INHALTSVERZEICHNIS

I. Verzeichnis der Mitarbeiter

Angenendt, Arnold, lic. theol., Münster 304
Arnold, Franz X., Dr. theol., Univ.-Prof., Tübingen 146
Astrath, Willi, Dr. theol., Bochum 144, 407
Bäumer, Remigius, Dr. theol., Prof., Paderborn 34, 198, 466
Barbel, Joseph, CSSR, Dr. theol., Prof., Hennef (Sieg) 114
Bauer, Johannes B., Dr. theol., Lic. bibl., Univ.-Prof., Graz 99
Becker, Petrus, OSB, Dr. theol., Trier 311
Benning, Alfons, Doz., Dr., Lörrach/Baden 499
Berg, Ludwig, oö. Univ.-Prof., Dr. theol., Mainz 489
Böckenförde, Werner, Dr. iur., Dr. theol., Frankfurt 160, 402
Brandenburg, Albert, Dr. theol., Prof., Paderborn 71, 132, 396
Bredow, Gerda, Freiin von, Dr. phil., Univ. Prof., Münster 202
Bröker, Werner, Dr. rer. nat., Dr. theol., Gimbte üb. Münster 124, 324
Brühl, Leo, Studienrat, Münster 114
Campenhausen, Hans, Frhr. von, D., Dr. h.c., Prof., Heidelberg 196
Cancik, Hubert, Prof., Dr., Tübingen 195
Cazelles, Henri, PSS, Dr. theol., Prof., Paris 101
Chrysostomus, Johannes, OSB, Dr., Niederalteich 131
Cornelissen, Robert, OSB, Münster 48
Couto, Filipe José, IMC, Münster 501
Dassmann, Ernst, Prov.-Doz., Dr. theol., Bonn 461
Delahaye, Karl, Dr. theol., Dr. phil., Univ.-Prof., Bonn 159
Demmer, Klaus, MSC, Dr. theol., Prof., Paderborn 62, 422
Dettloff, Werner, Dr. theol., Prof., Oberwöhr 129
Dietrich, Manfred, Dr. phil., Münster siehe Loretz 364, 366
Diezinger, Walter, Dr., Söchtenau 367
Dörmann, Johannes, Dr. theol., Doz., Münster 316
Dreier, Wilhelm, Dr. phil., Dr. rer. pol., Prof., Würzburg 328, 329, 400, 404
Eising, Hermann, Dr. theol., Univ.-Prof., Münster 71
Erlinghagen, Karl, SJ, Dr. phil., Prof., Regensburg 66
Ermecke, Gustav, Dr. theol., Dr. phil., Dr. iur. utr., Univ.-Prof., Bochum 63, 219, 265, 483
Exeler, Adolf, Dr. theol., Univ.-Prof., Bösensell 150
Feil, Ernst, Wiss. Assistent, Münster 12
Fellermeier, Jakob, Dr. theol., Hochschul-Prof., Bamberg 42
Finkenzeller, Josef, Hochsch.-Prof., Dr. theol., München 478
Fiorenza, Francis, Münster 121
Fleckenstein, Heinz, oö. Univ.-Prof., Dr. theol., Würzburg 501
Frank, Isnard, OP, Dr. theol., Walberberg 375
Frank, Suso, OFM, Dr. theol., Univ.-Prof., Münster 30
Franzen, August, Dr. theol., lic. iur. can., Univ.-Prof., Freiburg i. Br. 377, 468, 472, 504
Franzen, Winfried, Stud.-Ref., Giessen 472
Fries, Albert, CSSR, Dr. theol., Prof., Hennef/Sieg 211, 388
Fries, Heinrich, Dr. theol., Univ.-Prof., München 43
Gaboriau, Florent, OP, Prof., Dr., Paris - Rom 210
Gail, Anton J., Prof., Dr. phil., Grevenbroich 439
Ganoczy, Alexandre, Dr. theol., Priv.-Doz., Münster 217
Ganzer, Klaus, Dr., Prof., Konz üb. Trier 31, 488
Geppert, Georg, Neuß 72
Glazik, Josef, MSC, Dr. theol., Univ.-Prof., Münster 15
Gnilka, Joachim, Dr. theol., Univ.-Prof., Münster 23, 109, 111
Goerdt, Wilhelm, a. o. Prof., Dr. phil., Münster 464
Görgemanns, Herwig, Dr., Priv.-Doz., Malschenberg 328
Grabner-Haider, Anton, Dr. theol., Graz 380
Greshake, Gisbert, Dr. theol., Münster 214
Guggenberger, Alois, CssR, Dr. phil., Dr. theol., Prof., Gars am Inn 122
Haag, Herbert, Dr. theol., Lic. phil., Lic. rer. bibl., Tübingen 103
Häußling, Angelus, OSB, Dr. theol., Maria Laach 151
Hammans, Herbert, Dr., Bonn 204
Hammerschmidt, Ernst, Dr. phil., Dr. theol., Doz., Saarbrücken 19
Hamp, Vinzenz, Dr. theol. habil., oö. Univ.-Prof., München 455, 456
Hasenfuß, Josef, Dr. theol., Dr. phil., Univ.-Prof., Würzburg 125
Hasenhüttl, Gotthold, Dr. theol., Tübingen 135, 136, 320
Haubst, Rudolf, o.U.-Prof., Dr. theol., Mainz 353
Heggelbacher, Othmar, Dr. theol., Dr. iur., Prof., Bamberg 145
Heinen, Wilhelm, Dr. theol., Univ.-Prof., Münster 60, 398, 448
Henz, Rudolf, Prof., Dr., Wien 421
Hermann, Ingo, Dr. theol., Bergisch Gladbach 24
Hödl, Ludwig, Dr. theol., Univ.-Prof., Bochum 243
Höfer, Albert, Dr. theol., Doz., Graz 67
Hornef, Josef, Dr., Fulda 5
Hünermann, Peter, Dr., Priv.-Doz., Freiburg i. Br. 209
Hughes, John Jay, Dr. theol., Prof., Löwen 218
Iserloh, Erwin, Dr. theol., Univ.-Prof., Münster 117
Jorissen, Hans, Dr. theol., Prof., Beuel-Villich 52, 56, 116, 128, 129
Kasper, Walter, Prof., Dr. theol., Münster 1, 182
Kertelge, Karl, Dr. theol., Prof., Trier 370
Khoury, Adel-Theodore, Dr. phil., Doz., Münster 47, 97, 187, 282, 283, 313, 381
Klockenbusch, Ludwig, Dr., Münster 503
Knauer, Peter, SJ, Dr. theol., Prof., Frankfurt 40
Köster, Heinrich Maria, SAC, Rektor, Dr. theol., Prof., Vallendar 95, 323
Kolbe, Ferdinand, Direktor, Gescher i. W. 69
Kornfeld, Walter, Dr. theol., lic. rer. bibl., Univ.-Prof., Wien 100
Krautwig, Notker, OFM, Dr. theol., Mönchengladbach 482
Kremer, Klaus, Dr. phil., Prof., Trier 37
Lakner, Franz, SJ, Dr. phil., Dr. theol., Prof., Innsbruck 139
Lambrecht, Jan, SJ, Dr. theol., Heverlee-Leuven (Belgien) 457
Lamott, Alois, Pfarrer, Dr., Hanhofen üb. Speyer 417
Lauter, Hermann-Josef, OFM, Köln 411
Lehmann, Karl, Univ.-Prof., Dr., Dr., Mainz 476
Lengeling, Emil J., Dr. theol., lic. phil., Univ.-Prof., Wolbeck 67, 68, 71, 156, 412, 414
Lippert, Peter, CssR, Prof., Dr., Hennef/Sieg 498
Löning, Karl, Lic. theol., Münster 25, 373
Loretz, Oswald, Dr. theol., Prof., Münster 89, 189, 192, 292, 360, 364, 366
Manthey, Franz, Dr., Prof., Hildesheim 70, 336
Massa, Wilhelm, SVD, Dr. theol., St. Augustin 242
Mayer, Cornelius, OSA, Dr., Würzburg 301
Ménard, Jacques-E., Prof., Dr., Dr., Basel 70
Missalla, Heinrich, Dr. theol., Berufsschulpfarrer, Gelsenkirchen 421
Meyer, Hans Bernhard, SJ, Dr. theol., Prof., Innsbruck 155
Möllerfeld, Johannes, SJ, Frankfurt 373
Müller, Josef, Doz., Dr., St. Peter (Schwarzwald) 500
Mußner, Franz, Dr. theol., lic. bibl., Univ.-Prof., Regensburg 330
Mynarek, Hubertus, Dr. theol., Prof., Würzburg 126, 177, 447, 479
Nell-Breuning, Oswald, von, SJ, Frankfurt 142
Neuhäusler, Engelbert, Dr. theol., Prof., München 193
Neumann, Johannes, Dr. Univ.-Prof., Tübingen 226
Nyberg, Tore S., Dr. (Fil. dr.), München 137
Offele, Wolfgang, Dr. theol., Dr. phil., Prof., Frankfurt 147, 149, 410
Otto, Josef Albert, SJ, Dr. theol., ao. Hochsch.-Prof., Bonn 188
Petermann, Bernd, Dr., MdL, Düsseldorf 238
van der Ploeg, J.P.M., OP, Prof., Dr., Nijmegen (Holland) 452
Pöggeler, Franz, Dr. phil., Prof., Aachen 334
Post, Werner, Dr., Bonn-Beuel 318
Probst, Manfred, SAC, Assistent, Münster 502
Rath, Josef-Theodor, CSSp, Knechtsteden 451
Rauscher, Anton, SJ, Dr. theol., Lic. phil., Doz., Münster 141, 223, 402, 403, 404
Reinelt, Heinz, Dr. theol., Lic. bibl., Doz., Königstein 208
Reinwald, Georg, Dr. theol., Prof., Bamberg 99
Remmers, Johannes Gerhardus, Dr. scient. eccl. orient., Münster 57, 130
Rendtorff, Trutz, Dr. theol., München 280
Reyes Mate, Manuel, Münster 120
Riedlinger, Helmut, Dr. theol., Prof., Freiburg 273, 471
Rigaux, Béda, OFM, Dr. theol., Prof., Löwen 298
Robert, Charles, Dr., Prof., Straßburg 65
Romaniuk, Kazimierz, Dr., Prof., Warschau 372
Rücker, Heribert, Stotternheim b. Erfurt 293
Seckler, Max, Prof., Dr. theol., Tübingen 480
Seemann, Michael, OSB, Dr., Doz., Beuron 50
Severus, Emanuel von, OSB, Dr. phil., Doz., Maria Laach 332
Siefer, Gregor, Dr., Hamburg 409
Smitmans, Adolf, Dr. theol., Tübingen 194
Speigl, Jakob, Dr., Priv.-Doz., Poing 300
Sudbrack, Josef, SJ, Dr. theol., München 485
Sydow, Jürgen, Dr. phil., Tübingen 336, 471
Schäfer, Karl Theodor, Dr. theol., Univ.-Prof., Bonn 21, 360
Scharbert, Josef, Hochsch.-Prof., Dr. theol., Lic. bibl., München 453
Schauerte, Heinrich, Dr. theol., Prof., Paderborn 420
Scheele, Paul Werner, Dr. theol., Univ.-Prof., Witten/Ruhr 216
Schiffers, Norbert, Dr. theol., Univ.-Prof., Regensburg 399, 487
Schildenberger, Johannes, OSB, Dr. theol., Dr. bibl., Prof., Beuron 287
Schilling, Othmar, Dr. theol., Univ.-Prof., Bochum 290, 331
Schlette, Heinz Robert, Dr. theol., Dr. phil., Prof., Ittenbach 9, 44, 203, 286, 383
Schmauch, Jochen, Dr., Rimpar 224
Schmid, Josef, Dr. theol., Dr. theol. h. c., Univ.-Prof., München 110, 111, 459
Schmölz, Franz-Martin, Prof., Dr., Salzburg 64
Schneider, Theodor, Dr. theol., Dr. phil., Prof., Köln 385
Schnitzler, Theodor, Dr. phil., Dr. theol., Köln 69, 71, 72
Schöllgen, Werner, Dr. theol., Dr. phil., Univ.-Prof., Bonn 136
Schötz, Dionys OFM, Dr. theol., Dr. phil., Lektor, München 103
Schreiner, Josef, Dr. theol., Univ.-Prof., Münster 17, 190, 363
Schröer, Alois, Dr. theol., Dr. phil., Prof., Münster 33, 119
Schückler, Georg, Dr., Aachen 98
Schütte, Heinz, Dr. theol., Oedekoven 70
Schützeichel, Heribert, Dr., Doz., Trier 390
Schwedt, Herman H., Kaplan, Rom 326

