberlieferung aus der Christenverfolgung Schapurs II.** Untersuchungen zur syrischen Literaturgeschichte I. (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-historische Klasse, Dritte Folge, 67) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1967. 289 S.; br. DM 48,–.

Während eine den modernen Anforderungen genügende kritische Ausgabe aller syro-persischen Märtyrerakten noch immer ein Desiderat der Wissenschaft bleibt, möchte der Verf. für einen Teil dieser Akten aus der Christenverfolgung Schapurs II. (310–379) wenigstens schon eine andere notwendige Voraussetzung zur Erschließung und gültigen Bewertung ihrer historischen und theologischen Aussagen schaffen: Durch form- und literargeschichtliche Untersuchungen spürt er der Entwicklungsgeschichte einiger Texte bis zur uns erhaltenen Fassung nach und sucht das Verhältnis der einzelnen Stadien zueinander aufzudecken und sie zeitlich und räumlich einzuordnen.

Gewiß ist es dankbar zu begrüßen, daß diese Aufgabe gesehen und vom Verf. in der vorliegenden Arbeit (die auf dem ersten Teil seiner phil. Dissertation [Würzburg 1962] basiert, den er überarbeitet und durch einen zweiten Hauptteil erheblich erweitert hat) mutig angegriffen wurde. Der aufmerksame Leser wird allerdings grundsätzlich fragen, ob damit nicht der zweite Schritt vor dem ersten getan wurde, da derartige Untersuchungen einen sehr sorgfältig hergestellten Text voraussetzen. Der Verf. scheint sich jedoch nur auf die unzureichenden Editionen von St. E. Assemani und P. Bedjan – allein für die beiden Fassungen des Simon-Martyriums liegt ihm die brauchbare Ausgabe von M. Kmosko vor – zu stützen, ohne (wenigstens auch) Handschriftenmaterial heranzuziehen, um eine zuverlässige Textgrundlage zu gewinnen. Daß er sich dessen bewußt ist und sich dabei nicht wohl fühlt, zeigt sein eigenes Urteil, das er über seine Forschung zum Pusai- und zum Mārtā-Martyrium fällt: „Bei der Auswahl der aufgezeigten Beziehungen ist zu beachten, daß bis heute keine kritische Edition der fraglichen Texte vorliegt; daher mußte von uns auf der einen Seite auf eine große Anzahl von Vergleichsmöglichkeiten, die sich aus Stil und Wortwahl ergeben könnten, verzichtet werden, auf der anderen Seite wären die von uns hervorgehobenen Beobachtungen bei Vorlage einer exakten Textausgabe erneut zu überprüfen" (95; Hervorhebungen des Rez.). Auf ein solches Geständnis des Verf. hin darf man für einen beträchtlichen Teil der Arbeit von vornherein nur nicht-endgültige Teilergebnisse erwarten.

Einleitend gibt der Verf. einen kritischen Überblick über Ausgaben und Erforschung der syro-persischen Märtyrerakten aus der Christenverfolgung Schapurs II. Er kommt zu dem Urteil, daß die bisherige Forschung, die bei St. E. Assemani, welcher in den Akten ein literarisch einheitliches Martyrienwerk des Mārūtā von Maiperqaṭ sah, einsetzte und über die Kritik der französischen Syrologen zur Übernahme ihrer Ergebnisse durch A. Baumstark und zu einem Neuansatz bei P. Peeters führte, keine endgültige Lösung der anstehenden Probleme brachte: „Aus der Fülle der Hypothesen erweist sich nur der Angriff gegen die Autorschaft des Mārūtā von Maiperqaṭ als tragfähig sowie der seit Labourt erzielte Ansatz zu einer differenzierteren Betrachtung dieses ‚Corpus', das keine Einheit darstellt, sondern aus verschiedenen, zum mindesten literarisch voneinander zu trennenden, aber auch wohl historisch verschieden zu bewertenden Einheiten, Einzelstücken, Zyklen und kleineren Sammlungen u. ä., zusammengesetzt ist" (38 f).

Der 1. Hauptteil behandelt die syro-persischen Märtyrerakten des Simon-Kreises oder der Chuzistanischen Provinz. „Das Bild ... ist seltsam verwirrend und erdrückend vielfältig" (178). Der Baumstarkschen These, daß die einmal geschaffenen Texte im wesentlichen unverändert zusammengefaßt und als statisches Gebilde weitergegeben worden seien, stellt der Verf. eine „dynamische Betrachtungsweise" entgegen und trägt u. a. folgende zum Teil hypothetische Ergebnisse vor: „Von den heute vorhandenen Texten aus lassen sich zwei Hauptgruppen von Geschichten innerhalb der Stücke des Simon-Kreises unterscheiden, deren Einzeltexte z. T. rekonstruiert werden können, zum anderen Teil aber auch erhalten sind. Zur ersten Gruppe gehören die formal und inhaltlich unabhängigen und unabhängig gestalteten Texte. Zu ihnen können die ... ‚rekonstruierten' Simon-Martyrien ABx, By und Bx gerechnet werden. Zur zweiten Gruppe gehören abhängige Texte, die in irgendeinem Zusammenhang mit den genannten unabhängigen Erzählungen stehen, auf denen sie aufbauen und ohne die sie nicht zu verstehen sind. Zu dieser Gruppe können einmal diejenigen Martyrien gezählt werden, die sich formal und inhaltlich an die unabhängigen Simon-Texte anlehnen. Das sind die Vorlage des Sozomenos-Berichtes, von der das Martyrium Āzād 2 und die Tarbō-Geschichte vielleicht erhaltene Bruchstücke sind, das Simon-A-Martyrium und der B-Zyklus (mit dem Simon-B-Martyrium und den Martyrien des Pusai, der Mārtā und des Großen Schlachtens). Außerdem gehören zu dieser zweiten Gruppe diejenigen Martyrien, die sich formal an die Simon-Texte anlehnen, inhaltlich aber einen anderen Stoff behandeln. Das sind die rekonstruierbaren ursprünglichen Martyrien des Sāhdōst und des Barba'šəmīn und die erhaltenen syrischen Geschichten dieser beiden Kirchenfürsten, der 111 Männer und 9 Frauen und der Zeugen verschiedener Länder, die wiederum von den ursprünglichen Martyrien dieser beiden Patriarchen abhängig sind" (179). – Verf. (und Verlag) hätten gut daran getan, diese komplizierten Zusammenhänge durch eine graphische Darstellung zu verdeutlichen.

Im 2. Hauptteil bespricht der Verf. die syro-persischen Märtyrerakten der Adiabenischen Provinz, wobei er seine Untersuchungen auf sechs Akten beschränkt. Der Peetersschen These, daß den einzelnen Akten dieser Gruppe aufgrund ihrer verschieden zu bewertenden Historizität auch eine verschiedene literarische Herkunft zukomme, wirft er methodische Ungenauigkeit vor und hält ihr formale und z. T. auch inhaltlich-motivliche Elemente entgegen, die die Akten derart untereinander verbinden und von anderen Martyrien unterscheiden, daß sie „wohl nur als eine literarische und formale Einheit angesehen werden können" (215). Unter „Aufrechterhaltung des Wahrheitsgehaltes der Redaktionshypothese" (224) Baumstarks – so deutet er dessen: „selbst wiederum chronologisch geordnete Teilsammlung" (vgl. 217) – sucht er nach einem Schriftstück, das „seinen Form- und Stilgesetzen nach den Anforderungen entspricht, die an die Quelle der adiabenischen Martyrien gestellt werden müssen" (226), und legt dar, daß „ein Paralleldokument des Kataloges von Bēt Garmai, ein (in diesem Falle allerdings verlorener) historisch angereicherter klerikaler Märtyrerkatalog der Adiabene, als unmittelbare Quelle dieser Märtyrerakten zum mindesten wahrscheinlich" (257) sei; ein Redaktor habe dessen rein registrierende Angaben u. a. unter westlichem Einfluß zu episch-narrativen Darstellungen, eben zu Märtyrerakten, umgestaltet. Bei einer historischen Auswertung der Akten müsse den zu rekonstruierenden Quellenteilen ein größerer Wert zugemessen werden als den jüngeren Redaktionsteilen.

Wer das Buch *per ordinem ex integro* liest, muß eine Reihe von Unannehmlichkeiten überwinden: Der Inhalt ist sehr unübersichtlich. Zwischenüberschriften im Text hätten die Gedankenfolge klar und deutlich aufgliedern müssen. – Die weiche und ungenaue Terminologie mindert das Vertrauen auf die Gründlichkeit der Arbeit. „Irgendwie", „vielleicht" und „im wesentlichen" sind allzu häufige Lieblingswörter des Verf. Wenn 1922 (18) oder 1927 (24 Anm. 1) gemeint ist, sollte man das nicht „heute noch" nennen. Statt „Christenkleidung" (130) muß „Gewand der Bundessöhne bzw. -töchter" übersetzt werden. – Unverständliche Verweise führen zu langem Suchen. „Tafel I" auf S. 9 Anm. 2 und 3 meint nicht etwa die „Tabelle I" auf S. 176, die ja zu S. 158 gehört, sondern eine andere „Tabelle I" auf S. 289, die in sich wiederum einer Erklärung bedurft hätte. – Der Hinweis auf die Übernahme der Abkürzungen aus dem RGG (8 Anm. 1) genügt nicht, da zahlreiche Abkürzungen gebraucht werden, die dort nicht vorkommen und die nicht aus sich verständlich sind. Das Sigel „Or Chr" steht zudem für verschiedene Zeitschriften, z. B. S. 8 Anm. 1: Oriens Christianus, S. 21 Anm. 5: Orientalia Christiana. – Die sog. Chronik von Arbela erfährt eine seltsam widersprüchliche Beurteilung. Obwohl der Verf. bereits den kritischen Artikel von J. Aßfalg in Oriens Christianus 50 (1966) 19–36 kennt und daraufhin gesteht: „Zum mindestens scheinen der gedruckte Text und die HS eine Fälschung Minganas zu sein" (24 Anm. 1), nennt er sie doch ein „hochinteressantes Zeugnis altsyrischer historiographischer Literatur" (23) und bewundert, „wie fruchtbringend eine historisch-kritische Behandlung einzelner Abschnitte" (24 Anm. 1) derselben sein könne. Da inzwischen das Problem „Chronik von Arbela" durch J.-M. Fiey, Auteur et date de la Chronique d'Arbèles, L'Orient syrien 12 (1967) 265–302, gelöst ist, mag der Leser alle diesbezüglichen Bemerkungen getrost streichen, zum Glück ohne weiteren Schaden für die Arbeit. – Die Schreibweise ist nicht einheitlich, z. B. S. 168 Anm. 1 „Großmobad" und S. 169 „Großmobed", S. 172 „mauhpāṭā" und S. 172 in der Marginalüberschrift „mōhpāṭā". Neben

zahlreichen Druckfehlern besonders in fremdsprachlichen Texten kommen verschiedene Fehler vor, die konstant bleiben und daher nicht in die Kategorie der (verzeihlichen) Druckfehler hineinpassen, so etwa ein Genitiv „martyrorum" (11 im Text und Anm. 3) oder „O. Hannssens" (241 Anm. 1, 250 Anm. 3, 252 Anm. 2, 3 und 8, 255 Anm. 2) statt „J. M. Hanssens". – Daß weder ein Literaturverzeichnis noch Indices vorhanden sind, ist sehr zu bedauern.

Wer sich durch diese und andere Unannehmlichkeiten nicht bei der Lektüre entmutigen läßt, wird in der Arbeit neben den hier nur sehr unvollständig referierten literarkritischen Aussagen noch zahlreiche interessante Einzelheiten am Rande entdecken, aus dem Text und den reichhaltigen Anmerkungen und Literaturverweisen wertvolle Hinweise erhalten und manche Anregung zum selbständigen Weiterforschen gewinnen. Lobend sei erwähnt, daß der Verf. sich gleichzeitig in der Syrologie wie in der Iranistik gut auskennt. Möge er bald die wiederholt (3 und 39 Anm. 2) versprochene Fortsetzung seiner „Untersuchungen zur syrischen Literaturgeschichte" in wissenschaftlich gründlicher und technisch einwandfreier Form vorlegen!

Abtei Gerleve. Winfrid Cramer OSB.

Eßer, Kajetan, OFM, und **Grau,** Engelbert, OFM (Hrsg.): **Der Bund des heiligen Franziskus mit der Herrin Armut.** Einführung, Übersetzung, Anmerkungen. (Franziskanische Quellenschriften 9) Werl: Dietrich-Coelde-Verlag 1966. 177 S.; DM 12,40.

Bei einer Rezension dieser für einen weiteren Leserkreis gedachten Schrift sind wohl zweierlei Dinge zu beachten. Das erste betrifft den Gegenwartsbezug. Die Herausgeber betonen im Vorwort, daß sie mit der Veröffentlichung und Kommentierung des *Sacrum Commercium* (= SC) einen Beitrag leisten wollen für die noch vieler Vorarbeiten bedürftige „Theologie der Armut". Das aus der Situation des 13. Jh. entstandene und eine bestimmte Absicht verfolgende SC soll also in das Gespräch um die von der Kirchenkonstitution des vergangenen Konzils berührte Thematik einer „Kirche der Armen" als gewichtige Stimme eingeführt werden (vgl. etwa dazu 124, Anm. 2). Hinter eine solche Absicht wäre aber mehr als ein Fragezeichen zu setzen. Schält man nämlich den Skopus des SC heraus, dann sieht man sich radikalen Forderungen gegenübergestellt, die es an Schärfe sehr wohl mit jenen aufnehmen können, die von der heute inaugurierten „Theologie der Revolution" erhoben werden. Die auf die Gegenwart Bezug nehmenden Anmerkungen vermeiden es allerdings, diese der Schrift inhärenten radikalen Konsequenzen sichtbar werden zu lassen. Man bringt also ein SC ins Gespräch, das gar nicht ganz zur Sprache gebracht wird! Und dies sogar mit Recht, weil mit einem derartigen Radikalismus vielleicht einer einzelnen Gruppe, aber nicht der gesamten Kirche (im 20. Jh.) gedient sein kann.

Der zweite Gesichtspunkt betrifft den historischen Wert des SC und die der deutschen Bearbeitung vorausgeschickte gründliche Einleitung der Herausgeber, die auch den Forscher noch zwingen, von dieser Publikation Notiz zu nehmen. Eßer befaßte sich in mehreren Arbeiten mit der Armutsauffassung im jungen Orden der Minderen Brüder; man verdankt ihm in dieser Beziehung wichtige Einsichten. Auch über das SC liegt von ihm eine zwar knappe, aber gründliche Untersuchung vor (Miscellanea Melchor de Pobladura I, Rom 1964, 1–33). Man wird also in der ausführlichen Einleitung von berufener Seite mit allen die Schrift betreffenden Problemen und Streitpunkten vertraut gemacht. Herausgehoben seien daraus die Fragen nach dem Verfasser, dem Anlaß und dem Wert des SC. Die Verfasserfrage könne erst dann geklärt werden, wenn für einen bestimmten Autor noch äußere Zeugnisse namhaft gemacht werden könnten; da dies aber nicht der Fall ist, muß man sich vorerst mit der allgemeinen Auskunft bescheiden, ein theologisch gebildeter und literarisch fähiger Franziskaner aus der ersten Hälfte des 13. Jh. hat das SC verfaßt. Diese Schrift ist nicht den Parteischriften der Spiritualen zuzuordnen, sondern ist noch als ein Zeugnis der Geistigkeit der frühfranziskanischen Generation anzusehen. Auf einer breiten biblischen und theologischen Grundlage gibt der Verfasser eine höchst zutreffende Beschreibung der ursprünglichen Armutsauffassung des hl. Franziskus. Diesen Bund mit der Herrin Armut treu zu bewahren, ist die Zielsetzung der sehr geschickt konzipierten und dramatisch gestalteten Schrift.

Für die Kirchengeschichtsschreibung des Mittelalters ist diese Schrift von nicht geringer Bedeutung. Denn hier wird eine außerhalb der joachimitischen Geschichtstheologie stehende Kritik an der Kirche geübt. Als Modell dafür steht die monastische Geschichte der alten Orden, die den heilsgeschichtlich bedeutsamen Bund mit der Herrin Armut um der Dinge dieser Welt willen verraten haben. Durch die wahren Diener der Armut soll dieser Bund wieder erneuert werden. Zugleich werden diese davor gewarnt, nicht auch wieder den Weg der alten Orden einzuschlagen.

Nach der Auffassung der Herausgeber gilt die Warnung den Minderen Brüdern, die bis dahin dieser Gefahr noch nicht erlegen sind. Noch weise der Orden nicht die im SC beklagten Mißstände auf (65). So apodiktisch wird man das aber nicht annehmen können. Denn bereits die textlichen Unebenheiten in der *Regula non bullata* verbergen Schwierigkeiten, die sich mit der Handhabung und Einstellung zur Armut ergaben. So sind in dem 7. Kap. dieses frühfranziskanischen Dokumentes ursprünglich positiv formulierte Verhaltensanweisungen negativ, d. h. als ausdrückliche Verbote abgesichert worden. Zudem zeigten sich die Gefahren, denen die alten Orden nach der Meinung des SC erlagen, auch in der Minderbrüdergemeinschaft wenigstens ansatzweise schon sehr früh. Das SC will ja für die ursprüngliche Armut werben; hätte es in dieser Beziehung noch keine Meinungsverschiedenheit gegeben und hätten sich noch keine Gefährdungen abgezeichnet, wäre diese Schrift ja nicht nötig geworden. Die heftige Polemik gegen die in gleiche Richtung gehende Auffassung von J. Cambell (65, Anm. 16) bleibt daher unverständlich. Den hier von den Herausgebern angeführten Argumenten kommt keine größere Überzeugungskraft zu als den Gegenargumenten Cambells.

Allgemein gilt aber, daß die sehr zahlreichen den Text kommentierenden Anmerkungen Anerkennung verdienen. Dankbar ist man den Herausgebern auch für die Wiedergabe des lateinischen Textes bei besonders schwierigen Stellen. Zu den mehr auf die Gegenwart bezogenen Anmerkungen freilich kann man sehr wohl Vorbehalte anmelden. Im 34. Abschnitt des SC wird auf die „Konstantinische Wende" angespielt. Die kommentierenden Anmerkungen dazu (122) aber wären besser unterblieben, oder aber man hätte das damit aufgegebene Problem von allen Seiten andeutungsweise beleuchten müssen. Für das hier (Anm. 2) genannte Mailänder Edikt von 313 wird man besser von der Mailänder Konvention sprechen. Daß der heilsgeschichtliche Abriß dieser konzentrierten Verherrlichung der Armut den inkriminierten älteren Orden Unrecht tut, versteht sich für den Historiker von selbst. Für den weiter gedachten Leserkreis hätte es aber nichts geschadet, differenziertere Anmerkungen als z. B. 136, Anm. 6 oder 142, Anm. 2 zu geben.

Wien. Isnard Frank OP.

Judentum im Mittelalter. Beiträge zum christlich-jüdischen Gespräch. Hrsg. von Paul Wilpert, unter Mitarbeit v. Willehad Paul Eckert. (Miscellanea Mediaevalia, Bd 4) Berlin: Walter de Gruyter 1966. XII, 484 S.; Ln DM 98,–.

In einer Zeit, in der die positive Wissenschaft, die aufrichtige Aufgeschlossenheit den Andersdenkenden und Andersgläubigen gegenüber und die Suche nach tiefstem Verständnis der Mentalität, Kultur und Religion anderer Völker den ehrlichen Dialog fördern, kann man nur begrüßen, daß die Mediävistentagung 1963 sich folgendes Thema gewählt hat: „Judentum im Mittelalter. Beiträge zum christlich-jüdischen Gespräch". In dem vorliegenden Buch sind die auf der Tagung gehaltenen Vorträge und andere durch das Thema der Tagung angeregte Arbeiten enthalten.

Die verschiedenen Beiträge, die ja eine umfassende Schilderung des Zusammenlebens – und gelegentlich des Kontaktes – von Juden und Christen im Mittelalter zu geben versuchen, sind in drei Gruppen eingeteilt. Nach einer interessanten, historisch untermauerten Ausführung über Toleranz und Menschenwürde – beides unabdingbare Voraussetzungen für ein echtes Gespräch –, berichten die Aufsätze des ersten Teils des Bandes über die verschiedenen Aspekte des Lebens der Juden im Mittelalter (Mystik, volkstümliches Geistesleben, weltliche Volksliteratur, ärztliche Tätigkeit...). Aber die Juden bildeten vielfach als unbeachtete Minoritäten nur kleinere Gemeinden und hatten daher nur wenige Möglichkeiten, ein hochentwickeltes gesellschaftliches und geistiges Leben aufzuweisen. Spanien, wo die Juden zahlreich waren und viel Einfluß hatten, nimmt in dieser Hinsicht eine Sonderstellung ein, wie der Beitrag von Hermann Kellenbenz gut zeigt (Die wirtschaftliche Bedeutung und soziale Stellung der sephardischen Juden im spätmittelalterlichen Spanien, 99–127).

Der zweite Teil des Bandes ist ohne Zweifel der wichtigste und interessanteste: Beiträge zum christlich-jüdischen Gegenüber im Mittelalter. Der Titel spricht, vorsichtig, nicht von Kontakt oder gar von Gespräch, sondern von „Gegenüber". Das besagt, daß die Juden vielfach gehaßt, verfolgt und ermordet wurden. Das besagt aber nicht, daß sie keinen Einfluß auf die christliche Geisteshaltung auszuüben vermochten. Das Beispiel von Maimonides bezeugt, wie die gelegentliche Zusammenarbeit zwischen Christen und Juden in Spanien auf wissenschaftlichem Gebiet wohl zu einer wechselseitigen Einflußnahme führen konnte. Dieser geistige Kontakt ging aber nie so weit, daß die Christen nun den Juden die gebotene Toleranz entgegenbrachten, geschweige denn eine aufgeschlossene Sympathie. Auch ein Ramon Llull

konnte sich zu einer solchen Haltung nicht ganz durchringen (vgl. den Beitrag von Eusebio Colomer, Die Beziehung des Ramon Llull zum Judentum im Rahmen des spanischen Mittelalters, 183–227).

Eine höchst interessante Erscheinung ist die Konversion nicht nur von Juden zum Christentum, sondern auch, im Frühmittelalter, von Christen zum Judentum. Wie sich solche Konvertiten nun im Religionsgespräch verhielten, zeigt der Beitrag von Bernhard Blumenkranz, Jüdische und christliche Konvertiten im jüdisch-christlichen Religionsgespräch des Mittelalters (264–282).

Der dritte Teil beschäftigt sich mit dem heilsgeschichtlich-typologischen Denken des Mittelalters und der Gegenüberstellung von Synagoge und Ecclesia in der Dichtung und der Ikonographie. Das bedeutet nicht, daß die Synagoge immer verworfen wird. Die Synagoge wird neben der Ecclesia dargestellt, und sie wird vielfach von der Ecclesia umworben. Es besteht nämlich eine geistliche Verwandtschaft zwischen beiden, die sich auch auf politischem Gebiet auswirkte (Entwicklung des Karolingischen Kaisertums, Kreuzfahrer).

Diese kurze Übersicht zeigt, wie inhaltsreich das hier besprochene Buch ist, und läßt nur wünschen, daß der auf S. XI angekündigte Sammelband „Kirche und Judentum im Mittelalter" weitere aufschlußreiche Beiträge enthält, wie man sie im vorliegenden Band lesen kann.

Münster. Adel-Theodore Khoury.

Kohls, Ernst-Wilhelm: **Die Theologie des Erasmus.** I. Textband; II. Anmerkungen und Register. (Theologische Zeitschrift, Sonderband I, 1 und 2) Basel: Reinhardt 1966. XVI, 230 u. 214 S.; br. DM 39,–.

Erasmus von Rotterdam hat mehrfach das Schicksal erfahren, in seiner Grundintention mißverstanden zu werden. Reformation und Gegenreformation, Aufklärung, romantische Restauration und Liberalismus – sie alle haben ihn jeweils durch ihre Brille gesehen, ihn entweder verurteilt, weil er nicht in ihre Kategorien paßte, oder aber ihn für sich reklamiert, indem sie ihn als Ahnherrn ihres eigenen Denkens betrachteten. Auffällig ist immerhin, daß dieser führende Humanist gerade in dem, was er im tiefsten sein wollte, eben als Theologe, bisher kaum gewürdigt wurde.

Der Erlanger Privatdozent Ernst-Wilhelm Kohls, vom Fach Kirchenhistoriker, der sich u. a. durch eine sorgfältige Arbeit über die Schule bei Martin Bucer in ihrem Verhältnis zu Kirche und Obrigkeit einführte, hat sich die Aufgabe gestellt, die erasmische Theologie „in historisch-systematischer Weise" – zu erarbeiten. Es geht ihm um eine historisch-genetische Darstellung, die sich bewußt einer voreiligen Ausziehung weiterführender Linien aus Gründen historischer Sachlichkeit enthält und dabei das alte Axiom beachten will: *Historia scribitur ad narrandum, non ad probandum.* Methodisch beschränkt sich der Autor auf eine systematische Darstellung des theologischen Gehaltes der früheren Schriften des Erasmus, obwohl die Heidelberger Akademie der Wissenschaften als Preisaufgabe (die für Kohls Anlaß zu seiner Erasmus-Studie wurde) eine Darstellung der „Theologie des reifen Erasmus" gefordert hatte.

Kohls begründet seinen eigenen Ansatz damit, daß er das Fundament der Theologie des Erasmus erst habe aus den Frühschriften des Erasmus freilegen müssen (XIII) und daß etwas wesentlich Neues über das in seiner Darstellung Erbrachte hinaus durch die Einbeziehung der Spätschriften nicht geboten worden wäre (194).

Das Ergebnis der Studie lautet: Die Theologie des Erasmus ist bereits in den Frühschriften (Epistola de contemptu mundi; Antibarbari) greifbar und im „Enchiridion" voll entfaltet. Diese Theologie muß durchgängig als Schrifttheologie im heilsgeschichtlichen Sinne betrachtet werden. Endlich ist sie zwar formaliter mittels des platonisierenden „Exitus – Reditus – Schemas" konzipiert, aber inhaltlich in ihrer Einheit und Konstanz nur im lebendigen Zusammenhang mit der klassischen Patristik und Hochscholastik verstehbar. Thematische Schwerpunkte sind nach Kohls die *theologia crucis* des Erasmus und eine Gnaden- und Rechtfertigungslehre, die Kohls als Imputationslehre darstellt. Unter Verzicht auf Vollständigkeit wollte der Autor in seiner Studie durchaus „kein breitflächiges Ölgemälde", sondern nur „eine graphische Stiftzeichnung, der es um Formen und Strukturen des Wesentlichen ihres Gegenstandes geht", liefern (195).

Unter Berücksichtigung der jüngsten Forschungsergebnisse zahlloser Einzelarbeiten und in kritischer Auseinandersetzung mit ihnen, ist es Kohls gelungen, wesentliche Züge der erasmischen Theologie, die den Humanisten beispielsweise mit Augustinus, Origines, Thomas von Aquin und mit der *devotio moderna* verbinden, in den genannten Schriften sichtbar zu machen und systematisch darzustellen. Damit ist in lobenswerter Weise das vielfach übersehene erasmische Grundmotiv der Traditionstreue voll zum Tragen gekommen. Es ist das unbestreitbare Verdienst Kohls, dieses Motiv in überzeugender Weise aus den Quellen erarbeitet zu haben.

Eine andere Frage ist jedoch, ob dem Autor in ebenso überzeugender Weise auch das (von ihm durchaus anerkannte, aber nur am Rande behandelte) erasmische Motiv der Traditionskritik als Wesenskonstitutiv dieser Theologie aufzuzeigen gelungen ist. Die Beschränkung des Quellenansatzes auf drei frühe Arbeiten des humanistischen Theologen und der gleichzeitig erhobene Anspruch, das Gesamtbild der Theologie des Erasmus darlegen zu wollen, führt zu dem Dilemma, entweder in den genannten Arbeiten das Ganze finden zu müssen und darüber dann die innere Entwicklung des theologischen Denkens bei Erasmus zu vernachlässigen oder aber die Genesis der Theologie des Rotterdamers angesichts der zentralen ästhetischen und ethischen Themen der Frühzeit erst später anzusetzen. Hat man früher den zweiten Weg beschritten und dabei den humanistischen Ästhetiker und Ethiker vorrangig vor dem Theologen herausgearbeitet, – Kohls hat den Steuerknüppel der kritischen Beurteilung radikal herumgeworfen, dabei aber den humanistischen Ästhetiker und Ethiker fraglos zu wenig in den Blick bekommen.

Erasmus hat selbst sehr deutlich von einem Wandel in seinem Urteil und seiner Arbeit gesprochen. Briefe an John Colet (z. B. Opus Epistolarum, ed. Allen I 181) und Disputationen mit dem gleichen Freunde (vgl. Opera Erasmi, ed. Clericus, Leiden V 1263–1294) bezeugen den gerade erst beginnenden Wandel in der Sicht. Der alte Erasmus spricht rückblickend von den bedauerlichen Grenzen seines eigenen Urteils in früher Jugend, wo er sich vor allem geekelt habe, was nicht mit rhetorischer Würze und Schönheit erfüllt gewesen sei (Allen O. E. X 2771). Der junge Mönch, der einem anderen jüngeren Menschen helfen möchte, auch den monastischen Weg zu wählen, und der kritische humanistische Theologe, der sich kritisch gegen die mönchischen Barbaren wendet, hat zwar in seinem theologischen Denken gleichbleibende Ansätze, behandelt aber in den beiden Schriften eine ganz entgegengesetzte Thematik mit einer grundverschiedenen Absicht. All das bedeutet einen nachweisbaren Wandel des theologischen Horizontes. Diese Polemik und Kritik des (fraglos theologisch argumentierenden) humanistischen Sprach- und Kulturliebhabers der Antibarbari und die moralisierende Seelsorge des gleichen Autors in seinem „Enchiridion" gewinnen eine neue und ganz positive vom Neuen Testament her vertiefte Dimension in den Einleitungsschriften zum „Novum Instrumentum" und im „Paraphraseon". Noch stärker tritt gerade in den Spätschriften die Betonung der kirchlichen Lehre über allen Biblizismus hinaus deutlich hervor. Kohls hat diesen thematischen Wandel, diese bedeutsame Akzentverschiebung im Oeuvre des Humanisten, nicht beachtet. Gleichzeitig wird die von Erasmus durchgehaltene Grundlinie der kritischen pastoralen und innerkirchlichen Reflexion zu wenig berücksichtigt.

Mag das Instrumentarium und die stark traditionsbedingte Vorstellungswelt der erasmischen Theologie in hohem Maße gleich geblieben sein, die Dynamik seines theologischen Wollens und damit seine Grundintention weist unterschiedliche Akzente auf, die Kohls leider zu wenig beachtet.

Man darf eben nicht vergessen, daß die spritzige Polemik der Kolloquien und des Lobes der Torheit mit ihrer unbestreitbar theologischen Thematik und ihrer theologisch-praktischen Abzweckung ebenso zum erasmischen Lebenswerk gehört wie die Auseinandersetzung mit der Reformation und der Dienst an der innerkatholischen Erneuerung in Predigt und Katechese. Grundlegend und noch viel zu wenig beachtet ist die Zuordnung der erasmischen Arbeiten zur jeweiligen Situation der Kirche und der sich wandelnden geistig-geistlichen Lage der Adressaten. Bekanntlich nennt der alternde Erasmus selbst sein Lob der Torheit das Werk einer Friedenszeit, das nur von jener vergangenen Epoche her beurteilt werden dürfte.

In der Darstellung der Theologie des Rotterdamers bei Kohls scheint Erasmus fast zum Systematiker zu werden, dessen Heilstheologie allzu statisch sich darbietet. Daß Erasmus mit einer ganz konkreten, aber beständig im Wandel begriffenen pastoralen und innerkirchlichen Situation sich herumschlägt und dabei selber in seinem theologischen und praktischen Impetus ein anderer wurde, das vermochte der so fleißige und belesene, dem Rotterdamer so wohltuend sachlich gegenübertretende Autor nicht wahrzunehmen. So hat dieser sympathische Entwurf einer Gesamtdarstellung der

Theologie des Erasmus von seiner zu engen Quellenbasis und seinem methodischen Grundverständnis her leider empfindliche Lücken. Die Theologie des Erasmus, die den Rotterdamer als humanistischen Theologen und seiner eigensten Intention gemäß als praktischen Theologen in einer Epoche schicksalhafter Veränderungen darstellt, muß also noch geschrieben werden. Wahrscheinlich bedarf es, ehe man eine solche Darstellung wagen kann, noch weiterer Spezialarbeiten, beispielsweise zum Predigtverständnis, zur Exegese und Hermeneutik des Rottersdamers.

Bochum. Rudolf Padberg.

Zumkeller, Adolar, OSA: **Urkunden und Regesten zur Geschichte der Augustinerklöster Würzburg und Münnerstadt von den Anfängen bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts.** (Regesta Herbipolensia V) 2 Teilbände. (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg XVIII) Würzburg: Ferdinand Schöningh 1966–67, XIX, 981 S., 8 Taf.; br. DM 50,–.

ders.: Manuskripte von Werken der Autoren der Augustiner-Eremiten in mitteleuropäischen Bibliotheken. (Cassiciacum XX) Würzburg: Augustinus Verlag 1966. 766 S.; kart. DM 58,50.

Die während, vor allem aber nach dem 2. Weltkrieg vom Augustinian Historical Institute, New York, und dem Institut Historique Augustinien, Löwen, neubelebte Erforschung der Geschichte des Augustiner-Eremitenordens hat in den letzten Jahren durch Mitglieder der deutschen Ordensprovinz weitere nachdrückliche Förderung erfahren. Dabei hat sich A. Zumkeller, der sein Interesse seit den 1941 erschienenen Studien über Hugolin von Orvieto und seine theologische Erkenntnislehre auf die Erforschung der spätmittelalterlichen Augustinertheologie und der Vorgeschichte der Reformation konzentriert, große Verdienste erworben. Der gelehrte Augustiner-Eremit, jetzt Generalassistent seines Ordens in Rom, legte 1966 zwei Publikationen vor, die inzwischen für alle an der Geschichte des Ordens Interessierten zu einem wichtigen Handwerkszeug geworden sind.

I. Die Urkunden und Regesten zur Geschichte der Augustinerklöster Würzburg und Münnerstadt sind in erster Linie aufschlußreich für die beiden im 13. Jh. gegründeten Klöster. Darüber hinaus erweitern sie beträchtlich die Quellenbasis der fränkischen Landes- und Kirchengeschichte, wie durch die Aufnahme unter die von Theodor Kramer herausgegebenen Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg deutlich wird. Damit ist ihr Wert jedoch noch nicht erschöpft. Die beiden eng miteinander verbundenen Klöster – Münnerstadt wurde ca. 1560 bis 1650 von Würzburg aus verwaltet, während umgekehrt der Würzburger Konvent von 1818 bis 1860 mit dem von Münnerstadt verschmolzen war – sind die einzigen deutschen Augustiner-Eremitenklöster, die bis in die Gegenwart erhalten blieben, so daß sich in ihren Archiven die wechselvolle Geschichte des ganzen deutschen Ordenszweiges spiegelt. Neben den eigentlichen, allerdings stark zusammengeschmolzenen Klosterarchivalien enthalten die im Historischen Archiv der Deutschen Augustinerprovinz zu Würzburg zusammengefaßten Archive zahlreiche Stücke, Papstbullen, kaiserliche Privilegien, Visitationsprotokolle etc., die aus dem Besitz der Provinziale stammen und nicht primär die beiden genannten Konvente, sondern die alte thüringisch-sächsische bzw. rheinisch-schwäbische Provinz betreffen. Hinzu kommen nicht in staatlichen Besitz übergegangene Archivalien anderer deutscher Augustiner-Eremitenklöster (Uttenweiler, Speyer, Regensburg, Mainz) sowie die Akten der 1895 von Würzburg aus als Provincia Bavarico-Germanica neukonstituierten deutschen Ordensprovinz. Soweit sie in den Zeitraum „von den Anfängen bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts" gehören, sind diese Stücke der aus zwei Teilbänden bestehenden Gesamtpublikation als Anhang beigegeben worden, sofern sie nicht schon in den Hauptteil aufgenommen wurden.

Z. ediert bzw. registriert nicht nur den eigentlichen, rund 750 Stück umfassenden Urkundenbestand. Er stellt darüber hinaus alles sonstige Material zusammen, das zur Darstellung der Geschichte beider Klöster und ihrer Konventualen dienen kann. Dabei handelt es sich nicht nur um Archivalien auswärtiger Provenienz, wie die des römischen Generalarchivs, sondern auch um nicht urkundliche Quellen, wie z. B. chronikale Nachrichten, Einträge in Weihe- und Universitätsmatrikel, Grabinschriften und Schreibervermerke in Handschriften.

Durch diese Ausweitung ist die vorliegende Publikation zur Grundlage für eine definitive Geschichte der beiden Häuser geworden. Bei der bekannten Mobilität der Bettelmönche und der relativ großen gegenseitigen Abhängigkeit ihrer Niederlassungen hat sie, wie bereits angedeutet, über den lokalen Aspekt hinaus nicht zu übersehende Bedeutung für die Geschichte des ganzen deutschen Ordenszweiges.

II. Das Verzeichnis der Manuskripte von Werken der Autoren des Augustiner-Eremitenordens in mitteleuropäischen Bibliotheken verdient mehr noch als die erwähnte Urkunden- und Regestenpublikation die Aufmerksamkeit nicht nur ordensgeschichtlich interessierter Kreise. Z. hat aufgrund gedruckter und ungedruckter Kataloge sowie nach persönlichem Besuch zahlreicher Bibliotheken die Handschriften augustinischer Autoren erfaßt, die sich in den Bibliotheken Deutschlands und der unmittelbar angrenzenden Staaten, d. h. Dänemarks, Polens, der Tschechoslowakei, Österreichs, Luxemburgs, Belgiens, der Niederlande und der Schweiz sowie des benachbarten Elsaß-Lothringen befinden. Er ordnet die rund 2000 Titel, indem er die älteren Autoren (bis ca. 1550) nach Verfassernamen – bei Anonymen nach Bibliotheksort – in einem ersten Teil (1–890) zusammenfaßt und diesem einen zweiten Teil folgen läßt, der die nach gleichem Gesichtspunkt geordneten jüngeren Manuskripte (seit ca. 1550) umfaßt. Fast ein Drittel des umfangreichen Bandes besteht aus Anhängen. Das hat zwei Gründe: Z. faßt in den ersten Anhängen die Manuskripte zusammen, die speziell für die Geschichte des Ordens relevant sind und naturgemäß nach anderen Kategorien geordnet werden mußten als die in den beiden ersten Teilen aufgeführten Nummern. Daß unter dem Titel „Nachträge" noch einmal zu allen Teilen umfangreiche Ergänzungen geliefert werden konnten, hängt mit der Publikationsweise zusammen. Das Verzeichnis erschien seit 1961 in laufender Folge in den „Augustiniana" und konnte so vor der endgültigen Edition noch aufgrund inzwischen neuerschienener Kataloge und der Ergebnisse eigener Forschungsreisen erweitert werden.

Z. betont, daß sein Werk ergänzungsbedürftig sei, und stellt das Postulat auf, auch die nicht in Bibliotheken, sondern in Archiven aufbewahrten Handschriften (vor allem nach 1550) zu erfassen, die zweifellos die von ihm selbst katalogisierten Stücke beträchtlich erweitern würden. Aber dennoch: Das vorliegende Werk, dessen Inhalt durch Autoren-, Bibliotheks- und Incipitindices vorbildlich erschlossen wird, stellt wohl das Maximum dar, was ein Einzelner in relativ kurzer Zeit auf diesem Gebiet erreichen kann.

Wenn es gelänge, vor allem italienische und spanische, aber auch französische Ordensleute dafür zu gewinnen, nach dem Vorbild Z.s die in den Bibliotheken ihrer Länder aufbewahrten Manuskripte der Ordensautoren zu katalogisieren, könnten sich die Augustiner-Eremiten rühmen, für die Erforschung der eigenen Ordensgeschichte und damit für die ganze spätmittelalterliche Kirchen- und Theologiegeschichte einen weiteren bedeutenden Beitrag geleistet zu haben.

Freiburg i. Br. Kaspar Elm.

Blondel, Maurice: **Die Aktion (1893).** Versuch einer Kritik des Lebens und einer Wissenschaft der Praktik. Übersetzung und Nachwort von Robert Scherer. Freiburg/München: Karl Alber 1965. 542 S.; DM 56,–.

Blondels Hauptwerk, das R. Scherer hier erstmals in vollständiger deutscher Übersetzung vorlegt, braucht der Fachwelt nicht eigens vorgestellt zu werden; es ist längst zu einem Klassiker der Philosophie- und der Theologiegeschichte geworden. Dieser mit Hegels Phänomenologie zu vergleichende philosophische Gesamtentwurf, den wir zunächst als eine Anthropologie und Religionsphilosophie ansprechen würden, der aber zugleich eine Fundamentalontologie aufbaut, ist durch die Ursprünglichkeit des in ihm aufbrechenden Denkens auch heute noch unmittelbar zugänglich und regt zu eigenem Weiterdenken an. Daß die radikale Neufassung der thomistischen Philosophie durch Joseph Maréchal so gut wie die theologische Erneuerung, die sich mit den Namen Pierre Rousselots und Henri de Lubacs verbindet, auf Anstöße Blondels zurückgeht, ist bekannt; ebenso, daß die gegenwärtige Problematik des Verhältnisses von Natur und Übernatur sowie das Problem der menschlichen „Grundentscheidung" in der „Aktion" erstmals angerissen wurden. Weniger bekannt dürfte sein, daß im Hintergrund dieses Werkes die heute vielbesprochenen Fragen nach dem Heil derer, die nichts von Christus wissen, und nach der Bedeutung des Historischen für die Religion stehen. Schon diese kurzen Andeutungen zeigen, daß wir hier unmöglich den ganzen Inhalt des Blondelschen Werkes mit seiner Vielschichtigkeit und seinen mannigfachen Bezügen referieren können – und dies um so weniger, als seit ein paar Jahren die „Aktion" in einer reichen Sekundärliteratur fachphilosophisch und historisch zuverlässig ausgewertet zu werden beginnt. Angeregt und ermöglicht wird diese Auswertung durch zahlreiche Ausgaben aus dem Nachlaß Blondels, die in den letzten Jahren erschienen sind und noch weiter erscheinen. Verweisen wir deshalb für eine erste Orientierung auf das ausführliche Nachwort des Übersetzers (518–543) und die dort (518 f) angegebenen Aufsätze und Werke von H. Bouillard, R. Scherer und U. Hommes – neben denen zur Vervollständigung der deutschsprachigen Blondelbibliographie noch das Werk von Gertrude Polzer (Kritik des Lebens. Das Menschenbild in den Frühschriften Maurice Blondels. Würzburg 1965) sowie meine eigenen Blondelaufsätze (in: Gregorianum 45 (1964) 689–738; Philosophisches Jahrbuch 75 (1968) 332–346; Theologie und Philosophie, Okt. 1968) zu nennen wären.

Eine ausführliche Würdigung erfordert dagegen die verdienstvolle Übersetzungsarbeit Scherers. Wie sich vermuten läßt und wie aus den anderen Veröffentlichungen des Übersetzers deutlich wird, ist diese Blondelübersetzung das Werk langer Jahre gewesen. Wenn sie uns dennoch eine ganze Reihe von Wünschen offen zu lassen scheint, so zeigt dies nur das Ausmaß der Schwierigkeiten, die eine Blondelübersetzung zu überwinden hat. Da ist zunächst die Eigenart des Blondelschen Stils, der höchst „technische" Sachverhalte der Philosophie und Psychologie durch das Mittel innerer Beziehungsspannungen in kunstvoll aufgebauten, zuweilen etwas plüschbeladenen Satzgefügen zum Ausdruck bringt. Dieser der Tradition Bossuets verpflichtete Stil verleiht Blondels Werk Beredsamkeit im besten Sinne des Wortes – jenes Feuer innerer Überzeugungskraft, das wir zuweilen bei Fichte und vor allem bei Schelling finden – und schafft andererseits einen in einer Übersetzung kaum einholbaren Nuancenreichtum. In einer Auswahlübertragung der „Aktion" (Logik der Tat, Einsiedeln 1957), die keinerlei fachphilosophische Ansprüche erheben wollte, konnte ich mich vor Jahren ganz auf die Herausarbeitung dieser rhetorischen Werte des Stiles Blondels verlegen. Scherer ist bewußt (und notwendigerweise) einen anderen Weg gegangen. Er hat nicht nur allen Plüsch ausgemerzt, sondern auch das rednerische Relief der Texte abgeschliffen – wie sich gerade an den Texten nachprüfen läßt, wo meine Übersetzung zum Vergleich vorlag. Die „Aktion" ist so zu einem nüchternen, gelegentlich etwas hölzernen Text geworden, der nicht durch Stilmittel, sondern nur durch seine innere Folgerichtigkeit überzeugen soll. Daß auf eine genaue Nachzeichnung des Blondelschen Periodenbaues verzichtet wurde erschwert oder verunmöglicht nun aber des öftern auch die Nachprüfung dieser inneren Folgerichtigkeit. Die Gedanken Blondels sind zwar deutsch wiedergegeben, doch nicht immer in ihrer ursprünglichen Verknüpfung und mit den daraus sich ergebenden Abschattungen, so daß ein Teil des Aussagegehalts der Texte unter den Tisch fällt.

Ein wahllos herausgegriffenes Beispiel möge das Gemeinte verdeutlichen: S. 211 schreibt Blondel: „C'est ainsi qu'une belle machine ou une statue sont des idées réelles, des intentions actives à leur tour: image développée de cette première production qui incarne l'acte dans le signe naturel", was Scherer S. 237 wie folgt übersetzt: „So sind eine schöne Maschine oder eine Statue reale Ideen, aktive Intentionen ihrerseits: ein Bild, das sich aus dieser ersten Hervorbringung ergibt, die den Akt in natürlichen Zeichen verkörpert" – während es genauer etwa heißen müßte: „So ist eine schöne Maschine oder eine Statue eine reale Idee, eine Intention, die ihrerseits aktiv wird – ein reicher ausgestaltetes Abbild jener ersten Hervorbringung, die dem Akt im natürlichen Zeichen Gestalt verleiht".

Für den großen Zug der Gedanken Blondels kann man sich somit der vorliegenden Übersetzung ohne Bedenken anvertrauen; für eine genaue Einzelinterpretation aber wird man auf den Urtext zurückgreifen müssen.

Eine zweite Schwierigkeit, der die Übersetzung zu begegnen hatte, ist die Wiedergabe der Blondelschen Fachterminologie. Die Schwierigkeit ist hier noch größer als bei anderen Übersetzungen philosophischer Werke, weil Blondel eine der üblichen Fachsprache ganz fremde Terminologie zu verwenden scheint. Historische Vorarbeiten hätten diese Schwierigkeit allerdings teilweise beheben können; denn sie hätten gezeigt, daß Blondel sich – unbeschadet seiner Originalität – doch weitgehend der Terminologie seiner Lehrer und Zeitgenossen bedient, und diese ist ihrerseits weitgehend aus dem Versuch erwachsen, die deutsche philosophische Terminologie der ersten Hälfte des 19. Jh. im französischen Sprachraum anzusiedeln. Folglich müßte es ohne allzu große Schwierigkeiten möglich sein, Blondel in die philosophische Sprache der deutschen Romantik „zurück"zuübersetzen. Der Verfremdungseffekt, der dadurch ausgelöst würde, hätte den doppelten Vorteil, uns den zeitlichen Abstand bewußt zu machen, der uns heute schon vom Werk Blondels trennt, und dieses Werk zugleich als jene Antwort auf die kantische und nachkantische Philosophie erscheinen zu lassen, die es tatsächlich sein wollte. Allerdings würde dieses Vorgehen gerade die in die Zukunft weisenden Züge im Denken Blondels verdunkeln, deren Erhellung Scherer besonders am Herzen liegt. Er hat darum für seine Übersetzung eine ganz neue Terminologie geschaffen, die sich zu einem guten Teil so wenig an die deutsche philosophische Fachsprache anlehnt, daß der deutsche Leser oft gar nicht mehr merkt, wie Blondel fast durchweg eine nur „eingeweihten" Philosophen verständliche Sprache spricht. In seinem Nachwort geht Scherer in der terminologischen Umsetzung noch einen Schritt weiter und legt Blondel in einer Sprache aus, die von Heiddegger herkommt – allerdings, möchten wir meinen, eher zum Schaden der Sache; denn Blondels Aussagen über den notwendigen Bezug unseres Tuns – und damit unseres Denkens – auf Gott – und damit auf das Sein – sind präziser und tragen weiter als das etwas unverbindliche Reden davon, „daß das Denken vom Zug des Lebens mitgerissen wird in die Weite des Offenen" (535).

Auch hier mögen ein paar konkrete Beispiele verdeutlichen, weshalb wir angesichts der Terminologie dieser Blondelübersetzung ein gewisses Mißbehagen empfinden. Das Schlüssel- und Titelwort des Werkes gibt Scherer mit „Die Aktion" wieder. Dies hat den unbestreitbaren Vorteil, daß das Werk im Deutschen genau den gleichen Titel trägt wie im Französischen; doch weckt der deutsche Titel ganz andersgeartete und dem Inhalt des Werkes fremde Assoziationen. Auf eine angemessenere Übersetzung des tatsächlich sehr schwer wiederzugebenden Terminus „action" hat Blondel selbst hingewiesen, wenn er auf einer der letzten Seiten (491) das Goethewort zitiert: „Im Anfang war die Tat". Zudem wissen wir, daß Blondel in den von ihm exzerpierten Schellingübersetzungen von Grimblot und Bénard „action" als Äquivalent für „Handlung" fand, während Grimblot in seiner Fichteübersetzung die „Tathandlung" meist mit „acte" wiedergab. Alles in allem wäre somit „action" wohl noch am besten mit „Tat" oder „Tathandlung" zu übersetzen und in einzelnen Fällen auch mit „das Tun" – was sich tatsächlich bei Scherer des öfteren findet. Daß die „Aktion" bei dieser Übersetzung eindeutig auf das menschliche Tun hin gelesen würde, verfälscht die Perspektive des jungen Blondel keineswegs; erst in der Neubearbeitung von 1936 hat er dem Ausdruck „action" eine kosmisch ausgeweitete Bedeutung gegeben – und man kann sich fragen, ob diese Ausweitung recht glücklich war. Der naturphilosophische oder politische Unterton dagegen, der im Wort „Aktion" mitschwingt, ist dem Denken Blondels gänzlich fremd. – Der Untertitel des Werkes wird mit „Wissenschaft der Praktik" wiedergegeben. Wenn man nicht einen ausdrücklichen Anklang an Hegels „Wissenschaft der Logik" konstruieren will (und es ist sehr fraglich, ob Blondel tatsächlich einen solchen Anklang angestrebt hat), so wäre „pratique" fast überall einfach mit „Praxis" wiederzugeben. Das schüfe eine zwar von Blondel durchaus nicht angezielte Beziehung zu Marx, die jedoch sachlich berechtigt und erhellend wäre. Der (Blondel nicht bewußte) Doppelsinn von marxistischer und christlicher „Praxis" könnte Anstoß zu weiterem Nachdenken geben. – Das sehr häufige Wort „phénomène" konnte leicht und richtig mit „Erscheinung" wiedergegeben werden; doch müßte dann der Titel des großen dritten Teils nicht lauten: „Die Erscheinung der Aktion", sondern: „Die Aktion als Erscheinung", oder aber „Das Phänomen der Aktion" – je nachdem ob man Blondel auf Kant oder Husserl hin lesen will, was beides berechtigt ist. – Auf fast jeder Seite findet sich ferner bei Blondel der schwierige Ausdruck „déterminisme", den Scherer mit „bestimmender Zug" wiedergibt – wodurch der Fachausdruck aus dem Bewußtsein des deutschen Lesers praktisch verschwunden ist. Was Blondel mit „déterminisme" meint, ist aus der Philosophie Claude Bernards zu verstehen, die Blondel zumindest aus dem langen Referat bei Ravaisson (La philosophie en France au XIXe siècle, cap. XV) gekannt hat. „Déterminisme" in der dort zu findenden konkreten Bedeutung als „Inbegriff notwendig miteinander verknüpfter Phänomene" könnte notfalls auch deutsch mit „Determinismus" wiedergegeben werden; jedenfalls verwendet Hegel in seiner Logik (WW V 183) den Ausdruck in dieser Bedeutung. Um deutlicher zu werden, müßte man wohl zu der (etwas monströsen, aber immerhin verständlichen) Neubildung „Notwendigkeits-Zusammenhang" greifen. – Schließlich ist S. 271 ein orthographischer Lapsus unterlaufen: Blondels Kunstwort „Coenergie" wäre nicht mit „Ko-energie", sondern mit „Koinergie" (gemeinschaftliches Wirken) zu transskribieren.

Zusammenfassend ergibt sich aus dem Gesagten, daß die vorliegende Übersetzung zwar noch nicht als die endgültige deutsche Übertragung der „Action" angesprochen werden kann – und es war auch gar nicht zu erwarten, daß der Brückenschlag zwischen einem Werk, das sein Verfasser selbst fünfmal redigiert hat und das auch dann noch legendär dunkel blieb, und einem ganz anderen Sprach- und Denkstil gleich beim ersten Versuch mustergültig gelänge. Doch bis dieser Brückenschlag gelungen ist und als Vorarbeit dafür bleibt Scherers Blondelübersetzung als eine gangbare und tragfähige Hilfsbrücke unentbehrlich.

Rom. Peter Henrici SJ.

Pieper, Josef: **Hoffnung und Geschichte**. Fünf Salzburger Vorlesungen. München: Kösel-Verlag (1967). 139 S.; Ln DM 10,80.

Die Frage nach der Zukunft des Menschen bewegt seit einigen Jahren in wachsendem Maße die Überlegungen der Philosophen, der Theologen und der Naturwissenschaftler. Dank der raschen

Entwicklung in unseren Tagen, dank der wissenschaftlichen Erkenntnisse über die Manipulierbarkeit des Menschen, dank des ungeheuren Potentials von entschlüsselten Naturkräften kann der Mensch der Frage nicht ausweichen, wie das alles weiter gehen soll, ob seine Welt einer heilen Zukunft oder der Katastrophe entgegengeht. Das Thema „Hoffnung und Zukunft", „Hoffnung und Geschichte" ist damit gestellt. J. Pieper hat es in den Salzburger Hochschulwochen 1966 in 5 Vorlesungen aufgegriffen, die er nun im Druck vorlegt.

P. entwickelt seine Thesen in Auseinandersetzung mit der idealistischen Konzeption Kants, der marxistischen von Ernst Bloch und der naturwissenschaftlichen von Konrad Lorenz und Teilhard Chardin, im Rückgriff auf den allgemeinen Sprachgebrauch und auf die philosophische und theologische Tradition. Die Dringlichkeit der Frage, die souveräne Diskussion mit den anderen Entwürfen und die gewohnte flüssige, verständliche Sprache P.s machen das Buch zu einem wichtigen Gesprächsbeitrag, der sich gut zur Einführung in den ganzen Problemkreis eignet.

In der Exegese des Sprachgebrauchs ermittelt P. die Erwartung von etwas Gutem, die Zuversicht, es zu erlangen, und die begleitende Freude als Elemente menschlicher Hoffnung (22–24). Man erhofft nicht etwas, das mit Notwendigkeit geschieht, das leicht zu haben ist oder das man selbst machen könnte (25–28). Sodann unterscheidet Pieper mit Landsberg, Plügge und Marcel zwischen den Hoffnungen, die sich auf vieles, innerweltlich Erreichbares richten, und der Hoffnung, die sich nicht auf etwas Bestimmtes und Konkretes richtet, sondern auf eine noch ungeahnte Befreiung, auf ein noch nicht vorstellbares Heilsein der Person. „Die Hoffnungen" können enttäuscht werden, „die Hoffnung" nicht, da sie währt, solange dieses Leben währt; ja, die einzelnen innerweltlichen Enttäuschungen setzen erst die Hoffnung frei (28–36).

Geschichte im eigentlichen Sinn besagt nicht irgendein Werden oder eine Entwicklung. Von Geschichte kann man vielmehr erst dann reden, wenn „das speziell Menschliche ins Spiel kommt: Freiheit, Verantwortung, Entscheidung, und damit auch die Möglichkeit willentlicher Fehlleistung und Schuld" (38 f). Deswegen widersetzt sich die Geschichte jeder Vorausberechnung und Prognose, denen es ja eigen ist, auf Grund der gegenwärtigen Situation und ihrer Entwicklungstendenzen das Kommende bereits jetzt in den Griff zu bekommen (39–53). Der Geschichte und ihrer Zukunft ist nicht die Prognose, sondern die Prophetie zugeordnet, die nicht auf der Erkenntnis des Vorhandenen beruht (57).

Auf der Basis dieser Klärungen setzt sich P. mit den anderen Entwürfen auseinander. Die Thesen Teilhards faßt P. zusammen: „Auf ihr evolutives Potential hin betrachtet, ist die Menschheit objektiv jung und also voller Zukunftskraft – und also haben wir Grund zur Hoffnung" (41). Eben dies, so heißt es weiter, sei die Verwechslung von Geschichte und Evolution. Der berechtigte Optimismus, der auf die Weiterentwicklung der technischen Intelligenz blicke, stehe gar nicht zur Frage, wenn von Hoffnung und Geschichte gesprochen werde. Entscheidend dafür sei allein, was der Mensch daraus mache (40–59). Konrad Lorenz glaube, daß die Evolution mit ihren beiden Triebkräften, der Erbänderung und der Selektion, die Spannung zwischen der Verfügbarkeit der Nuklearwaffen und dem rational nicht zu meisternden Agressionstrieb der Menschen überwinden und dadurch alle Menschen zur umfassenden Liebe befähigen werde. Aber kann dieser verzweifelte Gedanke – so meint P. –, daß durch bloße Entwicklung und nicht durch verantwortliche Entscheidung unsere Situation vor dem Abgrund gerettet werde, unter dem Gedanken der Hoffnung stehen? Wäre diese Hoffnung nicht Flucht, welche die Kräfte des Menschen und seiner Freiheit im Ringen um die Zukunft mit einer tödlichen Lähmung infizieren würde? (70–72). Kant glaube auf Grund der Erfahrung vor allem der französischen Revolution an die sittliche Fortschrittskraft im Menschen, die den Vorsprung der Naturbeherrschung einhole und bewältige. Aber ist diese Hoffnung dem Menschen unserer Zeit nach zwei Weltkriegen und nach der ungeahnten Potenzierung der verfügbaren Naturkräfte noch möglich? (60–69). Ernst Blochs enzyklopädische Hoffnungsdarstellung beschränke sich auf die *docta spes*, die sich auf das innerweltlich Realisierbare richtet, das vom Menschen selbst hergestellt werden kann und muß. Nach P. Definitionen kann es sich hier nur um die Hoffnungen und nicht um die Hoffnung handeln, um uneigentliche Hoffnungen zumal, da es um die herstellbare Zukunft geht. Bloch begreife gut die viatorische Existenz des Menschen, aber er überschätze die Möglichkeit menschlicher Macht und er unterschätze die noch unausrechenbare menschliche Zukunft, auf die sich die Hoffnung richte (81–91).

Das größte Bedenken gegen all diese Zukunftsvorstellungen liege jedoch in ihrem Verschweigen des Todes. Wenn es für den Märtyrer keine Hoffnung gebe (39 f), wenn das erhoffte Heil uns nicht vom Tode befreie (91–98), dann nütze die Hoffnung gar nichts, denn der einzelne sterbe, bevor das goldene Zeitalter einträte.

Zum Schluße befragt P. die Auskunft der christlichen Theologie, die sich selber eine bemerkenswerte Zurückhaltung auflege (103–123). Die Prophetie sei kein Steckbrief der Zukunft; sie verweigere die sachliche und zeitliche Fixierung, aber sie bestätige die Einsicht, daß die Vollendung nicht innerweltlich durch einen wie auch immer gearteten Fortschritt zu erreichen sei, sondern nur durch die Diskontinuität des Todes hindurch. Ferner halte die apokalyptische Prophetie die Aussage bereit, daß zum Ende dieser Welt hin nicht der Triumph des Wahren und Guten, sondern die Potenzierung widergöttlicher Macht wachse, und diese Auskunft entspreche der realen Möglichkeit unserer Zeit und der möglichen Freiheitsentscheidung des Menschen zum Bösen (112–116). Durch die Diskontinuität des Todes des Einzelnen wie der Menschheitsgeschichte hindurch werde aber das Wahre und Gute gerettet. Ja, die Diskontinuität sei bereits von drüben her durchbrochen durch die Inkarnation. Alle menschliche Gemeinschaft sei nun auf die universale Tischgemeinschaft mit Christus hingeordnet, unter welchen Namen sie auch immer erhofft werde (118–121).

Von P.s erläuterten Grundkategorien her ist seine Kritik an den anderen Entwürfen konsequent und erhellend. Insbesondere ist dabei bemerkenswert, daß Pieper die Meinungen seiner Gesprächspartner nicht auf eine Linie festlegt, sondern durchaus auch die anderen Töne, die in ihren Werken anklingen, mithört. So vermeidet seine Interpretation eine billige Schwarz-Weiß-Malerei. Seine Unterscheidung zwischen Evolution und Geschichte, zwischen einfacher Entwicklung und durch Freiheit entschiedener Zukunft muß festgehalten werden, da diese Unterscheidung heute in vielen Arbeiten zum Thema Zukunft überspielt wird.

Aber es bleiben doch gewichtige Fragen an die Konzeption P.s: Stimmt seine Differenzierung zwischen den Hoffnungen, die enttäuscht werden können, und der Hoffnung, die sich gerade aus diesen Enttäuschungen erhebt? Sind nicht vielmehr die irdischen Hoffnungen Ort der Vermittlung und der Einübung in die Hoffnung, die sich nicht wie ein Phönix aus der Asche menschlicher Enttäuschung erhebt, sondern die innere Kraft der irdischen Hoffnungen selber ist, die dem Menschen das Recht zuspricht, in der Zukunft sein Heil zu suchen, die also gleichsam den irdischen Hoffnungen entlang läuft und sie dann an deren Grenze durchstößt, oder besser, sie in eine neue Dimension hinein öffnet? Der Mensch geht auf seine Heilszukunft zu, indem er auf seine innerweltliche Zukunft zugeht. Dieser Satz gilt auch in seiner Umkehrung. Nur so ist die innere Einheit der Zukunftsoffenheit des Menschen gewahrt. Die Zukunft des Heiles ist auch die Vollendung der innerweltlichen Zukunft, die innere Essenz aller innerweltlichen Hoffnungen.

Ist es ferner so sicher, daß die Hoffnung nicht auf etwas geht, das man selber herbeiführen kann? Zumindest besteht in dieser These die Gefahr, daß der eigene Einsatz und die erhoffte Zukunft zu sehr auseinander gerissen werden. „Hoffen geschieht im Tun des nächsten Schrittes" (K. Barth: Kirchliche Dogmatik, Band 4, 3, 2. Hälfte, Zürich 1959, 1078). Wie die innerweltlichen Hoffnungen, so ist der innerweltliche Einsatz Vermittlung und aktives Zugehen auf die erhoffte Zukunft. P. hat Recht, wenn er sich gegen die Umsetzung eschatologischer Hoffnungsbilder in politische Planziele wendet; doch läßt seine Auskunft, es gehe um das „tägliche Tun dessen, was jeweils das Kluge und das Gute und das Gerechte ist" (122), die Korrespondenz von Einsatz und Hoffnung nicht zu wenig erkennen? Der Mensch weiß nicht, wann die erhoffte und verheißene Zukunft ihm zuteil werden wird, und er weiß nicht, wie sie aussieht; aber er weiß sicher, was ihr heute konkret nicht entspricht; deswegen kann er an der Überwindung dieser Diskrepanz arbeiten und dadurch seine Hoffnung vor sich und vor der Welt verantworten, auch wenn er weiß, daß die verheißene Zukunft nicht sein eigenes Werk sein wird.

Ferner scheint im Hintergrund von P.s Argumentation eine zu individuelle Konzeption der Hoffnung zu stehen, nämlich jene alte Lehre, daß man nur für sich hoffen könne und für die, die man liebe (vgl. J. Pieper: Über die Hoffnung, München ^{4}1949, 33). Dazu heißt es bei Urs von Balthasar: „Es gab unbegreiflicherweise einmal in der Theologie die Ansicht, jeder könne nur für sich selber die Hoffnung haben, jene christliche Hoffnung nämlich, die ‚nicht trügt'. Man müßte eher das Gegenteil sagen. Jeder muß die Hoffnung für alle seine Brüder haben, für sich selbst kann er auf ein Moment der Furcht schwerlich verzichten" (Wer ist ein Christ? Einsiedeln 1965, 126 f). Zumindest die in der christlichen Hoffnung intendierte Zukunft ist nur als gemeinsame Zukunft denkbar. Der neue Himmel, die neue Erde, Frieden, Gerechtigkeit, Versöhnung meinen das kommunitäre Heil, in das der einzelne aufgenommen wird und das nicht erst durch nachträgliche Addition entsteht. Von hier aus wäre auch erneut nach dem Verhältnis

von innerweltlicher Zukunft einer kommenden Generation zum Heil des einzelnen zu fragen. Von hier aus gesehen wird es auch bedenklich, von der Hoffnung des Märtyrers als dem Extremfall christlicher Hoffnung auszugehen. Wenn der Märtyrer nicht auch für die anderen, nicht auch für seine Peiniger hofft, dann ist seine Hoffnung sicher unchristlich.

Einige Hinweise auf die gegenwärtige theologische Diskussion mögen diese Besprechung abschließen. Es verwundert, daß P. überhaupt nicht auf die „Theologie der Hoffnung" von J. Moltmann eingeht, die doch neben den anderen, besprochenen Entwürfen die heutige Diskussion über die Hoffnung wesentlich mitbestimmt. Es verwundert ferner, daß P. einfach von der „apokalyptischen Prophetie" redet (107 f und öfter). In der Theologie ist das Verhältnis von Prophetie und Apokalyptik, vor allem im Blick auf die jeweilige Geschichtsauffassung, heiß umstritten, so daß man nicht undifferenziert darüber sprechen dürfte (vgl. z. B. G. von Rad: Theologie des Alten Testaments, Bd II, München 1962, 314–321, mit J. Moltmann: Theologie der Hoffnung, München ^{2}1965, 120–124). Ein letztes: P. sieht die Todesgrenze vom jenseitigen Ufer her durch die Inkarnation durchbrochen (118). Biblischer und heutiger Theologie entsprechender müßte man von der Durchbrechung der Todesgrenze durch die Auferweckung Jesu sprechen. Sie ist der eigentliche Grund der Hoffnung, nicht die Inkarnation. In ihr eröffnet sich der Verheißungshorizont für die ganze Welt. Die erhoffte Zukunft des Christen ist die Integration in dieses Auferstehungsgeschehen, die durch die Gnade Gottes geschenkt und von menschlicher Freiheit bejaht wurde.

Diese Bedenken und Fragen schmälern nicht den Wert des Buches. Es gehört zum Wesen allen Nachdenkens über Geschichte und Hoffnung, daß es nicht zur Ruhe kommen kann und darf. Hilfe und Anregung zu diesem Nachdenken kann man bei Pieper finden.

Münster. Ferdinand Kerstiens.

Bakhuizen van den Brink, Johann Nikolaus: **Ecclesia II.** Een bundel opstellen uitgegeven ter gelegenheid van zijn afscheid als hoogleraar der Rijksuniversiteit te Leiden. 's Gravenhage: Martinus Nijhoff 1966. VIII, 337 S.; kart. Hfl. 30,–.

Aus Anlaß seiner Emeritierung als Professor an der Reichsuniversität von Leiden (Holl.) haben Schüler und Freunde des auch im Ausland bekannten niederländischen Kirchen- und Dogmengeschichtlers Dr. Johann Nikolaus Bakhuizen van den Brink (geb. 1896) eine Sammlung von Aufsätzen ihres Lehrers und Kollegen herausgegeben. Sie wurden vom Verf. selbst ausgewählt und z. T. überarbeitet und kreisen alle um das Hauptthema der Kirchengeschichte: Ecclesia, und zwar in den beiden Bereichen, denen der Verf. sich in seiner wissenschaftlichen Laufbahn am meisten gewidmet hat: die frühchristliche Kirche und die Kirche der Reformationszeit *.

Die insgesamt 11 Aufsätze, teils Zeitschriftenartikel, teils Vorträge, darunter mehrere in deutscher und französischer Sprache, sind in 4 Themengruppen eingeteilt. ‚Kirche und Tradition' behandelt in 4 Beiträgen den Traditionsbegriff der frühen Kirche mit dem gemeinsamen Grundtenor, daß die Tradition in der frühchristlichen Zeit mit der göttlichen Offenbarung als geschichtlichem Ereignis zusammenfällt. Unter dem Titel ‚Tradition und Heilige Schrift am Anfang des dritten Jahrhunderts' findet man einen 1954 in Catholica veröffentlichten Aufsatz; auch ist der Vortrag, der im SS 1958 an der Universität Münster gehalten wurde über ‚Tradition im theologischen Sinne', in etwas abgeänderter Form aufgenommen. 2 weitere Aufsätze unter dem Obertitel ‚Kirche und Autorität' erörtern die Frage der Begründung der Autorität in der frühen Kirche. Den Grund der kirchlichen Autorität erblickt B. in der apostolischen Tradition der göttlichen Offenbarung, wie diese in Jesus Christus erschienen ist. Hier findet man u. a. den erweiterten Text einer Vorlesung, welche unter dem Titel ‚Die Entwicklung des Traditionsbegriffes in der frühen Kirche und in ökumenischer Sicht' 1964 während der niederländischen Gelehrtenwoche in München gehalten wurde.

Unter dem Titel ‚Kirche im Kampf' beschäftigen sich zwei niederländische Beiträge mit einigen Hauptfragen der Kontroverse zwischen Reformation und Katholizismus im 16. Jahrhundert. ‚Kirche und Bekenntnis' bringt schließlich 3 Aufsätze, die Fragen behandeln bezüglich der Glaubensbekenntnisse der niederländischen reformierten Kirchen.

Die meisten Aufsätze kommen in irgendeiner Weise immer wieder auf die grundlegende Bedeutung eines richtig verstandenen Traditionsbegriffes für das christliche Kirchenverständnis zu sprechen. Im frühchristlichen Begriff der Tradition muß man nämlich unterscheiden zwischen Tradition als Selbstüberlieferung der Offenbarung und Tradition als historischer und sozialer Funktion der Kirche (13). Wenn die Kirche zur Aufgabe hat, die von den Aposteln überlieferte Lehre Christi weiter zu verkündigen, handelt es sich dabei um die göttliche Offenbarung in Jesus Christus, die in der apostolischen Tradition sich selbst bezeugt. „Christus steht nicht nur hinter der *traditio*, sondern ist auch selber in der *traditio* wirksam und darin selber sozusagen die Verheißung aller Zukunft" (54). Dadurch wird das Verhältnis von Tradition und Hl. Schrift in ein neues Licht gerückt, insofern die Schrift und die ihr idealiter identische Verkündigung der Kirche in der *traditio* sind, d. h. in der lebendigen Totalität der ganzen Offenbarung (55). Wenn nun aber die apostolische Tradition im Sinne der göttlichen Offenbarung verstanden werden muß, wird sie auch die *regula fidei* sein, nach der die in der Geschichte der Kirche sich ereignenden Begebenheiten zu beurteilen sind. Die Autorität der Kirche als lebendige Vermittlerin der sich selbst überliefernden Offenbarung gründet also in ihrer Apostolizität (140–141). Autorität wird hier nicht von ihrer irdischen Erscheinung her verstanden, sondern von ihrem göttlichen Ursprung und ihrer geistlichen Führung. Es gibt also nach der Ansicht der frühen Kirche keine Autorität, auch nicht die des kirchlichen Amtes, welche nicht von der apostolischen *traditio* herrührt und darin unmittelbar auf Christus zurückgeht (103).

Schon diese kurze Zusammenfassung eines der Hauptgedanken der hier gesammelten Aufsätze erläutert die Bedeutung der vorliegenden kirchengeschichtlichen Untersuchungen für die dogmatische und ökumenische Theologie. Zunächst trägt der Verf. der Tatsache Rechnung, daß die Geschichte der frühen Kirche in besonderer Weise mitgeprägt war von den theologischen Grundüberzeugungen, die laut den Schriften aus jener Zeit einen so entscheidenden Einfluß auf die Gestaltung des kirchlichen Lebens ausgeübt haben. Der Kirchenhistoriker hat sie in seiner Forschung zu berücksichtigen und dem Dogmatiker zu vermitteln (84). Zweitens verhelfen die reich dokumentierten Ausführungen durch ihre sachliche Objektivität dazu, die Kontroverse zwischen Reformation und Rom bezüglich des Verhältnisses von dem Selbstwort Gottes in der Schrift und dem Wort der Kirche aus einem Engpaß herauszuführen, eben insofern die Geschichte zwingt, zwischen *traditio* als göttlicher Selbstüberlieferung und *traditiones* als Menschensatzungen zu unterscheiden. Allerdings wird die Dogmatik hier näher zu bestimmen haben, inwiefern auch die *traditiones* als Konsequenz der Inkarnation die *traditio* in Erscheinung treten lassen.

In mancher Hinsicht erinnert die Art und Weise, in der der Verf. die Kirchengeschichte behandelt, an den großen Tübinger Kirchengeschichtler Johann Adam Möhler (gest. 1838). In seinen Vorlesungen und Schriften hat dieser immer wieder betont, daß die Kirche nur insofern als Vermittlerin der göttlichen Offenbarung angesehen werden kann, als sie in ihrer Verkündigung die apostolische *traditio* (in mündlicher und schriftlicher Form) zur Sprache kommen läßt; die kirchliche Verkündigung kann nicht mehr sein als die erfahrbare Gestalt der sich selbst in der Geschichte überliefernden Offenbarung Gottes.

Münster. Robert Cornelissen OSB.

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

Über der Geschichte der frühen Dominikanerschule liegt noch viel Dunkel. Der Grund dafür ist darin zu suchen, daß ihre Erforschung große Kenntnisse literar- und theologiegeschichtlicher Art erfordert, die erst nach langjähriger Beschäftigung mit der Materie zu erwerben sind. Wichtiger aber ist vielleicht, daß sich diese Methode heute keiner großen Beliebtheit erfreut. Nun soll in ihr nicht das alleinige Heil für die Mediävistik gesehen werden, aber daß ohne sie ein fundiertes Wissen über die einzelnen Schulen und die Fortentwicklung ihrer Lehren nicht zu haben ist, zeigt exemplarisch die vorliegende Untersuchung.

Mit ihr hatte sich der Verf. habilitiert, sein früher Tod 1962 hinderte ihn an der Drucklegung. Für die Wissenschaft hätte es einen unersetz-

* Als Dr. Bakhuizen van den Brink 1959 sein 25jähriges Amtsjubiläum als Professor an der Universität von Leiden (1934–1959) feierte, wurde ihm eine Festschrift gewidmet ebenfalls unter dem Titel ‚Ecclesia' ('s Gravenhage, Martinus Nijhoff 1959, IX, 256 S.).

lichen Verlust bedeutet, wäre sie weiterhin unzugänglich geblieben. Wir sind daher R. Haubst zu großem Dank verpflichtet, daß er nach mancherlei Komplikationen die Mühe auf sich genommen hat, das Werk zu veröffentlichen. In einem Vorwort (V–XV) begründet er die Herausgabe, indem er die Arbeit B. Deckers in den Zusammenhang der Forschungsgeschichte stellt und ihre wichtigsten Resultate hervorhebt.

Über Ziel und Methode äußert sich D. selbst (6–11): Die Bedeutung des Jakob v. M. soll durch Vergleich mit der ungedruckten Literatur seiner Zeit erfaßt werden. Ferner geht es um die aus der bisherigen Forschung (vor allem M. Grabmann und J. Koch, vgl. 1–6) noch ungeklärten Fragen. „Inwieweit ist Jakob einerseits Thomasschüler, anderseits Thomasgegner? Wie ist sein Verhältnis zu Durandus? Wer von beiden ist früher? Läßt sich eine eindeutige Abhängigkeit zwischen beiden feststellen? War der eine der Lehrer oder nur der Vorläufer des anderen. Wer sind die anonymen Gegner, die Jakob nach der damaligen Gepflogenheit als ‚quidam' anführt?" (6)

Um solche Probleme zu klären, mußte D. wichtige Vorarbeiten leisten, indem er die Sentenzenkommentare, die um 1300 in Paris zu St. Jacques oder in der Provinz verfaßt wurden, zum Vergleich heranzog. Dabei stellte sich die Frage der relativen Chronologie, der Abhängigkeit der einzelnen Autoren voneinander und die des „nachthomistischen Augustinismus", in den J. Koch Durandus eingeordnet hatte. Nicht minder interessant ist das Verhältnis zu Scotus und zum Nominalismus, den, wie man gemeint hatte, Jakob durch seine Sonderlehren angebahnt haben soll. Um hierin Licht zu bringen, hat D. das erste Sentenzenbuch untersucht, also die Lehre von Gott dem Einen und Dreieinen. Er war methodisch der richtigen Ansicht, hier müßte Entscheidendes über die theologische Position Jakobs zu erfahren sein. (Inzwischen liegt eine von D. angeregte Untersuchung vor, die das 2. Buch zum Gegenstand hat; sie ergänzt und modifiziert somit die Resultate, zu denen D. kam: L. Ullrich, Fragen der Schöpfungslehre nach Jakob von Metz OP. Eine vergleichende Untersuchung zu Sentenzenkommentaren aus der Dominikanerschule um 1300. Erfurter Theol. Studien Bd 20, Leipzig 1966).

Das Vorgehen ist quellenanalytisch. „Wir ... versuchen ihn (Jakob v. M.) historisch zu erfassen, indem wir sowohl seine Quellen und seinen Einfluß aufspüren als auch solche Theologen vor allem aus der Dominikanerschule zu Wort kommen lassen, die auf Grund auffallender Parallelen ... geeignet sind, die Problematik der Jakobschen Gotteslehre ins rechte Licht zu rücken" (10). Von großem Interesse ist der „Versuch einer Chronologie der Sentenzenkommentare" (24–108), die eine immense Kenntnis der damaligen Dominikanerschule verrät; an ihm wird die Forschung in Zukunft einen sicheren Leitfaden haben. Es ist hier nicht der Ort, die Resultate im einzelnen mitzuteilen; man vgl. die Ergebnisse in der Übersicht 107 f. Hierbei ist es D. u. a. gelungen, das dornige Problem des Cod. Brügge 491 einer Lösung zuzuführen. Hatte J. Koch in ihm den Sentenzenkommentar Meister Eckharts sehen wollen, so ist jetzt zu sagen, daß die *Lectura Thomasina* wahrscheinlich jenem Kommentar als Quelle diente, wobei die Frage nach Eckharts Verfasserschaft noch nicht endgültig beantwortet wurde. (Sie ist, wie inzwischen L. Ullrich, op. cit. 79–90, gezeigt hat, eine „Möglichkeit", aber nicht mehr.) Ein wichtiger Unterschied zwischen Eckhart und dem Brügger Codex ist allerdings nachgewiesen worden: Nach dem Anonymus gibt es eine *divisio* in Gott und einen *numerus quidam*, das widerspricht der sonstigen Lehre Eckharts (63–65).

Definitiv untersucht ist das Verhältnis Jacobs zu Thomas v. A. Der Beweis ist von D. geliefert, daß seine theologische Erkenntnislehre eindeutig thomistisch inspiriert ist, insbesondere was die Erkennbarkeit Gottes und die Gottesbeweise angeht, die sich zwar so bei Thomas nicht finden, aber aus seinen Gedanken abgeleitet sind (110–115). In der Frage nach den positiven Aussagen über Gott und in der Analogielehre finden sich nicht einmal Anzeichen einer zum Nominalismus tendierenden Auflösung. Stark abhängig ist Jakob von Thomas in den Quaestionen über das Wollen, die Vorsehung und die Prädestination. In anderen Punkten gibt es mehr oder minder deutliche Unterschiede. So leugnet etwa Jakob, daß Gott mit seiner *scientia visionis* Unendliches schaue; ferner kritisiert er die Meinung, Gott könne weder einen unendlichen physischen noch einen unendlichen mathematischen Körper hervorbringen.

Sehr viel wichtiger als diese Modifizierungen ist die Tatsache, daß Jakob die innergöttlichen Lebensvorgänge antipsychologisch deutet. Damit setzt er sich bewußt in Gegensatz zur *Summa* des Aquinaten, auch wenn er subjektiv meint, hierin Thomas (Sentenzenkommentar) nicht zu widersprechen. Interessant ist die Begründung für die Ablehnung der psychologischen Trinitätslehre: Verstand und Wille sind in Gott nur *secundum rationem* zu unterscheiden, Zeugung als Denkakt und Hauchung als Willensakt wären dann nur begrifflich unterschieden, während der Glaube einen realen Unterschied fordert. Für den Sohn und den Geist ist folglich nur die Natur Prinzip ihrer Hervorbringung. In diesem Verlassen der Trinitätsspekulation des hl. Thomas steht Jakob mit anderen Dominikanern auf einer Linie. Nicht ganz klar sind indes die inneren Gründe, warum man sich damals genötigt glaubte, eher dem jungen Thomas folgen zu sollen.

Noch entschiedener setzt sich Jakob in seinem Distinktionsrealismus von seinem Meister ab. Zeugen und Hauchen, Gezeugtwerden und Hauchen sind real zu unterscheiden. Folglich sind aktive Zeugung und Hauchung, passive Zeugung und Hauchung nicht drei, sondern vier relative Wirklichkeiten (354–358).

Neu ist ferner, daß Jakob eine *distinctio modalis* kennt, gleichsam ein Mittleres zwischen *distinctio realis* und *rationis*, so daß es zwischen Relation und Wesenheit einen modalen Unterschied gibt. Zwar kommt dadurch keine wirkliche Zusammensetzung in Gott zustande, wohl aber ein von unserem Denken unabhängiger Unterschied. „Denselben modalen Unterschied setzt Jakob im zweiten Kommentar zwischen dem Denkakt und dem geistigen Wort an und – was theologisch bedeutsamer ist – in beiden Kommentaren zwischen Relation und Fundament ganz allgemein und zwischen göttlicher Relation (Proprietät) und Wesenheit im besonderen an" (589). Das hat zur Folge: In Gott und in den Geschöpfen unterscheiden sich Fundament und Beziehung real, eine reale Zusammensetzung bewirken sie indes nicht (460).

Überblickt man diese Divergenzen, so sieht man sich zu dem Schluß genötigt, daß Jakob von Metz Thomist gewesen ist, zumal er subjektiv meinte, in der Bekämpfung der psychologischen Trinitätsspekulation die eigentliche Intention des hl. Thomas wiederzugeben. Und wie steht es mit seinem Verhältnis zu Durandus? Schon die chronologischen Untersuchungen hatten ergeben, daß Jakob den Sentenzenkommentar des Durandus nicht benutzt hat, wahrscheinlich kannte er ihn nicht einmal. Dagegen hat sich Durandus von Jakob anregen lassen, er erweiterte seine Vorlage, die aber nicht, wie J. Koch glaubte, der „Grundstock" seines Kommentars wurde. Dies ist dadurch zu belegen, daß beide in wichtigen Punkten auseinandergehen, ja sich nicht selten widersprechen. „Es ist darum immerhin zweifelhaft, ob Jakob wirklich der Lehrer des Durandus war ... Jakob war gewiß des Durandus Vorläufer und Anreger. Ob er aber mehr als dies für den doctor modernus war, möchten wir dahingestellt sein lassen" (94). Beide treffen sich in der Ablehnung der psychologischen Trinitätslehre. Der Distinktionsrealismus ist jedoch bei Durandus noch schärfer entwickelt als bei Jakob. Zwischen disparaten Relationen gibt es einen realen Unterschied, dieser existiert auch zwischen göttlicher Relation und Wesenheit. Zwar wird diese These nach Art eines Referats vorgetragen, aber doch so begründet, daß man auf eine Zustimmung schließen darf.

Auch die von J. Koch aufgeworfene Frage, ob Jakob und Durandus nicht Vertreter eines nachthomistischen Augustinismus gewesen seien, findet eine Antwort. Sie sind nur insofern Augustinisten, als sie das durch Augustinus geprägte Erbe des hl. Thomas übernehmen. Das zeigt sich vor allem in der den drei Theologen gemeinsamen Prädestinationslehre. Sonderlehren des Augustinus nehmen aber weder Jakob noch Durandus auf, ja sie verlassen sogar konsequent seine Trinitätserklärung.

Von größerem Interesse ist die Frage, wie sich unsere Autoren zu Duns Scotus und Ockham verhalten. J. Koch hatte gemeint, daß ein beachtlicher Einfluß des Duns Scotus auf Durandus vorliege, vor allem in der Trinitäts-, Gnaden- und Sakramentenlehre. (Für die Gnadenlehre liegt eine Untersuchung bereits vor, die die Ergebnisse D.s bestätigt: W. Dettloff, Die Entwicklung der Akzeptations- und Verdienstlehre von Duns Scotus bis Luther. Mit besonderer Berücksichtigung der Franziskanertheologen. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Bd XL, H. 2, Münster 1963, 107–128).

Jakob und Durandus sind mit Scotus der Ansicht, daß eine begriffliche Unterscheidung zwischen Wesenheit und Relation nicht alle Probleme löst, andererseits nimmt Durandus Stellung gegen die *distinctio formalis*. Eine literarische Abhängigkeit Jakobs von Scotus ist nirgendwo nachweisbar. Durandus verrät bestenfalls eine oberflächliche Kenntnis skotischer Gedanken; in der Gotteslehre ist nur eine Auseinandersetzung mit ihm zu belegen.

Ähnlich negativ ist die Frage nach den Beziehungen zum Nominalismus zu beantworten. Seine Skepsis gegenüber der Vernunft wird weder von Jakob noch von Durandus geteilt, beide sind „Erkenntnisoptimisten" und befinden sich hierin in Gefolgschaft des Aquinaten. Beide „kennen ein festes, unabänderliches Ordnungssystem objektiver Begriffe, das in seiner absoluten Geltung auch nicht durch den Glauben in Frage gestellt werden kann" (604). Jakob und Durandus haben mit Ockham kaum Gemeinsamkeiten, „sie sind vielmehr in der Theologie im engeren Sinne fast immer Antipoden" (605).

Wir haben nur die wichtigsten Resultate der vorliegenden Untersuchung mitteilen können. Wer die subtilen Analysen des Werkes verfolgt, darf gewiß sein, festen Boden unter den Füßen zu haben. Wir sind D. zu großem Dank verpflichtet, in die komplizierte Geschichte der frühen Dominikanerschule so viel Licht gebracht zu haben. Gerade weil die von ihm angewandte Methode heute so wenig Interesse findet, muß man den ungeheuren Fleiß und die entsagungsvolle Ausdauer bewundern. Sie haben ihre Berechtigung in den unanfechtbaren Resultaten, die ein solider Führer für ähnliche Arbeiten sein mögen.

Walberberg. Ulrich Horst OP.

Willis, E. David: **Calvin's Catholic Christology.** The Function of the so-called Extra Calvinisticum in Calvin's Theology. (Studies in Medieval and Reformation Thought, edited by Heiko A. Oberman [e. a.], Vol. II) Leiden: E. J. Brill 1966. XIII, 164 S.; Ln DM 36,–.

Seit Ende des 16. Jh. wurde der Ausdruck *Extra Calvinisticum* zur Bezeichnung einer (nicht nur von Calvin vertretenen) Auffassung gebraucht, nach welcher der ewige Sohn Gottes nach seiner Inkarnation mit der menschlichen Natur zwar vereinigt, nicht aber an die Grenze des „Fleisches" gebunden war (1).

Die vorliegende interessante Dissertation von der kirchengeschichtlichen Abteilung der Divinity School, Harvard University, hat eine dreifache Absicht. Erstens: die Bedeutung des sog. *Extra Calvinisticum*-Prinzips (im Folgenden: EC) und seine Funktion in Calvins (im Folg.: C.) Theologie zu untersuchen; zweitens: aufzuzeigen, wie das EC den trinitarischen Charakter der Erkenntnis Gottes durch Christus und der christl. Ethik zur Geltung bringt; drittens: nachzuweisen, daß das EC sowie die von ihm bedingte Christologie C.s grundsätzlich „katholisch" sind. Unter Katholizität versteht der Verf. einfach Rechtgläubigkeit bzw. Traditionstreue. Die Christologie C.s sei katholisch, weil sie mit der Lehre von Ephesus und Chalkedon sowie mit einer von vielen Vätern und ma. Theologen vertretenen These übereinstimme. Erstaunlicherweise wird in diesem Verständnis die Schriftgemäßheit der gemeinten Lehre methodologisch nicht berücksichtigt. Sie wird einfach postuliert: Die konziliare und patristische Christologie sei die richtige Interpretation des bibl. Christuszeugnisses (99). Ebenfalls fehlen Hinweise auf die gegenwärtige christologische Forschung. Nur die von K. Barth und E. Brunner angeregte Diskussion über die „natürliche Theologie" erhält den ihr gebührenden Platz (101–103). Selbstverständlich muß eine Arbeit in „historical Theology" ihren Schwerpunkt in der genetischen Erklärung einer in der Vergangenheit entstandenen Lehre haben. So kann der Verf. nur Zustimmung erhalten, wenn er aufzeigt, wie C. die seit Petrus Lombardus klar formulierte scholastische *totus-totum*-Unterscheidung übernommen hat, was für die Begründung seines EC-Prinzips höchstwahrscheinlich von Bedeutung war (30 f). Auch die Untersuchung über den Ursprung des Ausdruckes EC (Kap. I) kann als ein wertvoller Beitrag zur reformierten Dogmengeschichte angesehen werden. Ferner nimmt der in historischer Theologie bewanderte Leser mit Genugtuung die Feststellung zur Kenntnis, daß das EC zunächst in der calv. Abendmahllehre auftauchte (1536) und erst spät (1559) seine Anwendung im Kontext des Zwei-Naturen-Problems fand (27). Es wäre aufschlußreich gewesen, wenn der Verf. die Entwicklung zwischen diesen beiden Etappen unter Berücksichtigung der zeitgenössischen Einflüsse (Melanchthon, Bucer, Zwingli, Petrus Martyr, Bullinger usw.) erforscht hätte. Er führt Texte von Petrus Lombardus, Thomas, Duns Scotus, G. Biel und Lefèvre d'Etaples, ferner auch von Augustin, Origenes, Theodor v. Mopsuestia, Athanasius und Cyrill v. Alex. an, Texte, die im Sinne des EC interpretiert werden können (34–60). Damit wird zwar klargemacht, daß das sog. EC nicht C.s Erfindung war, nicht aber genetisch erhellt, wie und warum C. sich dieses Prinzip angeeignet hat.

In den Kap. III–V gibt der Verf. die eigentlich historisch-theologische Methode auf, insofern er fast ausschließlich die späten Schriften C.s untersucht, um festzustellen, welche Funktion dem EC in der Christologie, der Lehre von der Gotteserkenntnis und der Ethik C.s zukommt.