Stachel, Günter, Dr. phil., Lic. theol., Hochsch.-Prof., Ravensburg 378
Steck, Karl Gerhard, D., Prof., Münster 57
Stenger, Hermann CSSR, Dr. phil., Prof., Gars am Inn 244, 422
Stockmeier, Peter, Dr. theol., Univ.-Prof., Tübingen 127
Stopp, Hugo, Dr. phil., Bonn 247
Stüwer, Wilhelm, Oberstaatsarchivrat, Dr., Düsseldorf 309
Stuiber, Alfred, Dr. theol., Univ.-Prof., Bochum 29
Stupperich, Robert, D. theol., Dr. phil. habil., Prof., Münster 118
Thoma, Clemens SVD, Dr. theol., Mödling-Wien 367
Trilling, Wolfgang, Dr. theol., Leipzig 294
Vorgrimler, Herbert, Dr. theol., Prof., Luzern 359, 475
Voß, Bernd Reiner, Dr., Akad. Rat, Münster 27
Wachinger, Lorenz, Dr., München 388
Wagner, Georg, Dr. phil., Dr. theol., Münster 160
Waldenfels, Hans, SJ, Dr., Wittlaer 449
Waltermann, Reinhold, Stud. Pfr., Münster 71, 241
Warnach, Viktor, OSB, Dr. phil., Prof., Maria Plain (Österreich) 392
Weber, Klaus, Dr. theol., Bonn 470
Weber, Wilhelm, Dr. theol., Dr. rer. pol., Univ.-Prof., Münster 61
Weigand, Rudolf, Dr. theol., lic. iur. can., Univ.-Prof., Würzburg 405
Weinand, Johannes, Dompropst, Dr., Münster 463
Wendehorst, Alfred, Dr. phil., Prof., Würzburg 36
Wesemann, Paul, Dr. iur. can., Offizial, Münster 231
Wicks, Walter Jared, SJ, Dr. theol., North Aurora (Illinois) USA 308
Wiedemann, Heinrich, MSC, Oeventrop 283
Wiedenmann, Ludwig, SJ, Dr., Bonn 284
Winklhofer, Alois, Dr. theol., Prof., Passau 245, 321
Wittstadt, Klaus, Dr. phil., Münster 336

II. Verzeichnis der Abhandlungen und Übersichten

Kasper, W.: Mysterium Salutis 1—6
Loretz, O.: Die Inspiration der Heiligen Schrift 89—96
Mynarek, H.: Das Wesen des Christlichen 177—182
Kasper, W.: Das Wesen des Christlichen 182—188
Ermecke, G.: Das Naturrecht im Disput 265—274
Haubst, R.: Über Wahrheit und Verkündigung 353—358
Gail, A. J.: Erasmiana — Rund um die Saecularfeiern 439—448

III. Verzeichnis der besprochenen Schriften

Aagaard, J.: Mission, Konfession, Kirche. Bd I u. II 98
Alberti Magni Opera Omnia, Tomus XVI/II Metaphysica. Hrsg. von B. Geyer 128
Alszeghy, Z. - Flick, M.: Dogma auf dem Wege
dies.: Lo sviluppo del dogma cattolico 476
Alonso Schökel, L.: Sprache Gottes und der Menschen 360
Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte 18. Jg (1966) 119
Archiv für schlesische Kirchengeschichte Bd 25 70
Archiv für schlesische Kirchengeschichte. Bd 26 336
Arenhoevel, D., OP: Die Theokratie nach dem 1. und 2. Makkabäerbuch 103
Auer A., Teichtweier, G., Strätling, H., Strätling, B.: Der Mensch und seine Geschlechtlichkeit 400
Künftige Aufgaben der Theologie. Hrsg. von T. P. Burke 9
Bainton, R.: Erasmus of Christendom 446
Balthasar, H. U. von - Zufle, M.: Der Christ auf der Bühne 72
Barth, K.: Das Glaubensbekenntnis der Kirche 217
Bauer, A. V.: Freiheit zur Welt 397
Bauer, G.: Anfänge täuferischer Gemeindebildungen in Franken 36
Beato, L.: Teologia della malattia in S. Ambrogio 461
Beck, K.: Offenbarung und Glaube bei Anton Günther 326
Becker, C.: Der ‚Octavius' des Minucius Felix 195
Beiträge zur biblischen Theologie. Hrsg. von G. Rosenkranz 286
Fatalistic Beliefs in Religion, Folklore, and Literature. Hrsg. von H. Ringgren 282
Ben-Chorin, Sch.: Bruder Jesus 367
Bergh, B.: Den heliga Birgittas Revelaciones bok VII 137
Berichte der Augenzeugen über das münsterische Wiedertäuferreich. Hrsg. von C. A. Cornelius 33
Bernhart, J.: Die unbeweinte Kreatur 56
Beumer, J.: Die Inspiration der Heiligen Schrift (Handbuch der Dogmengeschichte Bd I, Fasz. 3b, hrsg. von M. Schmaus, A. Grillmeier u. L. Scheffczyk) 89
Bins, C.: O mistério da criaçâo nas oraçôes do missal romano 501
Blondel, M. - Teilhard de Chardin, P.: Briefwechsel 122
Bonaventura: Collationes in Hexaemeron. Das Sechstagewerk. Lateinisch und deutsch. Übers. u. eingel. von W. Nyssen 52
Boni, A.: I Religiosi nella dottrina del Concilio Ecumenico Vat. II. 231
Ders.: Disciplina religiosa e aggiornamento conciliare 231
Bopp, J.: Populorum Progressio. Aufbruch der Kirche? 402
Bornemann, F.: Der Pfarrer von Neuwerk, Dr. Ludwig von Essen und seine Missionspläne 451
Boros, L.: Im Menschen Gott begegnen 487
Bouillard, H.: Logik des Glaubens 43
Brandenstein, B., Freiherr von: Grundlegung der Philosophie. Bd 3 313
Van Buchem, L. A., OP: L'homélie pseudo-Eusébienne de Pentecôte 414
Buße und Beichte. Hrsg. von L. Bertsch 150
Caspar, B.: Das Erzbistum Trier im Zeitalter der Glaubensspaltung bis zur Verkündigung des Tridentinums in Trier im Jahre 1569 34
Chitty, D. J.: The Desert a City 30
Christentum im Spannungsfeld von Konfessionen, Gesellschaft und Staaten. Beiträge von E. Schillebeecks, J. Willebrands, W. Visser't Hooft, D. de Lange, C. Trimbos u. W. Schyt 396
Colloquium Erasmianum 442
Corpus Consuetudinum Monasticarum. Tomus III: Decreta Lanfranci monachis Cantuariensibus transmissa, hrsg. von D. Knowles 488
Cullmann, O.: Vorträge und Aufsätze 1925 bis 1962. Hrsg. von Karlfried Fröhlich 23
Dahm, K. W.: Pfarrer und Politik 61
David, J.: Das Naturrecht in Krise und Läuterung 63
Debus, J.: Die Sünde Jerobeams 363
Deichgräber, R.: Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit 372
Dekkers, E. u. a.: Liturgie et Monastères. Études 1 et 2 332
Delfs, H.: Ökumenische Literaturkunde 135
Delling, G.: Jüdische Lehre und Frömmigkeit in den Paralipomena Jeremiae 367
Dihle, A.: Der Kanon der zwei Tugenden 328
III Reformed Dogmatics. Ed. by J. W. Beardslee 218
Dubarle, A. M.: Le péché originel dans l'Écriture 189
Einig, M.: Der heutige Mensch und die Liturgie 502
Elsässer, A.: Christus der Lehrer des Sittlichen 482
Zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens. Einf. u. Erl. von F. Wulf 411
Ernst, J.: Die eschatologischen Gegenspieler in den Schriften des Neuen Testaments 298
Esposti, F. degli: La Theologia del Sacro Cuore di Gesù da Leone XIII a Pio XII 139
Eusebius von Caesarea: Kirchengeschichte. Hrsg. u. eingeleitet von H. Kraft 27
Fehringer, A.: Leitbild klösterlichen Lebens 422
Festschrift für Alois Thomas 160
Fischer, P. B., OSB: Verzeichnis der Sigel für Kirchenschriftsteller. Vetus latina Bd 1/1, 4. Ergänzungslieferung 360
Flick, M.: s. Alszeghy
Flood, D. E., OFM: Die Regula non bullata der Minderbrüder 375
Fohrer, G.: Studien zur alttestamentlichen Prophetie 455
Fraling, B.: Der Mensch vor dem Geheimnis Gottes 485
Frank, S., OFM: Mönche im frühchristlichen Ägypten 114
Franziskanisches Leben. Hrsg. von K. Esser u. E. Grau 231
Freudenberger, R.: Das Verhalten der römischen Behörden gegen die Christen im 2. Jahrhundert 300
Friedenthal, R.: Luther. Sein Leben und seine Zeit 117
Froitzheim, D.: Staatskirchenrecht im ehemaligen Großherzogtum Berg 145
Fuhs, H. F.: Die äthiopische Übersetzung des Propheten Micha 19
Fuller, R. H.: Die Wunder Jesu in Exegese und Verkündigung 330
Fuß, W.: Die sogenannte Paradieserzählung 453
Einig, M.: Der heutige Mensch und die Liturgie 502
Gabriel, L.: Integrale Logik 40
Garde, L.: Islam 283
Geiselmann, J. R.: Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung 48
Gerhardsson, B.: The Testing of God's Son (Matt 4, 1—11 par) 193
Gerhartz, J. G., SJ: „Insuper promitto ..." 231
Die älteste deutsche Gesamtauslegung der Messe. Hrsg. u. eingel. von F. R. Reichert 155
Gill, J.: Konstanz und Basel-Florenz 466
Glaube - Wissenschaft - Erziehung. Hrsg. von H. Tschamler 410
Gnilka, J.: Der Philipperbrief 459
Görres, A. s. Rahner, K.-Görres, A.
Grenner: Wirtschaftsliberalismus und katholisches Denken 141
Grenzfragen des Glaubens. Hrsg. von Ch. Hörgl u. F. Rauh 204
Ostbairische Grenzmarken, hrsg. von J. Oswald 471
Grom, B.: Katechesen zum Alten Testament 241