Das Kap. III ist wohl das beste im ganzen Buch. Gründlich und nuanciert legt der Verf. dar, wie der französische Reformator an der Lehre Chalkedons im wesentlichen festhielt. (In diesem Punkt habe ich selbst, einer gerade vom Verf. an mich gerichteten Kritik gern entgegenkommend, meine frühere Ansicht revidiert. Vgl. A. Ganoczy, Ecclesia Ministrans, Freiburg 1968, 56–61). Ferner wird hier der organische Zusammenhang zwischen dem EC-Prinzip und einigen spezifischen Grundzügen der calv. Christologie überzeugend nachgewiesen. Für C. war die Erkenntnis der himmlisch-pneumatischen *virtus Christi erga nos* gewiß wichtiger als das Spekulieren über seine *essentia* (61 ff). Indem er ganz dynamisch dachte, betonte C. die „herrischen" Züge des ewigen Gottessohnes. Die Herrschaft Christi durfte, nachdem er sich mit „Fleisch" bekleidet hatte, nicht geringer sein als nach seiner Himmelfahrt. In diesem Zusammenhang erscheint der Mittler als souveräner Offenbarer, Engel Gottes, Versöhnender, Ordnender und Regierender (67–78). Seine Macht, Autorität und Majestät wurden durch die Menschwerdung nicht eingeschränkt, sondern höchstens aus Rücksicht auf unsere Schwäche zurück- bzw. verborgen gehalten (80). All das liegt bestimmt in der Linie des EC. Richtig erkennt der Verf., daß dieser Sachverhalt die Problematik der *theologia gloriae* und der *theologia crucis* mit einschließt und akut macht (110 ff). Fragwürdiger ist aber sein Versuch, die philosophische Bedingtheit dieser stark Himmel- und Pneumabetonten Christologie C.s zu verneinen. Gewiß wäre es nicht richtig, hier alles auf das philos. Prinzip *finitum non capax infiniti* zurückführen zu wollen (74 f). Man darf und muß jedoch die Frage prüfen, ob und wieweit ein platonisch-augustinischer Dualismus, besonders in dem, was die Anthropologie und das Weltbild betrifft, die calv. Christologie mitbedingt, um so mehr, weil weder die Schrift noch das moderne Denken eine schematische Gegenüberstellung von Himmlischem und Irdischem, von Absteigendem und Aufsteigendem (vgl. 28 ff), von Geistlichem und Leiblichem zulassen. Wer hielte heute noch daran fest, daß das „Fleisch" als „Schleier", als *„velum"* oder Kleid der menschlichen Seele bzw. des menschgewordenen Gottessohnes anzusehen sei; oder daß es wie ein von Pneuma bewegtes Instrument da sei, „jenseits", „hinter", „über" dem das eigentlich Wahre, Wirkliche, Geistliche, Himmlische, Göttliche zu finden wäre (vgl. 98 f und 113)? Liegt dem EC tatsächlich solch ein Dualismus zugrunde, so dürfte man es in einem bestimmten Sinne *Extra Patristicum*, aber gewiß nicht schlechthin *Extra Catholicum* nennen (vgl. 60)! Katholisches Denken heißt: denken von der einen evangelischen Botschaft her auf die ganze interpretierende Tradition und dadurch auf die ganze Geschichte hin. Dabei kann keine Begrifflichkeit oder kein Weltbild ausschließlich bestimmend werden. Übrigens ist es gar nicht bewiesen, daß gerade das *extra carnem*-Denken einer ganzheitlichen, katholischen Denkweise entspricht. Vielleicht ist sich dessen der Verf. selbst bewußt, wenn er ganz am Ende seines Buches sagt: „the invisible behind the visible flesh receives disproportionate attention" (153).

Ein unbestreitbares Verdienst des Verf. ist es, daß er im Anschluß an W. Krusche den ständigen Bezug des calv. Christusverständnisses zum Heiligen Geist betont (82) und daß er dabei nicht nur den trinitarischen Aspekt dieses Verständnisses in den Blick bringt, sondern auch die Kommunikationsdynamik, die sich im Glaubensvollzug durch Wort und Sakrament als personale Begegnung zwischen Gott und Mensch ereignet (92, vgl. 116).

In seinem Kap. IV stellt der Verf. die Frage nach der natürlichen Erkenntnis Gottes bei C. und versucht, diese Frage durch eine über C. selbst hinausgehende Anwendung des EC zu lösen. So kommt er zu der Behauptung, nach C. sei Gott nur im fleischgewordenen Christus zu erkennen, der so zu erkennende Gott aber sei auf Christi Fleisch nicht eingeschränkt (109). Das mag richtig sein, aber gibt noch keine Auskunft darüber, wie gerade das EC die Annahme einer natürlichen Gotteserkenntnis ermöglicht. Es wird zwar überzeugend nachgewiesen, daß C. auch die alttestamentliche, vorinkarnatorische Offenbarung dem *Christus extra carnem* oder *ante carnem* zuschreibt (125), nicht aber, daß er die Erkenntnis Gottes aus der natürlichen Ordnung der Schöpfung allein mit einer *extra*-Wirkung Christi erklärt hätte (128 ff).

Bei der Lektüre des Kap. V über EC und calv. Ethik hat man den Eindruck, hier werde das berühmte Prinzip sehr überfordert. Die Annahme, die Naturordnung bzw. das Naturgesetz sei nach C. ein Instrument der *extra carnem*-Christusherrschaft (152) und des Christuswirkens *etiam extra ecclesiam* (135), wird den Leser kaum überzeugen.

Der größte Vorzug des vorliegenden Werkes liegt im Mut und in der Gewissenhaftigkeit, womit der Verf. die komplexe Problematik der calv. Christologie anpackt und über sie reflektiert. Sogar dort, wo er m. E. Texte und Gedanken C.s mit dem EC als hermeneutischem Prinzip überinterpretiert, bietet er Interessantes und Anregendes. Hätte er mehr kritischen Abstand gegenüber C. bewahrt und einen modernen Katholizitätsbegriff verwendet, so wäre sein Buch ein noch wertvollerer Beitrag zur Calvinforschung geworden. Zum Schluß sei es mir gestattet, ihm hier meine Dankbarkeit für seine ausführliche und kritische Stellungnahme zu meinen Arbeiten über C. auszudrücken.

Paris/Münster. Alexandre Ganoczy.

Küry, Urs: **Die altkatholische Kirche.** Ihre Geschichte. Ihre Lehre. Ihr Anliegen. in: Die Kirchen der Welt, Bd III. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk 1966. 498 S.; Ln DM 39,–.

Wenn auch das vorliegende Buch insofern von der Konzeption der Reihe „Die Kirchen der Welt" abweicht, als es von nur einem Autor verfaßt ist und somit die Verschiedenheiten innerhalb der altkatholischen Kirche nicht in gleichem Maße sichtbar werden, wie dies in den anderen Bänden für die jeweils behandelten Kirchen zutrifft, so ist es doch dankenswert, nunmehr eine umfassende Selbstdarstellung der altkatholischen Kirche zur Hand zu haben. Bereits der Titel ist interessant: Es ist von der altkatholischen Kirche im Singular die Rede und nicht von den altkatholischen Kirchen im Plural. Der Verfasser sieht dann auch in seinen Darlegungen die verschiedenen altkatholischen Kirchen, die in der Utrechter Union vereint sind, in ihrer lehrmäßigen, liturgischen und strukturellen Einheit, wobei bezüglich letzterer das altkirchliche Amt und die altkirchliche Synodalordnung im Vordergrund stehen. Das Ziel des Verfassers, zugleich mit der Selbstdarstellung auch eine Laiendogmatik zu bieten, wird in diesem Werk vorzüglich erreicht.

Das Buch hat drei Teile: Die Geschichte, die Lehre und das Anliegen der altkatholischen Kirche. Ein Anhang bietet erfreulicherweise die wichtigsten, sonst nur schwer erreichbaren offiziellen Dokumente, eingeteilt in Grundsatz-Erklärungen und Dokumente zu den Unionsverhandlungen, sowie eine ausführliche Biblio-

graphie, die sich insofern von ihresgleichen erfrischend abhebt, als ihr Kurzbiographien der bedeutendsten altkatholischen Theologen beigegeben sind.

Im geschichtlichen Teil erfolgt zunächst unter dem Titel „Vorgeschichte" der Rückgriff auf die alte Kirche, deren Struktur und Ämter bis ins Mittelalter hinein verfolgt werden. Dem Aufkommen des „zentralistischen Papsttums" und dem „neuen Kirchenbegriff" werden sodann die innerkatholischen Widerstandsbewegungen wie z. B. Konziliarismus, Gallikanismus usw. gegenübergestellt. Mit der Behandlung des ersten vatikanischen Konzils schließt dieser Abschnitt. In einem zweiten stellt der Verfasser sodann die Geschichte des altkatholischen Widerstandes gegen das erste Vatikanum und die Entstehung der selbständigen Kirchen in Deutschland, in der Schweiz, in Österreich und in anderen Ländern dar, wobei man auch eine gediegene Information über den heutigen Stand der einzelnen Kirchen erhält. Ein Kapitel über die „Besonderheit altkatholischer Kirchlichkeit" leitet zum zweiten Teil des Buches über.

Dieser zweite Teil über die Lehre der altkatholischen Kirche beginnt mit den Worten: „Wir wollen nicht eine neue Sekte, nicht eine neue Kirche". Als Regel für die Verbindlichkeit einer Lehre gilt vor allem der Kanon des Vinzenz von Lerin: „Was überall, zu allen Zeiten und von allen angenommen wurde". Als „Grundlagen" werden Offenbarung, Schrift, Tradition, Bekenntnis, Dogma, Lehre, Lehrmeinung und Glauben behandelt, während die altkirchliche Trinitätslehre als die „Heilsoffenbarung Gottes" dargestellt wird. Ein Anhang befaßt sich mit der Mariologie. Den weitaus größten Raum dieses zweiten Teiles nehmen die Ausführungen über die „Heilsverwirklichung" ein. „Vollzug" (Rechtfertigungslehre), „Vollendung" (Eschatologie) und „Vergegenwärtigung" des Heils durch Wort und Sakrament werden dabei unterschieden. Jedes einzelne der sieben Sakramente wird von seinem Ursprung her dargestellt, in seinem theologischen Gehalt erläutert und in seinem Vollzug in der altkatholischen kirchlichen Praxis beschrieben.

Im dritten Teil des Buches kommt das „Anliegen der altkatholischen Kirche" zur Darstellung, nämlich die Kirche als solche, ihr Amt und die Ökumene. Ursprung und Wesen der Kirche werden trinitarisch gesehen. Im folgenden Kapitel über das Amt in seiner dreifachen Gestalt setzt sich der Verfasser eingehend mit der römisch-katholischen Lehre über das Papsttum auseinander. Ein Anhang gibt die altkatholische Stellungnahme zu den neueren Unionsplänen wieder. Es werden sodann drei Gestalten der Ökumene behandelt: Die altkirchliche, die Genfer und die Vatikanische. Schließlich erläutert der Verfasser das Verhältnis der altkatholischen Kirche zur römisch-katholischen, zu den protestantisch-reformatorischen Kirchen und zur orthodoxen Kirche sowie zur Anglikanischen Kirchengemeinschaft.

Es kann nicht Aufgabe dieser Besprechung sein nachzuprüfen, ob der Verfasser, selbst Bischof der christkatholischen Kirche der Schweiz, die altkatholische Kirche und ihre Auffassung der Geschichte, Lehre und ihres Anliegens recht dargestellt habe. Deshalb nimmt die Besprechung notwendigerweise die Form des Dialogs an. Dabei wäre zu den drei Hauptteilen des Werkes folgendes zu vermerken:

Im geschichtlichen Teil arbeitet der Verfasser unter bewußtem Verzicht auf Einordnung in größere geistesgeschichtliche Zusammenhänge die Elemente der „Vorgeschichte" heraus, die für die spätere altkatholische Bewegung mitbestimmend geworden sind (Vorwort). Es stellt sich die Frage, ob heute im ökumenischen Gespräch – auch bei der Selbstdarstellung der eigenen Kirche – ein solches Auswahlprinzip noch berechtigt ist, zumal, wenn es dem Gesprächspartner angekreidet wird, wenn er dieses Prinzip für sich anwendet. Letzteres aber geschieht in vorliegendem Werk zum mindesten implizit bei der Zurückweisung der katholischen Lehre über das Papsttum (21–28; 57 f). Nimmt man noch die Darstellung des ersten Vatikanischen Konzils und des Werdens der altkatholischen Kirchen im vorigen Jahrhundert hinzu, so wird man katholischerseits denselben Wunsch aussprechen, den der Verfasser auf S. 374 mit Blick auf die Überwindung der Schwierigkeiten in der Lehre über das Papsttum äußert, nämlich daß man sich auch gemeinsam auf die geschichtlichen Fiktionen besinnt, mit denen die altkatholische Kirche ihre heutige Gestalt begründet. Ganz allgemein wird man bei einer solchen geschichtlichen Besinnung das Prinzip der Entwicklung auch für das zweite Jahrtausend der Christenheit in ähnlicher Weise ins Spiel bringen müssen, wie dies altkatholischerseits für die früheste Christenheit angewandt wird. Es sei noch ein Druckfehler vermerkt: Bischof Varlet starb 1742 (nicht 1724).

Hinsichtlich der Lehre stellt sich der Verfasser des öfteren auf die Basis des Kanons des Vinzenz von Lerin. Trotz der versuchten Klärung auf S. 137 erscheint der Gebrauch dieses Kanons in einer Weise überzogen, die – konsequent durchgehalten – zum kirchlichen Nihilismus führt. Aber schon die Anerkennung der ersten sieben ökumenischen Konzilien setzt ja diesen Kanon faktisch außer Kraft. Eine ekklesiologische Entscheidung kann man um der geschichtlichen Wahrhaftigkeit willen heute wohl kaum noch auf diesen Kanon gründen. – Abgesehen davon, daß auf S. 129 die Darstellung der Entscheidung für den Kanon der Heiligen Schrift nicht die neuere Literatur zu diesem Thema berücksichtigt, scheint ein sehr tiefgreifender Unterschied in der Beschreibung des Verhältnisses zwischen Kirche und Schrift (136) aufgewiesen zu sein.

Im dritten Teil des Buches zählt der Verfasser bei der Darlegung der Beziehungen zur römisch-katholischen Kirche selbst die Themen auf, über die noch gesprochen werden muß. Allerdings kann man sich als Katholik des unangenehmen Eindrucks nicht erwehren, daß man auf vieles festgelegt wird, auf das man nicht festgelegt ist (379 f), womit nicht gesagt ist, daß dies schuldhafterweise vom Verfasser getan wird. Auf S. 369 findet sich eine falsche Datierung: Die Enzyklika *Mortalium Animos* ist 1928 (nicht 1949) nach der Konferenz von Lausanne (nicht von Amsterdam) erschienen.

Trotz dieser Ausstellungen, die im Sinne des Dialogs verstanden sein wollen, legt man dieses Buch nur mit großer Dankbarkeit aus der Hand. Es ist dem Verfasser gelungen, dem Leser eine Vorstellung der altkatholischen Kirche zu geben und die Abgrenzungen derselben gegenüber den anderen Kirchen so zu vollziehen, daß ohne Verwischung der Gegensätze Verständnisbereitschaft und Wohlwollen überall gewahrt bleiben.

Trier. Laurentius Klein OSB.

Reiners, Hermann: **Grundintention und sittliches Tun.** (Quaestiones disputatae Bd 30) Breiburg-Basel-Wien: Verlag Herder 1966. 212 S.; DM 15,80.

Ganz so nebensächlich und bedeutungslos, wie es der Verfasser in der Einleitung meint, ist wohl die Lehre von der Intention im sittlichen Akt in der überlieferten Moraltheologie nicht behandelt worden. Ja sogar die von ihm neu dargestellte Grundintention findet sich im Ansatz schon bei Thomas, Summa theologiae I. II 1, 6 ad 3 unter dem Namen der *prima intentio*. Es heißt dort: *„Virtus primae intentionis, quae est respectu ultimi finis, manet in quolibet appetitu cuiuscumque rei, etiamsi de ultimo fine actu non cogitetur; sicut non oportet, quod qui vadit per viam, in quolibet passu cogitet de fine"*. Aber es mag richtig sein, daß dieser Ansatz der *prima intentio* wenig entfaltet wurde und daß die Intention überhaupt zu einseitig rational und aktualistisch verstanden wurde. Deshalb war es gewiß wertvoll, einmal jener durchhaltenden Grundausrichtung sittlichen Handelns näher nachzugehen. Die Arbeit entstammt einer theologischen Dissertation an der Gregoriana und ist unter Anleitung von Professor Fuchs SJ entstanden.

In einem ersten Teil klärt sie die Begriffe der Grundentscheidung und der ihr entspringenden, weiter tragenden Grundintention. Der gemeinte Sachverhalt war ja, ohne klare Abgrenzung der Begriffe, bei anderen Autoren zuvor schon im Gespräch. Wenn Maritain vom ersten sittlichen Akt spricht, van der Kerken eine Grundentscheidung und Hengstenberg eine Vorentscheidung kennen, ist von einem Akt die Rede, der eine fortdauernde Mächtigkeit ausstrahlt und in späterem Handeln des Menschen präsent bleibt. Alle genannten Autoren lassen ihn aufgrund eines in Schichten oder konzentrischen Kreisen aufgebauten Menschenbildes im innersten personalen Kern des Menschen entspringen. Der Verfasser zeigt, wie die dargestellte Entscheidung sowohl durch ihr definitiv gewähltes Ziel wie durch ihren Aufbruch aus der personalen Tiefe charakterisiert ist und darum im weiteren Handeln des Menschen weiterwirkt. Der Mensch „selbst wird durch diesen besonderen guten oder schlechten Akt grundsätzlich gut oder schlecht" (46). Für den weiter wirkenden Einfluß der Grundentscheidung stellt Reiners den Begriff „Grundintention" auf, der dann die eigentliche These der Arbeit ausmacht.

Der zweite, umfangreichste Teil unternimmt es, Bedeutung und Wert des neu abgegrenzten Begriffs für bestimmte Bereiche des sittlichen und religiösen Lebens zu erweisen. Ohne die Verschiedenheit deutlich genug abzuheben, behandelt der Verfasser dabei die Grundintention in zweifacher Hinsicht. Einmal geht es darum, die in der Grundentscheidung eingeschlossenen, möglichen Implikationen zu entfalten. So kann die von der Gnade geführte christliche Grundentscheidung mit der Rechtfertigung zusammenfallen und die dynamische Kraft der absoluten Gottesliebe auf Gott als letztes Ziel hin bewegen. Auch kann in ihr ein echter Glaubensakt auf den noch nicht ausdrücklich erkannten Gott enthalten sein (Nur in Klammern sei an dieser Stelle eine Warnung vor zu sorglosem Sprachgebrauch angefügt. Wenn zu einfach von einer „Gleichsetzung von Grundentscheidung und Rechtfertigungsakt" oder

davon gesprochen wird, daß „die gute Grundentscheidung ein Rechtfertigungsakt ist" (188), könnte leicht Subjekt und Objekt, Grund und Folge der Rechtfertigung verwechselt werden!). In einer zweiten Reihe von Beispielen wird die Wirksamkeit der Grundintention in Hinsicht der Sünde, in der Wirksamkeit der Reue, in der Bedeutung der *caritas* als Grundhaltung aller Tugenden und in der Übung der guten Meinung besprochen. Bei all diesen Einzelthemen geht die Darstellung jeweils so vor, daß sie die neuere Diskussion zur Sache in einer mosaikartigen, durch ihre Kleinteiligkeit fast verwirrenden Menge der Stimmen entfaltet und sich dann an der geeigneten Stelle mit dem Stichwort „Grundintention" einschaltet.

Es ist hier nicht der Ort, über jedes der aufgenommenen Themen im einzelnen zu berichten und jedem Schritt der Diskussion nachzugehen. Im ganzen wird man dem Verfasser bestätigen dürfen, daß der Begriff der Grundintention jedesmal eine hilfreiche Lösung bietet und zur Klärung beiträgt. Es kommt dabei auch heraus, daß eine Unterscheidung der Freiheit in Grundfreiheit und Wahlfreiheit sowie die Annahme verschiedener Personbereiche für die moralische Beurteilung menschlichen Handelns wertvoll sind. „Aus dieser doppelten Freiheit folgt die Möglichkeit unterschiedlich freier und daher verschieden intensiver Akte und Intentionen." „Mit der Unterscheidung von Personbereichen ist implizit die Möglichkeit von Spannungen und Diskrepanzen zwischen den verschiedenen Bereichen aufgewiesen" (190). So darf Bewußtheit eines Aktes nicht mit dem Grad der Intensität seines personalen Vollzugs gleichgesetzt werden. Der Verfasser hat recht, wenn er am Ende auf diese Frucht seiner Arbeit für die Fundamentalmoral ausdrücklich hinweist.

Ein dritter, leider recht knapp geratener Teil der Arbeit stellt kurz die geistesgeschichtlichen Voraussetzungen zusammen, die den Gedanken der Grundintention erst klar erfassen und in deutlicher begrifflicher Abgrenzung umschreiben ließen. Der Verfasser nennt an philosophischen Ursachen neben dem existenzialistischen Denken und dem Personalismus unserer Zeit vor allem den „Dynamismus des Geistes", wie er ihn in der von der idealistischen Philosophie befruchteten Schule Maréchals oder bei Bergson findet. Auch die neuere Psychologie hat mit der Entdeckung des Unbewußten und mit ihrer Untersuchung der Freiheitsproblematik einen wichtigen Beitrag geleistet. Leider sind alle diese Faktoren nur kurz, wie als Anhang, genannt.

Für die Entwicklung des Themas wäre es, so meint der Rezensent, ein echter Gewinn gewesen, wenn die Arbeit mit dieser geistesgeschichtlichen Darlegung in breiterer Form eingesetzt und sie an den Anfang gestellt hätte. Das Ergebnis allerdings, Wesen und Begriff der Grundintention, wird so oder so bleibender Gewinn der Untersuchung sein.

Heidelberg. Richard Hauser.

Friedberger, Walter: **Der Reichtumserwerb im Urteil des hl. Thomas von Aquin und der Theologen im Zeitalter des Frühkapitalismus.** Passau: Verlag Passavia 1967. 240 S.; br. DM 19,80.

Die vorliegende Münchener theol. Dissertation von 1965 ist eine sich streng an die Quellen haltende historische Untersuchung über die sittliche Beurteilung des Reichtumserwerbs. Thomas von Aquin bildet den Ausgangspunkt (15–50). Der Hauptteil (51–211) behandelt die Wandlungen und Erweiterungen der Fragestellung bei den Theologen von der Mitte des 15. bis zum Ende des 16. Jahrhunderts.

Dieser Abschnitt bietet zuerst einen Überblick über die wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Änderungen in der Zeit des Frühkapitalismus. Anschließend werden die zahlreichen Autoren und ihre Werke nach dem Stand der Forschung vorgestellt. Die praktisch vollständige Heranziehung der in Frage stehenden Quellen beschränkt sich nicht nur auf die Beichtsummen und die speziell moraltheologischen Traktate, sondern schließt auch die Schriftkommentare und die Predigtliteratur mit ein.

Für die Autoren ist Reichtumserwerb sittlich vertretbar von der grundlegenden Einsicht her, daß die irdischen Güter nur Dienstwert haben dürfen und für die Gesamtheit aller Menschen zum Gebrauch zur Verfügung stehen müssen *(usus communis)*. Davon ausgehend begründen die Theologen eine Ausweitung des Standesbedarfes und seit Cajetan auch die Ansammlung von Vermögen zum Aufstieg in einen höheren Stand (Aufstiegsbedarf). Mit der fortschreitenden Anerkennung des Kaufmannstandes und des Warenhandels gelten u. a. Gewinne aus dem Schwanken des Marktpreises als erlaubt. Gewinnmöglichkeiten aus dem Geldhandel werden am Beispiel des Ringens um den Zinstitel *‚lucrum cessans'* und um die Anerkennung des ‚dreifachen Vertrages' gerechtfertigt. Abschließend wird darauf hingewiesen, daß gegenüber einem unersättlichen Gewinnstreben die Zufriedenheit ein christliches Erwerbsideal bleibt, die ihre Motivierung nicht zuletzt aus biblischen Aussagen herleitet. Grundzüge eines ‚mittelständischen' Denkens sind hier unverkennbar.

In dem zusammenfassenden Ergebnis (212–221) kommt zum Ausdruck, daß es gegenüber Thomas von Aquin in der Beurteilung des Reichtumserwerbs keine Brüche in der Lehre gibt. Bei allem Wandel der Verhältnisse und bei der Ausweitung der Fragestellung hält sich die Grundeinsicht durch, daß der *usus communis* der Güter für die Gesamtheit gewährleistet sein muß, bevor einzelnen Gruppen aus dem Waren- und Geldhandel (hohe) Gewinne zufließen dürfen. Auch dann bestehen Bindungen aus Pflichten gegenüber sozial Schwachen (Almosen) und aus Sorge für die Gemeinschaft. Egoistische Habsucht muß in jedem Falle ferngehalten werden.

Ob für die Geld- bzw. Kreditgeschäfte bei den genannten Autoren „ein neues Verständnis für die Fruchtbarkeit des Geldes" (217, vgl. aber 221) maßgebend war, wird zu prüfen sein.

Die vorgelegte Arbeit stellt insgesamt eine Bereicherung der Erkenntnisse dar, wie wirtschaftliche Fragen in der Zeit des Frühkapitalismus in enger Verbindung mit der ökonomischen Wirklichkeit ethisch gelöst wurden. Der Wert der Untersuchung liegt nicht nur in den reichhaltigen Quellenangaben, sondern mehr noch in dem Aufweis eines Grundthemas theologischen Denkens: Der Wandel in den Verhältnissen hat die Theologen nicht zu einer ungeschichtlichen Anpassung verleitet. Sie versuchten für den Reichtumserwerb ethische Grundstrukturen sichtbar zu machen, die kontinuierlich in jeder Zeit Aufgabe bleiben.

Zum Schluß sei angemerkt, daß es S. 46 mißverständlich ist, wer nach der Übergabe eines Darlehens nach der damaligen Lehre Eigentümer des Geldes wird. Schwierigkeiten für das Verständnis ergeben sich auch aus den Ausführungen über objektive und subjektive Bestimmungsgründe des Preises (153–161).

Freiburg i. Br. Friedrich Beutter.

Knowles, David: **Englische Mystik.** Aus dem Englischen übersetzt von Karl-Dieter Ulke. Düsseldorf: Patmos Verlag 1967. 190 S.; DM 28,–.

Das vorliegende Buch ist eine gute Einführung in die in Deutschland noch weithin unbekannte englische Mystik, deren Hauptvertreter dem 14. Jh. angehören, das auch die großen deutschen Dominikanermystiker, Katharina von Siena und in der Ostkirche Palamas hervorgebracht hat. Die beiden ersten Kapitel des Buches behandeln die christliche Mystik und die Entwicklung der katholischen mystischen Theologie im allgemeinen. Sie geben einen guten Überblick; vielleicht hätte angeführt werden können, daß der Topos vom Eintritt des Moses in die Wolke nicht erst vom Pseudo-Areopagiten herrührt, sondern auf Gregor von Nyssa und dessen Quelle Philon zurückzuführen ist. Es ist auch zu einseitig, der „intellektuellen Auffassung der Griechen" die „affektiv bestimmte Tendenz Augustins" entgegenzusetzen. Auch die griechischen Väter waren großenteils affektiv bestimmt; man denke nur an Gregor von Nazianz und Chrysostomos.

K. gerät in einige Schwierigkeiten mit dem ersten seiner englischen „Mystiker", Richard Rolle, von dem er sagt, und zwar mit Recht, er sei gar kein Mystiker gewesen. Vielleicht wäre es besser gewesen, das Buch nicht „Englische Mystik" zu nennen, besonders da auch die beiden zuletzt behandelten Persönlichkeiten, Margery Kempe und Augustine Baker, nach des Autors gewiß richtigen Auffassung nicht als Mystiker betrachtet werden können.

Den authentisch mystischen Kern des Buches bilden die Kapitel über „Die Wolke des Nichtwissens", Walter Hilton und Juliana von Norwich. Besonders die „Wolke" und Juliana sind öfters in England als ein Gipfelpunkt der Mystik, vergleichbar mit Johannes vom Kreuz und Theresia von Avila, bezeichnet worden. K. bestreitet das, und zwar meines Erachtens völlig zu Recht. Er stellt allerdings Ähnlichkeiten zwischen dem hl. Johannes und der „Wolke" fest, wenn er schreibt: „Es ist die stets gleichbleibende Lehre des großen Karmelitentheologen – nämlich daß die natürliche, aktive Betätigungsweise von Verstand und Willen in der Kontemplation durch eine übernatürliche Weise ersetzt wird – die allen praktischen Ratschlägen der ‚Wolke' zugrundeliegt." Aber er muß dann doch feststellen, daß trotz dieser Ähnlichkeiten „der Verfasser der Wolke (entgegen der Behauptung mancher Kommentatoren) nicht die Höhen der Kontemplation beschreibt, die auf die Nacht des Geistes folgen".

In der Behandlung Julianas vermißt man eine eingehendere Diskussion der Frage, inwieweit ihre Schauungen sowohl wie ihre Krankheit psychologischer Art waren. K. tut diese Frage als unwichtig ab, aber gerade Juliana ist ein besonders interessanter Fall

der Wechselwirkung zwischen Psyche, übernatürlicher Gnade und englischem common sense, und eine ausführlichere Besprechung hätte wohl Interessantes zutage gefördert. Auch Julianas Schwierigkeiten mit der Lehre von der ewigen Verdammnis, die ihrer eignen Erfahrung, daß Christus alles gut machen werde, zu widersprechen schien, hätte wohl eine eingehendere Behandlung verdient. Aber in einem Buch, das der Einführung in die englische Mystik dienen soll, ist das Fehlen solcher Diskussionen wohl nicht allzu schwer zu nehmen.

Die Übersetzung liest sich im ganzen gut, aber die Zitate aus den Mystikern, die meist früher erschienenen deutschen Übersetzungen entnommen sind, lassen viel zu wünschen übrig. Offenbar ist es den Übersetzern nicht klar geworden, daß viele von den ma. Mystikern gebrauchte Ausdrücke im modernen Englisch ihren Sinn geändert haben. Um nur einige Beispiele zu geben: „wanton" bedeutet in diesem Zusammenhang „undiszipliniert", nicht „lüstern" (87); „vicious" heißt hier „tadelnswert", nicht „lasterhaft" (110); „sly working" ist „geschicktes", nicht „heimliches" Wirken (118); „worshipful" ist „imposant" oder „wundervoll", nicht „ehrenwert" (134). Da ein großer Vorzug des Buches seine vielen Zitate sind, die dem deutschen Leser ein ausgezeichnetes Bild dieser englischen Mystiker verschaffen, so wäre eine getreue Übersetzung besonders notwendig gewesen. Bei dem schwierigen Englisch der ma. Mystiker selbst in den modernisierten Ausgaben wäre es wünschenswert gewesen, die Richtigkeit der Übersetzung durch einen englischen Experten überprüfen zu lassen.

Oxford. Hilda Graef.

Klomps, Heinrich: **Demokratie und Moral – Toleranz und Kirche.** Köln: Bachem 1966. 55 S.; kart. DM 4,80.

„Demokratie" und „Toleranz" nehmen sich heute wie abgegriffene Münzen aus: Die Prägung dieser Begriffe erscheint nur noch undeutlich, die Ränder sind abgeschabt, man kann kaum mehr erkennen, „wessen das Bild und die Aufschrift" sind. In dieser Situation gibt es zwei Möglichkeiten. Man scheidet solche Begriffe aus dem wissenschaftlichen Sprachgebrauch aus, zieht sie „aus dem Verkehr" und überläßt sie der popularisierenden „Erbauungsliteratur". Man kann aber auch versuchen, solche Wortbildungen dadurch vor der endgültigen „Verrottung" zu bewahren, daß man sie reinigt und in ihrer ursprünglichen Ausdruckskraft wieder sichtbar macht. Letzteres tut H. Klomps in zwei Vorträgen, die nun – zu einem Bändchen vereinigt – vorliegen. Es geht ihm wohl vor allem darum, mit diesen beiden „Allerweltsbegriffen" einen verpflichtenden Inhalt zu verbinden, sie aus dem „Gerede" zu befreien und sie für das philosophisch-theologische Denken brauchbar zu machen.

Für die „Toleranz" ergeben sich dabei kaum Probleme. Die entscheidende Vorarbeit wurde bereits von A. Hartmann (Toleranz und christlicher Glaube, Frankfurt 1955) und R. Hofmann (Art. „Toleranz", in: StL 7 Freiburg ^{6}1959, 193–209) geleistet. Die zentrale Einsicht aller Bemühungen, die Toleranzidee vom Mißverständnis des erkenntnistheoretischen Relativismus und ethischen Indifferentismus zu reinigen, geht dahin, daß die Toleranz „als solche die Wahrheitsfrage nach ihrer inhaltlichen, materialen Seite" überhaupt nicht „berührt" (14). Toleranz meint vielmehr „das achtungsvolle Verhältnis von Menschen und Gemeinschaften zueinander in ihrem je anders interpretierten Verständnis der Wahrheit" (ebd.). Von dieser Position aus ist es legitim, Toleranz als „Tugend" zu beschreiben und ihr in der „Rückbesinnung ... auf das den Glaubensakt prägende Element der Freiheit ... Heimatrecht im kirchlichen Raum zu geben" (26).

Etwas schwieriger wird es, das immanente Ethos der Demokratie zu bestimmen. Vf. zeigt deutlich die Problematik auf, die sich aus der Spannung zwischen der grundsätzlichen „Offenheit" der pluralistischen Demokratie einerseits und der für die politisch-gesellschaftliche Integration nötigen Übereinstimmung in Grundwerten andererseits ergibt. Wichtig erscheint uns die These des Autors, daß die nur formale Fassung des demokratischen Ethos (Toleranz, Wille zur Sachlichkeit, Willigkeit zum Gespräch) zwar unverzichtbar, aber nicht ausreichend ist. Die verfassungsmäßig garantierte Gewissensfreiheit ruft nach einem „ethisch orientierten Verhalten" (49), das sich materialen Werten verpflichtet weiß. In diesem Zusammenhang verweist Klomps auch auf die Funktion und Bedeutung „ethisch hochstehender Eliten" (ebd.) für die Demokratie. Er warnt vor einer Lockerung des „engen Zusammenhangs von Politik und Ethik" (50). Gerade in Umbruchszeiten werde es „zum moralischen Gebot, überkommene sittliche Maßstäbe nicht leichtfertig preiszugeben" (52 f). Von daher ergibt sich ein „spezifisches Ethos" der Verantwortlichkeit für jene, „die heute an der Bildung der öffentlichen Meinung entscheidend mitwirken" (51).

Abschließend läßt sich wohl sagen: Der Wert der kleinen Schrift liegt in dem gelungenen Versuch, den ethischen Gehalt der demokratischen „Verfassungs- und Lebensform" (49), soweit dies im Rahmen zweier Vorträge möglich ist, ins Bewußtsein gerufen zu haben. Zugleich wird bei der Lektüre deutlich, daß die aufgezeigten Probleme sowohl vom Selbstverständnis der Demokratie her wie auch auf seiten der theologisch-ethischen Reflexion weiter vertieft werden müssen.

Freiburg i. Br. Lothar Roos.

Albrecht, Alfred: **Koordination von Staat und Kirche in der Demokratie.** Eine juristische Untersuchung über die allgemeinen Rechtsprobleme der Konkordate zwischen der katholischen Kirche und einem freiheitlich-demokratischen Staat. Freiburg-Basel-Wien: Herder 1965. 310 S.; kart. DM 36,–.

Die neuere theologische wie politische Diskussion der Kirche-Staat-Beziehungen leidet gelegentlich darunter, daß sie sich auf ein geschichtlich überholtes Staatsverständnis oder auf einen einseitigen Kirchenbegriff bezieht. Man übersieht etwa, daß der demokratische Staat z. B. keine „Souveränität" im Sinne des Absolutismus besitzt oder daß zwischen der liberalen, stark vom Ideengut der Französischen Revolution geprägten Demokratie des 19. Jahrhunderts und beispielsweise der Demokratie des Bonner Grundgesetzes tiefgreifende Unterschiede bestehen. Um ein weiteres Beispiel zu nennen: Die oft vertretene These einer totalen „Trennung von Kirche und Staat" setzt die Trennung von Staat und Gesellschaft voraus, ein soziologisch überholtes Relikt des „Nachtwächterstaates". Gewiß kennt auch die „soziale" Demokratie Bereiche, die eindeutig dem Staat oder der Gesellschaft zuzuordnen sind. Aber der Bereich der beiderseitigen Verflechtung nimmt täglich zu. Von diesen Grundeinsichten ist wohl schon der Titel des Werkes geprägt: „In der Demokratie" haben Konkordate einen qualitativ anderen „Stellenwert" als in einem nichtdemokratischen Staat. Dies muß in je eigenständiger Reflexion von der Kirche wie vom Staat bedacht werden. Die zentrale Fragestellung der Untersuchung kreist somit darum, „wie der freiheitliche Status zu bestimmen ist, dessen die Kirche bedarf, um ihren Heilsauftrag in der staatlich-sozialen Umwelt der Gegenwart so erfüllen zu können, wie sie ihn selbst versteht, und welche Schranken sich für diese von der Kirche her gedachte Kirchenfreiheit auf Grund der Lebensprinzipien des freiheitlichen demokratischen Staates ergeben" (34).

Die sehr instruktive Einleitung (23–37) zeigt die geschichtlichen Ursprünge der verschiedenen konkordatsrechtlichen Theorien auf. Es wird dargelegt, wie weder das antike Staatskirchentum noch das mittelalterliche Ordo-Denken noch die neuzeitliche Staatskirchenhoheit zur prinzipiellen Anerkennung jenes „Koordinationsprinzips" führen konnten, das nach Albrecht allein in der Lage ist, „die Struktur des eigenartigen Mit- und Nebeneinanders der beiden Mächte, ihr Sinnprinzip und die dieses Sinnprinzip realisierenden Pflichten zu klären" (36). Um diese Klärung bemüht sich der Autor in drei Teilen: Zunächst werden die Strukturprinzipien einer Koordinationsordnung zwischen der katholischen Kirche und dem freiheitlich-demokratischen Staat generell bestimmt (39–96), sodann wird gefragt, ob sich Kirche und Staat aufgrund ihrer je eigenen Lebensprinzipien koordinationsrechtlich einigen können (97–203), schließlich wird die rechtliche Verwirklichung des Koordinationsprinzips untersucht (205–307).

Die Strukturprinzipien einer koordinationsrechtlichen Einigung zwischen Kirche und Staat fußen auf einem gemeinsam anerkannten „Geltungsprinzip". Es besteht im „übereinstimmenden Willen von Kirche und Staat" hinsichtlich eine friedlichen Einigung und impliziert den Verzicht „auf jeden Souveränitätsakt" (41) gegenüber dem Partner. Als oberstes Ordnungsprinzip gilt die Idee des friedlichen Interessenausgleichs (Koexistenztheorie), wobei sich beide Seiten in ihren Forderungen und Selbstbeschränkungen an den „Lebensprinzipien" des Partners orientieren (vgl. 59 f). Die Begründung dieser Sicht ergibt sich vorab aus der „Identität der Objekte kirchlicher und staatlicher Aktivität" (61) im gleichen „Raum" der demokratischen Gesellschaft. Die „übernatürliche Wesensstruktur" der Kirche schließt nicht aus, „daß sie gleichzeitig eine eminente soziale und politische Macht ist" (61 f). Diese These wird im einzelnen theologisch und soziologisch überzeugend begründet. Sie führt auf der Basis der freiheitlichen Demokratie zur Zurückweisung aller „sachinadäquaten Trennungstheorien" (68).

Die gegenseitige Anerkennung der „Lebensprinzipien" des Partners verlangt vom Staat die Anerkennung des Heilsauftrags der Kirche und seiner Konsequenzen, von der Kirche die Respektierung der „demokratischen Legitimität" (vgl. 65 f). Was geschieht aber, wenn diese Grundbedingungen der Koexistenz verletzt werden, was bei der „Divergenz der Lebensprinzipien" leicht möglich ist? – Albrecht antwortet mit dem Hinweis auf die „kategorische Verbindlichkeit des obersten Ordnungsprinzips" (70). Aus ihm ergibt sich die „Einigungspflicht" (72), die sich material an den Lebensprinzipien der Partner orientieren muß. Wenn

allerdings die demokratische Mehrheit nicht mehr bereit ist, das Lebensgesetz der Kirche zu respektieren, dann wird das Kriterium der demokratischen Legitimität „höchst diffizil" (76). Albrecht sucht die Lösung, indem er auf die Grenzen des Mehrheitsprinzips in der Demokratie verweist, wie sie etwa in der „grundrechtlichen Verbürgung der Glaubensfreiheit" (77) sichtbar werden. Damit ist das Lebensprinzip der Kirche, so kann man hinzufügen, plebiszitären Manipulationen entzogen.

Dieser Schluß hätte sich wohl leichter gewinnen lassen, wenn der Autor nicht zuvor festgestellt hätte, das „Lebensprinzip" der Demokratie lasse sich „nur als formales Prinzip" definieren, eben als „Willen der Mehrheit" (66). Dies traf wohl noch für die „Weimarer Demokratie" zu, vom Bonner Grundgesetz läßt es sich aber nicht mehr behaupten. Die dort niedergelegte Demokratie-Vorstellung kennt nicht nur qualifizierte Mehrheiten, sondern auch Tatbestände, die grundsätzlich dem Mehrheitsentscheid entzogen sind. Dazu gehören vor allem der Wesensgehalt der Grundrechte, also auch die Glaubensfreiheit und die aus ihr abgeleiteten grundlegenden Ordnungsvorstellungen über die gesellschaftliche Präsenz der Kirchen. Diese Grundrechte gelten unabhängig vom Willen der Mehrheit (vgl. Art. 1, Abs. 2 GG; das verfassunggebende Organ „beschließt" nicht die Grundrechte, sondern es „bekennt sich ... zu unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten"), darum hat der demokratische Staat materialiter mehr als eine „nur historische, aus dem Willen des Staatsvolks kommende Substanz" (67).

Diese für eine Koordinationsordnung zwischen Kirche und Staat höchst bedeutsame Einsicht muß als integraler Bestandteil des demokratischen Lebensprinzips angesehen werden. Wir halten deshalb auch die Behauptung für nicht ganz richtig, die Divergenz der Lebensprinzipien von Staat und Kirche beruhe darauf, daß die „zentrale Funktion" des Staates nicht „absolut und substantiell" bestimmt werden kann (vgl. 65 f). Für jenen Kernbereich des Gemeinwohls, der die Menschenwürde garantiert (und damit auch das Lebensprinzip der Kirche), kann sie es durchaus. Bei einem solchen Demokratie-Verständnis würde der konkordatstheoretische Ansatz des Autors noch an Überzeugungskraft gewinnen. Es würde zudem der Kanonistik leichter fallen, die vorgenommene Kritik verschiedener traditioneller Konkordatstheorien zu akzeptieren.

Der zweite Teil, der die Rechtsmöglichkeiten einer Einigung von Kirche und Staat auf koordinationsrechtlicher Basis untersucht, zeichnet sich, wie das Werk überhaupt, durch eine sorgfältige theologische und staatsrechtliche Argumentation aus. Es wird nachgewiesen, daß die „negative These der liberalen Staatskirchenrechtslehre" hinsichtlich einer solchen Einigung zugunsten der „positiven These der Gegenwart" (vgl. 98–102) überwunden werden kann. Sehr interessant ist der „staatsrechtliche Ansatz", wonach die Bedeutung der Kirche für den demokratischen Staat nicht nur in ihrem Existenzsinn für die glaubenden Staatsbürger, sondern auch in ihrer „wertbildenden und wertpropagierenden Funktion" überhaupt zu suchen ist; denn kein Staat kann „ohne ein Wertgefühl als Grundlage seiner Rechts- und Sozialordnung stabil und aktionsfähig sein". Die Rechtsstellung der Kirche innerhalb der demokratischen Gesellschaft ergibt sich somit aus dem Grundrecht der Glaubensfreiheit und „durch ihre öffentliche Aufgabe ... der Bildung und Propagierung von Werten", die für das gesellschaftlich-politische Zusammenleben schlechthin bedeutsam sind (vgl. 142).

Im dritten Teil wird die rechtsgenetische und rechtstechnische Verwirklichung des kirchenpolitischen Programms der Koexistenztheorie untersucht. Ausgehend von der These, daß sich Kirche und demokratischer Staat in ihrem Ordnungsübereinkommen (Konkordat) „nicht als Völkerrechtssubjekte, sondern als Gebietsherrschaftsmächte" (223) begegnen (womit die Völkerrechtssubjektivität der Kirche als solche keineswegs bestritten wird), weist Albrecht auf, daß die Verbindlichkeit der Konkordate „aus verschiedenen kirchlichen und staatlichen Rechtssätzen erwächst", aus denen sich die Rechtspflicht der friedlichen Einigung ergibt (vgl. 222). Auf seiten des demokratischen Staates erweist sich die Friedenspflicht als „Gemeinwohlverpflichtung" (227) gegenüber einer Gruppe, „deren Repräsentation durch eine selbst wieder von einer obersten überterritorialen Instanz bestimmten Hierarchie er auf Grund seiner Entscheidung für die Glaubensfreiheit anzuerkennen hat, und zwar über die Berücksichtigung von Ordnungsvorstellungen, die sich aus der Glaubensentscheidung ergeben" (226).

Die kanonistische Kritik wird vor allem berücksichtigen müssen, daß Albrecht das Verhältnis von Kirche und freiheitlicher Demokratie untersucht. Infolgedessen kann die traditionelle kirchliche Konkordatstheorie die Problematik des Werkes nur bedingt begreifen: Sie ging von der „Indifferenz" der Kirche gegenüber den Staatsformen aus und betrachtete als ihr Gegenüber den abstrakten „Staat", nicht die demokratische Gesellschaft und ihr Lebensprinzip. Daß es dem Autor gelungen ist, seine Koexistenztheorie dennoch auf der Basis der bisherigen Kanonistik aufzurichten (wenngleich nicht ohne eine Kritik einzelner ihrer Thesen), ist eine anerkennenswerte Leistung. Hätten sich die Ekklesiologie und die Aussagen zum Kirche-Welt-Verhältnis des II. Vatikanischen Konzils bereits kanonistisch niedergeschlagen (was in der Kürze der Zeit nicht möglich ist – vgl. dazu u. a.: Neumann, J., Die Rechtsprinzipien des Zweiten Vatikanischen Konzils als Kritik an der traditionellen Kanonistik, in: ThQ 147 [1967] 257–292), dann wäre dem Verf. manche Mühe erspart geblieben. Damit ist zugleich angedeutet, worin die hauptsächliche Anregung liegt, die sich aus dem Werk Albrechts für die Theologie ergibt: Es gilt die kirchenrechtlichen und „ordnungspolitischen" Konsequenzen sowohl für das innerkirchliche Miteinander wie auch für das Kirche-Welt-Verhältnis zu ziehen, die dem heutigen Selbstverständnis der Kirche gemäß sind.

Um nur zwei Beispiele zu nennen: Der Abschluß von Konkordaten fällt im Sinne des geltenden Kirchenrechts als *causa maior* ausschließlich in die Zuständigkeit des Papstes. Läßt sich diese (geschichtlich verständliche und gegenüber manchen Staaten sicher auch heute vorteilhafte) Regelung mit dem konziliaren Verständnis des Bischofsamtes und der Teilkirche als Normalfall vereinbaren?

Albrecht ist (nach der traditionellen Kanonistik wohl zu Recht) der Meinung, die Kirche könne dem Staat „nicht als Religionsgemeinschaft, nicht als Korporation der Bürger, sondern als den Bürgern gegenübertretende überterritoriale Heilsanstalt" (227) begegnen. Gewiß ist die Kirche das auch. Aber sie versteht sich ebenso als *„coetus hominum"*, als Gemeinschaft der mit den Bischöfen und dem Papst in Freiheit Glaubenden. Ihr Lebensvollzug, die Erfüllung ihres göttlichen Heilsauftrags, hängt konkret-geschichtlich – unbeschadet ihrer vom Geist gewirkten letzten Unzerstörbarkeit – von der freien Übernahme dieses Auftrages durch die Glieder der Kirche ab. Warum sollten die in einem Staatsgebiet lebenden Glieder der Kirche nicht in ihrer Gesamtheit (durch entsprechend repräsentative Organe) als „Korporation von Bürgern" dem Staat gegenübertreten können? (Dies bräuchte nicht zu bedeuten, neben den Bischöfen noch Laien als konkordatäre Verhandlungspartner auftreten zu lassen. Es müßte jedoch mindestens in einem vorausgehenden innerkirchlichen Repräsentationsprozeß gesichert werden, daß die autonomen Rechte der Kirchenglieder – etwa das Elternrecht und die daraus abzuleitende Zuständigkeit für die kirchliche „Schulpolitik" gegenüber dem Staat – wahrgenommen werden können.) Insofern scheinen uns die Divergenzen der Lebensprinzipien zwischen Kirche und freiheitlicher Demokratie durchaus nicht so fundamental zu sein, wie dies bei Albrecht gelegentlich den Anschein hat.

Diese wenigen Andeutungen dürften ahnen lassen, welche Fragen aus dem Problemkreis Kirche – Staat auf die Theologie zukommen. Daß sie von der Kanonistik nicht allein bewältigt werden können, bedarf keines Beweises. Hier müssen die Dogmatik (Ekklesiologie) und die Christliche Gesellschaftslehre, auch die Moral- und Pastoraltheologie noch manche Arbeit leisten. Aber auch die Theorie der Demokratie bedarf in verschiedener Hinsicht einer Klärung und Weiterführung, um das Verhältnis zu den Kirchen nicht durch ideologische Restbestände (z. B. die Theorie der absoluten Volkssouveränität und das staatliche Schulmonopol) zu belasten (vgl. die Ausführungen zum I. Teil). Auch im Bereich des Staatskirchenrechts sind noch einige Klärungen notwendig (z. B. ob es adäquat ist, die Kirche als „Gebietsherrschaftsmacht" zu verstehen). Es ist nicht das geringste Verdienst A. Albrechts, durch seine gründliche Untersuchung die Dringlichkeit dieser weiterführenden Fragestellungen vor Augen geführt zu haben.

Freiburg i. Br. Lothar Roos.

Zieler, Gerhard: **Die Wirklichkeit der Gemeinschaft.** Der philosophische und theologische Beitrag Friedrich Pilgrams zur sozialen Problematik. Mainz: Matthias Grünewald Verlag 1965. XVIII, 247 S.; kart. DM 28,–.

Wie höchst aktuell doch das viel gescholtene 19. Jahrhundert mit seinen Ideen über soziale Not und deren Überwindung bleibt – wenn auch die Fakten sozialer Not bei uns weithin überwunden sind, was leider nicht ausschließt, daß anderswo noch tiefes „19. Jahrhundert" ist –, zeigt eindrucksvoll diese in der Schule von L. Berg, Mainz, entstandene sehr gute Arbeit. Es ist für uns heute weniger in dem interessant, was Pilgram zur Überwindung der damaligen sozialen Not an praktischen Ratschlägen erteilt als vielmehr gerade für das Problem einer heute aufzubauenden Sozialtheologie. Versteht man darunter i.e.S. die theologische Disziplin, welche das Soziale im Lichte der Heilsbotschaft Jesu Christi betrachtet, und i.w.S. dasselbe unter Einbeziehung aller heilsrelevanter Erkenntnisse der übrigen Sozialwissenschaften, dann erhält man bei P. einen zur spekulativen Vertiefung unserer Probleme anregenden Versuch, das Soziale unter allgemein-theologischen und sozialphilosophischen Aspekten

hinter dem konkret-sozialgeschichtlichen Vordergrund aufzuweisen.

Bei aller Zeitgebundenheit ist Pilgrams Lehre von der Gemeinschaft als Grundbegriff, Grundprinzip und Grundanlage des Menschen und der Menschheit und ihre vollendete Verwirklichung in der in Christo erlösten neuen Menschheit ein würdigenswerter und im Kern gültiger Versuch, die soziale geschichtliche Wirklichkeit aus ihren Fundamenten schöpfungs- und heilstheologisch zu erfassen. Gemeinschaft wird allerdings hier nicht im Sinne von Tönnies verstanden, d. h. psychologisch, sondern ontologisch als Verbundenheit des Menschen mit Gott und der Menschen untereinander in Gott. Das ist nach P. die Kirche, die schon mit der Schöpfung beginnt, im Sündenfall zerstört, aber in Christus wieder erneuert ist.

Aus dieser Perspektive heraus kann man verstehen, wie P. Individualismus, Liberalismus, Kollektivismus als Pervertierung der im Menschen und in der Menschheit unauslöschlich grundgelegten und in der Kirche erneuerten Gemeinschaft ansieht, und wie er in der Abkehr von dieser d e n Ursprung der sozialen Not seiner Zeit und in Hinkehr zu ihr d a s Heilmittel sieht. P. spricht in diesem Zusammenhang von der Notwendigkeit der „Verkirchlichung" aller sozialen Bereiche, worunter er aber nicht – wie wir heute den Begriff verstehen und darum vermeiden – ein Antasten der relativen Eigengesetzlichkeit der irdischen Lebensbereiche versteht, sondern die Vereinigung der in ihnen Lebenden und Wirkenden zu wahrer Gemeinschaft. Kirche ist diese, und diese ist Kirche. Die Kirche aber, insoweit sie „Heilsanstalt" ist, dient der Kirche, insofern sie erlöste Gemeinschaft der Menschen mit Gott in Christo Jesu ist.

Dieser Heilsanstalt steht auch der Staat als relativ eigenständiges Gebilde gegenüber. Insofern aber der Staat Gemeinschaft ist und in ihm erst die durch Individualismus, Liberalismus und Sozialismus vom Staat getrennte und atomisierte Gesellschaft wieder integriert werden muß, muß der Staat „verkirchlicht" werden, weil es eben nur e i n e wahre Gemeinschaft, die Kirche Jesu Christi gibt. Diese hat als Anstalt keine *„potestas directa"* in staatlichen Angelegenheiten. Sie wirkt nur durch den „Geist" der Gemeinschaft an der Erneuerung aller sozialen Lebensbereiche. Angesichts der Hinordnung der Gesellschaft auf den Staat versteht man, wie P. auch gesellschaftliche Institute wie Arbeit und Eigentum auf den Staat hingeordnet sieht, ohne jedoch einem totalitären Kollektivismus oder eigentlichen Staatssozialismus (bes. 214 ff.) zu verfallen. Die Integration von Gesellschaft in Gemeinschaft-Kirche geschieht nicht durch individualistische „Assoziation", sondern durch „Korporation", in welcher das Individuum nicht über, sondern unter der mitmenschlichen Einheit, d. h. Gemeinschaft steht und deren Ausdruck und Realisation ist.

Für unsere Gegenwart, die vieles von den praktischen Feststellungen und Vorschlägen P.s nicht mehr verwenden kann, ist nicht ohne Interesse die Bedeutung des P o l i t i s c h e n. Nach P. hat alles Soziale eine religiöse, politische und geschichtliche Seite (129). „Das politische Moment jeder Gemeinschaft ist einmal mit der äußeren Verbundenheit aller Menschen miteinander in der einen Menschheit gegeben, wodurch jede individuelle Handlung eines Menschen die Existenz des Ganzen berührt und beeinflußt und in diesem Sinne politische Bedeutung empfängt. Zum anderen nennt P. jede Verbindung der Menschen ‚politisch', insofern sie sich ‚zu einer objektiven Wirklichkeit herausgebildet' und zu einer festen Organisation ausgestaltet hat" (129). „Weil die Kirche wie jede innerlich gegebene Gemeinschaft notwendig auf Ausformung in der konkreten Existenz angelegt ist und in äußerer, ausgebildeter Verfassung ‚politisch' verwirklicht wird, wird sie von Pilgram als Politeia und als ‚geistiger Staat' gekennzeichnet" (131). „Politische Theologie" schon bei P.!?

Diese Gesamtperspektive der Sozialtheologie P.s sauber herausgearbeitet zu haben, ist das Verdienst dieser Arbeit, die zugleich für unsere gegenwärtige Lage und die eben erst geborene Sozialtheologie wertvolle oder zum mindesten diskussionswürdige Anregungen geben kann. Leider ist die Arbeit ohne Register, die ihren reichen Inhalt besser zugänglich gemacht hätten.

B o c h u m. G u s t a v E r m e c k e.

Mörsdorf, Klaus: **Die Rechtssprache des Codex Juris Canonici.** Eine kritische Untersuchung. Von der Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München gekrönte Preisschrift. (Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland, Veröffentlichungen der Sektion für Rechts- und Staatswissenschaft, 74. Heft) Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh 1967. Unveränderter Nachdruck der Ausgabe 1937. 424 S.; kart. DM 30,–.

Ein Gesetzbuch muß klar und eindeutig sein. Unerläßliche Voraussetzung dafür ist eine einheitliche Rechtssprache. Ist ein Begriff einmal mit einem Ausdruck verbunden, darf davon nicht abgegangen werden. Der CIC erfüllt diese Forderung nicht. In ihm gibt es viele Ausdrücke, die an den einzelnen Stellen ihres Vorkommens in verschiedenem Sinn gebraucht werden. Die Uneinheitlichkeit der Rechtssprache des CIC erklärt sich vor allem aus zwei Faktoren. Einmal suchte man möglichst nahe an den Quellen zu bleiben. Diese boten aber, angesichts der Herkunft aus den verschiedensten Zeiten verständlich, eine starke Mannigfaltigkeit. Sodann wurden die einzelnen Bücher des CIC für sich konzipiert. Es fehlte eine Schlußredaktion, die auf strikte Einheitlichkeit der Terminologie gesehen hätte.

Die Kanonisten haben die Mängel der Rechtssprache des CIC bald erkannt. Eine wissenschaftliche Tat war das Erscheinen der „Rechtssprache" von Klaus Mörsdorf im Jahre 1937. Hier wurde mit juristischer Sauberkeit eine umfassende Durchleuchtung der Terminologie des kirchlichen Gesetzbuches geleistet. Die Schrift war außerordentlich verdienstlich, sie gehörte seit ihrem Erscheinen zum unentbehrlichen Handwerkszeug jedes Kanonisten. Daß das Buch in mancher Hinsicht der Vertiefung fähig gewesen wäre, hat Mörsdorf in dem Vorwort der ersten Auflage selbst zugegeben. Da es sich um eine Preisschrift handelte, arbeitete der Verfasser unter Zeitdruck.

Der Neudruck ist leider unverändert. Selbstverständlich ist das Buch, zwischen dessen beiden Auflagen 30 Jahre kanonistischer Arbeit liegen, auf weite Strecken überholungsbedürftig. Mörsdorf ist aus Zeitmangel zu einer Überarbeitung nicht gekommen. Aber die Neuauflage ist trotzdem zu begrüßen. Vieles ist noch brauchbar. Vor allem vermag es eine stete Anregung zu geben, die Fehler der Vergangenheit zu vermeiden. Mörsdorf hatte seine Untersuchung von vornherein nicht nur als kritische, sondern auch als positive verstanden und Vorschläge zu einer Vereinheitlichung der Rechtssprache gemacht. Die Gegenwart ist groß in der Kritik und im Niederreißen; ihre Kraft zu einem Neuaufbau hat sie noch nicht erwiesen. Mörsdorf schreibt sehr richtig im Vorwort zu dem Neudruck seines Buches: „Geht es jetzt doch weniger darum, Kritik zu üben, als es besser zu machen" (3).

Schon lange vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil war von Kanonisten die Forderung nach einem Codex repetitae praelectionis erhoben worden. Im Jahre 1936 hielt Mörsdorf die Zeit für eine „Umgießung" des Codex, „die vor allem eine vollständige Bereinigung der kirchlichen Rechtssprache bringen müßte", noch nicht für gekommen. Er sah die notwendigen vorbereitenden Dienste der kanonistischen Wissenschaft noch nicht erbracht. Nun sind seitdem drei Jahrzehnte vergangen. Es fragt sich, ob heute der Zeitpunkt für eine grundlegende sachliche Reform gekommen ist. Um diese Frage zu bejahen, genügt nicht der Hinweis auf die Entscheidung der beiden letzten Päpste, die Revision des Kirchenrechts zu beginnen. Dieser Befehl ist zwar normativ bedeutsam, sagt aber nichts darüber aus, ob die Zeit geeignet und reif ist zu einer tiefgehenden, dauerhaften Neuredaktion. Die Anwort auf die Frage, ob unsere Zeit „Beruf zur Gesetzgebung" besitzt, hängt davon ab, wie man die Lage der Kirche in der Gegenwart einschätzt. Ich möchte hier nur auf zwei Punkte hinweisen.

Kirchliche Gesetzgebung ist immer Rechtsschöpfung aus dem Glauben. Der Glaube ist heute gefährdeter denn seit Menschengedenken. Die Zahl der Abfälle von Laien und Geistlichen (bis in hohe Ränge hinein) ist erschreckend hoch. Die Hierarchie ist der Lage nicht im entferntesten gewachsen. Viele Bischöfe sind ängstlich oder selbst unsicher. Es ist nicht anzunehmen, daß ein derart glaubensschwaches Geschlecht wie die gegenwärtige Generation in der Kirche zu kraftvoller Rechtsschöpfung aus dem Glauben fähig ist.

Dazu kommt ein zweites. Kirchliche Gesetzgebung ist an die Maßstäbe der Offenbarung gebunden. Sie hat nicht die sittlichen Überzeugungen einer bestimmten Periode zu kodifizieren, sondern ohne Rücksicht auf Fühlen und Denken der Mehrzahl göttlichen Geboten die Treue zu halten. Kirchliche Gesetzgebung muß fordern, erziehen, emporführen. Nun war in wenigen Epochen der Kirchengeschichte der Hang zum Minimalismus und zur Bequemlichkeit derart verbreitet wie heute. Die satt gewordenen Katholiken Mitteleuropas zumal sind zu erheblichen Anstrengungen nicht mehr zu bewegen. Es ist deshalb zu erwarten, daß das müde und laue Geschlecht der Gegenwart seine bequemen Vorstellungen in dem Recht niederlegt, das es schafft.

Ich halte deswegen dafür, daß unsere Zeit einen Beruf zur Gesetzgebung nicht besitzt. Wenn die Neukodifikation dennoch

vorangetrieben wird, dann wird man sich des Buches von Mörsdorf als eines Mahners zu Präzision und Eindeutigkeit immerfort erinnern müssen – eine ziemlich anspruchsvolle Forderung in einer Zeit, welche die Äquivokation aus einem irrationalen Einheitsmythos heraus hegt und pflegt.

Mainz. Georg May.

Antweiler, Anton: **Der Priester heute und morgen.** Erwägungen zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Münster: Verlag Aschendorff 1967. 146 S.; kart. DM 18,–.

So wichtig Kommentare zu den einzelnen Konzilsdokumenten sind, vor allem wenn sie von Fachleuten geschrieben werden, die ihr Zustandekommen kennen, weil sich die volle Tragweite und Bedeutung mancher Formulierung erst aus ihrer Geschichte erschließt, so bedeutsam ist es auch, zu bestimmten zentralen Themen das Konzil als solches zu befragen, um ein Gesamtbild der Konzilsaussagen darüber zu gewinnen. Das ist bei diesem Konzil schon deshalb besonders reizvoll, weil sich während des Konzils selbst ein unerhörter geistiger Prozeß vollzog, so daß man mit Sicherheit sagen kann, manche Texte, die in einer früheren Konzilsphase verabschiedet wurden, hätten am Ende kaum mehr die nötige Stimmenmehrheit gefunden. Antweiler geht nun in dem vorliegenden Werk den zweiten Weg und befragt die Konzilsdokumente zu einem hochaktuellen Thema, das Priester und Laien, Theologiestudenten und Priestererzieher in gleicher Weise beschäftigt und beunruhigt: der Priester heute und morgen. Dabei herrscht weithin nicht nur Unsicherheit darüber, wie man diesen Beruf heute leben soll, sondern was überhaupt sein eigentliches Wesen, seinen tiefsten Sinn ausmacht.

Antweiler stellt, wie das bei ihm zu erwarten ist, sein Thema in große Zusammenhänge und erarbeitet zuerst „Die Grundlagen" und fragt, was das Konzil über unsere Zeit und über die Kirche sagt (7–50), ehe „Der Priester" behandelt wird (51–125).

Das über die Zeit gesagte – hier stützt sich Antweiler vor allem auf die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute – wird nach drei Gesichtspunkten geordnet: der Mensch, die tiefgreifenden Veränderungen, denen er gegenübersteht, und die Schwierigkeiten, die damit verbunden sind, wobei vor allem hervorgehoben wird, daß es „der heutige Mensch als schwierig empfindet, unmittelbaren Zugang zu Gott zu finden" (14).

Aus den Konzilsaussagen über die Kirche werden die über die Aufgabe der Kirche, über den Standpunkt, von dem aus sie als eine Kirche der Einladung und des Angebotes ihre Aufgabe angehen soll, über die Verpflichtung der Kirche gegenüber dem Menschen und der ganzen Menschheit und über die Mitglieder der Kirche herausgehoben, wobei von den Laien, dem allgemeinen Priestertum und den Aufgaben der Laien kurz gehandelt wird. Mit Recht wird auf die Problematik mancher üblicher, auch vom Konzil noch verwendeter Termini hingewiesen wie Priesterstand, Laienstand, ja Laie überhaupt. Man hätte noch darauf hinweisen können, daß in der Kirchenkonstitution gewiß zuerst vom „Klerus" und dann von den Laien gehandelt wird (47), daß aber immerhin mit voller Absicht und entgegen der ursprünglichen Textvorlage ein Kapitel über das Volk Gottes vorangestellt wurde, dem Kleriker wie Laien angehören.

Im zweiten und entscheidenden Teil wird zunächst von der „Bedeutung des Priesters" in der Kirche und in der „erstrebten Erneuerung der gesamten Kirche" (51) gehandelt – die Berufsförderung muß darum Aufgabe der gesamten Gemeinde sein; dann vom Dienstamt des Amtspriestertums als solchem; von der Stellung und den Aufgaben der Bischöfe und Priester (= Presbyter) und von den an sie gestellten Anforderungen; vom Kleinen und Großen Seminar und vom Studium.

Die „Zusammenfassung" (125–146) hebt unter der von manchen vielleicht etwas eigenwilllig empfundenen Einteilung: Antworten, Kirche, Priester, Mensch, Fragen noch einmal die Kerngedanken des ganzen Werkes ins Licht.

Antweiler registriert nicht nur; er weist auch auf Dinge hin, über die das Konzil schwieg, auf notwendige Konsequenzen, auf wünschenswerte Entwicklungen, auf mögliche Mißverständnisse und Fehlentwicklungen und zwar, wie uns scheint, mit dem Voranschreiten des Werkes in zunehmendem Maße. Doch auch wo einfach vom heute rechtsüblichen Zustand (49), von der geltenden Tradition und dem geltenden Rechtsbewußtsein (47) ausgegangen wird, wie das ja auch das Konzil tut, wird schon auf die Relativität mancher dieser Zustände hingewiesen. Wiederholt zieht Antweiler die vom Konzil angedeuteten Linien über die konkreten Aussagen hinaus weiter: so wenn von der Gesellschaftsbezogenheit des heutigen Priesters die Rede ist (52), von Personalbistümern (59 f), von der nötigen körperschaftlichen Organisation des Klerus (64), von der Christusbegegnung des Priesters in seinen menschlichen Begegnungen (68–71), von der Problematik der Seminarerziehung (83–86), im besonderen der Kleinen Seminarien (87–92); von der Notwendigkeit, neue Formen des gruppenweisen Zusammenwohnens in selbstgemieteten Wohnungen zu versuchen (98). Nüchtern und auch weiterführend wird vom Zölibat gesprochen (81 f, 138). Am stärksten kommt der Untertitel des Werkes im Kapitel „Das Studium" zur Geltung: auf die Problematik des Einführungskurses wird hingewiesen (103–105); das Studium eines außertheologischen Faches wird empfohlen (106 f); die Stellung der Philosophie (107–109), der Sprachen der Schrift (111–114) im theologischen Studium wird kritisch behandelt; über die Spätberufenen, über die Weiterbildung, über die theologischen Fakultäten wird Bemerkenswertes gesagt (118–125).

Nicht jeder wird mit jedem Vorschlag einverstanden sein. Sie verdienen es aber alle, bedacht zu werden. Zuletzt sei noch auf die bemerkenswerten und kritischen „Erwägungen" der Zusammenfassung über die Aufgabe der Kirche und des Priesters aufmerksam gemacht. Hier wird auch auf die Gefahr hingewiesen, die Betonung der Liturgie durch das Konzil so mißzuverstehen, daß man nun den Priester vor allem als Sakramentenfunktionär versteht. Gerade das hat das Konzil nicht gewollt. Vielleicht hätte hier die gemeindliche Funktion des Priesters als Vorsteher der Gemeinde noch mehr betont werden können. Die dankenswerte Arbeit wird sicher mithelfen, das schlimmste Mißverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils abzubauen, nämlich seine Aussagen wieder einzuzementieren und in ihnen Endgültiges zu sehen, anstatt Richtungsweiser zu einem Ziel, das wir weithin noch nicht kennen.

Der Rezensent hat es nicht als seine Aufgabe betrachtet, Druckfehler zu suchen. Daß solche enthalten sind, zeigen die, die ihm auffielen: S. 15 müßte es statt „Ge-" „gerade" heißen, S. 37 unten gehört ein „nicht" weg.

Wien. Ferdinand Klostermann.

Greinacher, Norbert: **Die Kirche in der städtischen Gesellschaft.** Mainz: Matthias Grünewald Verlag 1966. 422 S.; br. DM 24,–.

Der Verfasser gliedert sein Werk in vier Teile. Von den beiden ersten sagt er (S. 241), daß in ihnen die Fakten – und nichts als das – dargelegt werden sollten. Das will er in historischer, empirisch-soziologischer und vor allem religionssoziologischer Betrachtungsweise durchführen. Der dritte Teil möchte eine „echte theologische Reflexion" über die Situation der Kirche in der städtischen Gesellschaft bringen und der letzte einige Folgerungen für die Seelsorge in der Stadt ziehen (291).

Die beiden ersten Teile sollen demnach zur Darstellung bringen, was Stadt und städtische Gesellschaft in Hinsicht auf die Kirche auf Grund geschichtlicher Entwicklung heute sind. Die beiden letzten Teile sollten beantworten, was die Kirche wegen dieses Tatbestandes in dieser gegenwärtigen Gesellschaft tun sollte. So hatte es Heinrich Swoboda im Jahre 1908 in seinem Buch „Großstadtseelsorge" vorgelegt. Der Verfasser möchte eine zeitgemäße Neubearbeitung dieses Werkes bieten (11 ff). Aber bei ihm korrespondiert die erste Hälfte seines Buches nicht mit der zweiten. Die Seinsdarstellung wird regelmäßig dann abgebrochen, wenn nützliche Konsequenzen für die kirchliche Praxis auf der Hand liegen würden. Die angebotenen Regeln für die kirchliche Praxis werden später aus völlig anderen Prämissen gezogen. Davon gibt es eigentlich nur eine Ausnahme.

In der ersten Hälfte des Werkes werden die sozialen Strukturen der städtischen Gesellschaft vorgeführt (89–119). Auch die moderne Großstadt umschließt nicht nur eine anonyme Bevölkerungsmasse. Diese erweist sich bei näherem Zusehen doch auch als gegliedert in Nachbar- und Verkehrskreise, in Stadtviertel und Stadtzonen. In der zweiten Hälfte des Buches wird eine Gliederung der kirchlichen Seelsorgeeinteilungen im Anschluß an diese im zivilen Bereich vorhandenen Strukturen verlangt.

Dieses Anliegen ist keineswegs neu. Der Verfasser selbst hat hierzu in einigen Großstädten Untersuchungen durchgeführt und Veröffentlichungen dazu vorgelegt. Nikolaus Monzel hat fast zwei Jahre lang mit den Studenten seiner Seminare und seinen Hilfskräften solche Untersuchungen für die Stadt Bonn vorgenommen. Er hat die Einwohnerkarteien aufgearbeitet und das meiste getan, was bei solchen Arbeiten vorgenommen wird. Sein abschließendes Urteil war: „Die sachlichen Ergebnisse waren so gering, daß sich eine Veröffentlichung nicht verantworten ließ". Ich selbst habe einmal ähnliche Untersuchungen für die Stadt Krefeld vorbereitet, aber schon bald die gleiche Erkenntnis gewonnen. Es soll nicht bestritten werden, daß sich mancherorts durch Anpassung der Pfarrgrenzen seelsorgliche Verbesserungen erzielen lassen. Die Holländer können einige Beispiele dafür vorweisen.

Aber man sollte nicht meinen, mit derartigen organisatorischen Umgruppierungen der modernen Großstadtseelsorge entscheidend

helfen zu können. Das gilt auch für die Unterteilungen der Stadtpfarreien in „Nachbarschaftskirchen", mit denen man zumindest zum Teil keine entsprechenden Erfolge erzielt hat (etwa Bonn, St. Marien). Man sollte hier in der Praxis vorsichtig experimentieren und nur das ausbauen, was sich nachweisbar bewährt. In der Wissenschaft aber sollte man nicht nur diese Strukturen der Reihe nach aufzählen und ihre Existenz behaupten, die niemand bezweifelt, sondern den wissenschaftlichen Nachweis für den Grad ihrer faktischen Integrationskraft erbringen. Wenn diese zwar vorhanden, aber nur relativ sehr gering ist, kann die kirchliche Seelsorge auch nur einen relativ geringen Integrationsgewinn daraus ziehen, indem sie sich sorgsamer diesen zivilen Strukturen anpaßt.

Die erste Hälfte des Buches ist dann aufgefüllt mit einer bunten Kollektion von Auszügen aus den Geschichtswissenschaften, der empirischen und der Religionssoziologie. Es beginnt mit einer rein profanen Geschichte der Großstadt von der Prähistorie bis in die Gegenwart (23–74). Soziologen sollten von derartigen geschichtlichen Einleitungen abkommen. Sie können nicht auch noch Fachleute der Geschichtswissenschaften, und das gleich in allen Perioden der Menschheitsgeschichte, sein. Die Darlegung moderner profan-soziologischer wissenschaftlicher Ergebnisse wird dann sehr schnell von denen einer engen Großstadtsoziologie auf die einer generellen Soziologie moderner Industriegesellschaft wohl mit Recht ausgeweitet.

Dabei aber wird das Stoffgebiet so umfangreich, daß nur noch ein Galoppritt durch die einzelnen wissenschaftlichen Fachdisziplinen, und das in fast willkürlicher Auswahl, möglich ist. Ein solcher hat verständlicherweise kaum wissenschaftlichen Wert. Er könnte informatorischen Wert besitzen, wenn praktisch der Seelsorgeklerus hier mit den wissenschaftlichen Systemen, Theorien und Ergebnissen sachgerecht bekannt gemacht würde, wie das etwa in guten Lexikonartikeln vorliegt. Das aber ist an vielen Stellen nicht der Fall. Dazu nur einige Beispiele: Was sollen die unabgeklärten Definitionsversuche zum Begriff Stadt (17–22)? Sollen die wenigen Seiten 152–159 wirklich eine sachgerechte Darstellung moderner Familiensoziologie sein, soweit diese für moderne Seelsorge bedeutungsvoll ist? Warum folgt nicht eine Jugendsoziologie, eine Arbeits- und Berufssoziologie, eine moderne Ökonomiesoziologie und manches andere, das im Zusammenhang ebenso wichtig wäre, wie die Familiensoziologie?

Was die Religionssoziologie anbetrifft, so werden hier die beiden besonders gewichtigen Autoren, Monzel und Menschings, gleich gemeinsam auf einer Seite (175) abgehandelt. Die Arbeit von Wach wird ganz übergangen. Das Ergebnis dieser Systeme ist den pastoralen Forderungen, die der Vf. in der zweiten Hälfte seines Buches stellt, diametral entgegengesetzt. Warum setzt der Verfasser sich mit ihnen nicht auseinander, wenn er sie schon heranzieht? So wird nur der fälschliche Anschein erweckt, als ob die späteren Folgerungen durch die Ergebnisse dieser namhaften Religionssoziologen gestützt werden könnten, was keineswegs der Fall ist.

Im dritten Teil wird dann in „echt theologischer Reflexion" (241) zur Situation der Kirche in der modernen Welt (244), nicht nur in der Großstadt, gesprochen. Der Vf. hatte sein Buch, das 1966 erschien, wohl schon abgeschlossen, ehe die „Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute" (7. 12. 65) veröffentlicht wurde. Diese Darlegungen des Verfassers sind durch das umfangreiche Lehrstück der Kirche zwar nicht völlig überholt, sie bedürften aber zumindest einer Überarbeitung und einer eingehenden Begründung der Gesichtspunkte, die der Vf. davon abweichend theologisch vorträgt.

Im vierten Teil zieht der Vf. dann einige Folgerungen für die Seelsorge in der Stadt (291). Er möchte eine pastoraltheologische Realutopie, deren Ansatzpunkte er vor allem in seiner Konzeption der Gemeindekirche sieht (295). Diese geht an erster Stelle davon aus, daß die „realutopisch" ersehnten katholisch-kirchlichen Gemeinden „ausschließlich religiösen Zwecken" dienen sollten (300). Diese primäre Forderung wird über drei Seiten hin allein mit einem Zitat aus Max Weber (Wirtschaft und Gesellschaft 1947³, 257 ff) begründet. Abgesehen davon, daß bei aller Verehrung für Max Weber dieser für ein solches grundsätzliches Postulat an die katholisch-kirchlichen Gemeinden niemals zuständig gewesen wäre, hat er sich eine solche Zuständigkeit – für einen Kenner Webers sollte das selbstverständlich sein – auch niemals angemaßt. Im Kontext legt Max Weber dar, daß die Religionen ursprünglich in der Regel von zivilen Assoziationen (Sippen, Stämmen, Völkern) übernommen werden und die Gruppen gleicher Religion mit den profanen Gruppen als Zusammenschlüsse identisch sind. Verhältnismäßig selten und meist in der jeweiligen Entwicklung relativ spät bilden sich unter bestimmten Voraussetzungen, die Weber beschreibt, Assoziationen heraus, deren Bindung allein die jeweilige Religion ist. Weber will nun seine Terminologie so festlegen, daß er, von seinem soziologischen Gesichtspunkt aus wohl begründet, nur die Gemeinden als religiöse Gemeinden bezeichnen will, deren Vergemeindung allein auf ihrer Religion beruht. Die Folgerung, Max Weber verbiete irgendwelchen Gruppen in irgendwelchen Religionen, sich anders als nur religiös zu betätigen, ist absurd.

Die gemeindekirchliche Organisation, die dem Vf. als Ideal für eine neue Seelsorge vorschwebt, bleibt – und der Vf. sagt, daß es nicht anders sein könne – in einer begrifflichen Urklarheit. Im ganzen dürfte hier eine kirchliche Form erstrebt werden, welche die Religionssoziologie als die der Sektenkirche bezeichnet und die das Christentum an seinen Anfängen aufwies. Ist das nicht doch weitgehend ein embryonaler Archaismus, wie er mehr oder weniger in allen Sozietäten, so in den Religionsgemeinschaften, auch etwa in den religiösen Orden alle paar Jahrhunderte und besonders in Krisenzeiten aufzutreten pflegt? Ob die Verfassung einer Bruderkirche, wie sie im Altertum zweckmäßig war, für die derzeitig volkreichste Weltreligion in der modernen Industriegesellschaft in der zweiten Phase der Industrialisierung die optimale ist, kann doch mit Fug und Recht bezweifelt werden.

Was zu Zeiten Swobodas noch möglich war und damals auch nur als reife Frucht eines Forscherlebens, das, es zeigt dieses Buch, dürfte heute kaum einer der lebenden Religionssoziologen in Deutschland zu leisten in der Lage sein. Für eine wissenschaftliche Verbindung allein der Soziologie und der modernen Pastoralsoziologie benötigen wir wohl zuerst noch eine Menge redlicher Spezialuntersuchungen, etwa über die Ergebnisse moderner Familiensoziologie und ihrer speziellen Anwendung auf die Pastoral usw. Dabei dürfte m. E. einem solchen wissenschaftlichen Bemühen keine realutopistische pastoraltheologische Gesamtkonzeption, wie immer sie wäre, vorauskonzipiert werden. Es müßte jeder Erkenntnis der betreffenden Profandisziplinen die reale Chance eingeräumt werden, die pastoraltheologischen Anweisungen entsprechend ihrem Gewicht und innerhalb der Grenzen des dogmatisch Möglichen zu modifizieren.

Trotz allem sollte man dem Vf. für diesen zu mutigen Versuch dankbar sein. Das Buch kann Anregungen für die Forschung geben und auch für die *suprema lex* der Pastoral, die *cura animarum*, wenn seine Einseitigkeiten gewußt und beachtet werden.

Bonn. Franz Groner.

Gottes Wort und unsere Antwort. Handbuch für den Bibelunterricht. Hrsg. von Hans Hilger. Bd 2 Neues Testament. Bearbeitet von Hans Hilger, Johannes Mertes, Franz Weber. Freiburg: Herder 1966. 609 S.; Ln DM 38,80.

In kurzer Folge (1964 und 1965) erschienen die beiden umfangreichen Bände des biblischen Handbuches von Hans Hilger. Aus praktischen Gründen, und um die innere Einheit von Altem und Neuem Testament zum Ausdruck zu bringen, wurde das Werk so konzipiert, daß beide Teile einander ergänzen und sinnvoll nur gemeinsam benutzt werden. Eine ins einzelne gehende Besprechung rechtfertigt trotzdem die gesonderte Behandlung eines Buches.

Ein Blick in die Synopse der Lehreinheiten des Handbuches und der Perikopen der deutschsprachigen Schulbibeln (Ecker-Bibel, Reich-Gottes-Auswahlbibel, und Benzingers Jugendbibel) zeigt, daß die Auswahl im großen und ganzen übereinstimmt. Zwölf Großabschnitte, mit thematischen Überschriften versehen, gliedern den gesamten Stoff. Die Einzelkatechesen erscheinen unter z. T. kerygmatischen, z. T. sachlich orientierten Überschriften.

Der Aufbau der Katechese folgt dem Formalstufenschema. Die Bezeichnungen: Darbietung, Erklärung, Anwendung werden abgewandelt, weil sie „der Würde und dialogischen Eigenart des Gotteswortes nicht angemessen" erscheinen (I, 3). Der Titel des Buches kehrt im Schema jeder Katechese wieder. Unter der Bezeichnung „Gottes Wort" finden sich die Stufen: Hinführung – Lesung – Texterklärungen – Betrachtung; „unsere Antwort" entspricht im üblichen Schema der Anwendung und kann im „Wort", im „Tun" und im „Befolgen" gegeben werden.

Den meisten Katechesen sind Vorbemerkungen vorausgeschickt, die in knapper Form die „katechetische Verarbeitung gesicherter exegetischer Erkenntnisse" bieten wollen (6). Sie enthalten form- und literarkritische, zeitgeschichtliche oder auch sacherklärende Hinweise. Der gleichen Absicht dienen Exkurse zu einzelnen wichtigen Themen wie den Kindheitsgeschichten oder den Wundern.

In der Hinführung wird der heilsgeschichtliche Ort des Lehrstückes bestimmt; sie bietet Anknüpfungen biblisch-theologischer Art, stellt die Beziehung zum Kirchenjahr her, gibt Hinweise auf die literarische Gattung eines Textes oder auch Sacherklärungen geographischer, ethnologischer und geschichtlicher Art.

Für die Lesung wird der Text der Vollbibel vorausgesetzt.

Anregungen für eine „Arbeit am Text" möchten die Erklärungen und Betrachtungen bieten. Sie versuchen, unter Bezugnahme auf zahlreiche innerbiblische Parallelen, „die Schrift aus der Schrift" zu erklären (I, 4). Hier wird aber auch ein reiches Wissen um zeitgeschichtliche Gegebenheiten entfaltet, werden Wort- und Sacherklärungen geboten.

Gelegentlich findet sich ein Hinweis auf die theologische Relevanz bestimmter Begriffe.

Von einem Leitwort ausgehend, das der jeweiligen Perikope oder einem anderen Schrifttext entnommen ist, soll die Betrachtung das Kerygma erschließen. Gelegentlich finden sich hier stichwortartige Anweisungen für einen Tafelanschrieb.

Zahlreich sind in jeder Katechese die Anregungen, zu einer angemessenen Antwort hinzuführen. Der Lehrer hat die Möglichkeit, das für seine Situation Passende auszuwählen: ein geformtes oder spontanes Gebet, ein Lied, eine schriftliche Arbeit für das Werkheft; den Anstoß zum Zeichnen und Malen bestimmter anschaulicher Szenen oder zum dramatischen Spiel; Vorschläge, das Wort Gottes im christlichen Leben zu bezeugen.

Im Anhang bietet ein knappes Wort- und Sachverzeichnis die Möglichkeit rascher Orientierung.

Eine kritische Beurteilung des Werkes müßte zunächst nach Sinn und Absicht eines solchen Buches fragen. An diesem Punkt aber muß sich bereits ein Widerspruch erheben: der Herausgeber möchte mit seiner Arbeit nicht nur dem Unterricht sondern auch der Predigt, dem Wort-Gottesdienst, dem Bibelkreis und der privaten Schriftlesung dienen. Daß diese Zielsetzung entschieden zu weit gespannt ist, bedarf wohl keiner Diskussion. Die Auslegung des Wortes Gottes in der Predigt etwa unterliegt zweifelsohne anderen Gesetzen als jene, die im Schulunterricht geleistet werden kann. So erscheint es berechtigt, den kritischen Maßstab vom Ideal eines Handbuches für den Schulunterricht zu nehmen, zumal Anlage, Aufbau und Durchführung des vorliegenden Werkes eindeutig auf Schule hin konzipiert sind.

Es ist die Aufgabe eines Handbuches, dem Religionslehrer und Katecheten einen großen Teil seiner notwendigen Unterrichtsvorbereitung abzunehmen, gleichzeitig aber auch Anregung und Hilfestellung zu selbständiger Arbeit zu bieten. Ein oberflächlicher Blick in Hilgers Werk zeigt, daß dieser zweiten Forderung in keiner Weise entsprochen wird: es fehlt jeder Hinweis auf grundlegende oder weiterführende Literatur, auf Quellen zur Beschaffung von Arbeitsmaterial.

Um die zuerst genannte Aufgabe erfüllen zu können, muß ein modernes Handbuch drei Forderungen entsprechen: 1. Es muß eine exegetisch wie theologisch fundierte Orientierung bieten. 2. Es muß in möglichst umfassender Weise didaktische Überlegungen anstellen. 3. Es muß konkretisierbare methodische Vorschläge machen. Auf diese drei Forderungen hin soll das Handbuch von Hilger kritisch betrachtet werden:

Zu 1. Auch im Bereich katholischen Religionsunterrichtes ist man inzwischen zu der Einsicht gekommen, daß Bibelkatechese ohne Verarbeitung wichtiger und allgemein anerkannter exegetischer Erkenntnisse nicht fruchtbar geschehen kann. Diesem Grundsatz stimmt Hilger durchaus zu (VI). Wie aber sieht die Durchführung aus? Ein Leser, der die Grunderkenntnis heutiger Exegese mitvollzogen hat, daß uns in der Heiligen Schrift eine Sammlung von Bekenntnisschriften gläubiger Gemeinden vorliegt, wird bereits am Titel des Buches Anstoß nehmen; am Titel insofern er ein Programm darstellt. Gewiß ist die Absicht positiv zu werten, den Anspruchs- und Anruf-Charakter des Evangeliums deutlich herauszustellen. Wird nicht aber durch solch penetrante Klassifizierung dem Leser die Erkenntnis zumindest sehr erschwert, daß die biblischen Texte Gottes Wort im Menschenwort enthalten; daß hier in Lobspruch, Bekenntnis, Gebet, in Katechese und Paränese bereits Antwort gegeben wird auf ein uns als Anrede Gottes schwer herauspräparierbares Wort?

Eine solche Einsicht fordert konsequenterweise das volle Ernstmachen mit Erkenntnissen der form- und gattungsgeschichtlichen Forschung. Gerade an diesem Punkt aber läßt das Handbuch eine seltsame Inkonsequenz erkennen. Verschiedentlich weist der Verfasser darauf hin, daß die biblischen Texte keine protokollarischen Berichte eines – im Sinne moderner Geschichtswissenschaft – historischen Geschehens sein wollen: so wird im Exkurs „Von der Entstehung und Eigenart unserer Evangelien" auf die verschiedenen literarischen Gattungen innerhalb des NT verwiesen (1). Oder es heißt in den Ausführungen zu den Kindheitsberichten „In der Form der Erzählung antworten sie auf die Frage: Wer ist Jesus von Nazareth?" (17). In der Vorbemerkung zur Perikope von der Hochzeit zu Kanaa wird die Notwendigkeit angedeutet, in erster Linie die theologische Aussage zu erheben.

Demgegenüber steht aber eine permanente Historisierung der Texte. Hierfür einige Belege, die sich beliebig vermehren ließen: In Texterklärung und Betrachtung werden unterschiedslos alle Perikopen in der Form der Erzählung dargeboten, ob es sich um den haggadischen Midrasch der lukanischen Kindheitsgeschichte (19 ff), das Bekenntnis der bedrängten Gemeinde zum erhöhten und doch gegenwärtigen Herrn in der Seesturmperikope (136 ff) oder apologetisch getönte Proklamation Jesu als des Siegers über den Tod in den Erzählungen vom leeren Grab (430 ff) handelt. Dazu finden sich ganz massive Formulierungen, die im Leser keinen Zweifel aufkommen lassen an der „Handgreiflichkeit" der einzelnen Szenen: „Maria hat von ihrer Begnadigung mit niemand, auch nicht mit Joseph, gesprochen. Mit den Dankesworten der Psalmen ... bricht nun der langgestaute Jubel übermächtig aus in den großen Lobpreis, das Magnificat" (32). „Die Evangelisten haben alle merkwürdigen Zeichen und Vorkommnisse beim Tode Jesu genau aufgeschrieben, weil diese das Heilsmysterium des Todes Jesu verstehen helfen" (423). „Kaum ein anderes geschichtliches Ereignis der Vergangenheit ist so genau und zuverlässig berichtet wie die Auferstehung Jesu" (430). Die Texterklärung zu Christi Himmelfahrt stellt den Verlauf des Ereignisses zusammen! 1. „Ort und Zeit", 2. „Jesu letzte Worte" („Es bleibt offen, welche davon unmittelbar vor der Himmelfahrt, auf dem Ölberg, gesprochen wurden und welche vorher"), 3. „Der Vorgang der Himmelfahrt" (441). Wie verhängnisvoll für die Verkündigung sich solche historisierende Fixierung auswirkt, macht gerade die letztgenannte Katechese deutlich: wird doch das Kerygma dieser Texte (Mk 16, 14–20; Apg 1, 1–12) auf den zur Rechten Gottes sitzenden, in verborgener Herrlichkeit thronenden, dereinst „ebenso" wiederkommenden Herrn reduziert. Von der Aussendung der Apostel, ihrer Zeugenschaft und „großen Freude" wird nicht gesprochen. Der Satz „Sein Sitzen zur Rechten Gottes ist kein Ausruhen nach vollbrachtem irdischem Werk, sondern ein neues Walten als König und Hirt, als Priester und Lehrer seiner Kirche" (ebd.) kann in diesem Zusammenhang nur als Klischee verstanden werden.

Wo das historische Detail derart bedeutsam wird, kommt der Ausleger nicht darum herum, auch eine „zurückhaltende Erhellung seelischer Vorgänge" (I, 5) in die Erarbeitung des Kerygmas mit einzubeziehen. Ein Beispiel solch textfremder Psychologisierung sei anstelle von vielen genannt: in der Texterklärung zum Messiaswunder in Kanaa wird darüber reflektiert, warum Maria sich wohl um Hilfe an Jesus gewandt habe. „Mit einem erleuchteten Feingefühl hatte sie den Lebensweg Jesu, der ihr Kind und der ‚Sohn des Allerhöchsten' war, begleitet. Jetzt spürte sie die Vollkraft seines hohen Amtes in ihm, deshalb traute sie ihm zumindest die Kraft des Moses zu, der Wasser aus dem Felsen geschlagen, die Kraft des Elias, der die Witwe von Zarepta mit Öl und Wein versorgt hatte" (105).

Auf der gleichen Ebene ungerechtfertigter Historisierung liegt es, wenn nicht nur in aufeinanderfolgenden, sondern auch innerhalb einzelner Perikopen verschiedene Evangelisten zu Wort kommen. So werden in der Passionsgeschichte Texte des Matthäus, Lukas und Johannes in einen geschichtlichen Ablauf einbezogen. Im Anschluß an die Katechese über den „Kreuzweg Jesu" (Mt 27, 31 ff und Lk 23, 27–32) und seine Kreuzigung (Mt 27,34–50) werden die „sieben letzten Worte Jesu am Kreuz" zusammengestellt (422 f). In den Texterklärungen finden sich alle vier Evangelisten vertreten. Ähnlich wird mit den sog. Kindheitsgeschichten verfahren (14 ff), ähnlich mit der „Frohbotschaft der 40 Tage" (436 ff).