Gründel, J.: Wandelbares und Unwandelbares in der Moraltheologie 483
Haenchen, E.: Der Weg Jesu 24
Hauser, R.: Was des Kaisers ist 64
Henss, W.: Das Verhältnis zwischen Diatessaron, christlicher Gnosis und „Western Text" 29
Hierzenberger, G.: Weltbewertung bei Paulus 25
Hillmann, R.: Wasser und Berg 366
Hirscher, J. B. von: Heilswissen oder Spekulation? 146
Historia Missionum Ordinis Fratrum Minorum, 1. u. 2. Bd 283
Höllhuber, J.: Geschichte der Philosophie im spanischen Kulturbereich 120
Hofmeier, J.: Grundriß des christlichen Glaubens 421
Holte, R.: Die Vermittlungstheologie 57
Hubert, M. Ph.: La Messe 71
Hübner, J.: Theologie und biologische Entwicklungslehre 324
Iserloh, E.: Luther zwischen Reform und Reformation 336
Jeffner, A.: Butler and Hume on Religion 121
Johannes Philoponos, Grammatikos von Alexandrien, hrsg. von W. Böhm 464
Johnson, W. A.: On Religion 479
Jungmann, J. A.: Liturgie der christlichen Frühzeit bis auf Gregor den Großen 151
Käsemann, E.: Der Ruf der Freiheit 480
Kapelrud, A. S.: Die Ras-Schamra-Funde und das Alte Testament 366
Kettler, F. H.: Der ursprüngliche Sinn der Dogmatik des Origenes 114
Kirche in der Stadt. Hrsg. vom Österreichischen Seelsorgeinstitut. 1. u. 2. Bd 409
Die Kirche in der Welt von heute, hrsg. von G. Baraúna 489
Die Russische Orthodoxe Kirche in Lehre und Leben. Hrsg. von R. Stupperich 130
Kirchhoff, H.: Der Katechet und das Wort 67
Köhler, H.: Theologie der Erziehung 66
Koerber, E. von: Die Staatstheorie des Erasmus von Rotterdam 443
Kohls, E.-W.: Die theologische Lebensaufgabe des Erasmus und die oberrheinischen Reformatoren 445
Kolping, A.: Fundamentaltheologie I 125
Konkurrenz der Bildungsangebote. Hrsg. von W. Dirks 334
Kranz, G.: Europas Christliche Literatur. 1. u. 2. Bd 421
Kuchler, W.: Sportethos 402
Kuitert, H. M.: Gott in Menschengestalt 320
Le Père Lagrange au service de la Bible 70
Langen, D.: Archaische Ekstase und asiatische Meditation mit ihren Beziehungen zum Abendland 447
Langer, W.: Kerygma und Katechese 71
Lapointe, R., OMI: Les Trois Dimensions De L'Herméneutique 208
Laurentin, R.: Court traité sur la Vierge Marie 71
ders.: Jésus au temple 111
Leff, G.: Heresy in the Later Middle Ages 308
Leist, F.: Die biblische Sage von Himmel und Erde 99
Lévi-Strauss, C.: Strukturale Anthropologie 316
Lexikon der Marienkunde. Bd I: Aachen - Elisabeth 95
Liébaert, J.: Christologie 50
Lips, A.: Mann und Frau in der Ehe 329
Nachkonziliare Literatur über das Diakonat und seine Erneuerung 5
The Liturgy of Vatican II. Hrsg. von W. Baraúna OFM 68
Löwith, K.: Vorträge und Abhandlungen 280
Lohfink, N., SJ: Bibelauslegung im Wandel 99
Loretz, O.: Die Gottebenbildlichkeit des Menschen 290
ders.: Die Wahrheit der Bibel 287
Lottin, O.: Psychologie et Morale aux XII^e et XIII^e siècles. Tome VI: Problèmes d'histoire littérale de 1160 à 1300 56
Lotz, J. B., SJ: Der Mensch im Sein 313
Lühmann, W.: St. Urban 420
Lütcke, K.-H.: „Auctoritas" bei Augustin
Lulle: L'Arbre de Philosophie d'Amour, hrsg. von L. Sala-Molins 471
La Madonna nel culto della chiesa. Hrsg. von L. della Torre 69
De Magistro. Festschrift für A. Schüler. Hrsg. von E. Dauzenroth u. E. E. Geissler 147
Van der Marck, W.: Grundzüge einer christlichen Ethik 60
Maria in Sacra Scriptura, Vol. I—VI 323
Mariages en péril 65
Mayr, F. K.: Geschichte der Philosophie 42
McNamara, M.: The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch 109
Metz, J. B.: Zur Theologie der Welt 383
Merendino, P. Paschale Sacramentum 245
Meslin, M.: Les Ariens d'Occident 335—430 196
Mission nach dem Konzil. Hrsg. von J. Schütte 188
Möller, J.: Zum Thema Menschsein 203
Monasterium. Festschrift zum siebenhundertjährigen Weihegedächtnis des Paulus-Domes zu Münster. Hrsg. von A. Schroer 309
Monden, L.: Sünde, Freiheit und Gewissen 398
Monzel, N.: Katholische Soziallehre, 2. Bd 403
Mosiek, U.: Kirchliches Eherecht unter Berücksichtigung der nachkonziliaren Rechtslage 405
Mühlen, H.: Una mystica persona. 2. Aufl. 321
Müller, A.: Die Lehre von der Taufe bei Albert dem Großen 211
Müller, A. - Elsener, F. - Huizing, P.: Vom Kirchenrecht zur Kirchenordnung? 226
Müller, F.: Schulgesetzgebung und Reichskonkordat 238
Mühlenberg, E.: Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa 127
Müller, K.: Kulturgeschichtliche Studien zur Genese pseudo-islamischer Sektengebilde in Vorderasien 187
Mysterium Salutis, hrsg. von J. Feiner u. M. Löhrer. Bd 1 u. Bd 2 Seite 1
Das Naturrecht im Disput, hrsg. von F. Böckle 265
Neunheuser, B., OSB: Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit 50
The Greek New Testament. Edited by K. Aland, M. Black, B. M. Metzger, A. Wikgren 21
Nicolas, J.-H.: Dieu connu comme inconnu 97
Nilsson, K. O.: Simul 132
Noth, M.: Das vierte Buch Mose, Numeri 100
Nußbaum, O.: Liturgiereform und Konzelebration 156
Oeconomia humana. Beiträge zum Wirtschaftskapitel der Pastoralen Konstitution 142
Internationale Ökumenische Bibliographie Bd 1/2. Hrsg. von St. Pfürtner u. a. 136
Ott, H. - Fletcher, J. M.: The Mediaeval Statutes of the Faculty of Arts of the University of Freiburg im Breisgau 116
Overhage, P.: Experiment Menschheit 124
van Oyen, H.: Ethik des Alten Testaments 293
Padberg, R.: Personaler Humanismus 439
La Parole aux Laics. Hrsg. von C. Jean-Nesmy 69
Perennitas: Th. Michels zum 70. Geburtstag. Hrsg. von H. Rahner u. E. von Severus 159
Pesch, R.: Naherwartungen 457
Petri, H.: Exegese und Dogmatik in der Sicht der katholischen Theologie 359
Pfeifer, G.: Ursprung und Wesen der Hypostasenvorstellungen im Judentum 456
Pfeiffer, A.: Die Enzykliken und ihr formaler Wert für die dogmatische Methode 388
Pichler, I. H.: Die Verbindlichkeit der Konstanzer Dekrete 468
Pierre le Chantre: Summa de sacramentis et animae consiliis. Troisième Partie (III, 2 a): Liber casuum conscientiae. Hrsg. J. A. Dugauquier 56
Pitcher, G.: Die Philosophie Wittgensteins 380
Plöger, J. G.: Literarkritische, formgeschichtliche und stilkritische Untersuchungen zum Deuteronomium 101
Plooij, J.: Die Mysterienlehre Odo Casels. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch der Kirchen 392
Prinz, F.: Frühes Mönchtum im Frankenreich 304
Prümm, K., SJ: Diakonia Pneumatos 111
Przywara, E.: Sein Schrifttum 1912—1962. Zusammengestellt von L. Zimny. Mit einer Einführung von Hans Urs von Balthasar 12
ders.: Schriften. Erster Band: Frühe religiöse Schriften. Zweiter Band: Religionsphilosophische Schriften. Dritter Band: Analogia Entis. Metaphysik. Ur-Struktur und All-Rhythmus 12
ders.: Katholische Krise. In Zusammenarbeit mit dem Verfasser hrsg. und mit einem Nachwort versehen von B. Gertz 12
Die Psalmen, 1. Halbband. Hrsg. v. L. Schmidt 331
Rahner, K.: Schriften zur Theologie, Bd VI u. VII 273
Rahner, K. - Görres, A.: Der Leib und das Heil 149
Ratzinger, J.: Einführung in das Christentum 177
ders.: Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie 476
Rech, Ph.: Inbild des Kosmos 448
Reifenberg, H.: Stundengebet und Breviere im Bistum Mainz seit der romanischen Epoche 72
Report über den Holländischen Katechismus. Zugest. von G. Beekmann 160
Rétif, A.: Mission — heute noch? 70
Rossel, J.: Dynamik der Hoffnung 223
Rotter, F.: Vom Wissen zum Glauben an Jesus Christus 47
Ruperti Tuitiensis Liber de Divinis Officiis. Hrsg. von H. Haacke 373
Salzgeber, J., OSB: Die Klöster Einsiedeln und St. Gallen im Barockzeitalter 311

Sciacca, M. F.: Akt und Sein 37
Seckler, M.: Das Heil in der Geschichte 214
Seewald, R.: Kunst in der Kirche 503
Sexualität heute. Hrsg. von K. Saller 328
Sex und Moral. Ein Report der Kirchen in England. Aus dem Engl. übers. von H. Harsch 62
Seybold, M. Glaube und Rechtfertigung bei Thomas Stapleton 390
Shapiro, H. - Scott, F.: Walter Burley's De Sensibus 129
Siegmund, G.: Gott in Sicht? 126
Skoda, F.: Die sowjetrussische philosophische Religionskritik heute 318
Sladeczek, F. M.: Ist das Dasein Gottes beweisbar? 472
Smend, R.: Jahwekrieg und Stämmebund 16
Sölle, D.: Phantasie und Gehorsam 422
Soggin: Das Königtum in Israel 292
Speck, J.: Karl Rahners theologische Anthropologie 475
Spital, H. J.: Der Taufritus in den deutschen Ritualien von den ersten Drucken bis zur Einführung des Rituale Romanum 417
Spitz, R. A.: Vom Säugling zum Kleinkind 404
Suenens, L.-J.: Die Mitverantwortung in der Kirche 498
Süssmuth, H.: Studien zur Utopia des Thomas Morus 377
Suttner, E. Ch.: Offenbarung, Gnade und Kirche bei A. S. Chomjakov 131
Scharbert, J.: Heilsmittler im Alten Testament und im Alten Orient 17
ders.: Prolegomena eines Alttestamentlers zur Erbsündenlehre 103
Schell, H.: Katholische Dogmatik 385
Schillebeeckx, E.: Der Amtszölibat 243
Schirmer, A.: Das Paulusverständnis Melanchthons 1518—1522 118
Schlegel, W. S.: Die Sexualinstinkte des Menschen 136
Schlippe, G. von: Die Absolutheit des Christentums bei Ernst Troeltsch auf dem Hintergrund der Denkfelder des 19. Jahrhunderts 209
Schmucker, J.: Die primären Quellen des Gottesglaubens 381
Schnackenburg, R.: Christliche Existenz nach dem Neuen Testament 373
Schneider, J.: Das Gute und die Liebe nach der Lehre Alberts des Großen 388
Schneyer, J. B.: Die Unterweisung der Gemeinde über die Predigt bei scholastischen Predigern 242
Schreiner, J.: Von Gottes Wort gefordert 456
Schüller, B. SJ: Gesetz und Freiheit 219
Schütte, H.: Protestantismus 216
Schütz, R.: Johannes der Täufer 194
Schurr, A.: Die Begründung der Philosophie durch Anselm von Canterbury 202
Schweizer, E.: Das Evangelium nach Markus 370
Steininger, V.: Auflösbarkeit unauflöslicher Ehen 407
Strätling, B.: Geschlechtserziehung als Auftrag der Schule 501
Strobel, A.: Das Buch Prediger (Kohelet) 192
Studies in Shamanism. Hrsg. von C.-M. Edsman 282
Tecklenburg Johns, Ch.: Luthers Konzilsidee in ihrer historischen Bedingtheit und ihrem reformatorischen Neuansatz 198
Thurian, M.: Gemeinsam glauben — gemeinsam handeln 71
Tillich, P.: Systematische Theologie Bd 3 210
Tilmann, K.: Staunen und Erfahren als Wege zu Gott 499
Der karolingische Tonar von Metz. Hrsg. von W. Lipphardt 67
Tresmontant, C.: Die Vernunft des Glaubens 44
Tschirch, F.: Spiegelungen 247
Tscholl, J.: Gott und das Schöne beim hl. Augustinus 463
Türk, H. J.: Was sagt das Konzil über nichtchristliche Religionen, Mission, Toleranz? 15
Uhrmann, J.: Das Geständnis im Kanonischen Prozeß 144
Vagaggini, C., OSB: Il Canone della Messa e la Riforma Liturgica 71
de Vaux, R.: Bible et Orient 452
Vicedom, G.: Mission im ökumenischen Zeitalter 284
Wahrheit und Verkündigung. M. Schmaus zum 70. Geburtstag, hrsg. von L. Scheffczyk, W. Dettloff u. R. Heinzmann 353
Waldispühl, H.: Die Botschaft und Lehre von der Kirche im Religionsunterricht 500
Walker, R.: Die Heilsgeschichte im ersten Evangelium 294
Wallraff, H. J., SJ: Eigentumspolitik, Arbeit und Mitbestimmung 404
Walter, G.: Seelsorge an Neurose-Kranken 244
Walter, L.: Das Glaubensverständnis bei Duns Scotus 478
Wanke, G.: Die Zionstheologie der Korachiten in ihrem traditionsgeschichtlichen Zusammenhang 190
Warren, M.: Social History and Christian Mission 449
Weber, L. M. u. Duss von Werdt, J.: Gewissensfreiheit? 399
Weippert, M.: Die Landnahme der israelitischen Stämme in der neueren wissenschaftlichen Diskussion 364
Weltarmut. Hrsg. von K.-M. Beckmann u. K. Lefringhausen 224
Welterfahrung in der Sprache. Mit Beiträgen von K. O. Apel, B. Allemann, Th. Bonhoeffer 378
Wetter, F.: Die Trinitätslehre des Johannes Duns Scotus 129
Witetschek, H.: Die kirchliche Lage in Bayern 1933—1943 470
Zeeden, E. W.: Deutsche Kultur in der frühen Neuzeit 504
Zander, V.: Seraphim von Sarow 57
Zerfaß, R.: Die Schriftlesung im Kathedraloffizium Jerusalems 412
Zieger, A.: Das religiöse und kirchliche Leben in Preußen und Kurland im Spiegel der evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts 336
Zimmermann, H.: Neutestamentliche Methodenlehre 110
ders.: Papstabsetzungen des Mittelalters 31