Eine solche Harmonisierung der synoptischen Perikopen muß um so bedauerlicher erscheinen, als dadurch jede Reflexion auf die bewußte theologische Gestaltung überlieferter Stoffe durch die Hand der Evangelisten ausgeschaltet wird. Das Handbuch verarbeitet zwar in Ansätzen die Ergebnisse der redaktionsgeschichtlichen Methode: Im Exkurs von der Entstehung und Eigenart unserer Evangelien wird von deren reicher und beglückender Eigenart gesprochen und diese auf den Seiten 7 ff auch kurz skizziert. Im Exkurs zu den Kindheitsgeschichten wird die je andere Intention des Schreibers angedeutet, kommt aber weder in den Texterklärungen noch in den Betrachtungen zum Tragen. In der Vorbemerkung zur Perikope von der kanaanäischen Frau wird auf die jeweils verschiedene Verkündigungsabsicht des Matthäus und Markus hingedeutet; man sucht aber hier wie in anderen Katechesen vergebens, worin denn diese Verschiedenheit wohl bestünde. Am deutlichsten wird dieser Mangel an zentralen Texten wie der Passionsgeschichte: Die Verfasser berauben sich mit pauschalen Deutungen der Möglichkeit, die Tiefe der Perikopen auszuloten. Das sei am Beispiel der Gefangennahme Jesu andeutungsweise skizziert: Das Sondergut des Markus vom fliehenden Jüngling, der Lehren erteilende Jesus des Matthäus, der lukanische Versuch, die Jünger zu entlasten, der zum Statisten degradierte Judas bei Johannes, solche Motive gewinnen nur bei theologischer Betrachtungsweise Relevanz.

Die redaktionsgeschichtliche Forschung lehrte wieder neu, einzelne Texte und Textgruppen in ihrem näheren und weiteren Kontext zu sehen. So wichtig die Betrachtung der Gattung und ihrer Geschichte ist, ihre Deutung hängt weitgehend von ihrer Stellung innerhalb der Gesamtkomposition ab. Es ist darum recht fraglich, ob es sinnvoll sein kann, die Katechesen insbesondere der vier Evangelien thematisch aufzugliedern. Einmal wird die Auslegung dadurch schon in einer bestimmten Richtung festgelegt; zum anderen wird der Kompositionszusammenhang verwischt. So würde etwa Mt 16, 13–19 im Zusammenhang der „Gemeinderegel" des Matthäus ein anderes theologisches Gewicht bekommen als unter der Überschrift „die Seinigen nahmen ihn nicht auf": „Das Bekenntnis des Petrus und die Primatverheißung" (288 ff). Gewiß ist es notwendig, Querverbindungen aufzuzeigen und auf Parallelstellen hinzuweisen, wie das im Handbuch in reichlichem Maße geschieht. Ein solches Verfahren erhält aber erst dann Sinn, wenn anhand eines Evangelisten die theologische Linie durchgezogen wird. Die zahlreichen Verweise auf atl Zitate und Anklänge daran erscheinen innerhalb der Erklärung und Betrachtung mehr assoziativ und lassen nicht eigentlich ihre erhellende Funktion erkennen; es sei denn unter dem Gesichtspunkt Verheißung – Erfüllung. Inwieweit z. B. die Urkirche mit Hilfe von Ps 22, Ps 68 und Jes 53 das Kreuz Jesu erst verstehen gelernt hat, wird an keiner Stelle deutlich.

Zum Schluß dieser kritischen Stellungnahme zur exegetischen Orientierung noch eine Bemerkung zur Auswahl des Stoffes: Es entspricht wohl nicht ganz dem theologischen „Stellenwert" der lukanischen Darstellung der Reisen des Apostels Paulus und der ntl Briefliteratur, diese nur in wenigen Katechesen und im übrigen summarisch zu behandeln, jene aber mit großer Ausführlichkeit.

Zu 2: Daß die Empfänger der biblischen Botschaft durch ihre Fragen- und Problemstellung, ihre Verstehensmöglichkeiten oder ihr Mißverstehen an der Ausformung des Evangeliums maßgeblich beteiligt waren, hat die moderne Exegese in überzeugender Weise herausgestellt. Die Konsequenzen daraus für die schulische Unterweisung werden bisher nur anfanghaft vollzogen. Das Hilgersche Handbuch verzichtet auf jede diesbezügliche Überlegung. Es wäre jedoch wünschenswert, daß ein modernes Handbuch in sehr differenzierter, wenn auch allgemeiner Form didaktische Fragen beantwortete; es bleibt dann dem einzelnen Katecheten überlassen, diese Anregungen auf seine Situation hin zu spezifizieren.

Aufgrund entwicklungspsychologischer und epochalpsychologischer Analysen wäre beispielsweise darüber zu reflektieren, für welche Textgruppen und Einzelperikopen in bestimmten Altersstufen ein Verstehensoptimum zu erreichen wäre. Die Erwägungen, welches Unterrichts- und Lebensziel jeweils angestrebt werden sollte, müßten dazu führen, bei zentralen Texten, die auf verschiedenen Altersstufen behandelt werden, den theologisch fruchtbarsten Ansatz- und Schwerpunkt einer Perikope zu bestimmen. Hier kommt dem Didaktiker beispielsweise die redaktionsgeschichtliche Methode entgegen, indem sie es ermöglicht, einen altbekannten Text im Spiegel der je besonderen Reflexion eines Evangelisten neu sehen zu lernen.

Die Sprachform eines Textes müßte didaktisch fruchtbar gemacht werden. D. h. ein Text müßte daraufhin befragt werden, wie weit er nicht nur im Hinblick auf seinen Inhalt, sondern auch im Hinblick auf seine Form für bestimmte Altersstufen erschließbar ist.

Zu 3: Ein Handbuch, in dem der exegetisch-theologischen Orientierung gleicherweise wie der didaktischen Analyse breiter Raum gewährt wird, kann sich im methodischen Teil mit relativ knappen Ausführungen begnügen. Hier kann und sollte die je konkrete Situation, Temperament, Phantasie und Können des Lehrers, Lebendigkeit und Gewohnheiten der Schüler weitgehend den Weg bestimmen.

Dennoch empfiehlt es sich nicht nur dem Anfänger, die Weise seines Unterrichtens wenigstens gelegentlich an vorgegebenen Modellen zu überprüfen. Das in der gegenwärtigen katechetischen Literatur weitgehend verpönte Schema der Formalstufen bietet sich auch dem Bibelunterricht als das Gegebene an. Trotz aller Einwände, die man dagegen vorgebracht hat, läßt sich nicht leugnen, daß sich darin die Grundweise menschlichen Erkenntnisvollzuges spiegelt. Alle Versuche, es zu umgehen, laufen lediglich auf eine neue Benennung der einzelnen Stufen oder deren formale Reduzierung hinaus. Der Bibelunterricht erfordert allerdings eine sehr elastische Handhabung dieses Schemas.

An diesem Punkt muß die Kritik an Hilgers Werk ansetzen: Der Vf. weist zwar im Vorwort des 1. Bandes darauf hin, daß der Katechet die Vorlagen auf seine Situation hin abwandeln kann: durch Umstellen der Lesung oder Auslassen vorgeschlagener „Antwort"-Möglichkeiten. Doch entgeht man damit allein noch nicht der Starrheit des Schemas.

Text und Adressat bestimmen den Unterrichtsweg, woraus die Vielfalt der Möglichkeiten entspringt. Grundvoraussetzung ist allerdings ein nach Altersstufen differenziertes Modell. Eine Hinführung kann beispielsweise im Hinweis auf den Textzusammenhang oder bereits besprochene Perikopen geschehen, wie dies häufig bei Hilger zu finden ist. Sie kann aber auch einen ganz andersgearteten, in gewisser Weise konträren Text als Ausgangsbasis nehmen und von dort her zur Stundenperikope vordringen. Man denke an den Zusammenhang von Gal 4, 1–7; Phil 2, 5–11 mit den „Kindheitsgeschichten", an 1 Kor 15, 3–8 mit den Ostertexten. Eine weitere Möglichkeit bietet der Erlebnis- und Erfahrungshorizont des Schülers. Dabei sollte man sich nicht auf die Erfahrungen von Notsituationen beschränken, wie Hilger es tut (vgl. auch I, 4); vielmehr an Freude, Leidenschaft und Wirkungsdrang der Schüler anknüpfen. Daß ein Handbuch hier mit gewisser „Typik" arbeiten muß, versteht sich von selbst; die Vorschläge brauchen darum nicht wirklichkeitsfremd zu sein. Wieder andere Möglichkeiten der Einstimmung bieten ausgewählte Kapitel moderner Literatur, Kunstwerke der bildenden oder der Tonkunst.

In Anbetracht der umfassenden Zielsetzung des Werkes vermißt man auch Anregungen zum Arbeiten am Text. Zumindest für Mittel- und Oberstufe der Gymnasien wäre es wünschenswert, die Methoden der modernen Exegese modifiziert im Unterricht fruchtbar werden zu lassen. Hier wären beispielsweise synoptische Vergleiche und überlieferungsgeschichtliche Studien angebracht.

In der Stufe der Anwendung wurde – wie oben bereits angedeutet – bei Hilger entschieden die größte Vielfalt erreicht. Besonders die „Antwort" „im Wort" trifft häufig den Kern des in der Perikope intendierten Kerygmas. Auch die Hinweise auf Möglichkeiten, die Frohbotschaft im christlichen Leben zu verwirklichen, nehmen in wohltuender Weise Abstand vom bloßen Moralisieren. Dennoch erscheinen die Vorschläge weitgehend zu schablonenhaft und gezwungen. Es ist beispielsweise nicht vorstellbar, daß ein Kind – gleich welcher Altersstufe – folgende Vorschläge realisieren könnte: Als Antwort auf die Perikope Mt 2, 13–23 sollen die Schüler „mit dem geretteten Knaben . . . Ps 8 sprechen" (66). Oder es wird vorgeschlagen, im Anschluß an die Behandlung des Apostelkonzils dem Apostel Paulus brieflich auf seine Konzilsbriefe zu antworten: Ein Punkt u. a. ist „über die Enthaltung von Unzucht" (501). Mt 5, 13–16 fordert dazu heraus, sich zu erforschen: „War ich heute Salz meiner Umgebung?" (175). Das Hören der Perikope von der Ehebrecherin soll die Kinder veranlassen „mit der Sünderin zu beten: ich will dich lieben meine Stärke . . ." (312). Das „Gebet des im Schiff Petri gefangenen Fischleins" (127) als Antwort auf den reichen Fischzug des Petrus kann wohl bestenfalls zum Schmunzeln anregen.

Die Kritik an Hilgers Handbuch macht deutlich, daß die Forderungen, die heute an ein solches Werk zu stellen sind, nur in Gemeinschaft zahlreicher exegetisch geschulter wie praktisch versierter Autoren zu leisten ist.

Freiburg i. Br. Veronika Kubina.

Maertens, Thierry: **Heidnisch-jüdische Wurzeln der christlichen Feste.** Aus dem Französischen übersetzt von Sigrid Loersch. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1965. 192 S.; Ln DM 15,80.

Während es ungezählte religionsgeschichtliche Untersuchungen über die Herkunft der christlichen Feste gibt, bietet der belgische Liturgiewissenschaftler M. hier eine Übersicht über die Entwicklung unserer Feste von der Religionskultur des Alten Orients über die Religion Israels bis zum christlichen Festkalender, indem er für ein weiteres Verständnis die Prinzipien zusammenfassen möchte, die die biblische Theologie über die Feste in der Schrift und in der Geschichte des auserwählten Volkes aufstellt, um zu einer biblischen Theologie des Festes beizutragen. Er fragt, welches die Grundströmungen und Leitideen sind, die bei der Übernahme und Akkommodation oder bei dem Ausscheiden bestimmter Feste durch Israel bzw. durch das Christentum bestimmend gewesen sind. Er nimmt das Fest zunächst als historisches Faktum, aber dann auch als ein „biblisches Thema", bei dem im Zug seiner

Entfaltung der Gedanke Gottes immer deutlicher wird. Er macht „eine göttliche Pädagogik sichtbar, die den Festen neben ihren zufälligen und natürlichen Inhalten eine neue Bedeutung gibt, welche allein durch das göttliche Wort Bestand haben kann"; wie „die Feste sowohl in ihren Riten als auch in ihrem religiösen Inhalt fortschreitend geistiger werden" (7). M. will damit zugleich auch der Liturgiepastoral und der Katechetik einen Dienst erweisen mit den Fragen, „ob die christlichen Feste den Gläubigen so erklärt werden, daß Fortschritt und Vollendung jener Dynamik zum Ausdruck kommen, die in der Entwicklung der Feste durch die ganze Schrift hindurch zu finden ist" (8). Er sieht die Aufgabe, die Feste und Riten im jeweiligen Zusammenhang zu zeigen, nicht nur insofern jene aus diesem entstanden, sondern vor allem insofern jene aus diesem befreit wurden.

Im ersten Teil werden „die heidnischen Vorgegebenheiten" (11–26) des jüdischen liturgischen Jahres summarisch umrissen. M. vermerkt selbst, hier nur die Sekundärliteratur herangezogen zu haben, um die fortschreitende Eigentümlichkeit zunächst des jüdischen und dann des christlichen Kalenders gegenüber dem ursprünglich „heidnischen" erkennen zu lassen. Der astronomische, der astrologische und der Ackerbaurhythmus sowie ein magischer Nomadenritus zeigen das Milieu der Umwelt an, in dem die Hebräer ihre Anstrengungen nach Vergeistigung unternehmen mußten.

Im zweiten Teil „Von den jüdischen zu den christlichen Festen" (29–169) wird in analytischer Methode jeweils ein Fest nach dem andern bis in seine letzten Entwicklungsstadien verfolgt, um am Ende synthetische Schlüsse zu ziehen: Die Neumondfeste, das Neujahrsfest, das Fest der Ernte oder das Laubhüttenfest, das Fest der ersten Garbe oder das Paschafest, das Fest der Weizengarbe oder das Pfingstfest, der Sabbat oder der Sonntag, die wichtigsten Wochentage, Sabbatjahr und Jobeljahr, die Weihefeste. Es wird festgestellt, daß es der Offenbarungsreligion nicht auf die Einführung neuer Riten und neuer Feste ankam; sie übernahm die im rein menschlichen Bereich existierenden Feste, um sie Schritt für Schritt zu reinigen und zu vergeistigen. So zeigt sich jeweils die kontinuierliche Verbindung zwischen dem menschlichen und christlichen Fest, so völlig neu der Inhalt auch immer war. „Das Übernatürliche und Geoffenbarte brechen nicht mit dem Natürlichen, sondern treten in eine geheimnisvolle Kontinuität ein, in der sich ein Überschreiten des Bisherigen, aber doch auch die Treue zu ihm miteinander verbinden" (30). Als strenges Auswahlprinzip haben durchgehend die Gesichtspunkte gegolten: Konnte ein heidnisches Fest eine heilsgeschichtliche Bedeutung annehmen; konnte es auf die Person Christi selbst hinweisen; konnte es das Geheimnis der Erlösung und die Person Christi selbst in sich aufnehmen. So ersteht z. B. das Paschafest vor unseren Augen (72–101) als ein noch im Bereich der kosmischen Religionen entstandenes und seither immer mehr vergeistigtes Fest des jüdischen Kalenders, das zum christlichen Fest schlechthin werden konnte, und zwar so, daß es seine äußerliche Kontinuität mit den alten menschlichen Festen behielt, seinem Inhalt und seiner Tiefe nach aber von Grund auf erneuert wurde. Und es wird angesichts unserer zu erneuernden Ostervigil die Frage zur Gewissenserforschung gestellt, wie heute eine Reform gelingen kann, die eine wirkliche Osterfeier wiederherstellt, „bei der die Erneuerung in Christus in einer Gemeinde Gegenwart wird, die sich dessen auch mit Hilfe der Sakramente bewußt wird, die wieder ihren Glauben erneuert, die sich von neuem hinkehrt zur Kindschaft der Kinder Gottes" (101).

Als ein weiteres wichtiges Beispiel sei auf das Kapitel „Der Sabbat und der Sonntag" (114–146) hingewiesen. Es verfolgt die Entwicklung des Sabbattages im Verlauf der Jahrhunderte, wie „er sich immer mehr von seinem heidnischen und astrologischen Ursprung entfernte und dem christlichen Sonntag den Weg bereitete" (114), jenem Herrentag, der als „der Tag der amtlichen Versammlung des Volkes, jener Versammlung, die es zum Volk macht" (143), unbestrittener Höhepunkt aller Festtage ist. Überzeugend wird als Grundgesetz der Entwicklung und Christianisierung der menschlichen, auch der jüdischen Feste herausgearbeitet, „daß sie zuerst in ihrer Bedeutung und in ihrem Inhalt sterben müssen, um dann wiederaufzuleben, noch immer als sie selbst, aber in neuer Gestalt und in geistigerem Zusammenhang" (145).

In der Zusammenfassung über „Die Entwicklung der Feste in der Schrift im ganzen gesehen" (173–187) wird nochmals betont, wie kein heidnisches und jüdisches Fest an der Klippe des Christentums vorbeigekommen ist; „sie kamen nur daran vorbei, indem sie mit Christus starben, um zu einem neuen Dasein im christlichen Sonntag wiedergeboren zu werden" (174). Tod und Auferstehung Christi zu verkünden, mußte ein Ritus geeignet sein, um in die christliche Liturgie Eingang finden zu können. „Der Sabbat ist tot, und dennoch kann man ihn, gleichsam verklärt, im Sonntag wiedererkennen" (175). Der Sonntag aber hat wie kein anderes Fest alle Bedingungen erfüllt, indem er alle Möglichkeiten der alten Feste in sich aufgenommen und zu ihrer vollen Entfaltung gebracht hat.

Bei den Untersuchungen und Ausführungen von M. erlebt man immer wieder überzeugend, wie der Punkt erreicht wird, wo die religionsgeschichtliche Methode von der theologischen Betrachtungsweise abgelöst bzw. weitergeführt werden muß, um vom Ziel her die Anfänge erschließen zu können. Denn die Heilsgeschichte ist nicht das Ergebnis eines evolutionären Vorgangs, sondern sie geht auf die ungeschuldete und unberechenbare Initiative Gottes zurück.

Bei der Überfülle des dargebotenen und angesprochenen Materials kann man zuweilen versucht sein, anderen Deutungen den Vorzug zu geben. Der Titel der deutschen Ausgabe dürfte unglücklich gewählt sein, erst recht angesichts des französischen Originals: C'est fête en l'honneur de Jahvé. Die deutsche Übersetzung zeigt sich im ganzen zu wenig frei gegenüber der Sprache des Originals. Doch ist das unwichtig angesichts der Fruchtbarkeit der Ansatzpunkte des Buches, die sich ungemein anregend auswirken. Das Werk führt zudem zu einem tieferen liturgischen Verständnis und bietet auch für den Katecheten wertvolle Hilfen.

Abtei Gerleve. Basilius Senger OSB.

Oberman, Heiko A., et **Courtenay,** William J., cooperante **Zerfoss,** Daniel E. (ed.): **Gabrielis Biel Canonis Misse Expositio.** Pars tertia. Pars quarta. (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz, Bd 33 u. 34, Abt. f. abendländische Religionsgeschichte, Hrsg. J. Lortz) Wiesbaden: Franz Steiner Verlag 1966 u. 1967. XII, 333 u. XII, 246 S.; Ln je DM 50,–.

Die Neuausgabe der Meßerklärung von G. Biel liegt nun mit diesen beiden Bänden vollständig vor (zu *Pars prima* vgl. ThRev 61, 1965, 380–383, zu *Pars secunda* vgl. ebd. 62, 1966, 323 f). Im Unterschied zu den vorhergehenden Bänden tritt nun als Mitarbeiter auf D. Zerfoss. Ihm mag verdankt sein, daß der Zitatennachweis nun viel reichhaltiger geworden ist als in den früheren Bänden.

Die Pars tertia dieser Ausgabe enthält die Vaterunser-Erklärung (*lect.* LXI–LXXIX). Mit der Vaterunser-Erklärung läßt Biel (vgl. *lect.* XX, Bd I 174) den zweiten Teil des Canons beginnen. Angesichts der verschiedenen Einteilungen, die für den Kanontext von den Theologen vorgebracht werden, bemüht sich Biel um einen Mittelweg, indem er insoweit Albertus Magnus folgt, als dieser den Kanon vor dem Vaterunser schließen läßt. Auch Biel sieht hier einen Einschnitt, der ihn berechtigt, was nun folgt, als zweiten Teil seiner Erklärung zu bezeichnen, nämlich *Eucharistie communio.* Die Herausgeber haben aus den verschiedenen Formen, den diese Überschrift in den Drucken hat, sich einen Mitteltext gemacht: *Eucharistie communio et pars secunda expositionis canonis incipit.* Den besten Teil dieser Überschrift bietet wieder R: *Eucharistie communio, pars secunda expositionis canonis.* Den Anfang der Überschrift nahmen die Herausgeber von R, derweilen TB (so muß es statt TR heißen!) beginnen: *Sequitur eucharistie*; das „*et*" nahmen die Herausgeber von TB und endlich das „*incipit*" von B, ein Musterbeispiel willkürlicher Textgestaltung.

Wie schon in meinen Rezensionen der früheren Bände erwähnt, hatte bereits J. Haller die Güte von R erkannt. Dieses Urteil wird durch Stichproben, die ich mit der mir verfügbaren Inkunabel T unternommen habe, allseits bestätigt. Die Herausgeber haben die bessere Lesart von R meist nicht verstanden und nicht übernommen. So muß es mit R S. 5 d richtig heißen *discipuli adierunt* (vgl. das Zustandekommen der Gebetsbelehrung Lk 11, 1), statt *audierunt.* S. 8 d fehlt in R richtig das überflüssige, weil doppelte *verbo.* S. 9 a b hat R richtig die Anspielung auf den bekannten Text im Mardochaeus-Gebet Esther 13, 9: *in ditione enim tua cuncta sunt posita.* S. 16 a wäre *illud* R in dem Text zu belassen, ebenso 17 a *qua* statt *quae* zu schreiben, denn der Viator ist Subjekt im Relativsatz. In *lect.* 64 S. 52 Z. 9 ist das *enim* hinter *mediatorem* im Text der Herausgeber wenig sinnvoll, die Inkunabel T liest es auch nicht, was im Apparat nicht angegeben wird. S. 53 Z. 1 muß es *Christus eam* (statt *eum* Text) *instituens* heißen, nämlich *brevitatem, scilicet orationis.* Ebd. vorletzte Zeile steht der Druckfehler *sentiosis* statt *sententiosis.* S. 54 Z. 14 f muß der Text lauten (so auch in der Inkunabel T): *Non ... docendus est deus, sed placandus, non afficiendus, idest affectus in eo excitandus, quasi sit affectione mutabilis.* Die Herausgeber aber haben durch Homoioteleuton ausgelassen: „*affectus*" bis „*quasi sit*". Der vollständigere und richtige Text von T, den gewiß auch R hatte, wird nicht im Apparat angemerkt!

Stichproben der ersten und letzten Lektion des vierten Bandes haben ebenfalls ergeben, daß der Text auch hier nicht sorgfältig gemacht ist und die Güte von R nicht berücksichtigt wurde. S. 1 a muß es mit R richtig heißen *semperque* (auch S. 3 a, e) statt *semper,* weil damals dies die gebräuchliche Lesart war (vgl. *Sacr. Gregor.* ed. Lietzmann 5 A. 1, Hs O). S. 1 Z. 3 von unten steht in T *simul* statt *simile*; diese Lesart wird im Apparat nicht angemerkt, dürfte aber textlich die richtige sein. S. 1 letzte Z. ist *adversitati* falsch anstelle von *adversitate.* S. 2 Z. 3 hat T richtig *hee* (scil. *culpae,* denn es ist nicht *mala* zu ergänzen!), was der Apparat ebenfalls nicht angibt, und wofür die Herausgeber *hec* (*mala* scilicet) drucken. Ein besonders sinnstörender Fehler begegnet Z. 6, wo das „*non*" zuviel ist, das T auch nicht hat, was uns aber der Apparat wieder nicht sagt. Z. 6 von unten liest T: *pannus sunt menstruatae*; im Text fehlt „*sunt*". Der Apparat erwähnt das sachlich dahingehörige

„sunt" von T nicht. S. 9 vorletzte Z. muß es heißen *„Alteram"* (richtig T, im Apparat nicht erwähnt!) statt *„Altera"*. S. 172 Z. 3 liest T richtig (im Apparat nicht erwähnt!): *‚antiphona' dicebatur,* statt *‚antiphona' dicebat* (Text). S. 177 Z. 8 haben die Herausgeber den Text: *ut ubi nos patri in se offerat, ibi nos incorporatos sibi societ, et locum nobis paret.* T hat statt *ubi* richtig *ibi,* was wieder der Apparat nicht angibt. S. 180 Abs. 3 letzte Z. wäre richtig: *dispertite* (mit Vulg Apg 2, 3 und T, das wieder keine Erwähnung im Apparat findet) statt falsch *dispartite* (Text). S. 181 muß es im Kreuz-Vers natürlich *fugite* (so auch T) und nicht *figite* (Text) heißen. Genug davon! Die Besprechung von Jean Cottiaux in RHE 60, 1965, 216, gibt über die Arbeit der Herausgeber das Urteil ab: Leur travail, bien emprimé, ne mérite que les éloges.

Der 4. Band bringt dankenswerterweise Register. Doch ist die Art und Weise, wie dort angeführt wird, unzureichend und unausgeglichen. Daß die Herausgeber sich nicht die Mühe gemacht hatten, den Text in moderne Orthographie umzuschreiben, macht sich auch hier bemerkbar, wenn sie die Personennamen vorführen, wie sie in Biels Drucken vorkommen. Die Bücher werden teilweise zitiert in dem *Casus obliquus,* in dem sie im Text vorkommen, so *Elenchis* (IV 191) statt *De sophisticis elenchis* (hier wäre auf die *transl. antiqua,* PL 64, hinzuweisen gewesen). Anderseits werden die *Topicae* im *Casus rectus* zitiert statt *Thopicis* im Bielschen Text. Erfreulich ist in den zur Besprechung gelangenden Bänden der bessere Zitatennachweis, wenn auch hier Unzulänglichkeiten vorkommen. Ein Vers aus dem *Lauda, Sion, Salvatorem* erhält einmal (III 4) den *Liber Usualis* von Desclée (keine offizielle Bezeichnung eines liturgischen Buches!), ein andermal (IV 96) richtig die *Analecta Hymnica* von Dreves als Referenz. Die von mir gewünschten *Dionysiaca* von Chevalier erscheinen auch in III und IV nicht im Verzeichnis der Quellen.

Wenn die Ausgabe so, wie sie jetzt vorliegt, in eine Gesamtausgabe der Werke Biels aufgenommen würde, wäre das zu bedauern. Mein genereller Verbesserungsvorschlag ThRev 61, 1965, 381 bleibt bestehen.

Freiburg i. Br. Adolf Kolping.

Formules de prière universelle. Ce recueil... a été preparé par le Centre National de Pastoral Liturgique à la demande de la Commission Épiscopale de Liturgie de France. (Paris): Éditions Biblica [e. a.] 1966. 322 S.

Nachdem das II. Vatikanum der römischen Liturgie die *oratio communis seu fidelium* als „hervorragenden und regulären Teil der Meßfeier" (Notitiae 1 [1966] 366) zurückgegeben hatte, blieben die in den einzelnen Ländern vorhandenen „Fürbitten"-Sammlungen – wenngleich sie in der Regel nicht den vertieften Erkenntnissen über Wesen und richtigen Aufbau der *oratio fidelium* entsprachen – einstweilen noch in Gebrauch. Sammlungen solcher Art, die im deutschen Sprachgebiet z. B. bereits seit Ende der dreißiger Jahre (in ersten Versuchen) existierten, erwiesen sich mancherorts für eine sachgerechte Erneuerung des Fürbittgebetes im Sinne des Konzils als Hindernis. Dies ist hierzulande nach wie vor noch der Fall. Die verbreiteten („vom Bischof approbierten") Sammlungen gelten gemäß den Erklärungen und Anweisungen (zu den Beschlüssen der Vollversammlung) der Bischöfe der Diözesen Deutschlands vom 6. November 1964 über die Feier der heiligen Messe (Art. 12) „bis auf weiteres". Seit 1964 sind im deutschen Sprachgebiet neue Werke erschienen (Höfer; Holzherr; Steffens), die zum Teil – das gilt für Holzherr und besonders für Steffens, dessen überarbeitetes Fürbittenbuch, wohl das beste, das zur Zeit greifbar ist, soeben in 2. Auflage (Paderborn) erscheint, – erhebliche Fortschritte brachten. Außerdem sind unter Mitarbeit von J. Pascher, J. Gülden, H. Steffens, R. Trottmann u. a. die sog. „Puchberger Modelle" (noch nicht veröffentlicht) entwickelt worden. Zu vollauf zufriedenstellenden Lösungen ist man im deutschen Sprachraum bisher noch nicht gekommen.

Die französischen Bischöfe hatten in ihren Richtlinien von 1964 den 1. Januar 1967 als Termin genannt, zu dem allen vorhandenen „Fürbitten"-Sammlungen, die der wahren Natur des „Allgemeinen Gebetes" nicht entsprachen, die Approbation entzogen wurde. Rechtzeitig erschien zu diesem „Stichtag" die vorliegende umfangreiche Sammlung, die in übersichtlicher Anordnung eine Fülle von Texten bietet und die Zusammenstellung geeigneter Formulare in hervorragender Weise ermöglicht. Im deutschen Sprachgebiet gibt es bis jetzt noch kein Fürbittenbuch, das so konsequent die grundsätzlichen Verfügungen der Liturgiekonstitution (Art. 53) und der Instruktion *„Inter Oecumenici"* vom 26. September 1964 (Art. 56) berücksichtigt, wie dies bei dem vorliegenden französischen Werk der Fall ist. Das wegweisende Dokument des *Consilium ad exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia (De oratione communi seu fidelium. Eius natura, momentum ac structura. Criteria atque specimina ad experimentum coetibus territorialibus Episcoporum proposita,* Vatikanstadt 1965; ²1966) mit seinen präzisen Darlegungen über Inhalt und Form des Fürbittgebetes, die als Normen bei der Zusammenstellung geeigneter Formulare dienen sollen, und seinen Modellen ist in dieser Gemeinschaftsarbeit einer größeren Gruppe französischer und belgischer Liturgiker wirksam geworden.

Nach einer Einführung in Wesen und Anliegen der „Fürbitten", die vom CNPL ausgearbeitet worden ist (9–18), Handreichungen für den Gesang (19–21) und einer Anleitung zur Zusammenstellung eines Formulars (23) folgen 20 Modelle für die *admonitio praevia* (27–29) und 22 Formulare genereller Art (33–60). 102 schließen sich der Ordnung des *Proprium de tempore* an (65–170), 22 der des *Proprium* und 9 der des *Commune Sanctorum* (173–196; 199–207). Es folgen 27 Formulare zu bestimmten Anliegen und Ereignissen (211–255), sowie 10 besondere, die zum Teil im Anschluß an alte Quellen (Gelasius; Allerheiligenlitanei; Euchologion Serapions; Apostolische Konstitutionen; Jakobusliturgie) verfaßt worden sind (260–277).

Ergänzend zu den ausgeführten Intentionsreihen, die streng nach dem Prinzip der vier Gruppen oder Serien geordnet sind, das bereits in der Konstitution gefordert wird (Fürbitten „für die heilige Kirche, für die Regierenden, für jene, die von mancherlei Not bedrückt sind, und für alle Menschen und das Heil der ganzen Welt"), werden im letzten Teil 149 thematisch gut aufgeschlüsselte Intentionen angeboten (281–303). Für die *oratio sacerdotalis conclusiva* bringt der Band 29 Texte (davon 9 aus dem *Missale Rom.*) allgemeiner Art (307–311); rund 45 sind bestimmten Festen oder Anliegen zugeordnet.

Das neue französische Fürbittenbuch – es enthält nur etwa 40 vollständig ausgeführte Formulare – will in erster Linie geeignetes Material an die Hand geben, und damit gewährleisten, daß das „Gebet der Gläubigen" seinen universalen Charakter gewinnt und behält. Trotzdem soll das Fürbittgebet mit Hilfe dieses Buches den konkreten Verhältnissen der Gemeinde, die es vollzieht, leicht angepaßt werden können.

Das Buch stellt eine große pastoral-liturgische Leistung dar. Der Team-Arbeit der Verfasser verdankt es seinen Reichtum an guten Texten. Die Zusammenarbeit von neun Verlagshäusern ermöglichte, das Werk in kürzester Zeit weit zu verbreiten.

Bösensell. Theodor Maas-Ewerd.

Wagner, Georg: **Barockzeitlicher Passionskult in Westfalen.** (Forschungen zur Volkskunde, hrsg. von B. Kötting u. A. Schröer, Bd 42/43) Münster: Verlag Regensberg 1967. 426 S., 229 Abb.; Ln DM 49,–.

Der Verf. ist kein Unbekannter auf diesem Gebiet. 1960 erschien von ihm „Volksfromme Kreuzverehrung in Westfalen bis zum Bruch der mittelalterlichen Glaubenseinheit", das allgemeine Anerkennung fand. Diesmal hat er das Thema zeitlich fortgesetzt und sachlich erweitert.

Als Fundierung baut er den Passionskult in die allgemein geistesgeschichtliche Haltung und Lebensauffassung des Barock ein und sucht so zu erklären, warum gerade in dieser Epoche der Passionskult einen neuen Aufschwung nahm. Nur dem intimeren Kenner des Barock ist bekannt, daß der Pracht und Macht entfaltenden Komponente der prallen und vollen Lebensfroheit, der Großartigkeit und Gestaltungsmächtigkeit, der Liebe zu einer dynamischen und erhabenen Lebensauffassung, die den Wunsch nach irdischer Geltung zum Ausdruck bringt, auf der anderen Seite eine Bangigkeit der Furcht und Angst, besonders einer quälenden Todesangst entsprach, die sich gern am Schauer des Entsetzens, an der Unheimlichkeit des Grauens, an Themen wie Tod, Grab, Verwesung, Moder und Totengebein, Vergänglichkeit, grausames Leiden und Sterben nicht genug tun konnte. So lag es nahe, daß das Leiden und Sterben unseres Herrn auf ein waches Mitgefühl stieß. Kamen noch andere Faktoren dazu, wie die Leiden und Nöte des Dreißigjährigen Krieges, die Auseinandersetzung in der Glaubensspaltung und die Beschlüsse des Trienter Konzils, besonders die zur Bilderverehrung, so mußte das alles bewirken, daß der Passionskult im katholischen Volksteil Westfalens zu neuer fruchtbarer Blüte kam.

W. geht nun allen seinen Erscheinungsformen mit liebevoller Sorgfalt in ihrer ganzen Breite nach. Das beginnt bei den dem Hl. Kreuz geweihten Kirchen, geht über Kreuzpartikel, Kreuzigungsdarstellungen in allen Formen und Spielarten (z. B. seltene Kreuzformen, Gabelkreuze etc.), Martyriumsdarstellungen, Hungertücher, Grab- und Auferstehungsbildnissen, Arma Christi, Kreuztrachten, und endet bei Todesangstbruderschaften, um nur das Wichtigste anzudeuten, das durch einen reichen Bildteil anschaulich illustriert wird. Auf Grund einer sich über Jahre erstreckenden Sammlertätigkeit nicht nur in Bibliotheken und Archiven, sondern vor allen vor Ort, in den Kirchen und Kapellen, an den Feldkreuzen und Bildstöcken der Landschaft kann der Verf. an zahlreichen Beispielen dartun, wie in hervorragendem Maße sich in der bildenden Kunst die Frömmigkeit bei der Verehrung des Leidens Christi manifestierte. Eine gute Gliederung des vielfältigen Stoffes verrät seine meisterhafte Beherrschung. Dazu kommt, daß W. sich nicht nur auf eine bloße Aufzählung des Materials beschränkt, sondern sein Anliegen durch Ausblicke nach allen Seiten plastisch werden zu lassen sucht. So wird kurz eingestreut, wie man in der Romanik, in der Gotik, der Renaissance Christus und seinen Kreuzestod empfand, um die barockzeitliche Haltung zu diesem Zentralthema des Passionskultes deutlich davon abzuheben. Auch ein Vergleich mit anderen Landschaften wird versucht, soweit dies möglich ist. Dabei wird als Desiderat vermerkt,

ähnliche umfassende Untersuchungen in den anderen deutschen Ländern anzustellen. Sie existieren bis heute noch nicht. Es wird nicht vergessen, alten Wurzeln nachzuspüren, um das Alter und die große Tradition der Passionsverehrung in Westfalen anschaulich zu machen. Auch die Charakterisierung des protestantischen Volksteils Westfalens hinsichtlich unseres Themas wird gestreift. Obwohl natürlich auf die Andachtsliteratur eingegangen ist, fehlt eine Auswertung der allgemeinen Literatur gänzlich. Man denkt besonders an Memoiren und Tagebücher. Ob sich nicht auch hier wahre Intentionen hätten greifen lassen wie in der bildenden Kunst?

W.s ganzes Bemühen gilt dem Hervorheben der Passionsverehrung durch das gesamte (katholische) Volk, und es gelingt ihm auch, überzeugend darzustellen, in welcher Breite und wie tief sie damals verwurzelt war. Mit „volksfromm" ist hier nicht etwa die Frömmigkeit des „einfachen" Volkes im Gegensatz zu der einer soziologisch höheren oder gebildeteren Schicht gemeint, sondern im Gegensatz zur Liturgie des amtierenden Priesters. Das darf hier nicht vergessen werden und hat W. auch in seiner ersten Arbeit so herausgestellt. Es kommt daher auch im gesamten jetzigen Werk die barockzeitliche Erlösungssehnsucht aller Schichten – vom Bischof bis zum Bürger und von der Hofgesellschaft bis zum Bauer – als Menschen in ihrer Kreatürlichkeit, die Stärke der Emotion ihres Glaubens und das Triumphale in ihrer Gewißheit, daß dieses Verlangen durch das Geschehen auf Golgatha Erfüllung und Verwirklichung findet, zum Ausdruck. Die Spontaneität, die Wagemutigkeit, die Bekenntnisfreude der Anteilnahme an der Sieghaftigkeit der Passion Christi, die Stifter, Künstler und Betrachter passionskultlicher Darstellungen bewegte, die Hoffnungsfreudigkeit des Vertrauens des Menschen in seiner menschlichen Ohnmacht der Todesfurcht und der Seelenzerknirschung auf die Hilfe Christi, vor allem aber die Verehrung des Triumphalen, Strahlenden und Glorreichen in der Überwindung der Grausamkeit des Todes und der Verdammnis durch die Auferstehung sind offenbar ein typisches Kennzeichen barocker Frömmigkeit.

Paderborn. Harald Kindl.

Harmening, Dieter: **Fränkische Mirakelbücher.** Quellen und Untersuchungen zur historischen Volkskunde und Geschichte der Volksfrömmigkeit. Sonderdruck aus: Würzburger Diözesan-Geschichtsblätter, 28 (1966) S. 25–240. Würzburg: Bischöfl. Ordinariatsarchiv 1966.

Es handelt sich hier um eine durch den Würzburger Volkskundler Prof. Josef Dünninger geförderte, im Wintersemester 1965/66 von der Philosophischen Fakultät der Würzburger Universität angenommene, umfangreiche frömmigkeitsgeschichtliche Untersuchung an Hand der Mirakelliteratur des fränkischen Raumes.

Die Fülle des behandelten Stoffes aus den Mirakelsammlungen von 36 Wallfahrtsorten ist in einer Gliederung dargeboten, welche sowohl das Material systematisch ordnet wie auch die vielen erwähnten Einzelerscheinungen in ihren wesentlichen und ursprünglichen Bezügen erkennen läßt. – Im ersten Teil der Arbeit sind die Gnadenorte unter Hinweis auf die dort vorhandenen Mirakelberichte historisch geordnet. – Der zweite Teil behandelt die Mirakelliteratur, indem zunächst der Wortgebrauch und Begriff „Mirakel", die verschiedenen Formen der Mirakel-Promulgation und Form und Stil der Mirakelliteratur erläutert werden; dann folgen Darlegungen über Mirakeldichtung, Mirakel und Sage und über die Mirakelüberlieferung. – Der dritte – umfangreichste und bedeutendste – Teil der Abhandlung beleuchtet die Mirakelaufzeichnungen als Zeugnisse der historischen Volkskunde und der Frömmigkeitsgeschichte. An einer Fülle von Beispielen wird gezeigt, wie die Mirakelberichte insbesondere Auskunft geben über das persönliche Verhältnis der Gläubigen zum Patron des Gnadenortes, über die verschiedenen Anliegen und Motive, um derentwillen Wallfahrten oder Gelübde gemacht wurden, über die inneren und äußeren Gründe der Hinwendung zu dem jeweils gewählten Wallfahrtsort, über das Verständnis, den Vollzug und das Brauchtum der Wallfahrt, über die Eigenart, die Geschichte und die Heiltümer des Gnadenortes, über Termine, Umstände und Arten des Heilwunders und schließlich über Kultdynamik und – mit erläuternden Karten – Kultgeographie.

Der letzte, statistische Teil bringt eine übersichtliche Analyse der Mirakelberichte – mit Angaben von Name, Stand, Heimat, Anliegen, Weg und Opfer der genannten Personen –, ferner noch eine besondere Aufstellung über den Personenkreis der durch ein Heilwunder oder sonstwie am Wallfahrtsort Begnadeten, Schaubilder zu den unterschiedlichen Anliegen und Opfern der Hilfesuchenden, ein Register und abschließend ein reiches Literaturverzeichnis.

An der Arbeit gefallen die knappe, sachliche Sprache des Verf., die klaren Begriffsbestimmungen und die geschickte Bewältigung der Stoffülle durch ein vielschichtige Gliederung. Gerade aus letzterem Grunde wäre allerdings auch ein Inhaltsverzeichnis erwünscht, um den reichen Gehalt des Werkes augenscheinlicher werden zu lassen. Jeder, der sich als Volkskundler, Kulturhistoriker, Heimat- oder Siedlungsforscher oder aus sonstigen Interessen irgendwo mit irgendwelchen Niederschlägen der Wallfahrtsfrömmigkeit und Mirakelgeschehnisse befassen will, sollte diese Arbeit kennen, um zu wissen, unter wievielen und welchen Aspekten die noch vielerorts unbeachtet in den Archiven ruhenden und unerforschten Mirakel-Stoffe gesehen werden können und verstanden werden wollen.

Paderborn. Georg Wagner.

Cabaud, Jacques: **Simone Weil.** Übersetzt von Dr. Franziska Maria Marbach. Freiburg/München: Karl Alber 1968. 423 S. mit 19 Abb.; Ln DM 42,–.

Das vorliegende Buch ist die erste eingehende Biographie von Simone Weil, der französischen, oft als Mystikerin bezeichneten Intellektuellen, die auch häufig mit Edith Stein verglichen wird. Aber die einzigen Züge, die sie mit der deutschen Karmelitin gemeinsam hat, sind die jüdische Abstammung, die philosophische Begabung und die Liebe zu Christus. Aber während Edith Stein in der katholischen Kirche und ihrer Christologie Frieden fand, machte sich Simone Weil ihr eigenes, recht merkwürdiges Christusbild zurecht und fand nie den Zugang zu irgendeiner christlichen Gemeinschaft.

Obwohl die Cabaudsche Biographie so detailliert ist, daß sie oft geradezu ermüdet, sagt sie doch fast nichts über Simones Elternhaus, über das man gerade wegen ihres späteren erstaunlichen Lebens gern mehr erfahren hätte. Dafür gibt es eingehende Schilderungen ihrer Studentenjahre und ihrer Fabrikarbeit sowie viel zu lange Auszüge aus unzähligen Artikeln, in denen die junge Frau ihre Ansichten über die verschiedensten Wissens- und Lebensgebiete, über Theologie und Politik, Soziologie und die Plancksche Quantentheorie mit größter Selbstsicherheit darlegt.

Trotzdem war sie völlig weltfremd. So wollte sie zum Beispiel Bauern bei der Landarbeit helfen, aber bei der Bauernfamilie, die man ihr zu diesem Zweck vermittelte, machte sie sich sehr bald völlig unmöglich: „Kaum einen Monat später erschien die Frau in Bourges ... Es fiel ihr nicht leicht, mit der Sprache herauszurücken, aber schließlich sagte sie – so unangenehm es ihnen auch sei – sie wollten Simone Weil nicht länger behalten. Sie wasche sich nie die Hände, bevor sie die Kühe melke; sie bleibe immer in denselben Kleidern, und vor allem rede sie ohne Unterlaß ... Bringe man ihr einen guten Rahmkäse als Vesperbrot, so weise sie ihn zurück und sage, daß die kleinen Indochinesen Hunger litten. Die Frau schreibt: ‚Mein Mann und ich, wir sagten: armes Mädchen! Vor lauter Studieren hat sie den Verstand verloren'" (136). Bei der Fabrikarbeit ging es nicht besser, und als sie im spanischen Bürgerkrieg auf der Seite der Kommunisten kämpfen wollte, mußte sie sehr bald ruhmlos heimkehren, weil sie sich mit ihrer körperlichen Ungeschicklichkeit eine Schüssel kochenden Öls übers Bein gegossen hatte.

Selbst ihre mystischen Erlebnisse sind suspekt. Sie schrieb, Christus sei in Person herabgestiegen und habe sie ergriffen: „Er trat in mein Zimmer und sagte: ‚... Komm mit mir, und ich werde dich Dinge lehren, von denen du keine Ahnung hast ...' Er führt mich hinaus und stieg mit mir bis zu einer Mansarde ... Wir waren allein. Er sprach. Manchmal trat jemand ein, nahm am Gespräch teil und ging wieder weg. Manchmal schwieg er, nahm Brot aus dem Wandschrank, und wir teilten es ... Er hat mir eine Lehre versprochen, aber er hat mich nichts gelehrt. Wir haben wie alte Freunde von allerhand Dingen gesprochen, wie es uns in den Sinn kam. Eines Tages sagte er mir: ‚Und jetzt geh'. Ich fiel zu Boden, ich umfing seine Knie, ich flehte ihn an, mich nicht fortzuschicken. Aber er stieß mich zur Treppe ..."

Der Autor kommentiert dieses Erlebnis als „eine klassische Erscheinung auf dem Gebiet der mystischen Phänomene" (184 f). Ich muß gestehen, daß mir in der mir bisher bekannt gewordenen mystischen Literatur ein derartiges Phänomen noch nicht vorgekommen ist. Daß Christus jemand in eine Mansarde führt, mit ihm tagelang von allerhand Dingen redet, in Gesprächen, an denen auch andere zuweilen teilnehmen, und sie dann zur Treppe stößt – das scheint mir doch mehr einem gestörten Geisteszustand als einer mystischen Erfahrung zu entsprechen.

Gewiß hat Simone Weil originelle Gedanken gehabt, gewiß hatte sie ein stark entwickeltes soziales Gewissen, sicher war sie auch auf ihre Weise tief religiös. Was ihr meines Erachtens gefehlt hat, waren Humor, ein bißchen gesunder Menschenverstand und etwas Selbstkritik. Schließlich ist sie in einem Londoner Sanatorium einem Lungenleiden erlegen, weil sie sich jeder ärztlichen Behandlung widersetzte und jegliche Nahrungsaufnahme verweigerte.

Oxford. Hilda Graef.

Hinweise

Duhm, Bernhard: **Das Buch Jesaia.** 5. Aufl. (Mit einem biographischen Geleitwort von Walter Baumgartner) Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1968. 490 S.; Ln DM 46,–.

Hier handelt es sich um einen die Bedeutung des Kommentars genügend beweisenden Nachdruck der „4., neu durchgesehenen Aufl. 1922". Auf letztere wurde in dieser Zeitschrift (1924) 457 hingewiesen

unter Verweis auf die Rezension von A. Sanda in der Theologischen Revue 15 (1916) 13 f, die der 3., verbesserten und erweiterten Auflage von 1914 galt. Trotz der Ergänzung der hier angezeigten Auflage um das biographische Geleitwort möge es nicht Schule machen, daß Nachdrucke als eigene Auflagen gezählt werden.

Münster. Hermann Eising.

Nacke, Ewald: **Das Zeugnis der Väter in der theologischen Beweisführung Cyrills von Alexandrien nach seinen Briefen und antinestorianischen Schriften.** Kath. theol. Diss. Münster 1964. 140 S.

Daß Cyrill von Alexandrien in der Entwicklung des Väterzeugnisses als eines theologischen Arbeitsinstruments eine gewichtige Stellung einnimmt, ist längst bekannt. Trotzdem leistet E. Nacke bedeutsame Arbeit, da er erstmals eine „Theologie des Väterzeugnisses" bietet. Er erklärt den Väterbegriff (24–47), stellt das Väterzeugnis vor (47–103) und erklärt es im Zusammenhang der theologischen Arbeit Cyrills (103–136). Die sorgfältige Untersuchung macht von neuem die Wichtigkeit des Väterzeugnisses für Cyrills Theologie einsichtig. Sie verrät auch – wenigstens zwischen den Zeilen – die Gefährlichkeit solchen theologischen Arbeitens: Die Zeugnisse werden von vornherein vom eigenen theologischen Standpunkt her ausgewählt, und die geschichtliche Bedingtheit ihrer Aussagen wird zu leicht übersehen.

Mainz. Suso Frank OFM.

Personennachrichten

Doz. Dr. theol. Remigius Bäumer, Freiburg, wurde zum ordentl. Professor für Kirchengeschichte und Patrologie an der Theol. Fakultät in Paderborn ernannt.

Priv.Doz. Dr. theol., Dr. phil. Werner Dommershausen, Tübingen, wurde der außerordentl. Lehrstuhl für Biblische Einleitung und Biblische Hilfswissenschaften an der Theol. Fakultät in Trier unter Ernennung zum persönl. Ordinarius übertragen.

Priv.Doz. Dr. theol. Josef Ernst, München, wurde zum ordtl. Professor für Theologie und Exegese des Neuen Testaments an der Theol. Fakultät in Paderborn ernannt.

Prof. Dr. theol. Franz Xaver Gaar, ehem. Phil. Theol. Hochschule Regensburg, erhält einen Lehrauftrag für Fundamentaltheologie an der Phil. Theol. Hochschule Dillingen.

Prof. Dr. theol. Johannes Gründel, Freising, hat einen Ruf auf den Lehrstuhl für Moraltheologie in der Kath. Theol. Fakultät der Univ. München angenommen.

Doz. Dr. theol. Ernst Haag, Trier, wurde der ordtl. Lehrstuhl für Exegese des Alten Testaments an der Theol. Fakultät in Trier übertragen.

Prof. Dr. theol., Dr. phil. Josef Huhn, Fulda, em. o. Prof. für Kirchengeschichte und Patrologie, ist am 1. 10. 1968 gestorben.

Prof. Dr. Heinrich Otto Lüthi OP, Fribourg, o. Prof. für Kanonisches Recht, ist am 30. 8. 1968 gestorben.

Dr. theol. Ernst Reiter, Eichstätt, wurde zum ao. Professor für Kirchengeschichte an der Phil. Theol. Hochschule in Eichstätt ernannt.

Dr. theol. Johannes Schäfer, Fulda, em. ao. Prof. für Katechetik und Pädagogik, ist am 25. 8. 1968 gestorben.

Prof. Dr. iur. can. Heribert Schmitz, Trier, hat einen Ruf auf den Lehrstuhl für Kanonisches Recht in der Kath. Theol. Abteilung der Univ. Bochum erhalten.

Prof. Dr. theol. Bruno Schüller SJ, Frankfurt - St. Georgen, wurde der Lehrstuhl für Moraltheologie in der Kath. Theol. Abteilung der Univ. Bochum übertragen.

Dr. theol. Heribert Schützeichel, Trier, wurde zum Dozenten für Fundamentaltheologie und Ökumenik an der Theol. Fakultät in Trier ernannt.

Priv. Doz. Dr. theol. Michael Seybold, München, wurde zum o. Professor für Fundamentaltheologie an der Phil. Theol. Hochschule in Eichstätt ernannt.

Priv.Doz. Dr. theol., Dr. phil. Reinhold Weier, Mainz, wurde der außerordtl. Lehrstuhl für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Theol. Fakultät in Trier unter Ernennung zum persönl. Ordinarius übertragen.

Dozent Dr. theol., lic. iur. can. Rudolf Weigand, Würzburg, erhielt den Lehrstuhl für Kanonisches Recht in der Theol. Fakultät der Univ. Würzburg.

Aufgrund einer Vereinbarung zwischen dem Bischöflichen Stuhl zu Fulda und der Deutschen Ordensprovinz der Hünfelder Oblaten wird das Studium der Priesteramtskandidaten der Diözese Fulda und der Scholastiker der Oblaten seit Beginn des Sommersemesters 1968 gemeinsam an der Phil. Theol. Hochschule Fulda durchgeführt. Das Zusammenwirken der Vertragschließenden geschieht nach dem Prinzip der Parität.

Infolgedessen wurden an die Phil. Theol. Hochschule in Fulda berufen:

Prof. Dr. theol. Norbert Hötzel OMI, Hünfeld, als o. Professor für Dogmatik;

Prof. Dr. theol. Arthur Krimmel OMI, Hünfeld, als o. Professor für Kirchenrecht;

Prof. Dr. theol. Johannes Ries OMI, Hünfeld, als o. Professor für Fundamentaltheologie;

Prof. Dr. theol. Albert Strobel OMI, Neuhaeusel/Elsaß, als ao. Professor für Alttestamentliche Exegese;

Prof. Dr. theol., Dr. phil. Georg Ziener OMI, Hünfeld, als o. Professor für Neutestamentliche Exegese.

Folgende Habilitationen wurden uns nachträglich gemeldet:

Bundesrepublik Deutschland

Mainz:

Dr. theol. Johann Gamberoni, Brixen, am 7. 2. 1968 für das Fach Altes Testament mit der Arbeit: „Die Auslegung des Buches Tobias in der griechisch-lateinischen Kirche der Antike und der Christenheit des Westens bis um 1600. Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese" (Ref. Prof. Schneider, Prof. Pesch).

Dr. theol., Dr. phil. Reinhold Weier, Fulda, am 7. 2. 1968 für das Fach Dogmatik mit der Arbeit: „Das Theologieverständnis Martin Luthers" (Ref. Prof. Haubst, Prof. Wetter).

München:

Dr. theol. Georg Denzler, Bamberg, am 19. 12. 1967 für das Fach Mittlere und Neuere Kirchengeschichte mit der Arbeit: „Die Propagandakongregation in Rom und die deutsche Kirche im ersten Jahrzehnt nach dem Westfälischen Frieden auf Grund der Kongregationsprotokolle 1649–1657" (Ref. Prof. Tüchle, Prof. Schwaiger).

Dr. rer. nat. Fritz Rauh, München, am 9. 4. 1968 für das Fach Moraltheologie unter besonderer Berücksichtigung der Moralpsychologie mit der Arbeit: „Das sittliche Leben des Menschen im Licht der vergleichenden Verhaltensforschung" (Ref. Prof. Egenter, Prof. Weber).

Dr. theol. Josef Ernst, Paderborn, am 12. 6. 1968 für das Fach Exegese des Neuen Testaments mit der Arbeit: „Pleroma und Pleroma Christi. Geschichte und Deutung eines Begriffs der paulinischen Antilegomena" (Ref. Prof. Kuss, Prof. Schmaus).

Trier:

Dr. theol., lic. bibl. Ernst Haag, Trier, am 9. 5. 1968 für das Fach Altes Testament mit der Arbeit: „Die alttestamentliche Paradiesvorstellung. Ihre Form, ihre Eigenart und ihre Bedeutung für die Eschatologie" (Ref. Prof. Groß, Prof. Junker).

Würzburg:

Dr. theol. Gerhard Schneider, Trier, am 21. 3. 1968 für das Fach Neutestamentliche Exegese mit der Arbeit: „Verleugnung, Verspottung und Verhör Jesu nach Lk 22, 54–71. Studien zur lukanischen Darstellung der Passion" (Ref. Prof. Schnackenburg, Prof. Reuss).

Oesterreich:

Graz:

Dr. theol. Rudolf Zinnhobler, Linz, am 7. 6. 1968 für die Fächer Kirchengeschichte und Kirchenrecht mit der Arbeit: „Die Passauer Bistumsmatrikeln. Das Archidiakonat Mattsee" (Ref. Prof. Amon, Prof. Heimerl, Prof. Lenzenweger/Bochum).

Innsbruck:

Dr. hist. eccl. Johannes Crotz SJ, am 18. 10. 1967 für die Fächer Kirchengeschichte und Patrologie mit der Arbeit: „Erbe wider Willen. Hadrian II. (867–872)" (Ref. Prof. Maass, Prof. Heinzel).

Dr. theol. Marcel Smits von Woesberghe SJ, am 19. 8. 1968 für das Fach Spirituelle Theologie mit der Arbeit: „De Misverklaring van Meester Simon van Venlo. Eine Untersuchung zur Formgeschichte der rememorativ-allegorischen Meßdeutung im Mittelalter" (Ref. Prof. Meyer, Prof. Jungmann).

Dr. phil. Josef Rüdin SJ, am 19. 8. 1968 für das Fach Pastoralpsychologie mit der Arbeit: „Fanatismus. Eine psychologische Analyse" (Ref. Prof. Meyer, Prof. Coreth).

Dr. phil. Julius Morel SJ, am 10. 9. 1968 für die Fächer Soziologie und Religionssoziologie mit der Arbeit: „Religion in der kommunistischen Presse. Eine Inhaltsanalyse" (Ref. Prof. Schasching, Prof. Bodzenta).

Salzburg:

Dr. theol., Dr. phil. Alfred (P. Adalbert) Krause OSB, am 16. 11. 1967 für die Fächer Christliche Kunst und Archäologie mit der Arbeit: „Der Blasiuskult in der Benediktinerabtei Admont. Ein kirchen-, kunst- und kulturgeschichtlicher Beitrag zur Patroziniumsforschung in Österreich" (Ref. Prof. Hermann, Prof. Walleitner).

Dr. theol. Blaschkewitz Wassilij (P. Johannes Chrysostomus) OSB, am 12. 9. 1968 für das Fach Russische Kirchengeschichte mit der Arbeit: „Kirchengeschichte Rußlands der neuesten Zeit. 1. Band: Patriarch Tichon 1917–1925" (Ref. Prof. Hermann, Prof. Bernhard).

Promotionen im akademischen Jahr 1967/68

a) zum Doktor der Theologie

Bundesrepublik Deutschland

Bonn:

Anton H. Jansen, Aachen, am 20. 4. 1968, Dissertation: „Die Kirche in der Großstadt. Überlegungen zu Organisations- und Strukturfragen der Kirche in der industriellen Großstadt" (Ref. Prof. Delahaye, Prof. Dreher).

Josef Krasenbrink OMI, am 10. 5. 1968, Dissertation: „Die Congregatio Germanica und die katholische Reform in Deutschland nach dem Tridentinum" (Ref. Prof. Jedin, Prof. Hegel).

Paolo Molteni, Susa (Italien), am 13. 7. 1968, Dissertation: „Roberto Holcot OP – Dottrina della grazia e della giustificazione con due questioni quodlibetali inedite" (Ref. Prof. Auer, Prof. Hödl).

Freiburg i. Br.:

Ernesto Martinez Diaz de Guereñu, San Sebastian, am 27. 1. 1968, Dissertation: „Das Gottesbild des jungen Hegel. – Eine Studie zu ‚Der Geist des Christentums und sein Schicksal'" (Ref. Prof. Welte, Prof. Riedlinger).

Hartmut Zapp, am 12. 2. 1968, Dissertation: „Die Frage der Geisteskrankheit in der Ehekonsenslehre Thomas Sanchez'" (Ref. Prof. Mosiek, Prof. Panzram).

Manuel Bauzá, Palma de Mallorca, am 23. 4. 1968, Dissertation: „La Doctrina teologica en la ars Dei de Ramon Lull" (in spanischer Sprache abgefaßt) (Ref. Prof. Stegmüller, Prof. Riedlinger).

Peter Fiedler, am 23. 4. 1968, Dissertation: „(καὶ) ἰδού im Neuen Testament" (Ref. Prof. Vögtle, Prof. Deissler).

Wendelin Kellner, Freiburg i. Br., am 23. 4. 1968, Dissertation: „Libertas und Christogramm. Motivgeschichtliche Untersuchungen zur Münzprägung des Kaisers Magnentius (350–53)" (Ref. Prof. Kollwitz, Prof. O. Stegmüller).

Mainz:

Josef Götten, am 7. 2. 1968, Dissertation: „Der Mainzer Domkapitular Christoph Moufang (1817–1890). Theologe und Politiker. Eine biographische Darstellung" (Ref. Prof. Lenhart, Prof. Brück).

Peter Manns, Mainz, am 14. 6. 1968, Dissertation: „Lutherforschung heute. Krise und Aufbruch" (Ref. Prof. Lenhart, Prof. Wetter).

München:

Werner Huß, Augsburg, am 9. 12. 1967, Dissertation: „Die Gemeinde der Apokalypse des Johannes" (Ref. Prof. Kuss, Prof. Scheffczyk).

P. Osborne (Bernard) Kenan OFM, am 9. 12. 1967, Dissertation: „The Relationship between Conditioned and Unconditioned Being by Paul Tillich" (Ref. Prof. Scheffczyk, Prof. Fries).

Günter Lange, Paderborn, am 9. 12. 1967, Dissertation: „Bild und Wort – Die katechetischen Funktionen des Bildes in der griechischen Theologie des 6. bis 9. Jahrhunderts" (Ref. Prof. Kampmann, Prof. Ziegler).

Walter Pötzl, am 9. 12. 1967, Dissertation: „Das Kloster Irsee 1182–1501" (Ref. Prof. Tüchle, Prof. Schwaiger).

Heinz Dietrich, am 10. 2. 1968, Dissertation: „Die Trinitätslehre des Augustinereremiten Hugolin von Orvieto" (Ref. Prof. Schmaus, Prof. Dettloff).

Franz Georg Schubert, München, am 10. 2. 1968, Dissertation: „Die moraltheologische Systembildung bei Magnus Jocham im Lichte seiner Persönlichkeit, seines Lebensschicksals und seiner Zeit" (Ref. Prof. Egenter, Prof. Giers).

Paul Zemp, Basel (Schweiz), am 10. 2. 1968, Dissertation: „Die Grundlagen heilsgeschichtlichen Denkens bei Gregor von Nyssa" (Ref. Prof. Schmaus, Prof. Dettloff).

Natalie Barton (Sr. Magdaleine), Kansas City (USA), am 25. 5. 1968, Dissertation: „Das Ausgerichtetsein auf das Königtum Gottes nach Martin Buber" (Ref. Prof. Schmaus, Prof. Fries).

John Charlot, am 25. 5. 1968, Dissertation: „Der Bau der Formel in 1 Kor 3–5" (Ref. Prof. Kuss, Prof. Scheffczyk).

Alfred Gläßer, Eichstätt, am 25. 5. 1968, Dissertation: Konvergenz – Strukturen des Natürlichen und des Übernatürlichen im Werk Pierre Teilhards de Chardin" (Ref. Prof. Fries, Prof. Scheffczyk).

Warren Daniel Murrman OSB, am 25. 5. 1968, Dissertation: „Die Bedeutung der menschlichen Natur Christi und der Sakramente für das Heil nach Wilhelm Estius" (Ref. Prof. Schmaus, Prof. Fries).

Wolfgang Grocholl, Rottenburg, am 6. 7. 1968, Dissertation: „Der Mensch in seinem ursprünglichen Sein nach der Lehre Landulfs von Neapel" (Ref. Prof. Scheffczyk, Prof. Dettloff).

Barbara Jendrosch, am 6. 7. 1968, Dissertation: „Johann Michael Sailers Lehre vom Gewissen" (Ref. Prof. Egenter, Prof. Giers).

Gary Lease, am 6. 7. 1968, Dissertation: „Die kirchliche Lehrtätigkeit als lebendiges Glaubenszeugnis der ganzen Kirche nach J. H. Newman" (Ref. Prof. Schmaus, Prof. Fries).

Lorzez Wachinger, München, am 6. 7. 1968, Dissertation: „Der Glaubensbegriff Martin Bubers" (Ref. Prof. Fries, Prof. Schmaus).

Johannes Bernard, Berlin, am 23. 7. 1968, Dissertation: „Die Apologetische Methode bei Klemens von Alexandrien" (Ref. Prof. Fries, Prof. Ziegler).

Adolf Laminski, Berlin, am 23. 7. 1968, Dissertation: „Der Heilige Geist als Geist Christi und Geist der Gläubigen" (Ref. Prof. Schmaus, Prof. Dettloff).

Münster:

Werner Hülsbusch, Münster, am 18. 11. 1967, Dissertation: „Elemente einer Kreuzestheologie in den Spätschriften Bonaventuras" (Ref. Prof. Kasper, Prof. Ratzinger/Tübingen).

Theodor Maas-Ewerd, Münster, am 20. 12. 1967, Dissertation: „Liturgie und Pfarrei" (Ref. Prof. Lengeling, Prof. Filthaut).

Leo Langemeyer, Münster, am 29. 5. 1968, Dissertation: „Gesetz und Evangelium im Gegensatz. Das Grundanliegen der Theologie Werner Elerts" (Ref. Prof. Iserloh, Prof. Ratzinger/Tübingen).

Cunibert van Balen OCarm, am 3. 7. 1968, Dissertation: „Grundzüge des philosophisch-theologischen Denkens von J. E. Kuhn (Ref. Prof. Kasper, Prof. Lengsfeld).

Peter Schuyler Brown SJ, am 3. 7. 1968, Dissertation: „Apostasy and Perseverance in the Theology of Luke" (Ref. Prof. Gnilka, Prof. Schreiner).

Adalbert Düllmann, Paderborn, am 3. 7. 1968, Dissertation: „Rechtfertigung im Wort allein" (Ref. Prof. Metz, Prof. Ratzinger/Tübingen).

Franz Kamphaus, Münster, am 3. 7. 1968, Dissertation: „Die Bedeutung der neueren Evangelienforschung für die Predigt" (Ref. Prof. Filthaut, Prof. Gnilka, Prof. Kasper).

Trier:

John Gallen SJ, New York (USA), am 16. 12. 1967, Dissertation: „The Spirituality of Pierre de Bérulle and its eucharistic dimensions" (Ref. Prof. B. Fischer, Prof. Breuning).

Pablo Martinez-Saiz, Madrid (Spanien), am 31. 5. 1968, Dissertation: „La Cincuentena Pascual en la Liturgia Hispanica" (Ref.: Prof. B. Fischer, Prof. Breuning).

Franz-Josef Steinmetz SJ, am 13. 7. 1968, Dissertation: „Die Eschatologien des Kolosser- und Epheserbriefes. Ein Vergleich mit den paulinischen Hauptbriefen" (Ref. Prof. Thüsing, Prof. Breuning).

Tübingen:

Benno Gassmann, am 31. 1. 1968, Dissertation: „Ecclesia Reformata. Die Kirche in den kontinental-europäischen Bekenntnisschriften" (Ref. Prof. Küng, Prof. Biemer).

Venicio Marcolino OFM, Portugal, am 25. 5. 1968, Dissertation: „Das Alte Testament in der Heilsgeschichte. Untersuchung zum dogmatischen Verständnis des Alten Testaments als heilsgeschichtlicher Periode nach Alexander von Hales" (Ref. Prof. Ratzinger, Prof. Hufnagel).

Würzburg:

Heinrich Döring, Fulda, am 23. 4. 1968, Dissertation: „Das Ringen um die sichtbare Einheit der Kirche in den Dokumenten der Weltkirchenkonferenzen. Eine phänomenologisch-theologische Betrachtung auf der Grundlage der ekklesiologischen Grundstrukturen" (Ref. Prof. Hasenfuß, Prof. Hofmann).

Dietmar Mieth, Trier, am 23. 4. 1968, Dissertation: „Die Einheit von Vita activa und Vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und Johannes Tauler" (Ref. Prof. Auer, Prof. Ruh).

Klaus Schilling, Würzburg, am 15. 7. 1968, Dissertation: „Der Kirchenbegriff der ‚Theologia Wirceburgensis'" (Ref. Prof. Hasenfuß, Prof. Betz).

Oesterreich:

Graz:

Friedrich Kernler, Gurk, am 27. 6. 1967, Dissertation: „Bonifaz VIII, Seine Auffassung von der Stellung als Oberhaupt der Kirche, insbesondere der weltlichen Gewalt gegenüber (Nach den Registern)" (Ref. Prof. H. Rahner/Innsbruck, Prof. Jungmann/Innsbruck).

Otto König, Graz-Seckau, am 27. 6. 1967, Dissertation: „Implikationen von Kirche und Sakrament im theologischen Denken der Frühscholastik" (Ref. Prof. Gruber, Prof. Bauer).

Karl Pauritsch, Graz-Seckau, am 27. 6. 1967, Dissertation: „Der ‚Sitz im Leben' von Jesaia 56–66" (Ref. Prof. Sauer, Prof. Schedl).

Peter Schendl, Linz, am 21. 12. 1967, Dissertation: „Die Kampfsprüche in den Makkabäerbüchern" (Ref. Prof. Sauer, Prof. Schedl).

Peter Seyfried, Linz, am 21. 12. 1967, Dissertation: „Die Introductio des Hieronymus Bezange in die Prophetenliteratur des AT" (Ref. Prof. Sauer, Prof. Schedl).

Innsbruck:

Miran Vodopivec, Laibach, am 25. 11. 1967, Dissertation: „Medikotheologische Anmerkungen zur Humansexualität und -fertilität" (Ref. Prof. Meyer, Prof. Lakner).

Walter Kern SJ, am 16. 12. 1967, Dissertation: „Zur theologischen Auslegung des Schöpfungsglaubens" (Ref. Prof. Gutwenger, Prof. Lakner).

Josè J. Gonzalez-Faus SJ, am 24. 2. 1968, Dissertaion: „Salus in compendio'. Estudio sobre el significado salvifico de la Encarnación en la teologia de S. Ireneo" (Ref. Prof. Lakner, Prof. Gutwenger).

Kurien Kunnumpuram SJ, am 24. 2. 1968, Dissertation: „The Salvific Meaning of Non-Christian Religions according to the Teaching of Vatican II" (Ref. Prof. Lakner, Prof. Dander).

Hans-Georg Ohm, Essen, am 24. 2. 1968, Dissertation: „Gottesdienst und Weltdienst. Eine gottesdienstheologische Untersuchung zum religionslosen Christentum bei Dietrich Bonhoeffer" (Ref. Prof. Meyer, Prof. Gutwenger).

Gottfried Mras SJ, am 27. 4. 1968, Dissertation: „Geschichte der theologischen Fakultät der Universität Innsbruck von ihrer Gründung bis zum Jahre 1740" (Ref. Prof. Maaß, Prof. Heinzel).

Norbert Wolfgang Höslinger CRL, Klosterneuburg, am 13. 7. 1968, Dissertation: „Gerhoch von Reichersberg und die Klösterliche Eigenkirche" (Ref. Prof. Heinzel, Prof. Meyer).

Paul Weß, Dr. phil., Wien, am 13. 7. 1968, Dissertation: „Die Inkomprehensibilität Gottes und ihre Konsequenzen für die Gotteserkenntnis bei Thomas von Aquin und Karl Rahner" (Ref. Prof. Lakner, Prof. Gutwenger).

Salzburg:

Franz Leitner OSA, am 13. 6. 1967, Dissertation: „Die Weinstockrede Christi" (Ref. Prof. Probst, Prof. Dillersberger).

Josef Kendl, St. Pölten, am 30. 1. 1968, Dissertation: „Josef Scheicher – Priester und Politiker an der Schwelle einer neuen Zeit" (Ref. Prof. Hermann, Prof. Schmölz).

Josef Schmidhuber, Salzburg, am 6. 5. 1968, Dissertation: „Soziometrische Erhebungen in den Pflichtschulen der Stadt Salzburg" (Ref. Prof. Wagner, Prof. Roesle).

Johann Werner Mödlhammer, Salzburg, am 28. 5. 1968, Dissertation: „Kirche und Welt bei Paul Tillich" (Ref. Prof. Holböck, Prof. Bernhard).

Wien:

Erwin Mann, am 15. 12. 1967, Dissertation: „Dr. med. Johann Heinrich Pabst. Sein Leben und seine Bedeutung als engster Freund und Mitarbeiter Anton Günthers" (Ref. Prof. Fritz, Prof. Loidl).

Gerhard Bruno Schüch OSA, am 15. 12. 1967, Dissertation: „Das Bild des Antichrist nach dem NT" (Ref. Prof. Kosnetter, Prof. Kornfeld).

Aaron Ekwu, Biafra, am 20. 3. 1968, Dissertation: „The Establishment of the Catholic Mission in Western Nigeria by the Society of African Missions 1868–1920" (Ref. Prof. Loidl, Prof. Dordett).

Manfred Fux, Wien, am 20. 3. 1968, Dissertation: „Beitrag zur Geschichte der österreichischen Pfadfinderbewegung bis 1945 unter besonderer Berücksichtigung des österreichischen Pfadfinderkorps St. Georg" (Ref. Prof. Loidl, Prof. Klostermann).

Josef Breuss, am 25. 6. 1968, Dissertation: „Studien zu D. Fr. Strauss und seiner Auffassung von Mt 1–2" (Ref. Prof. Kosnetter, Prof. Pritz).

Johann Kammerer, Wien, am 25. 6. 1968, Dissertation: „Die Auferstehung der Toten im AT als Element der eschatologischen Restauration des Bundesvolkes Israel" (Ref. Prof. Kornfeld, Prof. Kosnetter).

Nikolaus Severinski, Wien, am 25. 6. 1968, Dissertation: „Kirche und Staat bei Anton Günther" (Ref. Prof. Pritz, Prof. Loidl).

Schweiz:

Fribourg:

Pirmin Mattes OP, am 30. 11. 1967, Dissertation: „Die Kontroverse zwischen Joh. v. Kuhn und Constantin v. Schäzler über das Verhältnis von Natur und Gnade im Lichte der Theologie vom heiligen Thomas von Aquin" (Ref. Prof. Williams, Prof. Mehrle).

Francesco Turvasi MSC, am 2. 3. 1968, Dissertation: „Dogma e critica nella controversia modernista. Il pensiero di Giovanni Genocchi" (Ref. Prof. Stirnimann, Prof. Barthélemy).

Joan Jarque i Juglar, Barcelona (Spanien), am 27. 6. 1968, Dissertation: „L'apologétique dans l'oeuvre et la pensée du Père Teilhard de Chardin. Contribution au problème de la présentation de la foi chrétienne à l'homme moderne" (Ref. Prof. Nicolas, Prof. Luyten).

Paul Zmire OFM, am 28. 6. 1968, Dissertation: „La collégialité episcopale dans l'Église d'Afrique de 300 à 430" (Ref. Prof. Perler, Prof. van Damme).

Hildegar Höfliger OFMCap, am 3. 7. 1968, Dissertation: „Die Erneuerung der evangelischen Einzelbeichte" (Ref. Prof. Stirnimann, Prof. Pfürtner).

Aurelio Fernandez, Oviedo, am 4. 7. 1968, Dissertation: „La misión especifica de los laicos y la ‚Consecratio mundi' en el Vaticano II" (Ref. Prof. A. Müller, Prof. Stirnimann).

b) zum Doktor des kanonischen Rechts

München:

Winfried Aymans, Köln, am 10. 2. 1968, Dissertation: „Kollegium und kollegialer Akt im kanonischen Recht (Ref. Prof. Mörsdorf, Prof. Scheuermann).

c) zum Lizentiaten der Theologie

Münster:

Detlev Dormeyer, am 20. 12. 1967, Dissertation: „Die eschatologische Rede Jesu (Markus 13 und Lukas 21, 5–36)" (Ref. Prof. Gnilka).

Herwig Steinitz, am 27. 1. 1968, Dissertation: „Die kollegiale Struktur des Bischofsamtes in den ersten fünf Jahrhunderten" (Ref. Prof. Kasper).

Ute Bentler, am 3. 7. 1968, Dissertation: „Das Verhältnis von Schrift und Tradition in Johann Dietenbergers ‚Phimostomus scripturaviorum' und in der Kontroversliteratur von 1520 bis 1530" (Ref. Prof. Kasper).

Anton Habermeier, am 3. 7. 1968, Dissertation: „Anfang des Evangeliums Jesu Christi. Untersuchungen zur einleitenden Perikope des Markusevangeliums in der Zusammenschau mit den Evangelien nach Matthäus und Lukas" (Ref. Prof. Schreiner).

Trier:

Helmut Fox, Trier, am 17. 10. 1967, Dissertation: „Das Verhältnis heutiger berufstätiger Jugend zur heiligen Messe" (Ref. Prof. B. Fischer, Prof. Hofmann).

Andreas Edele SMA, am 15. 11. 1967, Dissertation: „Die katechetische Konzeption des Kardinals Lavigerie und ihre Verwirklichung in den Missionen der Weißen Väter" (Ref. Prof. Kottje, Prof. Arens).

Peter Frisch, Trier, am 30. 1. 1968, Dissertation: „Das Zusammenwirken Gottes mit den Zweitursachen bei der Entstehung des Menschen" (Ref. Prof. Breuning, Prof. Backes).

John McKenna, Vinzentiner, Philadelphia (USA), am 6. 2. 1968, Dissertation: „The Our Father in the Middle Age Mass-Commentaries" (Ref. Prof. B. Fischer, Prof. Kottje).

Siegfried Treis, Trier, am 15. 2. 1968, Dissertation: „Die Heilsbedeutsamkeit der menschlichen Natur Jesu Christi bei Ludolf von Sachsen" (Ref. Prof. Backes, Prof. Breuning).

Alfons Kalter, Trier, am 7. 5. 1968, Dissertation: „Der Tod als ‚Prüfung' – Tod und Unsterblichkeit als ontologisches Mysterium im Lichte der Philosophie Gabriel Marcels" (Ref. Prof. Lorscheid, Prof. Kremer).

Rudolf Halffmann, Trier, am 21. 5. 1968, Dissertation: „Scham und Schamgefühl – Eine phänomenologische Analyse im Anschluß an Max Scheler in Gegenüberstellung zu den Schamdeutungen Jean-Paul-Sartres und Sigmund Freuds" (Ref.: Prof. Lorscheid, Prof. Weber).

Hans-Josef Limburg MSC, am 9. 7. 1968, Dissertation: „Das Votivoffizium von der Menschwerdung in Johannes Groppers Libellus piarum precum (1546)" (Ref. Prof. B. Fischer, Prof. Thome).

Eugene Finnegan OSM, Chicago (USA), am 11. 7. 1968, Dissertation: „The Theology of Confirmation at the Time of Charlemagne" (Ref. Prof. Breuning, Prof. B. Fischer).

Bruno Lowitsch, am 13. 7. 1968, Dissertation: „Die Konditionaltaufe nach evangelisch-lutherischem und katholischem Verständnis in Geschichte und Gegenwart" (Ref.: Prof. Bartz, Prof. Schmitz).

Hans-Wolfgang Ziegler, Trier, am 16. 7. 1968, Dissertation: „Das Gottesbild beim Propheten Hosea" (Ref. Prof. Groß, Prof. Junker).

d) zum Lizentiaten des kanonischen Rechts

München:

Winfried Aymans, Köln, am 22. 12. 1967, Dissertation: „Der Rechtsbegriff Kollegium im Codex Iuris Canonici" (Ref. Prof. Mörsdorf, Prof. Scheuermann).

Oskar Saier, Freiburg i. Br., am 22. 12. 1967, Dissertation: „Die ‚hierarchica communio' nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils" (Ref. Prof. Mörsdorf, Prof. Scheuermann).

Peter Storr, München, am 17. 7. 1968, Dissertation: „Die Entwicklung der bayerischen Kirchensteuergesetzgebung" (Ref. Prof. Weinzierl, Prof. Scheuermann).

Ignacio Perez de Heredia y Valle, Segorbe/Castellon (Spanien), am 24. 7. 1968, Dissertation: „Der befangene Richter auf Grund vorgängiger Mitwirkung im Prozeß" (Ref. Prof. Scheuermann, Prof. Weinzierl).

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

Barth, Heinrich: Existenzphilosophie und neutestamentliche Hermeneutik. Abhandlungen. In Verb. mit Hans Grieder u. Armin Wildermuth hrsg. v. Günther Hauff. – Bas, Stu: Schwabe (1967). 371 S.

Thielicke, Helmut: Theologie und Zeitgenossenschaft. Gesammelte Aufsätze. – Tü: Wunderlich (1967). 317 S.; Lw. DM 22,80.

Giovanni **Duns Scoto** nel VII centenario della nascita. – (Nap:) Francescani di Napoli (1967). 327 p., 14 tav.; Lire 3500.

Miscellanea in honorem **S. Josaphat Kuncevycz.** – R: PP. Basiliani 1967. XV, 602 p. = Analecta Ordinis s. Basilii Magni. Sectio II. Vol. VI; $ 9,50.

Miscellanea in honorem Petri **Parente.** – R: Pont. Univ. Urbaniana 1967. 458 p. = Euntes docete XX, 1967.

Wort und Gemeinde. Probleme und Aufgaben der praktischen Theologie. Eduard **Thurneysen** zum 80. Geburtstag. – Zü: EVZ-Verl. (1968). 528 S.; Lw. DM 48,–; S. 521–526: Thurneysen, Marguerite: Bibliographie. Fortsetzung der Bibliographie Eduard Thurneysens von 1958 an.

Strukturen christlicher Existenz. Beiträge zur Erneuerung des geistlichen Lebens. Hrsg. von H(einrich) Schlier [u. a.] (Festgabe für Friedrich **Wulf** SJ zum 60. Geburtstag.) – Wü: Echter-Verl. (1968). 397 S.; Lw. DM 29,–; S. 351–363: Schrifttum von Pater Friedrich Wulf SJ.

Chenu, Marie-Dominique: Die Theologie als kirchliche Wissenschaft. – Concilium III, 1967, 44–49.

Weischedel, Wilhelm: Von der Frag-würdigkeit einer philosophischen Theologie. Antwort auf einige Kritiken. – EvTh XXVII, 1967, 113–138.

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

Kragerud, Alv: Die Hymnen der **Pistis Sophia.** – (Oslo:) Universitetsforlaget (1967). 269 S.; nkr 50,–.

Erbetta, Mario: Il **Vangelo** della **verità.** – Miscellanea in honorem Petri Parente = Euntes docete XX, 1967, R 1967, 411–443.

Steinmann, Jean: **Tertullien.** – (P:) Ed. du Chalet (1967). 319 p. = Coll. «Parole et tradition»; F 24,–.

Goffinet, Emile, CSSR: L'utilisation d'Origène dans le Commentaire des psaumes de saint **Hilaire** de **Poitiers.** – Louv: Nauwelaerts 1967. XXII, 174 p. = Studia hellenistica XIV; BF 450,–.

Hagendahl, Harald: **Augustine** and the latin classics. Vol. I: Testimonia. With a contribution by Burkhart Cardanus. – (Sthlm: Almqvist & Wiksell 1967.) 769 p. = Studia Graeca et Latina Gothoburgensia XX: 1; skr 96,–.

Petrus Venerabilis: Contra Petrobrusianos hereticos. Cura et studio James Fearns. – Turnh: Brepols 1968. XVIII, 179 p. = Corpus christianorum. Continuatio medievalis X; BF 550,–.

(Richardus de Sancto Victore) Richard de Saint-Victor: Opuscules théologiques. Texte critique, avec introduction, notes et tables par J. Ribaillier. – P: Vrin 1967. 378 p. = Textes philosophiques du moyen âge XV; F 60,–.

Huygens, R.B.C.: Textes latins du **XII**e au **XIII**e siècle. – Studi medievali, Ser. III, A. VIII, 1967, 451–503.

Thomas Gallus: Commentaires du Cantique des Cantiques. Texte critique avec introduction, notes et tables par Jeanne Barbet. Préface de André Combes. – P: Vrin 1967. 283 p. = Textes philosophiques du moyen âge XIV; F 48,–.

(Guilelmus de Ockham) Venerabilis inceptoris Guilelmi de Ockham: Scriptum in librum primum Sententiarum ordinatio. Prologus et distinctio prima. Edidit Gedeon Gál, OFM, adlaborante Stephano Brown, OFM. – St. Bonaventure ‹N. Y.›: Franciscan Institute St. Bonaventure Univ. 1967. 43*, 535 p. = Editiones Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae. Guilelmi de Ockham opera philosophica et thelogica. Opera theologica I; $ 15,–.

Oberman, Heiko: The harvest of medieval theology: **Gabriel Biel** and late medieval scholasticism. – GrR: Eerdmans 1968. XV, 495 p.

Selge, Kurt-Victor: Die ersten **Waldenser.** Mit Edition des Liber antiheresis des Durandus von Osca. Bd I: Untersuchung und Darstellung. Bd II: Der Liber antiheresis des Durandus von Osca hrsg. von Kurt-Victor Selge. – B: de Gruyter 1967. XVIII, 320 S., 1 Karte; XXVI, 287 S., 2 S. Abb. = Arbeiten zur Kirchengeschichte XXXVII 1/2; Lw. DM 128,–.

Schirmer, Arno: Das Paulusverständnis **Melanchthons.** 1518–1522. – Wiesb: Steiner 1967. XI, 104 S. = Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz XLIV; Lw. DM 24,– [Diss., Mainz. Überarb.]

Kuhlow, Hermann F[riedrich] W[ilhelm]: Die Imitatio Christi und ihre kosmologische Überfremdung. Die theologischen Grundgedanken des **Agrippa** von **Nettesheim.** – B, Hbg: Lutherisches Verl. Haus 1967. 115 S.; kart. DM 18,80.

Gritsch, Eric W.: Reformer without a church. The life and thought of **Thomas Muentzer** 1488 [?] – 1525. – Phil: Fortress Pr. (1967). XIV, 214 p.; $ 6,50.

Winkler, Eberhard: Die Leichenpredigt im deutschen Luthertum bis Spener. – Mchn: Kaiser 1967. 243 S. = Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus X, 34; DM 19,–.

Beckmann, Klaus-Martin: Unitas ecclesiae. Eine systematische Studie zur Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts. – (Gü:) Gütersloher Verl. Haus G. Mohn (1967). 233 S.; DM 24,–.

Neuland in der Theologie (New frontiers in theology, dt.) Bd III: Theologie als Geschichte (Theology as history, dt.) – Zü, Stu: Zwingli-Verl. (1967). 351 S.; brosch. DM 16,80.

Mondin, Battista: Paul **Tillich** e la transmitizzazione del cristianesimo. – To: Borla (1967). 219 p. = Le idee e la vita XXXVI; Lire 1500.

Butler, Christopher: The theology of **Vatican II.** – Lo: Darton, Longman & Todd 1967. 194 p. = The Sacrum lectures for 1966.

Ochoa, Xaverius: Index verborum cum documentis Concilii Vaticani II. – R: Commentarium pro Religiosis 1967. 847 p.; Lire 8500.

Meynell, Hugo: The new theology and modern theologians. – Lo, Melbourne: Sheed and Ward (1967). IX, 214 p.; sh 16/–.

Bishop, Jourdain: Die »Gott-ist-tot«-Theologie (Les théologiens de ‹la mort de Dieu›, dt.) – Düs: Patmos-Verl. (1968). 172 S. = Patmos paperbacks; kart. DM 14,80.

Cooper, John Charles: The roots of radical theology. – Phil: Westminster (1967). 172 p.; $ 4,95.

Lebœuf, Fabien: Les théologies de la mort de Dieu. – RScRel XLI, 1967, 129–149.

The Death of God debate. Ed. by Jackson Lee Ice and John J. Carey. – Phil: Westminster (1967). 267 p.; paper $ 2,65.

II. Religionswissenschaft und -geschichte

Trencsényi-Waldapfel, Imre: Untersuchungen zur Religionsgeschichte (Vallàstörténeti tanulmànyok, dt.) (Aus d. Ungar. übertr. von Géza Engl. Verantwortl. Redaktion: Tilda Alpàri.) – Budapest: Akadémiai Kiadó 1966. 570 S.; XXXI S. Abb.

Clavier, H.: Résurgences d'un problème de méthode en histoire des religions. – Numen XV, 1968, 94–118.

Long, Charles H.: Prolegomenon to a religious **hermeneutic.** – HistRel VI, 3, 1967, 254–264.

Schoeps, Hans-Joachim: Ausprägungen der **Erlösungsidee** in der Religionsgeschichte. – Religion und Religionen. Festschrift Gustav Mensching, Bonn 1967, 157–177.

Münster, Maria: Untersuchungen zur Göttin **Isis** vom alten Reich bis zum Ende des neuen Reiches. Mit hieroglyph. Textanhang. – B: Hessling 1968. IV, 239 S. 4° = Münchener ägyptologische Studien XI = Münchener Universitätsschriften. Philos. Fakultät; kart. DM 42,– [Diss., München]

Grad, A[dolphe]-D.: Le temps des **kabbalistes.** – Neuch: Baconnière (1967). 174 p., 3 pl.; sfr 12,–.

Torrey, Charles Cutler: Jewish foundation of **Islam.** – NY: Ktav 1968. 164 p.; $ 6,95.

Poggi, Vincenzo M., SJ: Un classico della spiritualità musulmana. Saggio, monografico sul «Munqiddi al-Gazali». – R: Univ. Gregoriana 1967. XII, 270 p. = Documenta et opera II; Lire 4000.

Jadaane, Fehmi: L'influence du stoïcisme sur la pensée musulmane. – Beyrouth: Dar el-Machreq 1968. 266 p. = Recherches I, 41.

Gnoli, Raniero: Morte e sopravvivenza nello sivaismo kashmiro. – Rivista degli studi orientali XLII, 1967, 101–120.

Schulemann, Werner: Die Kunst Zentralasiens als Ausdrucksform religiösen Denkens. – Walther Heissig: Tibet und die Mongolei als literarische Provinzen. – Köln, Opladen: Westdeutscher Verl. (1967). 135 S.; S. 25–103 Abb. mit Text = Veröffentlichungen der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Geisteswissenschaften CXXXII; DM 27,80.

Welbon, Guy Richard: The buddhist **Nirvāna** and its Western interpreters. – NY: Columbia Univ. Pr. 1967. 336 p.; sh 59/6.

Iványka, Endre von: Religion, Philosophie und Gnosis: Grenzfälle und Pseudomorphosen in der **Spätantike.** – Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina 13–18 aprile 1966 = Studies in the history of religions ‹Supplements to Numen› XII, Leiden 1967, 317–322; S. 323–338: Crahay, Roland: Eléments d'une mythopée gnostique dans la grèce classique; p. 340–356: Boyancé, Pierre: Dieu cosmique et dualisme. Les archontes et Platon.

Costa, Carla: La stirpe di Pontos. – StMStRel XXXIX, 1968, 61–100.

Pighi, Giovanni Battista: La religione Romana. – To: Bottega d'Erasmo 1967. 120 p. = Lezioni A. Rostagni. Istituto di filologia classica Università di Torino III; Lire 2500.

Mithraism in **Ostia**: Mystery religion and christianity in the ancient port of Rome. Ed. by Samuel Laeuchli. With a preface by Giovanni Becatti. – (Evanston ‹Ill.›:) Northwestern Univ. Pr. (1967). XII, 116 p.; 33 pl. = Garrett theological studies I; $ 5,–.

Thiel, P. Jos. **Schamanismus** im Alten China. – Synologica X, 1968, 149–204.

The sociology of **Japane** religion. Edited by Kiyomi Morioka and William H. Newell. – Leiden: Brill 1968. VI, 145 p., 3 fig., 4 tables = International studies in sociology and social anthropology VI = Journal of Asian and African studies III, 1–2; hfl 24,–.

Demetrio, Francisco, SJ: Creation myths among the early **Filipinos.** – Asian folklore studies XXVII, 1968, 41–80.

III. Missionswissenschaft und -geschichte

Fragen der Weltmission (von) Josef Glazik [u. a.] – Lebendige Seelsorge XIX, 1968, 217–257.

Klaes, Norbert: Stellvertretung und Mission. – (Ess:) Ludgerus-Verl. (1968). 118 S.; kart. DM 18,– [Diss., Innsbruck]

Kuhl, Josef, SVD: Die Sendung Jesu und der Kirche nach dem Johannes-Evangelium. – St. Augustin: Steyler Verl. 1967. 242 S. = Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini XI; DM 24,–.