IV. Personennachrichten (inkl. Promotionen)

Aigner, Kurt 510
Althaus, Heinz 509
Arnold, Franz Xaver 160
Bauer, Lorenz 506
Baumann, Urs 510
Baumgartner, Jakob 510
Becker, Hans-Jakob 509
Beutter, Friedrich 506
Bissinger, Anton 510
Blank, Josef 336
Blasig, Winfried 508
Bodem, Anton 508
Böckenförde, Werner 509
Brandmüller, Walter 506
Brechtgen, Josef 507
Brousseau, Gerald 508
Choi, Chang Mou 508
Dassmann, Ernst 72, 248
Dauer, Anton 510
Elsässer, Antonellus 506
Fabrega, Valentin 511
Engberding, Hieronymus 248
Fastenrath, Elmar 508
Fellermeier, Jakob 72
Finsterhölzl, Johann 508
Fischer, Elmar 511
Fleischmann, Alfons 506
Fraling, Bernhard 422
Frielingsdorf, Karl 510
Gerster, Wolfgang 508
Gertz, Bernhard 508
Greinacher, Norbert 506
Greshake, Gisbert 509
Griesl, Gottfried 507
Hartl, Friedrich 508
Hasenhüttl, Gotthold 160
Haspecker, Josef 160
Heinemann, Heribert 506
Heinrichsmeier, Klemens 507
Helbling, Kurt 510
Hepp, Josef 507
Horstmann, Maria 509
Hughes, John Jay 509
Hundsnurscher, Franz 508
Inugai, Gregorius Masakazu 507
Kadenbach, Hans 510
Kammermeier, Eduard 72
Kehl, Nikolaus 507
Kern, Walter 507
Kerstiens, Ferdinand 509
Kertelge, Karl 72, 336
Kessler, Hans 509
Kleber, Karl-Heinz 508
Klomps, Heinrich 506
Knauer, Peter 509
Kohlschein, Franz 509
Kolb, Anton 507
Kraus, Johannes 506
Kretzer, Hermann 510
Kuchler, Walter 507
Kump, Cyrill 511
Lange, Rudolf 72
Larenzakis, Gregor 511
Leidl, August 507
Lutz, Gregor 510
Lutz, Hermann 509
Luyten, Piet 510
Machetta, Jorge Mario 508
Mann, Fridolin 509
Maß, Josef 509
Masuth, Bruno 508
Mayer, Cornelius 510
Mayer-Scheu, Hans-Josef 508
Meehan, James T. 510
Mertens, Alfred 508
Mischlewski, Adalbert 508
Misner, Paul 509
Missalla, Heinrich 509
Möslinger, Johannes 511
Moosbrugger, Otto 508
Müller, Horst 510
Müller, Josef 506
Nolte, Josef 510
Ohlig, Karl-Heinz 509
Palacio, Angel 511
Paschen, Wilfried 510
Paul, Eugen 509
Pesch, Rudolf 507
Petri, Heinrich 507
Pölzl, Konrad 508
Polag, Athanasius 510
Predota, Georg 511
Puntel, Laurencio 511

Ratzinger, Josef 506
Regli, Sigisbert 511
Reihardt, Klaus 248
Rosendall, Brendan-Charles 511
Roßmann, Heribert 509
Rotter, Hans 507
Ruiz, Santiago 509
Salvani, Giah Paolo 511
Sand, Alexander 506, 507
Searle, Arnold 510
Speigl, Jakob 422
Spichtig, Klaus 511
Szörényi, Andreas 160
Schaden, Leonhard 511
Schäfer, Philipp 510
Schilling, Hans 507
Schmitz-Valkenberg, Georg 509
Schneider, Hedwig 511
Schneider, Richard 509
Schmidtke, Josef 336
Schott, Franz 508
Schragl, Friedrich 511
Schröger, Friedrich 506
Schrofner, Erich 511
Schuchart, Alfred 510
Schüngel-Straumann, Helen 508
Schupp, Franz 507
Schwendenwein, Hugo 507
Stadter, Ernst 507
Stadter, Josef 511
Stockmeier, Peter 422
Tchoi Youn-Whan, Ambrosius 510
Ulacia, Juan 508
Ulbrich, Horst 511
Vattakattussery, Josef 509
Veiga, Jesus 511
Volz, Walter 509
Vorgrimler, Herbert 72
Wanko, Peter 509
Wegner, Günter 510
Weischer, Bernhard 508
Weiss, Anton 510
Wei Yuch Shan, Antonius 511
Winkelbauer, Otto 511
Xhaufflaire, Barthélemy Marcel 509
Zach, Josef 510
Zacherl, Michael 511
Zeilinger, Josef 511
Zilles, Urbano 509
Zwinggi, Anton Eugen 511

V. Theologische Bibliographie

Zusammengestellt von Dr. Erwin Gotenburg, Münster,
unter Mitarbeit der Institute und Seminare der Kath. Theol. Fakultät der
Universität Münster 73–88, 161–176, 249–264, 337–352, 423–438, 513–528.

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 1 **1969** **65. Jahrgang**

Mysterium Salutis. Anmerkungen zu einer neuen heilsgeschichtlichen Dogmatik. Von Walter Kasper, Münster

Nachkonziliare Literatur über das Diakonat und seine Erneuerung. Von Josef Hornef, Fulda

Künftige Aufgaben der Theologie. Hrsg. von T. Patrick Burke (Schlette)

Przywara, Erich: Sein Schrifttum 1912—1962. Zusammengestellt von Leo Zimny. Mit einer Einführung von Hans Urs von Balthasar

ders.: Schriften. Erster Band: Frühe religiöse Schriften. Zweiter Band: Religionsphilosophische Schriften. Dritter Band: Analogia Entis. Metaphysik. Ur-Struktur und All-Rhythmus

ders.: Katholische Krise. In Zusammenarbeit mit dem Verfasser hrsg. und mit einem Nachwort versehen von Bernhard Gertz (Feil)

Türk: Was sagt das Konzil über nichtchristliche Religionen, Mission, Toleranz? (Glazik)

Smend: Jahwekrieg und Stämmebund (Schreiner)

Scharbert: Heilsmittler im Alten Testament und im Alten Orient (Schreiner)

Fuhs: Die äthiopische Übersetzung des Propheten Micha (Hammerschmidt)

The Greek New Testament. Edited by Kurt Aland, Matthew Black, Bruce M. Metzger, Allen Wikgren (Schäfer)

Cullmann: Vorträge und Aufsätze 1925 bis 1962. Hrsg. von Karlfried Fröhlich (Gnilka)

Haenchen: Der Weg Jesu (Hermann)

Hierzenberger: Weltbewertung bei Paulus (Löning)

Eusebius von Caesarea: Kirchengeschichte. Hrsg. u. eingeleitet von Heinrich Kraft (Voß)

Henss: Das Verhältnis zwischen Diatessaron, christlicher Gnosis und „Western Text" (Stuiber)

Chitty: The Desert a City (Suso Frank)

Zimmermann: Papstabsetzungen des Mittelalters (Ganzer)

Berichte der Augenzeugen über das münsterische Wiedertäuferreich. Hrsg. von C. A. Cornelius (Schröer)

Caspar: Das Erzbistum Trier im Zeitalter der Glaubensspaltung bis zur Verkündigung des Tridentinums in Trier im Jahre 1569 (Bäumer)

Bauer: Anfänge täuferischer Gemeindebildungen in Franken (Wendehorst)

Sciacca: Akt und Sein (Kremer)

Gabriel: Integrale Logik (Knauer)

Mayr: Geschichte der Philosophie (Fellermeier)

Bouillard: Logik des Glaubens (Heinrich Fries)

Tresmontant: Die Vernunft des Glaubens (Schlette)

Rotter: Vom Wissen zum Glauben an Jesus Christus (Adel-Theodore Khoury)

Geiselmann: Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung (Cornelissen)

Liébaert: Christologie

Neunheuser: Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit (Seemann)

Bonaventura: Collationes in Hexaemeron. Das Sechstagewerk. Lateinisch und deutsch. Übersetzt und eingeleitet von Wilhelm Nyssen (Jorissen)

Lottin: Psychologie et Morale aux XII^e et XIII^e siècles. Tome VI: Problèmes d'histoire littéraire de 1160 à 1300 (Jorissen)

Pierre le Chantre: Summa de sacramentis et animae consiliis. Troisième Partie (III, 2a): Liber casuum conscientiae. Par Jean-Albert Dugauquier (Jorissen)

Bernhart: Die unbeweinte Kreatur (Jorissen)

Zander: Seraphim von Sarow (Remmers)

Holte: Die Vermittlungstheologie (Steck)

Van der Marck: Grundzüge einer christlichen Ethik (Heinen)

Dahm: Pfarrer und Politik (Wilhelm Weber)

Sex und Moral (Demmer)

David: Das Naturrecht in Krise und Läuterung (Ermecke)

Hauser: Was des Kaisers ist (Schmölz)

Mariages en péril (Robert)

Köhler: Theologie der Erziehung (Erlinghagen)

Kirchhoff: Der Katechet und das Wort (Höfer)

Der karolingische Tonar von Metz. Hrsg. von Walther Lipphardt (Lengeling)

The Liturgy of Vatican II. Hrsg. von W. Baraúna OFM (Lengeling)

Jean-Nesmy: (Hrsg.) La Parole aux Laics (Kolbe)

La Madonna nel culto della chiesa. Hrsg. von Luigi della Torre (Schnitzler)

Hinweise

Rétif: Mission — heute noch? (Schütte)

Le Père Lagrange au service de la Bible (Ménard)

Archiv für schlesische Kirchengeschichte (Manthey)

Laurentin: Court traité sur la Vierge Marie (Eising)

Thurian: Gemeinsam glauben — gemeinsam handeln (Brandenburg)

Langer: Kerygma und Katechese (Waltermann)

Hubert: La Messe (Lengeling)

Vagaggini: Il Canone della Messa e la Riforma Liturgica (Schnitzler)

Reifenberg: Stundengebet und Breviere im Bistum Mainz seit der romanischen Epoche (Schnitzler)

Balthasar: Der Christ auf der Bühne (Geppert)

Personennachrichten

Theologische Bibliographie

Mysterium Salutis

Anmerkungen zu einer neuen heilsgeschichtlichen Dogmatik *

Von Walter Kasper, Münster

I.

Innerhalb des sehr kurzen Zeitabstandes von nur eineinhalb Jahren sind nach längerer Vorbereitungszeit bereits zwei stattliche Bände der neuen heilsgeschichtlichen Dogmatik „Mysterium Salutis" erschienen. Nicht nur Umfang und Zielsetzung, auch das illustre Gremium der Mitarbeiter sichern den beiden Bänden von vornherein den Rang eines neuen Standardwerkes, dem gegenwärtig nichts Gleichwertiges an die Seite gestellt werden kann. Das Erscheinen dieses Werkes stellt zweifellos einen Markstein in der theologischen Entwicklung der letzten Jahrzehnte dar. Erstmalig werden die Ergebnisse des theologischen Neuaufbruchs der letzten fünfzig Jahre in einer systematischen Form zusammengefaßt und neue Perspektiven für die weitere Entwicklung sichtbar. Diese Neuorientierung soll zweifellos in dem Wort „heilsgeschichtlich" zum Ausdruck kommen.

Angesichts des Umfangs, der Bedeutung, der Vielfalt und der Verschiedenheit der Beiträge dieses Werkes ist eine Besprechung üblichen Stils kaum möglich. Sie könnte nur in einer Aufzählung von Namen und Titeln bestehen. Jeder Beitrag stellt in sich eine respektable Monographie dar, die es verdienen würde, eigens ausführlich besprochen und gewürdigt zu werden. Es finden sich darunter Beiträge, die den gegenwärtigen Stand der Diskussion nicht nur gewissenhaft referieren, sondern die Problematik auch erheblich weiterführen. Gegenstand einer ausführlichen Besprechung kann deshalb nur der Gesamtentwurf, das Grundanliegen und die theologische Perspektive des Gesamtwerkes sein.

„Mysterium Salutis" greift ganz offensichtlich den pastoralen und kerygmatischen Neuansatz auf, der zwischen den beiden Weltkriegen aufgekommen ist und in der Dogmatik von M. Schmaus erstmalig eine umfassende Ausarbeitung fand. Diese auf den

* **Mysterium Salutis.** Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik. Hrsg. v. J. Feiner u. M. Löhrer. **Bd 1:** Die Grundlagen heilsgeschichtlicher Dogmatik. Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger Verlag 1965. XLIII, 1034 S.; Ln DM 75,–. **Bd 2:** Die Heilsgeschichte vor Christus. Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger-Verlag 1967. XIX, 1196 S.; Ln DM 78,–.

Gd 128. 4°

lebendigen Menschen und seine Fragen hinzielende Theologie fand in der anthropologisch gewendeten Theologie K. Rahners eine erhebliche methodologische und spekulative Vertiefung. So konnte K. Rahner in dieser neuen Dogmatik verdientermaßen zum meist zitierten Autor werden.

Darüber hinaus hat in „Mysterium Salutis" in hohem Maße die erneuerte biblische Theologie in die Dogmatik Eingang gefunden. In Abänderung der traditionellen Methode gehen sämtliche Beiträge nicht mehr von der Lehre der Kirche, sondern vom Zeugnis der Schrift aus, die nach dem Vatikanum II die Seele der Theologie sein soll. Entsprechend einem weit verbreiteten Trend innerhalb der katholischen Theologie und in Anlehnung an die Anregungen des Vatikanum II werden alle diese Neuansätze schließlich unter dem Leitbegriff der Heilsgeschichte zusammengefaßt. Dieses heilsgeschichtliche Anliegen entspricht der Situation unserer Zeit, die einen „Übergang von einem mehr statischen Verständnis der Ordnung der Gesamtwirklichkeit zu einem mehr dynamischen und evolutiven Verständnis" vollzieht (Pastoralkonstitution „Gaudium et spes", Nr. 5).

Man kann also ohne Übertreibung sagen, daß Mysterium Salutis die erste große Dogmatik darstellt, welche die vorkonziliaren und nachkonziliaren Erneuerungsbewegungen innerhalb der katholischen Theologie zusammenfaßt. Man hat jetzt endlich wieder eine Dogmatik vor sich, die man seinen Hörern empfehlen kann, weil sie aufs Ganze gesehen den gesicherten Stand der gegenwärtigen dogmatischen Diskussion repräsentiert. Für diese Leistung ist besonders den Herausgebern uneingeschränkte Anerkennung auszusprechen.

II.

Trotz dieser unbestreitbaren Vorzüge können einige kritische Fragen nicht unterdrückt werden:

Bei einer so großen Anzahl von Mitarbeitern war wohl von vornherein nicht zu erwarten, daß eine Gesamtkonzeption aus einem Guß entstehen konnte. Trotzdem wird man fragen, ob nicht mehr hätte erreicht werden können, wenn nicht schon im Ansatz erhebliche Widersprüche gesteckt hätten. „Mysterium Salutis" weiß sich einerseits K. Rahner verpflichtet, ist andererseits H. Urs von Balthasar gewidmet und schließlich heilsgeschichtlich orientiert. Wer will dies alles zusammenbringen? Der Entwurf Rahners ist übrigens in keiner Weise durchgehalten; es wird vielmehr im wesentlichen der traditionelle Aufbau der Dogmatik beibehalten. Aber kann dieser traditionelle Aufbau als heilsgeschichtlich bezeichnet werden?

Das führt zur zweiten Frage: Was verstehen die Herausgeber unter Heilsgeschichte? Der Artikel von A. Darlap enthält dazu eine ganze Fülle gescheiter Bemerkungen; aber er ist nach Sprache und Stil der Klärung nicht in allem förderlich, und er setzt philosophisch bei einer verengten Existenzialontologie an, die des Phänomens Geschichte zunächst nur in der Form der Geschichtlichkeit ansichtig wird. Im übrigen scheint dieser Beitrag keineswegs so etwas wie die Grundlage der folgenden Beiträge gewesen zu sein; vielmehr hat jeder Autor offensichtlich seine eigene Vorstellung von Heilsgeschichte. Aufs Ganze gesehen scheint hinter dem Gesamtentwurf ein lineares Verständnis von Geschichte und Heilsgeschichte zu stehen; anders kann man sich den choronologischen, mit der Gottes- und Schöpfungslehre beginnenden, eine Heilsgeschichte vor und nach Christus unterscheidenden Gesamtaufbau nicht erklären. Es ist jedoch zutiefst fraglich, ob ein solches Verständnis der Heilsgeschichte einer tieferen philosophischen und theologischen Reflexion genügen kann.

Nun mag es auf den Aufbau nicht so entscheidend ankommen; wichtiger ist der Geist, aus dem heraus das Ganze entworfen ist. Die Herausgeber machen dafür folgende für eine heilsgeschichtliche Theologie maßgebende Merkmale namhaft: sie ist christozentrisch, pneumatologisch, ekklesiologisch, sakramental, eschatologisch, anthropologisch und kerygmatisch-pastoral. Das sind gewiß lauter gewichtige Anliegen; aber wenn man am Ende nachrechnet, dann ist fast jeder Traktat wieder ein Schwerpunkt für sich geworden. Was aber ausbleibt, ist die Reflexion auf die Perspektive, die gerade heute fähig ist, das Verständnis für die Offenbarung aufzuschließen. Es fehlt also eine theologische Situationsanalyse, die dann bestimmend wird für das „Formalobjekt", unter dem das Ganze entfaltet wird. Dieser Mangel macht sich besonders ärgerlich in der Gotteslehre bemerkbar, wo sich weder Ausführungen über das Problem des neuzeitlichen Atheismus und die modernen Ideologien, noch über das innertheologisch gegenwärtig so viel verhandelte Gottesproblem finden. Der Zeitindex scheint hier erheblich zu kurz zu kommen, was einer pastoral ausgerichteten Dogmatik, die das Problem der Geschichte ernstnehmen will, schlecht ansteht.

Damit hängt der weitgehende Mangel an methodischen und wissenschaftstheoretischen Erörterungen zusammen. Die Ausführungen von G. Söhngen zu diesem Thema sind hoch interessant und geradezu als klassisch zu bezeichnen. Aber sie stehen erst am Schluß des ersten Bandes statt am Anfang, und sie sind durch Welten von den ebenfalls grundlegenden Ausführungen von A. Darlap geschieden. Angesichts der modernen hermeneutischen Problematik, der sprachphilosophischen und sprachanalytischen Bemühungen müßte der Erörterung des theologischen Wahrheits- und Sprachverständnisses ein weit größerer Raum eingeräumt werden.

Auch das Verhältnis von bibeltheologischen und systematischen Beiträgen ist in vielen Fällen nicht befriedigend gelöst. Zweifellos stehen wir da erst am Anfang einer sehr schwierigen Problematik, und es läßt sich gegenwärtig wohl in den meisten Fällen nicht anders machen, als nacheinander einen Exegeten und einen Systematiker zu Wort kommen zu lassen. Aber sinnvoll ist diese Arbeitsteilung nur dann, wenn es zu einer einigermaßen ersichtlichen und fruchtbaren Abstimmung und gegenseitigen Befruchtung kommt. Diese könnte gewiß größer sein, als es in der Darstellung der Trinitätslehre des zweiten Bandes der Fall ist. Dort stehen eine biblische, dogmengeschichtliche und eine systematische Abhandlung ziemlich unverbunden nebeneinander; jede von ihnen ist in sich von großem Wert; jede setzt aber völlig verschieden an. Dadurch, daß man in einer systematischen Theologie auch Bibeltheologen zu Wort kommen läßt, löst man die hier anstehenden hermeneutischen Grundlagenprobleme noch nicht, zumal dann die Systematiker versucht sind, die Bibeltheologie ganz außer Betracht zu lassen. Die Kluft wird auf diese Weise nur noch um so deutlicher.

III.

Das entscheidende Problem dürfte darin bestehen, ob und wie es gelingt, den durch sehr viele Mißverständnisse belasteten Begriff „Heilsgeschichte" zu klären und in die theologische Reflexion zu erheben. Dafür müßte die existenzialontologische Grundlegung A. Darlaps erheblich erweitert werden, ohne daß man damit ihr relatives Recht zu bestreiten braucht. Schon Hegel und noch mehr Marx haben darauf hingewiesen, daß der Ausgang von der Subjektivität abstrakt und leer bleibt, weil die konkrete Freiheit (bzw. Geschichtlichkeit) immer welthaft, gesellschaftlich, politisch und institutionell vermittelt ist. Alle diese Aspekte treten jedoch in fast allen Beiträgen auffallend zurück. Es herrscht damit ein ausgesprochen partikulares und esoterisches Geschichtsverständnis vor. Dazu kommt, daß der Begriff der Heilsgeschichte von sich aus allzu leicht die Vorstellung von einer regional ausgrenzbaren Geschichte „neben" der übrigen Geschichte hervorruft. Wegen dieses supernaturalistischen Mißverständnisses des Wortes Heilsgeschichte sollte man überlegen, ob man diesen Begriff eben um der Sache willen, um die es in ihm geht, nicht lieber vermeiden sollte.

Das Fundamentalproblem einer heilsgeschichtlichen Theologie ist die Verhältnisbestimmung von Heil und Geschichte. Das führt uns in neuer Form zu der alten Frage Lessings zurück, wie eine einzelne kontingente Geschichtswahrheit universale Heilsbedeutung besitzen kann. Lessing sprach vom garstig breiten Graben, der beide trennt. Das Problem, das sich hier stellt, ist nicht gelöst, sondern lediglich übersprungen, wenn man im Anschluß an Kierkegaards Antwort auf Lessings Frage lediglich von der paradoxen Identität von Geschichte und eschatologischem Ereignis spricht (R. Bultmann). Eine heilsgeschichtlich orientierte Theologie müßte vielmehr versuchen aufzuzeigen, wie das einzelne geschichtliche Ereignis von sich aus in einen universalen geschichtlichen Sinnbezug hineinverweist und damit die Frage nach dem Sinn des Ganzen der Geschichte stellt. In dieser Frage wäre theologisch gesprochen die Heilsfrage impliziert. Wenn dieser Aufweis gelingen würde, dann könnte sinnvoll und in intellektueller Verantwortung vom Handeln und Sprechen Gottes in der Geschichte und damit von Heilsgeschichte gesprochen werden. Ob dafür der Begriff der Universalgeschichte, wie ihn W. Pannenberg gebraucht, schon ausreicht, kann hier offen bleiben. Wichtiger ist der Hinweis, daß die Theologie für die Lösung dieser Frage sehr viel profitieren könnte von einer kritischen und schöpferischen Ausein-

andersetzung mit Hegel und dem deutschen Idealismus. In diesem Denken geht es ja um den Versuch, das Einzelne geschichtlich mit dem Ganzen zu vermitteln.

An dieser Stelle fällt für die eine heilsgeschichtlich orientierte Theologie eine Grundsatzentscheidung. Es geht um die Frage, welche Stellung zum metaphysischen Denken sie einnehmen will, das die bisherige theologische Tradition vorwiegend bestimmt hat. Das metaphysische Denken konnte ja Kategorien bereitstellen, die halfen, das Universale zu denken. Die Universalität des griechischen Geistes und die Universalität des christlichen Heils standen in einer inneren Wahlverwandtschaft. Die patristische und scholastische Synthese zwischen beiden mußte allerdings in Kauf nehmen, daß der geschichtliche Charakter des Heils weitgehend vernachlässigt wurde. Erst in der Auseinandersetzung mit dieser Tradition, die in „Mysterium Salutis" nur vorsichtig anklingt, erreicht eine heilsgeschichtlich orientierte Theologie, die ihr eigenes Programm ernst nimmt, ihr eigentliches Problemniveau.

Die Universalität des christlichen Heils ist freilich eine Größe eschatologischer Verheißung. Von der Eschatologie her kommt in der Schrift auch das geschichtliche Denken und Tun in Gang. Die eschatologische Verheißung bewirkt die Dynamisierung und Vergeschichtlichung aller Wirklichkeit; sie ist zugleich ein Ferment heilsamer Unruhe in der Geschichte und ein Verweis auf die je größere Gerechtigkeit und Wahrheit, – ein Aspekt, der bei Hegel letztlich entschieden zu kurz kommt. Eine heilsgeschichtlich orientierte Theologie müßte demnach entschlossen eschatologisch einsetzen.