Sydral, Rolf A.: To the end of the earth. Mission concept in principle and practice. – Minneapolis/Minn.: Augsburg Publ. House 1967. 177 p.

Wilson, William J. (Ed.): Demands for christian renewal. – Maryknoll, N.Y.: Maryknoll Publications 1968. 179 p.; $ 4,95.

Henkel, Willi, OMI: Die religiöse Situation der Heiden und ihre Bekehrung nach John Henry **Newman**. – R: Officium Libri Catholici 1967. 210 S.; Lire 2500.

Aoyama Gen, Paul, SVD: Die Missionstätigkeit des hl. **Franz Xaver** in Japan aus japanischer Sicht. – St. Augustin: Steyler Verlag 1967. XVI, 182 S. = Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini X.

Glazik, Josef, MSC: Die Mission der **Bettelorden** außerhalb Europas. – Handbuch der Kirchengeschichte III/2, Frb/B, Bas, Wien 1968, 479–489.

Campeau, Lucien, SJ: Monumenta Novae Franciae I: La première mission d'Acadie ‹1602–1616›. – R: Monumenta hist. Soc. Jesu; Québec: Pr. de l'Univ. Laval 1967. 276*, 719 p. = Monumenta historica Societatis Jesu XCVI = Monumenta missionum Societatis Jesu XXIII; Lire 9000.

Jadin, Louis: Pero **Tavares**, missionnaire jésuite, ses travaux apostoliques au **Congo** et en **Angola, 1629–1635**. – Bulletin de l'Institut historique Belge de Rome XXXVIII, 1967, 271–402.

Lamoureux, André: Le dernier courrier du cardinal **Léger**. – Montr: Fides 1968. 189 p.; $ 2,–.

Wicki, Joseph, SJ: Sei lettere inedite del P. Roberto **Nobili** S. I. – ArchHistSJ XXXVII, 1968, 129–144.

Wirth, Benedicta, CRSA: Imperialistische Übersee- und Missionspolitik dargestellt am Beispiel Chinas. – Mstr: Aschendorff 1968. 78 S. = Veröffentlichungen des Inst. f. Missionswissenschaft d. Westf. Wilhelms-Univ. XIII; kart. DM 6,–.

Zubillaga, Félix, SJ: Monumenta **Mexicana**. III: ‹**1585–1590**›. – R: Monumenta Historica Soc. Jesu 1968. 70*, 790 p. = Monumenta historica Societatis Jesu XXIV; Lire 8500.

Comblin, José: Para uma tipologia do catolicismo no **Brasil**. – REBras XXVIII, 1968, 46–73.

The Catholic directory of **Thailand 1967**. – Bangkok: Jesuit Fathers 1967. 364 p.

Catholic directory of **Taiwan 1967**. – Taipei: Hua Ming Press 1967. 380 p.

The Catholic directory of **Southern Africa 1967**. – Cape Town: The Salesian Press 1967. 344 p.

Beyerhaus, Peter: Begegnung mit messianischen Bewegungen. Zur Kennzeichnung der Missionswissenschaft als theologischer Disziplin. – ZThK LXIV, 1967, 496–518.

Kitagawa, Daisuke: Rassenkonflikt und christliche Mission (Race relations and christian mission, dt.) Eine kritische Untersuchung der rassischen und völkischen Spannungen in Asien, Afrika und Amerika. – Wup: Aussaat-Verl. (1968). 164 S.; kart. DM 8,80.

Latourette, Kenneth Scott: Beyond the ranges. An autobiography. – GrR, Mich: Eerdmans 1967. 161 p.; $ 3,95.

Potts, E. Daniel: British baptist missionaries in India, 1793–1837. The history of Serampore and its mission. – Lo: Cambridge Univ. Pr. 1967. XII, 276 p.; sh 57/6.

IV. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines (Gesamtbibel)

Kuitert, Harminus Martinus: Gott in Menschengestalt (De mensvormigheid Gods, dt.) Eine dogmatisch-hermeneutische Studie über die Anthropomorphismen der Bibel. – Mchn: Kaiser 1967. 251 S. = BeitrEvTh XLV; DM 24,–.

Hill, David: Greek words and Hebrew meanings. Studies in the semantics of soteriological terms. – (Lo:) Cambridge University Pr. 1967. XIV, 333 p. = Society for New Testament studies. Monograph series V; sh 60.

Dip, Guillermo: Problema del Mesías paciente. – EstEcl XLIII, 1968, 155–179.

Montague, George, SM: The biblical theology of the secular. – Milw: Bruce 1968. VIII, 90 p.; $ 2,95.

2. Altes Testament

Cazelles, H[enri]: Positions actuelles dans l'exégèse du **Pentateuque**. – EphThLov XLIV, 1968, 55–78.

Loretz, Oswald: Schöpfung und Mythos. Mensch und Welt nach den Anfangskapiteln der **Genesis**. – Stu: Verl. Kath. Bibelwerk (1968). 149 S. = Stuttgarter Bibelstudien XXXII; kart. DM 8,80.

Fuß, Werner: Die sogenannte **Paradieserzählung**. Aufbau, Herkunft und theologische Bedeutung. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn (1968). 134 S.; kart. DM 19,80.

Weidmann, Helmut: Die **Patriarchen** und ihre Religion im Licht der Forschung seit Julius Wellhausen. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1968. 186 S. = FRLANT XCIV; Lw DM 28,–.

Cassuto, U. A.: A commentary on the book of **Exodus**. Translated from the Hebrew. – Jer: The Magnes Press (1968). XVI, 509 p.; sh 72.

Schmid, Herbert: Erwägungen zur Gestalt **Josuas** in Überlieferung und Geschichte. – Jud XXIV, 1968, 44–57.

Clements, R. E.: **Baal-Berith** of Shechem. – Journal of Semitic Studies XIII, 1968, 21–35.

Thompson, Thomas and Dorothy: Some legal problems in the book of **Ruth**. – VetTest XVIII, 1968, 79–99.

Brueggemann, Walter: **David** and his theologian. – CaBiQ XXX, 1968, 156–181.

Gooding, D. W.: The Shimei duplicate and its satellite miscellanies in **3 Reigns II**. – Journal of Semitic Studies XIII, 1968, 76–92.

Becker, Joachim [, SSCC]: **Isaias** – der Prophet und sein Buch. – Stu: Verl. Kath. Bibelwerk (1968). 81 S. = Stuttgarter Bibelstudien XXX.

McDaniel, Thomas F.: Philological studies in **Lamentations**. – Bibl XLIX, 1968, 27–53. 199–220.

Dijk, H. J. van: Ezekiel's prophecy on Tyre ‹**Ez. 26,1–28,19**›. A new approach. – R: Pontificium Institutum Biblicum (1968). XII, 149 p. = Biblica et Orientalia XX; Lire 2400.

Crenshaw, J. L.: **Amos** and the theophanic tradition. – ZAW LXXX, 1968, 203–215.

Leslie, E. A.: The **Psalms**. Translated and interpreted in the light of Hebrew life and worship. – Nashv: Abingdon Pr. 1968. 448 p. = Apex books; $ 2,75.

Ellermeier, Friedrich: **Qohelet**. T. I, 1: Untersuchungen zum Buche Qohelet. – Herzberg a. Harz: Jungfer 1967. 371 S.; Lw. DM 36,–. [Diss., Göttingen]

Wright, Addison G.: The riddle of the Sphinx: The structure of the book of Qohelet. – CaBiQ XXX, 1968, 313–334.

Levin, Saul: The traditional chironomy of the Hebrew scriptures. – JBiblLit LXXXVII, 1968, 59–70.

Dahood, Mitchell, SJ: **Ugaritic** and the Old Testament. – EphThLov XLIV, 1968, 35–54.

Zobel, Hans-Jürgen: Ursprung und Verwurzelung des **Erwählungsglaubens** Israels. – ThLZ XCIII, 1968, Sp. 1–12.

Schreiner, Josef: Berufung und Erwählung Israels zum Heil der Völker. – Bibel und Leben IX, 1968, 94–114.

Fohrer, Georg: Israels Haltung gegenüber den Kanaanäern und anderen Völkern. – Journal of Semitic Studies XIII, 1968, 64–75.

Hayes, John H.: The usage of oracles against foreign nations in ancient Israel. – JBiblLit LXXXVII, 1968, 81–92.

Scharbert, Josef: Prolegomena eines Alttestamentlers zur **Erbsündenlehre**. – Frb/Br, Bas, Wien: Herder (1968). 127 S. = QuaestDisp XXXVII; kart. DM 12,80.

Poulssen, Niek: **König und Tempel** im Glaubenszeugnis des Alten Testamentes. – (Stu:) Verl. Kath. Bibelwerk 1967. 220 S. = Stuttgarter biblische Monographien II; kart. DM 32,–. [Diss., Rom]

Parr, Peter J.: The origin of the Rampart fortifications of Middle Bronce age Palestine and Syria. – ZDtPalV LXXXIV, 1968, 18–45.

Beebe, H. Keith: Ancient Palestinian dwellings. – BiblArch XXXI, 1968, 38–58; p. 58–72: Bull, Robert J.: The excavations of Tell er-Ras on Mt. Gerizim.

Goldberg, Arnold M.: Schöpfung und Geschichte. Der Midrasch von den Dingen, die vor der Welt erschaffen wurden. – Jud XXIV, 1968, 27–44.

Delcor, M.: Le temple d'Onias en Égypte. Réexamen d'un vieux problème. – RBibl LXXV, 1968, 188–203; p. 204–205: Vaux, R[oland] de, OP: Post-Scriptum.

Pryke, E. J.: The Identity of the **Qumran** sect: a reconsideration. – NovTest X, 1968, 43–61.

Ringgren, Helmer: Qumrân and gnosticism. – Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina 13–18 aprile 1966 = Studies in the history of religions ‹Supplements to Numen› XII, Leiden 1967, 379–384; p. 389–400: Mansoor, Menahem: The nature of gnosticism in Qumran; p. 401–410: Philonenko, Marc: Essénisme et gnose chez le Pseudo-Philon. Le symbolisme de la lumière dans le Liber antiquitatum biblicarum.

3. Neues Testament

Christian history and interpretation. Studies presented to John **Knox**. Edited by W. R. Farmer, C. F. D. Moule, R. R. Niebuhr. – (Lo:) Cambridge Univ. Pr. 1967. XXXV, 428 p.; sh 55,–; p. XXIII–XXXII: Bibliography of the work of John Knox compiled by John Coolidge Hurd, Jr.

Rigaux, Béda: Témoignage de l'évangile de **Matthieu**. – (Brug:) Desclée [&] de Brouwer (1967). 306 p. = Pour une histoire de Jésus II.

Green, H. B.: The structure of St. Matthew's gospel. – Studia evangelica. Vol. IV, 1 = Texte und Untersuchungen CII, B 1968, 47–59; p. 60–63: Green, H. B.: The command to baptize and other Matthaean interpolations; p. 146–157: Beare, F. W.: The sayings of Jesus in the gospel according to St. Matthew; p. 214–230: Rasco, E., SJ: Matthew I–II: Structure, meaning, reality; p. 231–235: Schippers, R.: The Son of Man in Matt. XII. 32 = Lk. XII. 10, compared with Mk. III. 28; p. 236–240: Seitz, O. J. F.: The commission of prophets and "Apostles". A re-examination of Matthew 23, 34 with Luke 11, 49; p. 246–258: Walter, N.: Die Bearbeitungen der Seligpreisungen des Matthäus; p. 269–273: Yarnold, E., SJ: Τέλειος in St. Matthew's gospel.

Lövestam, Evald: Spiritus blasphemia. Eine Studie zu **Mk** 3, 28 f. par Mt 12, 31 f., Lk 12, 10. – Lund: Gleerup (1968). 88 S. = Scripta minora 1966–1967, 1; skr 19,–.

Harrisville, Roy A.: The miracle of Mark. A study in the gospel. - Minneapolis, Minnesota: Augsburg Publ. House (1967). 128 p.; $ 1,50.

Martinelli, Alessio, OFM: «Essi non compresero». ‹Lc 2, 50›. – MiscFranc LXVII, 1967, 246–320.

Thiering, B.: The **Acts** of the **Apostles** as early christian art. – Essays in honor of Griffithes Wheeler Thatcher, Sydney 1967, 139–189.

Bahr, Gordon J.: The subscriptions in the Pauline letters. – JBiblLit LXXXVII, 1968, 27–41.

Schenke, Hans-Martin: Aporien im **Römerbrief**. – ThLZ XCII, 1967, Sp. 881–888.

Dahl, Nils A.: Paul and the church at Corinth according to **I Corinthians** 1:10–4:21. – Christian history and interpretation. Studies presented to John Knox, (Lo) 1967, 313–335; p. 269–288: Martyn, J. Louis: Epistemology at the turn of the ages: 2 Corinthians 5:16.

Wilson, Jack H.: The Corinthians who say there is no resurrection of the dead. – ZNW LIX, 1968, 90–107.

Martin, R(alph) P.: Carmen Christi. **Philippians II, 5–11** in recent interpretation and in the setting of early christian worship. – (Lo:) Cambridge Univ. Pr. 1967. XII, 364 p. = Society for New Testament studies. Monograph series IV; sh 55,–.

Frattallone, Raimondo, SDB: Antropologia naturale e soprannaturale nella prima lettera di san **Pietro**. – Studia moralia V, 1967, 41–111.

Fuchs, Ernst: Marburger **Hermeneutik**. – Tü: Mohr 1968. 277 S.

Diskussion um Kreuz und **Auferstehung**. Zur gegenwärtigen Auseinandersetzung in Theologie und Gemeinde. Hrsg. v. Bertold Klappert. – Wuppertal: Aussaat-Verl. (1967). 319 S.; DM 16,80.

Marxsen, Willi: Die Auferstehung Jesu von Nazareth. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1968). 190 S.; Lw. DM 9,80.

Dupont, Jacques, OSB: Les tentations de Jésus au désert. – (Brug:) Desclée [&] de Brouwer 1968. 152 p. = Studia Neotestamentica. Studia IV; BF 300.

Hall, John Wintour: Christ and his teaching in the synoptic gospels. – Lo: Evans 1967. VIII, 9–176 p., maps, plan, tables, diagr.

Armstrong, Edward A.: The gospel parables. – (Lo:) Hodder and Stoughton (1967). 219 p.; sh 15.

Wuellner, Wilhelm H.: The meaning of "Fishers of Men". – Phil: Westminster Pr. (1967). 256 p. = The New Testament library; $ 6,95.

Austgen, R. J.: Natural motivation in the **Pauline** epistles. – Lo: Univ. Notre Dame Pr. 1967. 156 p.; sh 30,–.

Conzelmann, Hans: Die Rechtfertigungslehre des Paulus. Theologie oder Anthropologie? – EvTh XXVIII, 1968, 389–404.

Dietzfelbinger, Christian: Was ist Irrlehre? Eine Darstellung der theologischen und kirchlichen Haltung des Paulus. – Mchn: Kaiser (1967). 62 S. = Theologische Existenz heute. N. F. CXLIII; DM 4,80.

Michels, Florence: Paul and the law of love. – Milw: Bruce 1967. XIV, 191 p.; $ 4,95.

Romaniuk, Casimiro: Il timore di Dio nella teologia di san Paolo. – Brescia: Paideia (1968). 149 p. = Associazione biblica italiana. Supplementi alla Rivista biblica II; Lire 2000.

Murphy-O'Connor, Jerome, OP: **Sin** and **community** in the New Testament. – Sin and repentance. Papers of the Maynooth Union summer School 1966, Dublin (1967), 18–50.

Wilson, R. Mc. L.: Gnosis, gnosticism and the New Testament. – Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina 10–18 aprile 1966 = Studies in the history of religions ‹Supplements to Numen› XII, Leiden 1967, 511–526; p. 538–550: Lyonnet, Stanislas: Saint Paul et le gnosticisme. L'épître aux Colossiens.

Nickels, Peter, OFMConv: Targum and New Testament. A bibliography together with a New Testament index. – R: Pont. Biblical Institute 1967. XI, 88 p. = Scripta Pontificii Instituti biblici CXVII.

V. Kirchengeschichte

1. Allgemeines

Wellis, A. F.: Bibliography of the society for **African Church** history I. – Journal of religion in Africa I, 1967, 46–94.

Kitson Clark, G(eorge): The critical historian. – Lo: Heinemann (1967). 214 p.; sh 30.

Peters, Albrecht: Glaube und Geschichte. – Geschichtswirklichkeit und Glaubensbewährung. Festschrift für Friedrich Müller, Stu (1967), 21–40.

Stockmeier, Peter: Zur **Problemgeschichte**. – Grenzfragen des Glaubens. Theologische Grundfragen als Grenzproblem, Eins, Zü, Köln (1967), 13–40.

Castrén, Olavi: Über den Begriff der Traditionsgebundenheit. – StudTheol XXI, 1967, 182–202.

Forni, Guglielmo: Storia e società. – Jacques Maritain. A cura di Antonio Pavane, Brescia 1967, 83–123.

Glick, G. Wayne: The reality of christianity: A study of Adolf von **Harnack** as historian and theologian. – NY: Harper and Row 1967. XVII, 359 p.; $ 7,50.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Handbuch der Kirchengeschichte. Bd II, 2: Vom kirchlichen Hochmittelalter bis zum Vorabend der Reformation. Von Hans-Georg Beck [u. a.] – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1968. XXIX, 782 S.; Lw. DM 92,–.

Quellen zur Entstehung des **Kirchenstaates**. Eingel. u. zusammengestellt von Horst Fuhrmann. – Gö: Vandenhoeck u. Ruprecht (1968). 92 S. = Historische Texte. Mittelalter VII; kart. DM 6,80.

Wendehorst, Alfred: Das Bistum **Würzburg**. Ein Überblick von den Anfängen bis zur Säkularisation. – FrbDiözArch LXXXVI, 1966, 9–93.

3. Christliches Altertum (einschl. Patrologie)

Chadwick, Henry: The Pelican history of the church. T. I: The early church. – (Harmondsworth:) Penguin 1968. 304 p.; sh 7/6.

Rieks, Rudolf: Homo, humanus, humanitas. Zur Humanität in der lateinischen Literatur des 1. nachchristlichen Jahrhunderts. – Mchn: Fink 1967. 280 S.; Lw. DM 48,– [Diss., Tübingen].

Worley, Robert C.: Preaching and teaching in the earliest church. – Phil: Westminster (1967). 199 p.; $ 5,95.

Visser, A. J.: A bird's-eye view of ancient christian eschatology. – Numen XIV, 1967, 4–22.

Brock, Sebastian P.: Greek words in the syriac gospels ‹VET and PE›. – Muséon LXXX, 1967, 389–426.

Deichgräber, Reinhard: Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit. Untersuchungen zu Form, Sprache und Stil der frühchristlichen Hymnen. – Gö: Vandenhoeck und Ruprecht 1967. 251 S. = Studien zur Umwelt des Neuen Testaments V; kart. DM 22,50.

O'Hagan, Angelo P.: Material re-creation in the apostolic fathers. – B: Akademie- Verl. 1968. XIV, 154 S. = TU C; kart. DM-Ost 26,50 [Diss., München].

Fierro, Alfredo: Las controversias sobre la **resurrección** en los siglos II–V. – RevEspTeol XXVIII, 1968, 3–21.

Leipoldt, Johannes: Das Evangelium nach **Thomas**. Koptisch und deutsch. – B: Akademie-Verlag 1967. VIII, 77 S. = TU CI.

Siniscalco, Paolo: Ricerche sul «De resurrectione» di **Tertulliano**. – R: Ed. Studium (1966). 208 p. = Verba seniorum. N. S. VI; Lire 3500.

Kretschmar, Georg: Der Weg zur **Reichskirche**. – VerkForsch XIII, 1968, 3–44.

Patlagean, É.: Ancienne hagiographie byzantine et histoire sociale. – Annales XXIII, 1968, 106–126.

Corsini, Eugenio: In margine a una traduzione dell' "In Ioannem" di **Origene**. – StMStRel XXXVIII, 1967 = Studi in onore di Alberto Pincherle, 146–169.

Rius Camps, J.: Comunicabilidad de la naturaleza de Dios según Orígenes. – OrChrPer XXXIV, 1968, 5–37.

DesPlaces, Édouard: La tradition patristique de Platon ‹spécialement d'après les citations des Lois et de l'Epinomis dans la préparation évangélique d'**Eusèbe** de **Césarée**›. – Revue des études grecques LXXX, 1967, 385–394.

Mayer, Hans Eberhard: Das Pontifikale von **Tyrus** und die Krönung der lateinischen Könige von Jerusalem. Zugleich ein Beitrag zur Forschung über Herrschaftszeichen und Staatssymbolik. – Dumbarton Oaks Papers XXI, 1967, 141–232.

Hemmerdinger-Iliadou, D.: Saint **Éphrem** le **Syrien**, Sermon sur Jonas ‹texte grec inédit›. – Muséon LXXX, 1967, 47–74; p. 75–119: Garitte, Gérard: Le sermon de s. Éphrem sur Jonas en géorgien.

Daniélou, Jean: L'évêque d'après une lettre de **Grégoire** de **Nysse**. – Miscellanea in honorem Petri Parente = Euntes docete XX, 1967, R 1967, 85–97.

Bebis, G. S.: Gregory of Nyssa's De vita Moysis: a philosophical and theological analysis. – The Greek Orthodox theological review XII, 1967, 369–393.

Gribomont, Jean, OSB: Le panégyrique de la virginité, œuvre de jeunesse de Grégoire de Nysse. – RAscMyst XLIII, 1967, 249–266.

Lippold, A.: Herrscherideal und Traditionsverbundenheit im Panegyricus des **Pacatus**. – Hist XVII, 1968, 228–250.

Patanè, Leonardo R.: Il pensiero pedagogico di s. **Agostino**. – Bologna: Pàtron (1967). 264 p. = Scienze filosofiche VII; Lire 2500.

Visentin, P.: «Christus ipse est sacramentum» in s. **Massimo** di **Torino**. – Miscellanea liturgica in onore di Giacomo Lercaro ... Vol. II, R (1967), 27–51.

Caro, R.: **Proclo** de **Constantinopla**, orador mariano del siglo V. – Mar XXIX, 1967, 377–492.

Somerville, R.: «Ordinatio abbatis» in the **rule** of St. **Benedict**. – RevBen LXXVII, 1967, 246–263.

Magoulias, H. J.: The lives of **Byzantine saints** as sources of data for the history of magic in the **VI**th and **VII**th century A. D. Sorcery, relics and icons. – Byz XXXVII, 1967, 228–269.

4. Mittelalter und Neuzeit

Burg, A. M.: Die alte Diözese **Straßburg** von der bonifazischen Reform ‹ca. 750› bis zum napoleonischen Konkordat ‹1802›. Ein geschichtlicher Überblick mit besonderer Berücksichtigung des elsässischen Teiles. – FrbDiözArch LXXXVI, 1966, 220–351.

Radler, Leonhard: Beiträge zur Geschichte von **Weizenrodau** ‹Krs. Schweidnitz›. – JSchlesKKG N. F. XLVI, 1967, 7–34.

D'Andrea, Gioacchino, OFM: Scotismo e **scotisti** francescani delle province di **Napoli**. – Giovanni Duns Scoto nel VII centenario della nascita, (Nap 1967), 215–245.

Wieser, Klemens: Die Bedeutung des Zentralarchivs des Deutschen Ordens für die Geschichte Schlesiens und Mährens. Ein Findbehelf zum schlesisch-mährischen Aktenbestand des Archivs. – Wü: Holzner 1967. XI, 234 S. = Quellen und Darstellungen zur schlesischen Geschichte XIII; DM 42,–.

Holtmann, Bernd: Das Dekanat **Hümmling**. Kirchengeschichtl. Skizzen aus Vergangenheit u. Gegenwart. – Osn: Fromm (1966). 161 S.

5. Mittelalter

Chélini, Jean: Histoire religieuse de l'Occident médiéval. – P: Libr. Colin 1968. 512 p. et 20 cartes = Collection U. Série: Histoire médiévale.

Eichhorn, Werner: Die Reichsabtei **Amorbach** unter den Karolingern. **734**‹?›–**910**. – StudMittBenO LXXVIII, 1967, 28–67.

Ewig, Eugen: S. **Chrodegang** et la réforme de l'Église franque. – Saint Chrodegang, Metz 1967, 25–53.

Meuthen, Erich: Die **Aachener Pröpste** bis zum Ende der Stauferzeit. – Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins LXXVIII, 1966–67, 5–95.

Flohrschütz, Günther: Die **Freisinger Dienstmannen** im **10.** und **11.** Jahrhundert. – Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte XXV, 1967, 9–79.

Cornides, Elisabeth: **Rose** und **Schwert** im päpstlichen Zeremoniell von den Anfängen bis zum Pontifikat Gregors XIII. – Wien: Wissenschaftl. Antiquariat Geyer 1967. 182 S., 1 Taf. = Wiener Dissertationen aus d. Gebiete der Geschichte IX; kart. ÖS 260,–.

Schaab, Meinrad: Die Diözese **Worms** im Mittelalter. – FrbDiözArch LXXXVI, 1966, 94–219.

Hensel, W.: Die Anfänge des Staatswesens und des Christentums in **Polen**. – Geschichte der Ost- und Westkirche in ihren wechselseitigen Beziehungen ..., Wiesb 1967, 1–28; 12 Taf.

Wollasch, Joachim: **Cluny** im **X.** und **XI.** Jahrhundert. – Gö: Vandenhoeck und Ruprecht 1967. 37 S. = Historische Texte. Mittelalter VI.

Roscher, Helmut: Neuere Forschung zur Geschichte der **Kreuzzüge**. – VerkForsch XIII, 1968, 44–65.

Smail, R. C.: Crusading warfare, **1097–1193**. – (Lo:) Cambridge Univ. Pr. 1967. XII, 272 p., fig. = Medieval life and thought; sh 55.

Bultot, Robert: La «Chartula» et l'enseignement du mépris du monde dans les écoles et les universités médiévales. – Studi medievali, ser. III, A. VIII, 1967, 787–834.

Tanner, Anne: Zur Namenstruktur der Diözese **Lausanne**. – Zü: Iuris-Verl. 1967. 123 S.; sfr. 15,– [Diss., Zürich].

Bernards, Matthäus: Geschichtsperiodisches Denken in der Theologie des 12. Jahrhunderts. – Kölner Domblatt XXVI/XXVII, 1967, 115–124.

Vaudois languedociens et pauvres catholiques. – Toulouse: Privat 1967. 307 p., 4 pl., 1 carte = Cahiers de Fanjeaux II.

Burr, David: **Ockham**, **Scotus**, and the censure at Avignon. – ChH XXXVII, 1968, 144–159.

Weltsch, R. E.: Archbishop **John** of **Jenstein**, **1348–1400**. Papalism, humanism and reform in pre-Hussite Prague. – La Haye / P: Mouton 1968. 252 p.; hfl 30,–.

Schreiner, Peter: La **chronique brève** de **1352**. Texte, traduction et commentaire. – OrChrPer XXIX, 1963, 331–356; XXX, 1964, 39–64; XXXI, 1965, 336–373; XXXIV, 1968, 38–61.

Angerer, Joachim, OSB: Die Bräuche der Abtei **Tegernsee** unter Abt Kaspar Ayndorffer ‹**1426–1461**›, verbunden mit einer textkritischen Edition der Consuetudines Tegernseenses. – Augsb: Verl. Winfried-Werk in Komm. 1968. XV, 362 S. = Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige XVIII.

Binder, Karl: **Slaven** auf dem Konzil von **Basel**. – Geschichte der Ost- und Westkirche in ihren wechselseitigen Beziehungen . . ., Wiesb 1967, 113–137.

Schofield, A. N. E. D.: Ireland and the council of Basel. – IrEcclRec CVII, 1967, 374–387.

[Piccolomini,] Aeneas Sylvius: De gestis concilii Basiliensis commentariorum libri II. (Latin text and English translation.) Ed. and transl. by Denis Hay and W. K. Smith. – Oxford: Clarendon Pr. 1967. II, XXXVIII, 268 p. = Oxford mediaeval texts; sh 55.

Schlingensiepen, Hermann: Unaufgebbarkeit und Gefahren der politischen Predigt. Beobachtungen und Gedanken zur Verkündigung **Savonarolas**. – Festschrift für Joseph Klein, Gö 1967, 248–268.

Zafarana, Zelina: Ricerche sul «Liber de unitate ecclesiae conservanda». – Studi medievali, ser. III, A. VII, 1966, 617–700.

6. Gesamte Neuzeit

Rothe, A.: Geschichte der **Ostdeutschen Provinz** der **Gesellschaft Jesu** seit ihren Anfängen bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges. – B: Ostdeutsche Provinz S.J. 1967. 86 S.

Richter, Willy: Die Matrikel der **Kreuzschule**. Gymnasium zum Heiligen Kreuz in **Dresden**. T. I: **1639–1712**. Mit dem Verzeichnis der Rektoren und Lehrkräfte aus der Zeit von 1540 – etwa 1810. – Neustadt a. d. Aisch: Degener 1967. 157 S. = Genealogie und Landesgeschichte XVII; kart. DM 24,–.

Furcha, E. J.: Key concepts in **Caspar** von **Schwenckfeld**'s thought: regeneration and the new life. – ChH XXXVII, 1968, 160–173.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Augustijn, C.: **Erasmus**. Vernieuwer van kerk en theologie. – Baarn: Het Wereldvenster (1967). 168 blz. = Theologische monografieën.

(Erasmus, Desiderius -) Guillaume Budé: La correspondance d'Erasme et de Guillaume Budé. Trad. intégrale, annotations et index bibliographique par Marie-Madeleine de la Garanderie. – P: Vrin 1967. 327 p. = De Pétrarque à Descartes XIII; sfr 51,–.

Moeller, Bernd: Zur Reformationsgeschichte. – VerkForsch XIII, 1968, 65–95.

Schwiebert, Ernest G.: The theses and Wittenberg. – Luther for an ecumenical age. Essays in commemoration of the 450th anniversary of the Reformation, St. Louis-Lo (1967), 120–143.

Baring, Georg: Luther und die „Theologia Deutsch" in der neuesten Forschung. – ThZBas XXIII, 1967, 48–62.

Quellen zur Geschichte der **Reformationsbündnisse** und der **Konstanzer Reformationsprozesse 1529–1548**. Erstausg. von ausgew. Texten. Bearb. u. hrsg. von Ekkehart Fabian. Mit e. Übersicht verschiedener Reformationsbündnisse 1526–1546. – Tü: Osiander ‹in Komm.› 1967. 260 S. = Schriften zur Kirchen- und Rechtsgeschichte XXXIV; Lw. DM 27,60.

Bartel, Oskar: Beitrag der Reformation zur polnischen Kultur. – LuthJb XXXV, 1968, 78–98.

Polgar, Ladislaus, SJ: Bibliography of the history of the Society of Jesus. Bibliographie zur Geschichte der Gesellschaft Jesu. – R: Jesuit historical inst. 1967. 208 p. = Sources and studies for the history of the Jesuits I.

Strebel, Kurt: Die Benediktinerabtei **Muri** in nachreformatorischer Zeit **1549–1596**. Vom Tode des Abtes Laurenz von Heidegg bis zur Wahl von Abt Johann Jodok Singisen. – Winterthur: Schellenberg 1967. XIV, 189 S.; sfr 18,– [Diss., Freiburg/Schweiz].

Jedin, Hubert: Gesandtenrecht auf dem Konzil von **Trient**. – Gedächtnisschrift für Hans Peters . . ., B 1967, 281–301.

Alberigo, Giuseppe: Carlo **Borromeo** come modello di vescovo nella chiesa post-tridentina. – RStItal LXXIX, 1967, 991–1030.

La Correspondance de Juste **Lipse** conservée au Musée Plantin-Moretus. Introduction, correspondance et commentaire, documents, bibliographie par Aloïs Gerlo et Hendrik M. L. Vervliet, avec la collaboration d'Irène Vertessen. – Anvers: De Nederlandsche Boekhandel 1967. XXV, 323 p., 7 pl.; BF 1150.

Zambrano, Fr., SJ: Diccionario bio-bibliográfico de la **Compañía** de **Jesús** en **México**. VII: Siglo XVII ‹**1600–1699**›. – Mexico: Ed. Ius 1967. 693 p.

Rademaker, C. S. M., SSCC: Gerardus Joannes **Vossius** ‹**1577–1649**›. – Zwolle: Willink 1967. 364 blz. = Zwolse reeks van taal-en letterkundige studies XXI; hfl 60,–.

Buzás, Josef: Kanonische Visitationen der Diözese **Raab** aus dem **17.** Jahrhundert. T. II. – Eisenstadt: Burgenländisches Landesarchiv 1967. 347 S. = Burgenländische Forschungen LIII; ÖS 180,–.

Hayoz, J.-P. et F. Tisserand: Documents relatifs aux **Capucins** de la province de **Savoie** en Valais, **1603–1766**. – Martigny: Impr. Pillet 1967. 183 p. et fig. = Bibliotheca Vallesiana IV; F 18,–.

Greiffenhagen, Martin: Skepsis und Naturrecht in der Theologie Jeremy **Taylors**, 1613–1667. – Hbg-Bergstedt: Reich 1967. 142 S. = Theologische Forschung XLII; DM 16,–.

Le Brun, J.: Jacques-Bénigne **Bossuet**, politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte. Édition critique avec introduction et notes. – Genève: Droz 1967. XXXIV, 478 p. = Les classiques de la pensée politique IV.

Borg, V.: Fabio **Chigi**, apostolic delegate in **Malta** ‹**1634–1639**›. An edition of his official correspondence. – CdV: Biblioteca Apostolica Vaticana 1967. XXVIII, 528 p., 4 pl. = Studi e testi CCXLIX.

Repgen, Konrad: Wartenberg, Chigi und Knöringen im Jahre 1645. Die Entstehung des Plans zum päpstlichen Protest gegen den Westfälischen Frieden als quellenkundliches und methodisches Problem. – Dauer und Wandel der Geschichte. Festschrift für Kurt Raumer, Mstr 1966, 213–268.

Siegmund, Albert, OSB: Die Annales Congregationis Benedictino-Bavaricae ‹1684–1772›. – StudMittBenO LXXVIII, 1967, 144–167.

8. Neuere Zeit

Hubensteiner, Benno: Vom Geist des **Barock**. Kultur und Frömmigkeit im alten Bayern. – Mchn: Süddeutscher Verl. (1967). 286 S. mit Abb.; Lw. DM 28,–.

Knetsch, F. R. J.: Pierre **Jurieu**, theolog en politikus der Refuge. – Kampen: Kok 1967. 494 blz.; hfl 29,50.

Mechie, Stewart: The theological climate in early eighteenth century. – Reformation and revolution. Essays presented to Hugh Watt . . ., Ed (1967), 258–272.

Batllori, Miguel, SJ: La cultura hispano-italiana de los jesuitas expulsos españoles, hispanoamericanos, filipinos ‹1767–1814›. – Madr: Ed. Gredos 1967. 698 p. = Biblioteca románica hispánica. II: Estudios y ensayos XCVIII; pes 350,–.

Pitschmann, Benedikt, OSB: „Die Franzosen in Kremsmünster" ‹1800–1801›. – StudMittBenO LXXVIII, 1967, 168–274.

Stearns, P. N.: Priest and revolutionary. Lamennais and the dilemma of French catholicism. – NY: Harper and Row 1967. X, 209 p. = Character in crisis; $ 5,95.

Volanthen, Hugo: Bischof Pierre-Tobie **Yenni** und die Diözese **Lausanne**, **1815–1830**. Ein Beitrag zur Geschichte der Restauration in der Schweiz. – Freiburger Geschichtsblätter LX, 1967, 1–232; 4 Taf. [Diss., Schweiz/S.]

Nicholls, David: Church and state in **Britain** since **1820**. – Lo: Routledge and Kegan Paul (1967). IX, 252 p. = Readings in politics and society: sh 35.

Whyte, J. H.: Historians of XIXth-century English catholicism. – The clergy review n. s. LII, 1967, 791–801.

Wackwitz, A.: Johann Gottlieb Adolph **Schleyermacher** als Prediger. – JSchlesKKG N. F. XLVII, 1968, 58–107.

Asendorf, Ulrich: Die europäische Krise und das Amt der Kirche. Voraussetzungen der Theologie von A. F. C. **Vilmar**. – B, Hbg: Lutherisches Verl.-Haus 1967. 163 S. = Arbeiten zur Geschichte u. Theologie des Luthertums XVIII; kart. DM 22,50 [Diss., Göttingen. Überarb.]

Schoeps, Hans-Joachim: Der Widerstand der Berliner Geistlichkeit gegen die Gründung des Bistums zu Jerusalem. – Glaube, Geist, Geschichte. Festschrift für Ernst Benz, Leid 1967, 231–243.

Timm, Hermann: Theorie und Praxis in der Theologie Albrecht **Ritschls** und Wilhelm **Herrmanns**. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des Kulturprotestantismus. – (Gü:) Gütersloher Verl. Haus G. Mohn (1967). 156 S. = Studien zur evangelischen Ethik I; Lw. DM 24,– [Diss., Heidelberg]

Braulik, Georg, OSB: Cölestin **Wolfsgruber** OSB. Hofprediger und Professor für Kirchengeschichte ‹1848–1924›. – Wien: Herder (1968). 121 S. = Wiener Beiträge zur Theologie XIX; kart. DM 10,50.

Denis, M.: L'Église et la République en **Mayenne**, **1896–1906**. – P: Klincksieck 1967. 291 p., 10 pl. = Institut de recherches historiques de Rennes III; F 20,–.

Aubert, Roger: Le grand tournant de la Faculté de théologie de **Louvain** à la veille de **1900**. – Mélanges offerts à M.-D. Chenu, maître de théologie = Bibliothèque thomiste XXXVII, P 1967, 73–109.

9. Neueste Zeit

Blanchet, André: Histoire d'une mise à l'index. La "Sainte Chantal" de l'abbé **Bremond** d'après des documents inédits. – (P:) Aubier Éd. Montaigne (1967). 292 p. = Études Bremondiennes; F 18,–.

Loewenich, Walther von: Paul **Althaus** als Lutherforscher. – LuthJb XXXV, 1968, 9–47.

Nichols, Peter: The politics of the **Vatican**. – Lo: Pall Mall Press 1968. IX, 373 p., 8 plates; sh 40/–.

Rivière, Claude: En chine avec **Teilhard**. Récit suivi de lettres inédites de P. Teilhard de Chardin. Préface de Jean de Beer. – P: Ed. du Seuil (1968). 271 p.; F 18,–.

Lebeau, Paul, SJ: Jean **Daniélou**. – P: Fleurus (1967). 161 p. = Coll. Théologiens et spirituels contemporains IV; F 9,50; p. 159–161: Principaux repères bio-bibliographiques.

Timm, Hermann: Karl **Löwith** und die protestantische Theologie. – EvTh XXVII, 1967, 573–594.

L'Église grecque **Melkite** au Concile. Discours et notes du Patriarche Maximos IV et des Prélats de son Église au Concile oecuménique Vatican II. – Beyrouth: Dar Al-Kalima (1967). XV, 533 p.

Hildebrand, Dietrich von: Das trojanische Pferd in der Stadt Gottes (Trojan horse in the city of God, dt.) – Rgb: Habbel (1968). 375 S.
Kleine, Erwin: **Holland** – Kirche contra Rom? Bericht eines Aufbruchs. – Essen-Werden: Fredebeul & Koenen (1967). 157 S.; DM 7,80.
Holzapfel, Helmut: Das katholische Polen heute. – Mchn: Don Bosco Verl. (1967). 148 S. u. Abb.; DM 9,80.

VI. Christliche Philosophie

Körner, Franz: Die Metaphysik des Abendlandes unter dem Richtmaß der Krisis. Das philosophische Grundanliegen Augustins in Mittelalter und Neuzeit. – Salzburger Jahrbuch für Philosophie XI/XII, 1966/67, 271–295.
Pegis, Anton C.: The **Bonaventurean** way to God. – MedStud XXIX, 1967, 206–242.
Stipičič, Ivo: Die Grenzsituation des Menschen und seine Eksistenz. Ein Versuch ihrer Erschließung auf Grund des Erkenntnisphänomens. Zur Wesensbestimmung des Menschen nach **Thomas** von **Aquin**. – Frb/S: Universitätsverl. 1967. XIV, 130 S. = Studia Friburgensia. N. F. XLIV; sfr 15,–.
Mazzarella P.: Metafisica e gnoseologia nel pensiero di **Teodorico** di **Vriberg**. – Nap: La Nuova Cultura (1967). XVI, 233 p.; Lire 5000.
Beckmann, Jan Peter: Die Relationen der Identität und Gleichheit nach Johannes **Duns Scotus**. Untersuchungen zur Ontologie der Beziehungen. – Bonn: Bouvier 1967. 234 S. = Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik XLIV; kart. DM 29,50.
Bérubé, C.: Interprétations virtualisantes de la thèse scotiste de l'objet de l'intellect. – Laurentianum VIII, 1967, 234–250. 380–401.
Gandillac, Maurice de: Le réve logique de **Raymond Lulle**. – Revue philosophique de la France et de l'étranger CLVII, 1967, 187–221.
Ferré, Frederick: Basic modern philosophy of religion. – NY: Scribner's 1967. VIII, 465 p.; $ 7,50.
Chapelle, Albert: **Hegel** et la religion. II: La dialectique. A: Dieu et la création. Annexes: Les textes théologiques de Hegel. – P: Ed. Universitaires (1967). 237 p., 125 p. = Encyclopédie universitaire; F 32,30; F 18,50.
Hanna, Charles B.: The face of the deep: The religious ideas of C. G. **Jung**. – Phil: Westminster 1967. 203 p.; $ 4,95.
Solages, B(runo) de: **Teilhard** de **Chardin**. Témoignage et étude sur le développement de la pensée. Préface du Comte Begouen. – (Toulouse:) Privat (1967). 397 p.; F 35,–.
Paepke, Fritz: Zur Sprache und Begriffswelt von Pierre Teilhard de Chardin. Ein terminologisches Experiment auf dem Wege zu einer neuen Sprache vom Menschen. – Acta Teilhardiana IV, 1967, 3–15; S. 35–52: Dietsche, Bernward, OP: Zu einem Achsengesetz im Weltbild von Teilhard de Chardin; S. 60–74: Schmitt, Karl Heinz: Der „kritische Punkt" der Hominisation innerhalb der kosmischen Evolution in der Aussage Teilhards de Chardin.
Berger, H.: Op zoek naar identiteit. Het aristotelische substantiebegrip en de mogelijkheid van een hededaagse metafysiek. – Nijm, Utr: Dekker & van de Vegt 1967. VIII, 260 blz.; hfl 24,50.
Emonet, P., OP: Philosophie de l'homme. – Frb/S: Ed. Saint-Paul (1967). 198 p.; sfr 12,50.
Kimmerle, Heinz: Prolegomena einer Philosophie der Religion. – NZSystThRelph IX, 1967, 314–338.
Smith, John Edwin: Reason and God. Encounters of philosophy with religion. – New Haven: Yale Univ. Pr. 1967. XV, 274 p.; $ 1,75.
Moore, Sebastian: God is a new language. – Westm: Newman Pr. 1967. 184 p.; $ 3,50.
Cramer, Wolfgang: Die absolute Reflexion. Bd II: Gottesbeweise und ihre Kritik. Prüfung ihrer Beweiskraft. – Ffm: Klostermann (1967). 161 S.; Lw. DM 22,50.
Rust, Eric C.: Science and faith. Towards a theological understandig of **nature**. – NY: Oxford Univ. Pr. 1967. XIII, 330 p.; $ 6,50.
Timmermann, Johannes: Nachapostolisches Parusiedenken. Untersucht im Hinblick auf seine Bedeutung für einen **Parusiebegriff** christlichen Philosophierens. – Mchn: Hueber (1968). 150 S. = Münchener Universitätsschriften. Reihe der Philos. Fakultät IV; kart. DM 29,80. [Diss., München]

VII. Fundamentaltheologie und Dogmatik

1. Apologie und Dogmatik

Salerno, Luigi, OP: La teologia speculativa e sistematica oggi. – Fedeltà e risveglio nel dogma. L'insegnamento della teologia alla luce del Vaticano II, Mil (1967), 117–147.
Hasenhüttl, Gotthold: Die Wandlung des Gottesbildes. – Theologie im Wandel. Festschrift zum 150-jährigen Bestehen der kath.-theol. Fakultät an der Universität Tübingen, 1817–1967, Mchn, Frb/B (1967), 228–253.
Schillebeeckx, E.: Zwijgen en spreken over God in een geseculariseerde wereld. – Tijdschrift voor theologie VII, 1967, 337–358; p. 359–360: Summary: Silence and speaking about God in a secularized world.
Buri, Fritz: Wie können wir heute noch verantwortlich von Gott reden? – Tü: Mohr 1967. 35 S. = Sammlung gemeinverständl. Vorträge u. Schriften aus d. Gebiet d. Theologie u. Religionsgeschichte CCXLVIII; DM 2,40.
Congar, Yves: Institutionalisierte **Religion**. – Künftige Aufgaben der Theologie, Mchn (1967), 86–110.
Latourelle, René, SJ: Vatican II et les signes de la **Révélation**. – Greg XLIX, 1968, 225–252.
Rudder, J. P. de: Woord en openbaring. Een filosofisch-theologische bezinning over de draagwijdte van woord en taal. – EphThLov XLIII, 1967, 130–159.
Balthasar, Hans Urs von: Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Bd III, 2: Theologie. Teil I: Alter Bund. – (Eins:) Johannes Verl. (1967). 413 S.; DM 35,–.
Pellegrino, Ubaldo: Rivelazione di Dio e umanesimo cristiano. Mil: Ancora (1967). 542 p.; Lire 5000.
Benoît, Pierre, OP: **Inspiration** de la tradition et inspiration de l'Écriture. – Mélanges offerts à M.-D. Chenu, maître en théologie = Bibliothèque thomiste XXXVII, P 1967, 111–126.
Joest, Wilfried: In welchem Sinn wollen **theologische Aussagen wahr** sein? – Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag. Bd II, Mchn, Pad, Wien 1967, 1339–1353.
Dias, Patrick V.: Vielfalt der Kirche in der Vielfalt der Jünger, Zeugen und Diener. Mit e. Vorwort von W. A. Visser't Hooft. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1968). 407 S. = Ökumenische Forschungen I, 2.
Köhler, Hans: Theologische **Anthropologie**. Die biblische Sicht des Menschen und der Menschen der Gegenwart. – Mchn: Ehrenwirth Verl. (1967). 127 S. = Schriften der Pädagogischen Hochschulen Bayerns; DM 14,80.
Schlösser, Felix: **Kirche** für die Welt. – Mz: Grünewald-Verl. (1968). 142 S. = Unser Glaube V; kart. DM 12,80.
Küng, Hans: Wahrhaftigkeit. Zur Zukunft der Kirche. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1968). 239 S.; kart. DM 12,80.
Kelly, William L., SJ: Reflections on the status of a theology of the **layman**. – ThStudies XXVIII, 1967, 706–732.
Miyakawa, Toshiyuki: Christ, church, sacraments. A theology of the «**Res** et **sacramentum**». – Miscellanea in honorem Petri Parente = Euntes docete XX, R 1967, 369–400.
Michel, Albert: Salva illorum substantia. – Doctor communis XX, 3, 1967, 5–32.
Studi **eucaristici**. Atti della settimana internazionale di alti studi teologici e storici. Orvieto, 21–26 settembre 1964. – Orvieto: Comitato esecutivo centrale (1966). 393 p.; Lire 2500.
The Eucharist today. Essays on the theology and worship of the **real presence**. Edited by Raymond A. Tartre, SSS. – NY: Kenedy (1967). XII, 271 p.; $ 4,95.