Das hätte eine weitgehende Umstrukturierung der herkömmlichen Traktatenordnung zur Folge. Die Tatsache, daß die Gottes- und Trinitätslehre am Anfang steht, entspricht ja mehr einer abstrakten Ewigkeitsmetaphysik als einer geschichtlichen Denkweise. In heilsgeschichtlicher Perspektive kann die Trinitätslehre nur die abschließende, zusammenfassende, doxologische Schlußreflexion über die Heilsgeschichte und ein Ausblick auf deren Vollendung sein, wo Gott alles in allem sein wird (1 Kor 15, 28). Weiterhin ist durch die biblische Theologie längst klar geworden, daß die Lehre von der Schöpfung nur scheinbar am Anfang der Schrift steht, in Wirklichkeit aber ein späteres doxologisches Interpretament des heilsgeschichtlichen Glaubens darstellt; in ihr geht es um die universale Dimension des Israel verheißenen und in Jesus Christus ereigneten Heils. Die theologische Anthropologie und die Schöpfungslehre lassen sich deshalb theologisch sinnvoll erst nach der Christologie behandeln. Erst von Christus her wird ja letztlich deutlich, was Welt theologisch ist; erst im Licht der endgültig verheißenen Gnade wird auch die Macht der Sünde voll erkennbar.

Als Aufriß einer heilsgeschichtlich orientierten Dogmatik könnte sich in groben Umrissen folgendes ergeben:

a) Die mit der Geschichte selbst gestellte Frage nach dem Sinn und Ganzen der Geschichte und die darin implizierte Frage nach dem Heil der Geschichte (fundamentale Theologie);

b) Die geschichtliche Verheißung des eschatologischen Heils: der eschatologische Charakter der Offenbarung und deren bleibende Bezeugung in Schrift und Tradition;

c) Die Endgültigkeit der Verheißung in Jesus Christus;

d) Die Universalität des in Jesus Christus geschenkten Heils: Theologische Anthropologie und Theologie der Welt;

e) Die universale Sendung der Kirche und ihr Dienst durch Wort, Sakrament und innerweltliche Diakonie;

f) Die Vollendung der Geschichte in Gott.

Ein solcher Aufriß läßt noch viele Fragen offen. Deshalb wäre es auch ungerecht, die Lösung aller dieser schwierigen und weitreichenden Probleme gleich vom ersten größeren Versuch einer heilsgeschichtlichen Dogmatik in neuerer Zeit verlangen zu wollen. Die vorgetragenen kritischen und weiterführenden Überlegungen sollten deshalb nicht das Verdienst von „Mysterium Salutis" in Frage stellen. Sie sollten im Gegenteil die Fruchtbarkeit und Brauchbarkeit des dort grundsätzlich gewagten Neuansatzes aufweisen.

Nachkonziliare Literatur über das Diakonat und seine Erneuerung

Von Josef Hornef, Fulda

Gerade noch rechtzeitig, um den deutschsprechenden Vätern des Konzils eine wissenschaftliche Grundlage zu bieten, erschien das deutsche Standardwerk: „Diaconia in Christo. Über die Erneuerung des Diakonates", hrsg. von Karl Rahner und Herbert Vorgrimler, Bd 15/16 der Quaestiones Disputatae, Freiburg: Herder 1962, 646 S. Das Buch hat gewiß sein gutes Teil dazu beigetragen, daß das Konzil sich zur Erneuerung des Diakonats entschloß. Auf die Besprechung in dieser Zeitschrift 61 (1965) 183 f. sei hingewiesen.

Der Schwerpunkt der nachkonziliaren Diakonatsliteratur liegt im französischen Sprachraum.

Als Nr. 2 der Studien des Oekumenischen Rats der Kirchen kam am Ende des Konzils heraus „Das Amt der Diakone", Genf 1965, 90 S. (auch französisch und englisch). Die Schrift enthält als Wichtigstes den Bericht einer von der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung einberufenen oekumenischen Studienkommission, die im Frühjahr 1964 in Bossey tagte: „Neun Erwägungen über das Amt der Diakone in der Kirche". Im Vorwort vermerkt Lukas Vischer, Genf, wenn auch bei dem divergierenden Verständnis des kirchlichen Amtes in der Kommission keine Einigkeit hätte erzielt werden können, so sei doch die in Fragen des Diakonats gewonnene Übereinstimmung in mancher Hinsicht ermutigend. „Die Teilnehmer waren sich darüber einig, daß das Diakonat in allen Traditionen Verkürzungen erfahren habe und der Erneuerung bedürfe." Hierfür konnte sie gewisse Richtpunkte setzen. Zwei einleitende Aufsätze von Bo Reike, Basel (Neutestamentliche und altkirchliche Diakone) und von Lukas Vischer (Das Problem des Diakonats) waren zur Vorbereitung der Kommissionsarbeit verfaßt. Schließlich werden eine Reihe von Stellungnahmen von Vertretern verschiedener kirchlicher Traditionen (Orthodoxe, Anglikaner, Lutheraner, Reformierte, Presbyterianer und Baptisten) veröffentlicht. Von Herbert Krimm, Leiter des Diakoniewissenschaftlichen Instituts der Universität Heidelberg, stammt der Beitrag: „Der Diakonat in der lutherischen Kirche". Krimm hatte bereits mit dem von ihm herausgegebenen Werk: „Das diakonische Amt der Kirche", Stuttgart: Ev. Verlagswerk 1953[1], 1965[2], der Sache des Diakonats einen guten Dienst erwiesen.

In der Sammlung „Unam sanctam" erschien: „Le diacre dans l'Église et le monde d'aujourd'hui", hrsg. von Paul Winninger und Yves Congar, Paris: Éditions du Cerf 1966, 314 S. Das Vorwort schrieb Bischof J. Mouisset von Nizza. Die Aufsätze, meist von Theologen — katholischen und nicht-katholischen — verfaßt, kreisen um die Themen: Histoire et situation actuelle du diaconat (in der kath. Kirche und anderswo), Théologie (Congar, Kerkvoorde, Winninger u. a.) und „Restauration du diaconat". Man findet Anklänge an das Werk von Rahner-Vorgrimler. Die Verfasser sind z. T. die gleichen, doch tritt der Fortgang der Entwicklung zutage: Karl Rahner schreibt über „L'enseignement de Vatican II sur le diaconat et sa restauration" und Congar über „Le diaconat dans la théologie des ministères"; beides sind Referate vom Diakonatskongreß in Rom 1965. Die Chronik der Wiederherstellung des Diakonats ist bis 1965 fortgesetzt. Über „Des diacres en France" orientiert René Schaller, einer der Initiatoren der Diakonatserneuerung in Frankreich, und über die diakonische Spiritualität Hannes Kramer, der die ersten Diakonatskreise (in Freiburg und München) gegründet hat. Unter den weiteren Beiträgen sei hingewiesen auf „Le diacre, mari d'une seule femme, 1 Tim 3, 12" (S. 272) von Stanislaus Lyonnet SJ vom römischen Bibel-Institut. Der Aufsatz könnte von Bedeutung werden für die Frage der Wiederverheiratung des Diakons, der nach der Weihe seine Frau verliert.

Im gleichen Jahr brachte „Vocation", Revue trimestrielle in Paris (Rue du Bac), ein Sonderheft heraus: „Le diaconat et sa rénovation", Nr. 234 (April 1966) S. 261–387. Außer dem Referat von Congar (in Le diacre s. o.) finden wir u. a. Beiträge von R. Schaller: „Renouveau du diaconat au XXe Siècle", Jean Colson „Le diaconat aux premiers siècles de l'Église" (vgl. seine 1960 bei Desclée-De Brouwer erschienene Monographie „La fonction diaconale aux origines de l'Église") und von dem Herausgeber R. Izard „Le diaconat, recherches et réalisations actuelles dans le monde" (Situation und Probleme des Diakonats in den protestantischen Kirchen, auch eine Dokumentation über Ev. Diakonie und Diakonat in Deutschland, zu der Pastor Stakemann, Leiter der Diakonenanstalt Falkenburg, die Unterlagen lieferte) sowie Untersuchungen über das Diakonat in der Kath. Kirche über die ganze Welt hin.

Das folgende Jahr brachte in Frankreich zwei Monographien: Henri Denis und René Schaller, „Diacres dans le monde d'aujourd'hui" (Apostolat des Éditions, Lyon 1967, 171 S.) und Paul Winninger „Les Diacres, Histoire et avenir du diaconat", Paris: Éditions du Centurion 1967, 148 S. Schon 1958 hatte Winninger bei Desclée de Brouwer „Vers un renouveau du diaconat" veröffentlicht. Es war die erste Schrift (214 S.), die in Frankreich für den Gedanken des Diakonats warb. In dem neuen Büchlein will der Verfasser antworten auf die Fragen: Was ist ein Diakon? Welches sind seine Aufgaben, welches seine Lebensart? Was unterscheidet ihn vom

Priester? Wie kann man Diakon werden? Er wendet sich vor allem an die Kandidaten und die Priester. Auf die offiziellen Texte folgt ein geschichtlicher Überblick, die Erneuerung des Diakonats kommt zur Darstellung, und der theologischen Betrachtung schließt sich eine Untersuchung der diakonischen Funktionen an. Auch wird von Berufung, Lebensform und Spiritualität des Diakons gehandelt.

Im Vorwort zu dem kleinen Buch von Denis und Schaller schreibt der Erzbischof von Toulouse, J. Guyot: Originell an diesem Büchlein ist dies: „Es ist die Frucht einer Begegnung von theologischer Betrachtung mit dem Wunsch von Christen, die einem Ruf des Hl. Geistes antworten möchten. In der Stille sind sich Menschen begegnet, um von langer Hand einem evtl. diakonischen Dienst die Wege zu bereiten. Dieses Buch ist großenteils ein getreues Echo dieser Bemühungen" (scil. in den Diakonatskreisen). Zwei Ansprachen Pauls VI. zum Thema Diakonat gehen dem historischen Abriß voraus. Es folgt ein Abschnitt über die Aufgaben des Diakons, wobei der Akzent auf dem (inner-)missionarischen Aspekt ruht — entsprechend der Situation in Frankreich —; es werden die Fragen Diakon und Zivilberuf, Kriterien der diakonischen Berufung und die Ausbildung behandelt.

Auf zwei weitere bedeutende Neuerscheinungen (ebenfalls zunächst in französischer Sprache) sei hingewiesen, obwohl hier das Diakonat nur im Rahmen eines Gesamtthemas gesehen wird: Kardinal Suenens „Co-responsabilité dans l'Église d'aujourd'hui", Brüssel: Desclée De Brouwer 1968; „Die Mitverantwortung in der Kirche", Salzburg: Otto Müller 1968. Ein Kapitel ist der „Mitverantwortung auf der Ebene des Diakonats" gewidmet. Kardinal Suenens war, wie erinnerlich, auf dem Konzil in der ersten Reihe derer, die sich für die Erneuerung des Diakonats aussprachen. Damals und heute geht er aus vom sakramentalen Charakter des Diakonats als eines Dienstamtes. Es ist Teilnahme an der Sakramentalität des Epikopats. Dem Diakon wird für seinen Dienst an der Gemeinde eine besondere Gnade verliehen. Dieses Gnadenangebot Gottes darf die Kirche nicht übersehen. Nicht der Priestermangel ist der Grund für die Erneuerung des Diakonats. Der Diakon ist nicht „Priester zweiter Wahl" oder „Priesterersatz". Das Diakonat ist ein eignes, vom Amt des Priesters unterschiedenes Amt, das indes in das Ganze des kirchlichen Dienstamtes integriert ist. Dieses Dienstamt ist zutiefst eine Einheit. Dienst am Wort und Dienst am Kult, aber auch missionarische Tätigkeit obliegen dem Diakon, Arbeit in der Pfarrei, Dienst an der Familie, Arbeit im sozialen Bereich. In der Mammutpfarrei wie in der Filiale fühlt sich der Gläubige isoliert, verloren. Es geht darum, Gemeinden, Gruppen von menschlich überschaubarer Größe zu bilden, Wohnviertelgruppen, Berufs- und ähnliche Gruppen. Hier ist der Platz und die Chance des Diakons, um mitzuhelfen an der Bildung und Leitung von Zentren eines intensiveren religiösen Lebens. — Dankbar muß man dem Verfasser besonders sein für den Abschnitt: „Der Ruf der Kirche". Viele hatten auf ein Wort der Deutschen Bischofskonferenz zur Erneuerung des Diakonats gewartet. Es kam bis heute nicht. Hier ruft nun Kardinal Suenens die auf, die Gott zum Diakonat berufen hat. Sein Wort zeugt von tiefem Verständnis wie für den Berufenen so für die Situation: „Es ist keineswegs sicher, daß die Laien ihn verstehen werden, da sie in ihm sehr leicht — wenn auch zu Unrecht — eine Konkurrenz für die katholische Aktion erblicken können, noch daß die Priester, denen er doch als engster Mitarbeiter beigegeben ist, ihm immer mit der rechten brüderlichen Aufgeschlossenheit gegenübertreten, da sie sich, ebensogut wie er, erst in der neuen, noch unerprobten und außergewöhnlichen Beziehung zurechtfinden müssen". — Es ist eine neue Weise der Mitverantwortung, die in die Zukunft weist.