2. Dogmen- und Glaubensgeschichte

Ligier, Louis, SJ: Le sacrament de pénitence selon la tradition orientale. – NRTh, A. XCIX = T. LXXXIX, 1967, 940–967.
Tarvainen, Olavi: Glaube und Liebe bei **Ignatius** von **Antiochien**. [Aus d. finn. Ms.] – Joensuu: (Pohjois-Karjalan Kirjapaino Oy; [Stu: Evang. Verlagswerk in Komm.]) 1967. 105 S. = Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft A, 14; kart. DM 9,80.
Schultze, Bernhard, SJ: Das Gottesproblem in der **Osttheologie**. – Mstr: Aschendorff (1967). VI, 89 S. = Aevum christianum VII.
Dupuis, Jacques, SJ: «L'esprit de l'homme». Étude sur l'anthropologie religieuse d'**Origène**. – (Brug:) Desclée [&] de Brouwer 1967. XVIII, 292 p. = Museum Lessianum. Section théologique LXII; BF 291,–.
Gryson, Roger: Le prêtre selon saint **Ambroise**. – Louv: Ed. Orientaliste 1968. 354 p. = Universitas catholica Lovaniensis. Dissertationes III, 11; F 48,–.
Mandouze, André: Saint **Augustin**. L'aventure de la raison et de la grâce. – P: Études Augustiniennes 1968. 797 p.; F 84,–.
Marrevee, William H., SCJ: The ascension of Christ in the works of St. Augustine. – Ottawa: Saint Paul Univ.; Univ. of Ottawa Pr. 1967. X, 160 p. = Les publications sériées de l'Université d'Ottawa LXXXVIII; $ 6,–.
Šagi-Bunič, Thomislaus, OFMCap: Problema continuitatis in fide christologica in periodo **ephesio-chalcedonensi**. – Laurentianum VIII, 1967, 413–451.
Gonzáles de Cardedal, Olegario: Teología y antropología. ‹El hombre "imagen de Dios" en el pensamiento de santo **Tomás**›. Introducción de Xavier Zubiri. – Madr: Ed. Moneda y Crédito 1967. VIII, 188 p. = Estudios de teología I; pes 180.
Davis, James J., OP: A thomistic **Josephology**. – Montr: St. Joseph's Oratory, Univ. of Montreal 1967. XII, 305 p. = Theologica Montis Regii LI [Diss., Montreal]; [cfr.:] Cahiers de Joséphologie IX, 1961, 167–197; X, 1962, 59–114. 251–285; XI, 1963, 25–42. 211–232; XII, 1964, 73–94. 253–267; XIII, 1965, 87–120. 273–303; XIV, 1966, 315–351.
King, Ronald F.: The origin and evolution of a sacramental formula: sacramentum tantum, res et sacramentum, res tantum. – Thomist XXXI, 1967, 21–82.
Molteni, Paolo: **Roberto Holcot** O.P. Dottrina della grazia e della giustificazione con due questioni quodlibetali inedite. – Pinerolo: Ed. Alzani (1967). 204 p.; Lire 2000 [Diss., Bonn]
Gonnet, Giovanni: Le confessioni di fede **Valdesi** prima della riforma. – To: Ed. Claudiana 1967. 196 p. = Collana della Facoltà Valdesi di teologia, Roma; Lire 2400.
Cerminara, Teofilo, OFM: Il Cristo "cosmico" nella mente di Giovanni **Duns Scoto** e di P. **Teilhard** de **Chardin**. – Giovanni Duns Scoto nel VII centenario della nascita, (Nap 1967), 165–182.
McSorley, Harry J. (, CSP): **Luthers** Lehre vom unfreien Willen nach seiner Hauptschrift De servo arbitrio im Lichte der biblischen und kirchlichen Tradition. – Mchn: Hueber (1967). XII, 340 S. = Beiträge zur ökumenischen Theologie I; DM 45,– [Diss., München].
Koenker, Ernest B.: Man: simul justus et peccator. – Accents in Luther's theology. Essays in commemoration of the 450th anniversary of the Reformation, St. Louis, Lo (1967), 98–123.
Walton, Robert C.: **Zwingli's** theocracy. – [Toronto:] Univ. of Toronto Pr. (1967). 258 p.; $ 7,50.
Suttner, E. Chr.: Offenbarung, Gnade und Kirche bei A. S. **Chomjakov**. – Wü: Augustinus-Verl. 1967. 200 S. = Das östliche Christentum. N. F. XX; kart. DM 29,70.

Robinson, James M.: Offenbarung als Wort und als Geschichte. – Neuland in der Theologie (New frontiers in theology, dt.) Bd III: Theologie als Geschichte (Theology as history, dt.), Zü/Stu (1967), 11–134.

Philips, Gerard: L'Église et son mystère au IIe Concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la Constitution **Lumen Gentium**. Tome I. – (P:) Desclée (1967). 395 p.; F 24,–.

Nicolau, Miguel, SJ: Escritura y revelación según el Concilio Vaticano II. Texto y comentario de la Constitución dogmatica «Dei Verbum». – Madr: Ed. Apostolado de la Prensa 1967. 228 p. = Concilio Vaticano II VII; pes 105.

3. Konfessionskunde und oekumenische Bewegung

Regan, Richard J., SJ: Conflict and consensus: **Religious freedom** and the Second Vatican Council. – NY: Macmillan 1967. 212 p.; $ 5,95.

Kenny, Denis: The catholic church and freedom. – St. Lucia/Queensland: Univ. of Queensland Pr. 1967. 236 p.; $ 4,–.

Lampeter, Helmut: Was heißt **christlich**? – Stu: Calwer Verl. (1967). 47 S. = Calwer Hefte zur Förderung biblischen Glaubens u. christl. Lebens LXXXVII; kart. DM 2,50.

Fries, Heinrich: Was heißt **Bekenntnis** heute? – CathMstr XXI, 1967, 170–183.

Benz, Ernst: Esoterisches Christentum. – ZRGG XIX, 1967, 193–214.

Gratsch, Edward J.: The basis of **Roman catholicism**. – NY: Pageant 1967. 275 p.; $ 4,50.

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

Sittler, Joseph: Das Hauptproblem protestantischer Theologie heute. – Künftige Aufgaben der Theologie, Mchn (1967), 181–192.

Meyer, Boniface (, OSB): **Calvin**'s **eucharistic** doctrine: 1536–39. – Journal of ecumenical studies IV, 1967, 47–65.

Augustijn, C.: De godsdienstgesprekken tussen rooms-katholieken en protestanten van **1538** tot **1541**. – Haarlem: Bohn 1967. VIII, 150 blz.; hfl 10,–.

Tödt, Heinz Eduard: Kirche und Gesellschaft im Dialog zwischen Protestanten und römischen Katholiken. – OekRu XVI, 1967, 33–54.

Lautz, Boniface, OSB: The doctrine of the communion of Saints in **Anglican** theology, **1833–1963**. – Ottawa: St. Paul's Univ.; Univ. of Ottawa Pr. 1967. X, 194 p. = Les publications sériées de l'Université d'Ottawa LXXXVII; $ 6,–.

Piepkorn, Arthur Karl: Die lutherische Lehre vom **Altarssakrament** in ökumenischer Sicht. – UnSa XXII, 1967, 186–202.

McDonald, M., OFM: Approaches to **Intercommunion**. – Durban: Unity Publ. 1967. IV–(XII), 259 p.

Galitis, Georg: Das Problem der Interkommunion in orthodoxer Sicht. Eine biblisch-ekklesiologische Untersuchung. – OekRu XVI, 1967, 265–285.

Prenter, Regin: Das kirchliche **Amt** als königliche Vertretung Christi und als priesterliche Vertretung der Gemeinde. Einige Bemerkungen zur interkonfessionellen Auseinandersetzung über das Amt. – Oecumenica 1967, 253–278.

Kawerau, Peter: Die **ökumenische** Idee seit der Reformation. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1968). 120 S. = Urban-Bücher CXIV.

Wendland, Heinz-Dietrich: Die ökumenische Bewegung und das II. Vatikanische Konzil. – Köln, Opladen: Westdeutscher Verl. (1968). 38 S. = Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Geisteswissenschaften CXLV.

Baumann, Richard: Falscher und wahrer Ökumenismus. – Neuenstein: Verl. Einheit (1967). 50 S.; brosch. DM 3,80.

Baum, Gregory [Ed.]: Ecumenical theology. No II. – Glen Rock/N. J.: Paulist Pr. 1967. IX, 272 p.; $ 1,95.

Ecumenism: The spirit and worship. Ed. by Leonard Swidler. – Pittsb: Duquesne Univ. Pr. 1967. 258 p.; $ 4,95.

Sansbury, Kenneth: Truth, unity and concord. Anglican faith in an ecumenical setting. – Lo: Mowbray (1967). XVIII, 262 p.; sh 37/6.

Reumann, John and William Lazareth: Righteousness and society: Ecumenical dialog in a revolutionary age. – Phil: Fortress 1967. XI, 242 p.; $ 2,95.

VIII. Moraltheologie

Wachter, Maurits de, SJ: Le péché actuel selon saint **Bonaventure**. – (P: Ed. Franciscaines 1967.) 365 p. = Pontificia Universitatis Gregoriana. [Diss., Rom]

Emmen, Aquilino, OFM: Verginità e matrimonio nella valutazione dell' **Olivi**. – Studi francescani LXIV, 4, 1967, 11–57.

Kelly, Kevin T.: Conscience: Dictator or guide? A study in seventeenth-century **English Protestant** moral theology. – Lo: Chapman 1967. 201 p. = Studies in theology and church history; sh 35/–.

Casula, Mario: L'illuminismo critico. Contributo allo studio dell' influsso del criticismo kantiano sul pensiero morale e religioso in **Germania** tra il **1783** e il **1810**. – Mil: Marzorati 1967. 550 p. = Pubblicazioni dell' Istituto di filosofia dell' Università di Genova XLIV; Lire 5600.

Stelzenberger, Johannes: Das Menschenbild Johann Baptist **Hirschers**. – Theologie im Wandel. Festschrift zum 150jährigen Bestehen der kath.-theol. Fakultät an der Universität Tübingen, 1817–1967, Mchn, Frb/B (1967), 565–581.

Barnette, Henlee H.: The new theology and morality. – Phil: Westminster Pr. (1967). 120 p.; $ 1,85.

Kol, Alphonsus van, SJ: Theologia moralis. Tomus I–II. – Barc [e. a.:] Herder 1968. XIII, 823 p.; XII, 715 p.; pes 1200.

Peursen, C. A. van: Die ethische Dimension der Wirklichkeit. – ZevEth XI, 1967, 90–100.

Fletcher, Joseph: Moral responsibility: Situation ethics at work. – Phil: Westminster 1967. 256 p.; paper $ 1,95.

Ziegler, Josef G.: Vom Gesetz zum Gewissen. Das Verhältnis von **Gewissen** und **Gesetz** und die Erneuerung der Kirche. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1968). 248 S. = Quaestiones disputatae XXXIX.

Sin and **repentance**. Papers of the Maynooth Union Summer School 1966. Edited by Denis O'Callaghan. – Dublin, Sydney: Gill (1967). XI, 199 p.; sh 18,–.

Adam, Michel: Le sentiment du péché: Étude de psychologie. – P: Ed. du Centurion 1967. 368 p.; F 24,–.

Oraison, Marc: Was ist Sünde? (Faux et vrai sens chrétien du péché, dt.) – Ffm: Knecht (1968). 122 S.; brosch. DM 8,80.

Die Enzyklika in der Diskussion. Eine orientierende Dokumentation zu «**Humanae Vitae**». Hrsg. v. Franz Böckle und Carl Holenstein in Verb. mit Publizisten u. Theologen aus verschiedenen Ländern. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger Verl. (1968). 206 S.; kart. DM 8,80.

Häring, Bernhard: Brennpunkt **Ehe**. Heutige Probleme und Perspektiven in Tradition und Lehramt. – Bergen-Enkheim b. Ffm: Kaffke 1968. 63 S. = Theologische Brennpunkte XVI; DM 6,80.

Günthör, Anselm, OSB: Kirchliches Lehramt und Eheprobleme. Erwägungen und Fragen an Weihbischof Reuss. – OrhPBl LXIX, 1968, 264–285.

Rainer, Artur: Entwicklung und Stand der moraltheologischen Diskussion um die Geburtenregelung. – Arzt und Christ XIV, 1968, 79–93.

Kessel, Robert van: De matrimonio ut est remedium concupiscentiae. – Studia moralia V, 1967, 215–304; p. 305–327: Buijs, Leonardus, CSSR: De matrimonio ut est remedium concupiscentiae.

Ledoux, G.: Amour et naissances. Une synthèse pratique et morale des meilleures méthodes actuelles de régulation des naissances. Préface du P. Chauchard. – P: Ed. Téqui 1967. 224 p.; F 13,40.

Kuničič, J., OP: In procreatione regulanda minus rectae viae. – DThom LXX, 1967, 81–107.

IX. Christliche Sozialwissenschaften

Politischer Liberalismus und evangelische Kirche. (Bischof D. Hermann **Kunst**, dem Mitbegründer der Friedrich-Naumann-Stiftung z. 60. Geburtstag.) – Köln, Opladen: Westdeutscher Verl. 1967. 128 S. = Schriftenreihe der Friedrich-Naumann-Stiftung zur Politik u. Zeitgeschichte XI; kart. DM 9,80.

Spiegel, Yorick: Theologie der bürgerlichen Gesellschaft. Sozialphilosophie und Glaubenslehre bei Friedrich **Schleiermacher**. – Mchn: Kaiser 1968. 272 S. = Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus X, 37; kart. DM 25,–. [Diss., Kirchl. Hochschule Berlin. Überarb.]

Timm, Hermann: Friedrich **Naumanns** theologischer Widerruf. Ein Weg protestantischer Sozialethik im Übergang vom 19. zum 20. Jahrhundert. – Mchn: Kaiser 1967. 68 S. = Theologische Existenz heute. N. F. CXLI; DM 5,40.

Puy, Francisco: Lecciones de **derecho natural**. Tomo I: La ciencia del derecho natural. – Santiago de Compostela: Porto y Cía (1967). 364 p.; pes 350,–.

Ott, Sieghart: Christliche Aspekte unserer Rechtsordnung. – B-Neuwied: Luchterhand 1968. 220 S.; DM 15,80.

Luckmann, Th.: The invisible religion. The problem of religion in modern society. – NY: Macmillan 1967. 128 p.

Carrier, Hervé, SJ – Émile Pin, SJ: Essais de sociologie religieuse. – (P:) Ed. Spes (1967). 593 p. = Sociologie d'aujourd' hui; F 30,–.

Dobbelaere, Karel: Une typologie de l'intégration à l'Église. – SocComp XV, 1968, 117–141.

Oelinger, Josef: Christliche Weltverantwortung. Die Kirche in der Welt von heute. – Köln: Bachem 1968. 191 S. = Kommentarreihe zur Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils Über die Kirche in der Welt von heute I; kart. DM 13,80.

Albrecht, Barbara: Es waren da auch **Frauen**. Zur berufl. Mitarb. der Frau im kirchl. Dienst. – Frb/B: Seelsorge-Verl. (1967). 138 S.

Schlette, Heinz Robert: Christen als Humanisten. – Mchn: Hueber Verl. (1967). 154 S. = Theologische Fragen heute XI; DM 5,80.

Wortmann, Wilhelm: **Demokratie** als politische Bewußtseinsbildung. – Hdlb: Quelle & Meyer 1968. 128 S.; DM 11,50.

Calvez, Jean-Yves: Introduction à la vie politique. – (P:) Aubier-Montaigne 1967. 222 p. = Recherches économiques et sociales VII.

Langner, Albrecht: Die politische Gemeinschaft. – Köln: Bachem 1968. 167 S. = Kommentarreihe zur Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils Über die Kirche in der Welt von heute VIII.

Bahr, Hans Eckehard: Verkündigung als Information. Zur öffentlichen **Kommunikation** in der demokratischen Gesellschaft. – Hbg: Furche-Verl. (1968). 144 S. = Konkretionen I; kart. DM 7,80 [Habil.-Schrift, Hamburg. Teildr.]

Schwan, Alexander: Was kann die plurale Gesellschaft von der Kirche fordern? – FrkfH XXIII, 1968, 479–488.

Konkurrenz der **Bildungsangebote**. Erwachsenenbildung in der pluralen Gesellschaft. Hrsg. v. Walter Dirks. – Mz: Grünewald-Verl. (1968). 130 S. = Grünewald-Reihe; kart. DM 9,80.

Howe, Günter: Kriegsverhütung und Friedensstrukturen. Eine Studie. – (Gü:) Gütersloher Verl. Haus G. Mohn 1968. 64 S.; DM 4,80.

Strohm, Theodor: Kirche und demokratischer Sozialismus. Studien zur Theorie und Praxis **politischer Kommunikation**. – Mchn: Kaiser 1968. 203 S.; kart. DM 15,80.

Breidenstein, Gerhard: Das **Eigentum** und seine Verteilung. Eine sozialwissenschaftliche und evangelisch-sozialethische Untersuchung zum Eigentum und zur sozialen Gerechtigkeit. – Stu, B: Kreuz-Verl. 1968. 345 S.; DM 12,80.

Lüscher, Kurt: Der Prozeß der beruflichen Sozialisation. – Stu: Enke 1968. 166 S.; DM 28,–.

Mitbestimmung. Referate und Diskussionen auf der Tagung katholischer Sozialwissenschaftler 1968 in Mönchengladbach. Hrsg. v. Anton Rauscher, – Köln: Bachem 1968. 287 S.; DM 15,–.

Nell-Breuning, Oswald von: Streit um Mitbestimmung. – (Ffm:) Europäische Verlagsanstalt (1968). 206 S.; DM 12,–.

X. Kirchenrecht

Feine, Hans Erich: Reich und Kirche. Ausgewählte Abhandlungen zur deutschen und kirchlichen Rechtsgeschichte. Eingeleitet u. hrsg. von Friedrich Merzbacher. – Aachen: Scientia-Verl. 1966. XI, 322 S.

La función pastoral de los obispos. Trabajos de la XI Semana de derecho canónico. – Barc: Flors 1967. 371 p. = Consejo Superior de Invest. científicas. Instituto "San Raimundo de Peñafort", Salamanca; pes 320.

Waesberghe, J.F. A.M. van: De akense regels voor canonici en canonicae uit 816. Een antwoord aan Hildebrand-Gregorius VII en zijn geestverwanten. – Assen: van Gorcum 1967. XXXIX, 526 blz. = Van Gorcum's historische bibliotheek LXXXIII; hfl 41,–.

Selb, Walter: Episcopalis audientia von der Zeit Konstantins bis zur Nov. XXXV Valentinians III. – SavZ, Rom. LXXXIV, 1967, 162–217.

García y García, A.: Historia del derecho canónico. T.I: El **primer milenio**. – Salamanca: IHTE 1967. 452 p. = Instituto de historia de la teología española. Subsidia I.

Weitzel, Joseph: Begriff und Erscheinungsformen der **Simonie** bei **Gratian** und den **Dekretisten**. – Mchn: Hueber 1967. XVI, 155 S. = Münchener theologische Studien III, 25 = Münchener Universitätsschriften. Theol. Fakultät; brosch. DM 22,–. [Diss., München]

Merzbacher, Friedrich: Die Staatslehre des Dominikaners Girolamo **Savonarola**. – Staat und Gesellschaft. Festgabe für Günther Küchenhoff, Gö 1967, 87–101.

Sprengler-Ruppenthal, Anneliese: Mysterium und Riten. Nach der Londoner Kirchenordnung der **Niederländer** ‹ca. **1550** bis **1566**›. – Köln, Graz: Böhlau 1967. X, 225 S.; 15 S. Faks. = Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte u. zum Kirchenrecht VII; kart. DM 38,–. [Habil.-Schrift, Göttingen]

Metz, René: Les incidences concordataires de la démission de l'**évêque** de Strasbourg. – RevDrCan XVI, 1967, 273–297; ~ La démission de Mgr Jean Julien Weber, archévêque, évêque concordataire de Strasbourg. Étude juridique. – ArchÉAls XXXII, 1967/68, 259–290.

Liermann, Hans: Hinkende Trennung und Disestablishment. Ein Beitrag zur Gegenwartsproblematik des deutschen Staatskirchenrechts auf geschichtlicher Grundlage. – SavZ, kan. LXXXIV, 1967, 135–154.

Chapelle, Ph. de la: La déclaration universelle des droits de l'homme et le catholicism. – P: Pichon et Durand-Auzias 1967. VIII, 490 p. = Bibliothèque constitutionelle et de science politique XXIX; F 57,90.

Scheuermann, Audomar: Die kirchen- und staatsrechtliche Situation der deutschen **Ordenshochschulen**. – AkKR CXXXVI, 1967, 391–407.

Fehringer, Alfons: **Satzungsreform**. Überlegungen zu methodischen und juristischen Problemen bei der Erneuerung des Ordenslebens mit den Ausführungsbestimmungen zum Ordensdekret. – Friedberg b. Augsburg: Pallotti-Verl. (1967). 79 S. = Konzil konkret I.

Mosiek, Ulrich: Kirchliches **Eherecht** unter Berücksichtigung der nachkonziliaren Rechtslage. – Frb/B: Rombach (1968). 291 S. = Rombach Hochschul paperback; kart. DM 15,–.

Fedele, Pio: In tema di esclusione della prole nel matrimonio canonico. – EphIurCan XXIII, 1967, 297–330.

Böckle, Franz: Das Problem der bekenntnisverschiedenen Ehe in theologischer Sicht. Als Ms. gedr. – Frb/B: Seelsorge-Verl. (1967). 63 S.; brosch. DM 4,50.

Wirth, Paul: Ehen mit Orthodoxen. – Frb/B: Seelsorge-Verl. (1967). 51 S. = Wort und Weisung III; kart. DM 7,80.

Dombois, Hans: Grundzüge des Eherechts der orientalischen Kirche unter besonderer Berücksichtigung der Ehescheidung. – ZevKR XIII, 1/2, 1967, 98–115.

Pospishill, Victor J.: Divorce and remarriage. Towards a new catholic teaching. – (NY:) Herder and Herder; (Lo:) Burns & Oates (1967). 217 p.; sh 30/–.

Henrisoesanta, Andrea, SCJ: De **probatione** per documenta in processu canonico. – R: Analecta Dehoniana 1967. 89 p. = Analecta Dehoniana X; Lire 1000. [Diss., Univ. Gregoriana Rom. Excerpta]

Stein, Albert: Probleme evangelischer Lehrbeanstandung. – Bonn: Bouvier 1967. X, 257 S. = Abhandlungen zur evangelischen Theologie IV; DM 32,50. [Diss., Bonn]

XI. Pastoraltheologie und Katechetik

Die praktische Theologie zwischen Wissenschaft und Praxis. [Von] Eberhard Jüngel [u. a.] – Mchn: Kaiser Verl. 1968. 80 S. = Studien zur praktischen Theologie V; kart. DM 8,50; [enth.:] S. 11–45: Jüngel, Eberhard: Das Verhältnis der theologischen Disziplinen untereinander; S. 46–64: Rahner, Karl: Die praktische Theologie im Ganzen der theologischen Disziplinen; S. 65–80: Seitz, Manfred: Die Aufgabe der praktischen Theologie.

Jetter, Werner: Die praktische Theologie. – ZThK LXIV, 1967, 451–473; S. 474–495: Krause, Gerhard: Probleme der praktischen Theologie im Rahmen der Studienreform.

Chiavacci, Enrico: La costituzione pastorale sulla chiesa nel mondo contemporaneo. **Gaudium** et **spes**. Testo latino e italiano con commento e note. – R: Ed. Studium (1967). 497 p.; Lire 3500.

Delhaye, Philippe: Histoire des textes de la Constitution pastorale. – L'Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale „Gaudium et spes". Tome I = Unam sanctam LXVa, P 1967, 213–277.

Locatelli, G.: La **pastorale** dopo il concilio. – Mil: Ancora (1967). 368 p. = Cristianesimo aperto; Lire 2000.

Simón Rey, D.: Las varias formas del **apostolado seglar** según el **Vaticano II**. – Burgense VIII, 1967, 65–148.

Sasaki, Joseph: The lay apostolate and the hierarchy. – Ottawa: St. Paul's Univ. Pr.; Univ of Ottawa Pr. 1967. XIV, 199 p. = Les publications sériées de l'Université d'Ottawa LXXXVI; $ 6,–.

Juritsch, Martin: Der **Vater** in Familie und Welt. Eine anthropologische Studie. – Pad: Schöningh 1966. 253 S. = Schriften zur Pädagogik und Katechetik XVI; kart. DM 9,80.

Schultes, Gerhard: Der Reichsbund der katholischen deutschen Jugend Österreichs. Entstehung und Geschichte. – (Wien:) Wiener Dom-Verl. (1967). 396 S., 10 Bl. Abb. = Veröffentlichungen des kirchenhistorischen Instituts der kath.-theol. Fakultät der Universität Wien IV; kart. DM 30,–.

Anciaux, Paul: **Sakrament** und Leben (Sacrament is leven, dt.) Grundlagen und Richtlinien zu einer Erneuerung der Sakramentenpraxis. Mit einem Vorwort von Kardinal L. J. Suenens. – Friedberg b. Augsb: Pallotti-Verl. (1968). 83 S. = Konzil konkret VI; DM 7,80.

Ferré, Nels F. S.: A theology for christian **education**. – Phil: Westminster 1967. 224 p.; $ 4,95.

Rösener, Herbert: Die **Religionspädagogik** vor der Frage nach der Zukunft. – Schule und Kirche vor den Aufgaben der Erziehung = Theologia practica. Sonderheft für Martin Stallmann, (Hbg 1968), 46–54; S. 84–89: Trillhaas, Wolfgang: »Non scholae, sed vitae«. Über die Tragweite des sogenannten Religionsunterrichts; S. 96–100: Leuenberger, Robert: Religionsunterricht als »Seelsorge«.

Frik, Helmut: Religionsunterricht im Dialog mit Theologie und Psychologie. Das Verständnis biblischer Texte u. der Stufen des kindlichen Verstehens. – Stu: Calwer Verl. (1968). 341 S. = Arbeiten zur Pädagogik IX; Lw. DM 22,– [Diss., Tübingen].

Was bleibt vom Worte Gottes? Glaubensverkündigung in neuer Sprache. Hrsg. von Felix Schlösser. Mit Beitr. von Josef Blank [u. a.] – Limburg: Lahn-Verl. 1968. 192 S. = Offene Gemeinde VI; DM 15,80.

Tilmann, Klemens: Staunen und Erfahren als Wege zu Gott. – (Eins, Zü, Köln:) Benziger Verl. (1968). 137 S. = Unterweisen und Verkünden IV; kart. DM 9,80.

Mielenbrink, Egon: **Freundschaft** in christlicher Erziehung und Seelsorge. – Wü: Echter-Verl. (1967). 274 S. = Schriften zur Religionspädagogik und Kerygmatik III; DM 28,–.

Erziehung und Berufung. Um die Zukunft der kirchlichen **Studienheime**. Im Auftrag der Konferenz der Leiter der bischöfl. Internate hrsg. v. Hermann Stenger. – Mchn: Pfeiffer (1967). 236 S. = Pfeiffer-Werkbücher LXIV; DM 11,80.

Dignath, Walter: Die Botschaft von der **Endzeit**. – (Gü:) Gütersloher Verl.-Haus G. Mohn (1967). 66 S. = Handbuch für den Religionsunterricht; DM 7,20.

Miller, Gabriele: Ein neuer Katechismus. Bericht aus der Arbeitskommission. – KatBl XCIII, 1968, 513–532.

Caster, Marcel van, SJ: La catéchèse de la **prière** de demande. – Lumen Vitae XXIII, 1968, 335–354.

XII. Liturgik

Prex eucharistica. Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti. Singularum partium textus paraverunt: Louis Ligier [e. a.] – Frb/S: Ed. Universitaires 1968. XXIV, 517 p. 4° = Spicilegium Friburgense XII.

Bargellini, Emanuele: Esegesi biblica ed esegesi liturgica. Analisi di un metodo. – Bibbia e spiritualità = Biblioteca di cultura religiosa II, 79, (R 1967), 437–470.

Akeley, T. C., OGS: Christian initiation in **Spaine**. 300–1100. – Lo: Darton, Longman and Todd (1967). 223 p., 6 pl., 1 map; sh 35,–.

Boor, Helmut de: Die Textgeschichte der lateinischen Osterfeiern. – Tü: Niemeyer 1967. XI, 371 S. = Hermaea. N. F. XXII; Lw. DM 58,–.

Reifenberg, Hermann: Die „Ansprache" bei der Krankensalbung nach **Mainzer** Diözesanbrauch seit dem Mittelalter. – Mainzer Zeitschrift LX/LXI, 1965/66, 61–69; ~ Ein bisher unbekannter Mainzer ordo sepeliendi von 1806. – Gutenberg-Jahrbuch XLII, 1967, 183–190; ~ Das Mainzer Rituale von 1480 der Stiftsbibliothek von Aschaffenburg. – Gutenberg-Jahrbuch XLIII, 1968, 88–96.

Welykyj, A. G., OSBM: Missa et officium S. **Josaphat** in Ecclesia ritus latini. – Miscellanea in honorem S. Josaphat = Analecta Ordinis s. Basilii Magni II, 6, R 1967, 384–440.

Reinerth, Karl: Das **Kronstädter Graduale** – Geschichtswirklichkeit und Glaubensbewährung. Festschrift für Friedrich Müller, Stu (1967), 130–160.

Lehoreau, René: Cérémonial de l'Eglise d'**Angers**. Analyse et extraits publiés, avec une introduction et des notes, pour servir à l'histoire d'Angers au début du XVIIIe siècle par François Lebrun. – P: Klincksieck (1967). 325 p. = Institut de recherches historiques de Rennes II.

Stamer, Ludwig: Die Bestandsaufnahme im ehemals **Speyer**ischen Anteil des neuen Bistums **Straßburg** vom Jahre 1804. II: Quaestiones liturgicae. – ArchMRhKG XIX, 1967, 195–227.

La liturgie après Vatican II. Bilans, études, prospective par Y(ves) Congar [e. a.] sous la direction de J.-P. Jossua et Y. Congar. – P: Éd. du Cerf 1967. 419 p. = Unam Sanctam LXVI; F 34,30; [cont. e. a.:] p. 111–126: Gy, Pierre-Marie, OP: Situation historique de la constitution; p. 127–156: Jossua, Jean-Pierre, OP: La constitution «Sacrosanctum Concilium» dans l'ensemble de l'oeuvre conciliaire; p. 159–177: Chenu, M.-D., OP: Anthropologie de la liturgie; p. 179–209: Carrouges, Michel: La liturgie à l'heure de Ionesco; p. 211–238: Colin, Pierre: Phénoménologie et herméneutique du symbolisme liturgique; p. 241–282: Congar, Yves M.-J., OP: L' «Ecclesia» ou communauté chrétienne, sujet intégral de l'action liturgique; p. 283–288: Marliangeas, B.-D., OP: «In persona Christi», «In persona Ecclesiae». Note sur les origines et le développement de

l'usage de ces expressions dans la théologie latine; p. 289–314: Strotmann, Théodore, OSB: Pneumatologie et liturgie; p. 317–356: Audet, Jean-Paul: Foi et expression cultuelle; p. 357–384: Lyonnet, Stanislas, SJ: La nature du culte dans le Nouveau Testament; p. 385–403: Congar, Yves M.-J., OP: Situation du «sacre» en régione chrétien.

Corpus antiphonalium officii. Vol. III: Invitatoria et antiphonae. Editio critica. Editum a Renato-Ioanne Hesbert. – R: Herder 1968. XII, 550 p. = Rerum ecclesiasticarum documenta. Series maior. Fontes IX; Lire 38 000.

Studies in pastoral liturgy. Vol. III. Edited by Placid Murray, OSB. – Dublin: Gill; (Maynooth:) Furrow Trust (1967). 223 p.; sh 16,–.

Neunheuser, B(urkhard), OSB: Liturgie, geplante Schöpfung oder Zufallsgebilde? – Miscellanea liturgica in onore di Giacomo Lercaro . . ., Vol. II, R (1967), 53–83.

Dournes, Jacques: L'offrande des peuples. Recherches et remarques sur le binôme activité missionnaire – action liturgique. – P: Ed. du Cerf 1967. 286 p. = Jeunesse de la liturgie = Lex orandi XLIV.

Hennig, John: **Benedictio**. Begriff und Gebrauch im jüdischen und christlichen Frömmigkeitsleben. – HlD XX, 1966, 157–166; ~ Zur liturgischen Terminologie im Sinnbezirk „**Erbarmen**". – HlD XXI, 1967, 101–106; ~ Zur Stellung **Davids** in der Liturgie. – ALW X, 1, 1967, 157–164; ~ Zur Stellung des **Tischgebets** in der Liturgie. – LJ XVIII, 1968, 87–98.

Gunstone, John: The feast of **Pentecost**. The great fifty days in the liturgy. – Lo: Faith Pr. (1967). 102 p. = Studies in christian worship VIII; sh 10/6.

XIII. Religiöses Leben und Brauchtum

Dorn, Erhard: Der **sündige Heilige** in der Legende des **Mittelalters**. – Mchn: Fink 1967. 162 S. = Medium aevum X; DM 32,–.

Zender, Matthias: Die Verehrung des hl. **Quirinus** in Kirche und Volk. – Neuß: (Vereinigung der Heimatfreunde Neuß) 1967. 121 S. mit 4 Ktn, 16 Bl. Abb., 1 Ktn-Beil.; kart. DM 9,60.

D'Arenzano, Rodolfo: La bibbia dalla tradizione monastica alla spiritualità francescana. – Bibbia e spiritualità = Biblioteca di cultura religiosa II, 79, (R 1967), 245–330.

Johnston, William: The mysticism of the **Cloud** of **unknowing**. A modern interpretation. With a foreword by Thomas Merton. – NY [e. a.:] Desclée (1967). XVI, 285 p.; $ 5,50.

Creytens, Raymond, OP: Les consilia de s. **Antonin** de **Florence**, OP. – ArchFrPr XXXVII, 1967, 263–342.

Galuzzi, Alessandro, OM: Origini dell' **Ordine** dei **Minimi**. – R: Libr. Ed. della Pont. Università Lateranense 1967. XXVI, 195 p. = Corona Lateranensis XI; Lire 2000.

Baglioni, A.: **Colomba** da **Rieti**, la seconda Caterina da Siena, 1467–1501. – R: Ed. Cateriniane 1967. 322 p.; Lire 1800.

Iparraguirre, Ignacio, SJ: Comentarios de los **ejercicios Ignacianos** ‹siglos **XVI–XVIII**›. Repertorio crítico. – R: Institutum Historicum S.J. 1967. 12*, 348 p. = Subsidia ad historiám S.J. VI; Lire 4000.

Gentili, Antonio Maria: I **Barnabiti**. Manuale di storia e spiritualità dell' Ordine dei chierici regolari di s. Paolo Decollato. – R: PP Barnabiti Ufficio vocazioni 1967. 637 p.; Lire 6000.

Welti, Erika: **Taufbräuche** im Kanton **Zürich**. Eine Studie über ihre Entwicklung bei Angehörigen der Landeskirche seit der Reformation. – Zü: Gotthelf-Verl. (1967). 254 S., 2 Taf.; sfr 24,– [Diss. phil. I, Zürich]

Pettit, Norman: The heart prepared: grace and conversion in Puritan spiritual life. – NH and Lo: Yale Univ. Pr. 1966. IX, 252 p. = Yale publications in American studies I; $ 5,75.

Welykyj, A. G., OSBM: Documenta historiam reliquiarum S. **Josaphat** spectantia. – Miscellanea in honorem S. Josaphat = Analecta Ordinis S. Basilii Magni II, 6, R 1967, 291–370.

Neveux, J. B.: Vie spirituelle et vie sociale entre Rhin et Baltique au **XVII**e s. de J. Arndt à P. J. Spener. – P: Klincksieck 1967. XLVII, 933 p., 18 cartes, ill. et 1 tabl. chronologique = Publications de la Faculté des lettres et sciences humaines de Paris-Nanterre; F 100,–.

Whitmore, P. J. S.: The order of **Minims** in **seventeenth**-century **France**. – The Hague: Nijhoff 1967. IX, 367 p., 18 ill. = Archives internationales d'histoire des idées XX; hfl 45,50.

Martin, Maria Gratia: The spirituality of **Teilhard** de **Chardin**. – Glen Rock/N. J.: Newman Pr. 1967. XII, 122 p.; $ 4,95.

Juanes, Benigno, SJ: Espiritualidad cristiana hoy. – Santander: Sal Terrae 1967. 546 p. = Coll. Espiritu y Vida IV.

Rabut, Olivier: Christsein als Weltverantwortung (Valeur spirituelle du profane, dt.) – Mz: Grünewald-Verl. (1968). 122 S. = Grünewald Reihe; kart. DM 8,80.

Boros, Ladislaus: Aus der Hoffnung leben. Zukunftserwartung im christlichen Denken. – Olten, Frb/B: Walter-Verl. (1968). 121 S. = Theologia publica X; kart. DM 9,80.

Severus, Emmanuel von, OSB: Die **Meditation** der Christen. – Strukturen christlicher Existenz. Beiträge zur Erneuerung des geistlichen Lebens. (Festgabe für Friedrich Wulf zum 60. Geburtstag), Wü (1968), 199–203; S. 205–213: Kehle, Medard, SJ: Zur Theologie des Meditationsgesprächs; S. 215–221: Metzinger, Josef, SJ: Zur Praxis des Meditationsgesprächs; S. 223–232: Bours, Johannes: Bildmeditation. Erfahrungen zur Praxis.

Fehringer, Alfons: Leitbild klösterlichen Lebens. Grundfragen der **Ordensreform**. – Friedburg b. Augsburg: Pallotti-Verl. (1968). 79 S. = Konzil konkret V; kart. DM 7,20.

XIV. Christliche Archäologie und Kunst

Rosenberg, Alfons: **Engel** und **Dämonen**. Gestaltwandel eines Urbildes. – Mchn: Prestel-Verl. (1967). 334 S.; 87 Abb.; DM 38,–.

Schiemenz, G. P.: Verschollene Malereien in **Göreme**: Die «archaische Kapelle bei Elmali Kilise» und die Muttergottes zwischen Engeln. – OrChrPer XXXIV, 1968, 70–96; 11 Abb.

Grimme, Ernst Günther: Unsere Liebe Frau. Das Bild Mariens in der Malerei des Mittelalters und der Frührenaissance. – (Köln:) DuMont Schauberg (1968). 38 S. mit Abb., 48 Bl. Abb., 1 Titelbild 4°.

Vitolo, Bernardino, OFM: Nola e il beato Giovanni **Duns Scoto**: nel pensiero, nel culto, nell'arte. – Giovanni Duns Scoto nel VII centenario della nascita, (Nap 1967), 247–291.

Deus, Wolf-Herbert: **Scheibenkreuze** in **Soest**, auf **Gotland** und anderswo. – Soest: Westfälische Verlagsbuchhandl. Mocker u. Jahn 1967. 92 S. mit Abb. u. Ktn., quer 8° = Soester Beiträge XXX.

Kirchenbauten von Hans **Schädel** 1962–1968. – Münster XXI, 1968, 225–252.

Neue Kirchen in **Schleswig-Holstein**. (Hrsg. vom Landeskirchenamt der Evang.-Luther. Landeskirche Schleswig-Holsteins im Einvernehmen mit der Evang.-Luther. Kirche in Lübeck u. der Evang.-Luther. Landeskirche Eutin. Bildmaterial: Alf Schreyer.) – Kiel: Lutherische Verlagsges. 1967. 89 S., S. 21–76 Abb. 4°; Lw. DM 22,80.

Lercaro, Giacomo: Folgerungen aus der Instruktion „De cultu mysterii eucharistici" für den Kirchenbau. – LJ XVIII, 1968, 138–148; ~ S. 129–137: Die Kirche in der Stadt von morgen.

Weyer, Willy: Die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils und der Kirchenbau. – Festschrift für Alois Thomas . . ., Trier 1967, 475–484.

Schade, Herbert, SJ: Zum Problem einer christlichen Kunst. – StdZ, Bd CLXXXII = Jg XCIII, 1968, 181–192.

Kirchen in nachsakraler Zeit. Hrsg. von Hans-Eckehard Bahr. – Hbg: Furche-Verl. (1968). 133 S. mit Abb. = Konkretionen II; kart. DM 9,80.

Schwebel, Horst: Autonome Kunst im Raum der Kirche. – (Hbg:) Furche-Verl. (1968). 95 S., 15 Abb.; Lw. DM 16,80. [Diss., Marburg. Erw.]

Uhl, Ottokar: Kirchenbau als Prozeß. – Christliche Kunstblätter CVI, 1968, 81–87; S. 89–92: Kallmeyer, Lothar: Variable Kirchen; S. 98–101: Overbosch, W. G.: Holland im „Zeitalter des Kirchenbaues".

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Joseph Barbel CSSR, Hennef/Sieg, Waldstr. 9; Dr. Dr. Friedrich Beutter, Freiburg i. Br., Habsburger Str. 124; Prof. Dr. Alfons Bolley, Essen, Steeler Str. 110; Robert Cornelissen OSB, Münster, Überwasserkirchplatz 3; Dr. Winfrid Cramer OSB, Gerleve über Coesfeld, Abtei St. Josef; Prof. Dr. Dr. Karl Delahaye, Bonn, Kath.-Theol. Fakultät, Univ.-Hauptgebäude; Prof. Dr. Hermann Eising, Münster, Besselweg 12; Dr. Kaspar Elm, Freiburg i. Br., Sundgauallee 26, Haus 42; Prof. Dr. Dr. Dr. Gustav Ermecke, Witten-Ruhr, Mozartstr. 11; Dr. Isnard Frank OP, Walberberg, Kreis Bonn, Albertus Magnus Akademie; Prof. Dr. Suso Frank OFM, Münster i. W., Hörsterplatz 5; Priv.-Doz. Dr. Alexandre Ganoczy, Münster, Domplatz 8; Prof. Dr. Joachim Gnilka, Münster, Kirchherrngasse 13; Dr. Hilda Graef, 74, St. Bernard's Road, Oxford (England); Prof. Dr. Franz Groner, Rolandswerth, Brunnenstr. 15; Prof. Dr. Vinzenz Hamp, München, Karl-Theodor-Str. 47/I; Prof. Dr. Richard Hauser, Heidelberg, Merianstr. 2; Prof. Dr. Peter Henrici SJ, Via S. Nicola da Tolentino 13, Rom; Prof. Dr. Ulrich Horst OP, Walberberg, Kreis Bonn, Albertus Magnus Akademie; Lic. theol. Walter Kalesse, Bonn, Bornheimer Str. 5; Stud.-Pfr. Ferdinand Kerstiens, Münster, Frauenstr. 3; Doz. Dr. Adel-Theodore Khoury, Münster, Andreas-Hofer-Str. 70; Archivrat Dr. Harald Kindl, Paderborn, Brandisstr. 5a; Abt Laurentius Klein OSB, Trier, Abtei St. Matthias; Prof. Dr. Ferdinand Klostermann, Wien (Österr.), Pastoraltheol. Institut d. Univ.; Prof. Dr. Adolf Kolping, Freiburg i. Br., Rosastr. 7; Frau Veronika Kubina, Freiburg i. Br., Mozartstr. 20; Prof. Dr. Oswald Loretz, Münster, Weseler Str. 218; Dr. Theodor Maas-Ewerd, Bösensell über Münster, Kirchplatz 5; Prof. Dr. Georg May, Mainz, Saarstr. 21; Prof. Dr. Franz Mußner, Regensburg, Schützenheimweg 27; Prof. Dr. Rudolf Padberg, Bochum, Selbsthilfeweg 18; Dr. Anno Quadt, Köln, Roncalliplatz 2; Josef-Theodor Rath CSSp, Knechtsteden über Neuß, Missionshaus; Prof. Dr. Martin Rehm, Eichstätt, Römerstr. 10; Prof. Dr. Dr. Joseph Reuss, Würzburg, Neidertstr. 68; Dr. Lothar Roos, Freiburg i. Br., Reinhold-Schneider-Str. 37; Prof. Dr. Josef Schmid, München 19, Franz-Marc-Str. 12/I; Dr. Johannes Schütte SVD, Wimbern 2 über Fröndenberg, Hl.-Geist-Kloster; Dr. Basilius Senger OSB, Gerleve über Coesfeld, Abtei St. Josef; Prof. Dr. Albert Stüttgen, Münster, Eimermacherweg 25a; Dr. Dr. Georg Wagner, Paderborn, Am Abdinghof 1.

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 (Westf.). Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Diesem Heft liegen folgende Prospekte bei: 1. Übersicht 68/69 (Verlag Frohmann); 2. Jahresschau 68/69 (Verlag Vandenhoeck und Ruprecht); 3. Wort und Antwort (Matthias-Grünewald-Verlag). Wir bitten um Ihre Aufmerksamkeit.