Ein andres Buch scheint mir für den rechten Einsatz des Diakons heute von wesentlicher Bedeutung: A. Hamman „Vie liturgique et vie sociale", Paris: Desclée u. Cie. 1968, 342 S. Es wäre erfreulich, wenn auch dieses Buch bald in deutscher Sprache herauskäme. 85 Seiten sind dem Problem „Diaconie et diaconat" gewidmet. Es geht dem Verfasser zunächst um den Begriff der Diakonie (des Dienstes) im Neuen Testament (Evangelien, Apostelgeschichte, Apostolische Briefe), sodann geht es um Ursprung und Dienst des Diakonats. Von Paulus führen die Darlegungen über Didache und Pastor Hermas usw. bis zu Irenäus von Lyon und den Apokryphen des NT.

Ein eigenes Kapitel ist den Funktionen des Diakonats gewidmet. Auch diese Darlegungen erfolgen in historischer Schau im Anschluß an Clemens, Origenes, Tertullian und Cyprian sowie an kanonische und liturgische Texte von der Zwölf-Apostel-Lehre bis zum Testament unseres Herrn Jesus Christus. Es folgt ein Abschnitt über das Diakonat in Rom und im Okzident, auch fehlt nicht ein Abschnitt über die Diakonissen.

Das für das Diakonat von heute Wesentliche sagt der Verfasser im Nachwort zum 2. und 3. Teil (S. 150, S. 296 ff., besonders S. 308).

Das Diakonat ist das Sakrament des Dienstes und der Liebestätigkeit, der Caritas. Caritas ist Dienst, und Dienst ist Caritas. Die Eucharistie ist mit Diakonie und Diakonat aufs engste verbunden. Diakonie und Diakonat zeigen, daß Dienst und Liturgie nicht einfach nebeneinanderstehen, sondern koordiniert, untrennbar verbunden sind. Liturgie und soziales Leben sind nicht zwei getrennte Bereiche, sondern zwei Pole der gleichen Heilsökonomie, Pulsschläge einer doppelten Bewegung, Systole und Diastole der Eucharistie, einer Bewegung, die uns durch Christus von Gott kommt und zu ihm zurückführt.

Das Diakonat, wenn wir es richtig verstehen, kann sich nicht beschränken auf eine bloße Hilfe für den Priester. Der Diakon muß wieder sein, was er am Anfang war: Der Prophet und Betätiger der helfenden Liebe. Er muß dartun, daß Liturgie und soziale Tätigkeit notwendig verbunden sind, aus einer einzigen Quelle hervorgehen. Das Diakonat muß uns verstehen lehren, daß jede liturgische Feier ein Aufruf zu gelebter Caritas ist, ebenso wie jede soziale Tätigkeit sich gegen ein Absinken nur sichern kann in dem Maße, wie sie an der Liebe Gottes teilhat. — Zweifellos besteht heute die greifbare Gefahr, aus dem (nebenberuflichen!) Diakon einen bloßen „Hilfskaplan" zu machen. Hammans Buch ist eine Mahnung. Sie könnte uns vor einem Irrweg bewahren.

Es muß hier noch hingewiesen werden auf eine Veröffentlichung in Kanada, die zwar nicht im Buchhandel erschienen ist, die es aber verdient, bei den Männern bekannt zu werden, die für die Erneuerung des Diakonats maßgeblich tätig sind: „Manuel d'orientation" verfaßt von der ständigen bischöflichen Diakonats-Kommission in Kanada, 1967 (Conférence Catholique Canadienne, 90 Avenue Parent, Ottawa, 130 S. (Maschinenschrift), jedenfalls auch englisch vorliegend. Der erste Teil ist theoretischer, der zweite praktischer Natur, beide zeitnah, lebensnah und konkret. Das „Handbuch" bereitet eine Enquête vor. Das Gottesvolk — verschiedene Kategorien von Priestern und Laien, Einzelne und Gruppen — sollen ihr Votum abgeben und so die Entscheidung der Bischofskonferenz vorbereiten helfen, ob diese zur Einführung des Diakonats die Genehmigung Roms einholen, und ob und wie es im einzelnen eingeführt werden soll. Das Handbuch läuft darum aus in einen detaillierten Fragebogen. Die Kommission wird auf Grund der Antworten ein Résumé ausarbeiten und mit ihren Empfehlungen der Bischofskonferenz zuleiten. Im ersten Teil finden wir eine Chronik der Erneuerung des Diakonats, Abhandlungen über Geschichte und Theologie des Diakonats, den Text des Motuproprio vom 18. 6. 1967 mit Kommentar, ein Kapitel über die Stellung des Diakonats im Gesamt der Seelsorge usw. Bedeutsam die Ausführungen über die Integration des Diakons in das Amt der Kirche: „Eine gewisse Art, den priesterlichen Ordo zu betrachten, ist zu eng: Das Priestertum beschränkt sich nicht ausschließlich auf das Eucharistische Opfer, vielmehr beginnt es mit der amtlichen Verantwortung für die Verkündigung des Gotteswortes" ... „Der Diakon ist zum priesterlichen Dienst geweiht, wenn auch nicht zum priesterlichen Ministerium im engeren Sinn" (68). Aber auch für den Diakon gilt: „Die Eucharistie schafft die Kirche. Das Diakonat erhält seinen Sinn von seiner Rolle am Altar" (66). Auch der Diakon ist zum Dienst des Worts berufen.

Die Kommission möchte den Diakon als Vorposten dort sehen, wo neue Nöte auftreten (Wohnungsnot, Arbeitslosigkeit, Nöte durch Industrialisierung und Automation, internationale Hilfswerke u. ä.). Er soll Anreger bei neu auftauchenden Problemen sein, Brücke zwischen Welt und Kirche, wie er Klammer ist zwischen Priester und Laien, Erwecker der Gemeinde, auf daß sie ihre karitativ-soziale Aufgabe erfülle (77f.). Vor allem im 2. Teil werden die vielfachen Möglichkeiten diakonischen Einsatzes in Reihen von Beispielen ausgebreitet. Nicht nur auf Kranken- und Altenseelsorge, auch auf Krankenpflege wird hingewiesen, auf jede Art von Heimtätigkeit, Seelsorge an Gefangenen und zu Resozialisierenden, Milieu- und Standesseelsorge (Einwanderer, Wanderarbeiter, Hafenarbeiter, Umherziehende, Campingplätze, Mission, Entwicklungsländer, Apostolat an der Universität, „Untergrundkirche", oekumenische Arbeit — um nur einiges aus dem langen Katalog zu nennen [108 u. ö.]). Man braucht nicht zu befürchten, der Diakon (wenn er ein rechter Mann ist) fände keine Arbeit. — Noch zu bemerken, daß zu jedem Kapital die entsprechende Bibliographie angeführt ist.

Im deutschen Raum ist nach dem Konzil an Büchern zum Thema nicht viel herausgekommen. Basilius Senger OSB „Die priesterlichen Dienstämter und der Ordensstand", Dülmen: Laumannsche Buchhandlung 1967, behandelt im 4. Kapitel „Die Diakone" „Das eine Amt der Kirche dient dem Volk Gottes in dreifach verschiedener Weise. Es ist auf jeder der drei Stufen zugleich Priesteramt und Dienstamt".

Ebenso enthält „Umkehr und Erneuerung. Kirche nach dem Konzil", hrsg. von Theodor Filthaut, eine Arbeit von H. Fleckenstein, „Erneuerung des Diakonates. Gründe — Möglichkeiten — Wege". Mainz: Matth. Grünewald Verlag 1966 (vgl. diese Zs. 64 [1968] 93f.). „Eine Gruppe von Getauften wird Gemeinde im eigentlichen Sinne nur durch das Gegenüber eines geweihten Amtsträgers und Hirten — zumindest also eines Diakons — als Repräsentanten des Bischofs und Teilhaber an dessen Weihe." Bedeutsam das Eintreten Fleckensteins auch für den hauptberuflichen Diakon, seine Ausführungen über Ehe und Familie des Diakons und die Betonung einer sachgemäßen Ausbildung.

In dem Sammelwerk Miscellanea Fuldensia, hrsg. von Franz Scholz, Fulda: Parzeller und Co. 1966, findet man Ausführungen des Verfassers dieser Übersicht über den „Diakon in der Pfarrei".

In dem Sammelwerk „Die Autorität der Freiheit", hrsg. von Joh. Chr. Hampe, Bd. II, S. 203, bringt der Herausgeber einen Bericht: „Konzil und Diakonat". Es folgt S. 209 das in „Vocation" wie in „Le diacre dans l'Église" (s. o.) veröffentlichte römische Referat von Y. Congar: „Die Stellung des Diakonats in einer Theologie der Ämter". Anschließend (226) sind die „Ökumenischen Erwägungen über das Amt der Diakone" (s. o. Studien des Oekumenischen Rats in Genf) abgedruckt.

In „De Ecclesia", Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche ...", hrsg. von G. Barauna, Freiburg: Herder 1966, finden wir S. 214: A. Kerkvoorde „Elemente zu einer Theologie des Diakonats" (vgl. auch seine Monographie: „Où en est le problème du diaconat?" in der Sammlung „Paroisse et Liturgie", hrsg. von der Abtei St. André in Brügge 1961). Paul Winninger folgt (254) mit einer Arbeit über „Die Aufgaben der Diakone in der Kirche heute". Von Interesse auch die Ausführungen von J. Giblet „Die Priester 2. Grades" (= Das Dienstamt 2. Grades, d. Verf.) S. 192, die auch über das Diakonat Beachtliches aussagen.

Einen kurzen Hinweis verdient das Sonderheft der Revue du Clergé Africain, Mayidi, Rep. Dem. du Congo, Nr. 3, Mai 1968: „Le Diaconat, doctrine, théologique pastorale et liturgique" (234–278).

In fast allen Kultursprachen sind vor und nach dem Konzil in den verschiedensten Zeitschriften zahlreiche Aufsätze zum Thema erschienen, denen natürlich hier nicht nachgegangen werden kann. Siehe die allgemeine Bibliographie in Diaconia in Christo (s. o.) S. 621 ff, ferner die bis Okt. 1967 reichende Bibliographie in „Diaconia Christi" (s. u. Nr. 8/9, S. 77—90 (eine gute Handreichung, wenn auch nicht vollständig) sowie das Verzeichnis meiner Veröffentlichungen (soweit nicht schon in „Diaconia in Christo" enthalten) in Nr. 6/7 von „Diaconia Christi".

In englischer Sprache erschien in den USA von anglikanischer Seite 1968: „The diaconate now", hrsg. von Richard T. Nolah, Corpus Books, Washington-Cleveland. Es belehrt über das Diakonat in der Geschichte, im Protestantismus, in der katholischen und orthodoxen Kirche, bei den Anglikanern und in der Kirche Südindiens — und schließt mit einer Abhandlung „The diaconate, sacred or outmoded".

Der positive Beschluß der Lambeth-Konferenz 1968 dürfte der Erneuerung des Diakonats auch in der Anglikanischen Kirche Auftrieb geben.

Weiterhin seien kurz genannt: „Nouveau monde, nouveaux diacres" von H. Bourgeois und R. Schaller (Paris: Desclée 1968) mit einem Vorwort von Erzbischof Bontemps von Chambéry, sowie die erste in England entstandene Schrift über das Diakonat: „The ministry of Service. Deacons in the contemporary Church" von Robert Nowell (dem Redakteur der englischen „Herder-Correspondence") mit Vorwort von Weihbischof B. C. Butler (London: Westminster, Burns and Oates 1968). (Seither lagen in England und Irland nur 2 Übersetzungen vor: „Married men as ordained deacons" von Wilhelm Schamoni, Burns and Oates 1955[1], 1962[2], sowie „The new vocation" von J. Hornef, Cork [Irland]: Mercier Press 1963.)

Noch müssen zwei Periodika erwähnt werden, die dem Diakonat gewidmet sind: „Diaconia Christi" hrsg. vom Internationalen Informations-Zentrum für Fragen des Diakonats in Freiburg (Wintererstraße 19) (Gg. Hüßler und Hannes Kramer). Bis jetzt liegen die Dokumentationen Nr. 1–9 vor. Sie halten über die Entwicklung des Diakonats in aller Welt auf dem Laufenden. Die Berichte gehen von der Internationalen Studienkonferenz in Rom: „Der Diakon in Kirche und Welt von heute" (22.–24. 10. 1965) bis zum Motuproprio (mit Kommentar) sowie zu den Beschlüssen der Fuldaer und anderer Bischofskonferenzen.

In Lyon (2 rue Jean Carriès) erscheint: Diacres aujourd'hui – formation – recherche – échange, hrsg. von der Communauté du diaconat de France. Erwähnt seien aus Nr. 1, 2, 3/1968: Pourquoi songeons-nous au diaconat – recherche de postulants. Mon mari-diacre, témoignages d'épouse. Les Prêtres, que pensent-ils des diacres? (Bericht über einen Priestertag und Antworten auf eine Enquête). Le secrétariat oecumenique (beim Oekumenischen Rat der Kirchen) pour la mission diaconale de l'Église. Die Titel zeigen Umfang und Wert der Zweimonatsschrift, die ähnlich wie „Diaconia Christi" über die Entwicklung des Diakonats orientiert.

Künftige Aufgaben der Theologie. Hrsg. von T. Patrick Burke. München: Max Hueber Verlag (1967). 209 S.; Ln DM 15,80.

In diesem Band werden die Vorträge veröffentlicht, die bei einem Symposion in Chicago vom 31. 3. bis 3. 4. 1966 gehalten wurden. Künftige Aufgaben der Theologie wurden nicht katalogh aft innerhalb der einzelnen Disziplinen abgeschildert, vielmehr werden wichtige Desiderate allgemeiner, vorwiegend dogmatisch-systematischer Natur aufgezeigt. Wie immer bei Sammelwerken sind die einzelnen Beiträge von unterschiedlichem Gewicht; so werden *nova et vetera* vorgetragen, bisweilen aber auch *vetera* als *nova*. Ich darf die Beiträge in der Reihenfolge des Bandes kurz charakterisieren.

J. B. Metz erörtert in seinem Aufsatz „Zum Verhältnis von Kirche und Welt" (11–30) die geschichtliche Zukunftsorientierung des christlichen Glaubens, deren Fundierung im „Verheißungswort", den Zusammenhang von Eschatologie und Hoffnung und darin sich enthüllend „Welt als Geschichte". Da (mit Thomas von Aquin) nur ein einziger *finis ultimus* des Menschen anzunehmen ist, nämlich der übernatürliche, dürfen wir nicht „die natürliche Zukunft der geschichtlichen Welt von der übernatürlichen Zukunft des Glaubens und der Kirche trennen" (22). „Theologie der Welt" ist daher nicht Theologie des Kosmos, sie ist auch nicht einzuengen auf die Belange des Heils der Person bzw. der Existenz „in" der Welt, sondern primär „politische Theologie" aus „schöpferisch-kritischer Hoffnung", die sich „wesentlich auf die Welt als Gesellschaft" und deren weltverändernde Kräfte bezieht (27). Das Engagement an der Zukunft der Welt als Geschichte ist jedoch nicht „Ideologie der Zukunft", auch nicht Besserwisserei oder naives – mit Marcuse gesprochen: eindimensionales – Fortschrittsgerede; der Glaube gewährt vielmehr eine „theologia negativa der Zukunft", die gerade durch die „Armut ihres Wissens" (28) befähigt wird, trotz aller Rückschläge immer wieder zu hoffen, leichtsinnige Versprechungen zu kritisieren und sich stets jetzt schon der Geringsten anzunehmen. In dem Programm einer „politischen Theologie", das Metz hier und bei anderer Gelegenheit entfaltet hat, sind tatsächlich eine Fülle von Fragen und Aufgaben enthalten, denen sich die Theologie künftig stellen muß.

Es folgt ein Vortrag von Karl Rahner: „Theologie und Anthropologie" (31–60). Von Metz aus in die Atmosphäre dieser Abhandlung überwechselnd, ist es unmöglich, die Verschiedenartigkeit der Grundrisse zu übersehen. Rahner entfaltet die von ihm vielfach dargelegte und an zahlreichen Gegenständen bewährte Analyse der transzendental-anthropologischen Implikationen der dogmatischen Theologie. Dabei geht es nicht um „Deduzierungen", sondern um die Freilassung dessen, was sich der sich offenbarende Gott selbst vorausgesetzt hat und auf das hin er „spricht" und sich mitteilt, denn er redet nicht ins Graue und Leere, und es wird ja auch nichts Beliebiges geoffenbart (41). Die Forderung nach der „Rückgründung" (42) der Dogmatik verlangt eine Anthropologie, die die Heilsempfänglichkeit des Menschen für bestimmte dogmatische Zusprechungen zu prüfen hat. Von diesem Ansatz her läßt sich die ständige theologische Bemühung um das in den sprachlichen Formulierungen „Gemeinte" (45) rechtfertigen, das heißt: die Hermeneutik. Rahner weist immer wieder darauf hin, wie notwendig es ist, die gesamte Lehre auf diesem Hintergrund neu zu bedenken und auch religionspädagogisch (vgl. 51f) die Konsequenzen zu ziehen (was bekanntlich H. Halbfas in seiner „Fundamentalkatechetik" intendiert). Hier wird nichts „aufgelöst" oder „umgestoßen", wohl aber wird der *„hierarchia veritatum"* entsprochen (vgl. 43) und das *„propter nostram salutem"* auf allen Ebenen der Theologie ernst genommen (vgl. 53–58). Wenn auch die Rahnersche „Rückgründung" nicht mehr „neu" ist, wenn sie auch mißverstanden werden kann und mißverstanden wird (vgl. etwa J. Blank in: Wort und Wahrheit 23 [1968] 116—127, der sich allerdings gegen A. Darlap wendet!), – es dürfte zur Zeit kein anderes dogmatisches Konzept zu finden sein, das uns vor einem schlechten Fideismus ebenso bewahrt wie vor dem vielberufenen „horizontalistischen" Ausverkauf.

Edward Schillebeeckx, der bekannte niederländische Dogmatiker, schreibt über „Die Funktion des Glaubens im menschlichen Selbstverständnis" (61–85). „In unserer Zeit steht die unbeglichene Rechnung des Antimodernistenstreites noch offen. Eine endgültige Antwort auf die eigentliche Problematik des Modernismus wurde nie gegeben; das Problem wurde nur verdeckt. Letztlich diente die Stellungnahme der kirchlichen Hierarchie gegen den Modernismus nur – und mit Recht – dazu, Wege zu versperren, die in keinem Fall zu einer Lösung führen konnten" (61). Diese Sätze charakterisieren den Ansatz des vorliegenden Beitrags und darüber hinaus die theologischen Intentionen von Schillebeeckx. In vieler Hinsicht auf den Spuren Rahners, beschreibt der Verf. die Grundlinien einer theologischen Anthropologie (62–67) und auch einer Religionsphilosophie, wobei zwischen der allgemein-religiösen „Tiefendimension" und deren „theologaler" (zu diesem Wort vgl. 85), will sagen: christlich-kategorialer Explizität unterschieden wird (69–76). Nicht wenige Probleme, die sich aus solchem Anfang ergeben, sollten in diesem Aufsatz offenbar nicht näher untersucht werden. Auf künftige theologische Aufgaben verweist Schillebeeckx unter dem geschichtlich-prospektiven Titel: „Unaufhörliche Neuinterpretation des Dogmas in gläubigem Gehorsam gegenüber den Heilstaten und dem Wort Gottes" (80–84). Mit vollem Recht macht er geltend, daß das pure verbale Wiederholen der Glaubensformulierungen geradezu gefährlich werden kann (81); das bedeutet positiv: „Ein Dogma ist unwiderruflich und kann nicht abgeschafft werden. Aber es kann von einem neuen Selbstverständnis assimiliert werden, wodurch es obendrein eine andere, neue Funktion im Ganzen der Glaubenstotalität erhält" (83). Schillebeeckx spricht damit formal ein Desiderat aus, das von vielen Seiten vorgetragen wird und dessen theologische Legitimität nicht bezweifelt werden kann. An konkreten „Gegenständen" wird sich erweisen müssen, daß solche „Re-Interpretation" (vgl. 84) des Dogmas nicht nur notwendig, sondern auch möglich ist, und zwar ohne „Substanzverlust".

Yves Congars Artikel hat das Thema: „Institutionalisierte Religion" (88—110). Er unterscheidet den Charakter der Religionen als sozialer Objektivationen der ihnen zugrundeliegenden Erfahrungen und Überzeugungen und behandelt einige sich von hier aus ergebende Fragen, speziell die Größe, aber auch Grenzen und Gefahren eines „katholischen Objektivismus" (93). Ob man formulieren kann, der Hl. Geist sei „die Seele der kirchlichen Institution" (92), bleibe dahingestellt — ebenso wie manche anderen Thesen. Congar geht besonders auf die alte Frage nach dem Sinn des Subjektiven im liturgisch-objektiven Kult ein. Es wird gezeigt, daß der einzelne „außer der Sünde" (98) Gott „alles" opfern könne, „selbst die Mußestunden für den Leib und die geistigen Zerstreuungen und das Ehe- und Familienleben" (98); so nimmt er teil am Opfer Christi und der Kirche. Der Zusammenhang dieser verschiedenen Opferweisen wird als Problem herausgestellt (100). In diesem Kontext wird die Aufgabe des Amtspriestertums sowohl in der Darbringung des Opfers Christi und seines Leibes (100) wie auch in der Verkündigung (103) gesehen. Dies alles ist ebenfalls nicht nur nicht neu, sondern alt, auch in dem Sinne, daß die Theologie (zum Beispiel der Eucharistiefeier) über die von Congar erörterten Probleme hinausgegangen ist; das Nachzuholende liegt, wie oft, auf der pastoralen Ebene.

Von künftigen Aufgaben der Theologie ist sodann wieder in dem Aufsatz „Natur und Gnade" von H. de Lubac die Rede (111—133). Er sieht in der Konstitution *Gaudium et Spes* eine „Kampfansage an den zeitgenössischen Atheismus" (113). Dialog wird als „Kampf" interpretiert, Kampf gegen den Atheismus als „Kampf für Gott" (115). Ich glaube nicht, daß diese Metaphorik angemessen ist; sie ist auch dann verdächtig, wenn betont wird, es werde nur mit den „Waffen des Lichts" gestritten. „Heilige Kriege" aller Art sollten der Vergangenheit angehören; „Dialog" heißt, wenn es überhaupt etwas heißt, immer auch Verzicht auf Kampfmentalität. Das meint wohl auch de Lubac, nur ist bedauerlich, daß er eine so irritierende Sprache wählt; zu dieser zähle ich auch die Formulierung: „Sieg über den Atheismus" (116). Die Warnungen vor einer Verfälschung des Glaubens in transzendenzlosen Humanismus (117 f, 124 f) verdienen Beachtung. De Lubac nimmt hier seine Überlegungen zu „Natur und Übernatur" auf und zieht die Verbindungslinien zu so aktuellen Themen wie Weltfrieden, Verwirklichung irdischer Gerechtigkeit, Vorbereitung des Reiches Gottes durch das geschichtliche Handeln des Menschen. Er würdigt die von Teilhard de Chardin ausgehende Inspiration, die einen gewissen Einfluß auf das Konzil ausgeübt habe (131). Die in den letzten Abschnitten formulierten Fragen (132 f) sind von großem Ernst. Sie kommen mit den Überlegungen von Rahner und Metz weitgehend überein. Hier ließen sich Anregungen für künftige Dissertationen finden.

J. Daniélous Beitrag „Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen" (134—156) ist enttäuschend. Er geht über die bereits bekannten Positionen des Autors nicht hinaus, ja es scheint, als habe Daniélou nicht einmal die Rahnersche These über die nichtchristlichen Religionen zur Kenntnis genommen; auch hätte er sein Natur-Übernatur-Schema von Rahner und de Lubac her überprüfen können. Der Offenbarungsbegriff wird auch hier nicht weiter erläutert. Daniélous Angriffe auf Bonhoeffer, Tillich und Robinson (150) gehen an der Sache vorbei. Es ist unmöglich, die zahlreichen schiefen Analysen und Behauptungen von Daniélou hier zu nennen und zurechtzurücken. Die nicht geringen Aufgaben einer „Theologie der Religionen" kommen nicht in den Blick.

Sehr klar und überzeugend wirkt die Position, die Georges A. Lindbeck in seinem Beitrag „Der Horizont katholisch-protestantischer Meinungsverschiedenheiten" (157—180) bezieht. Er stellt fest, daß die meisten überkommenen interkonfessionellen Lehrdifferenzen obsolet geworden sind (161, 178 f). Die wahren Probleme zeigen sich heute im Anspruch der Zukunft (164), und deshalb ist der „Wiederaufbau biblischen eschatologischen Denkens" erforderlich (165). Der „klassische Horizont fast zweier Jahrtausende christlichen Denkens" war „radikal unbiblisch" (165); in dieser Hinsicht bedeutet die Neuentdeckung der biblischen Eschatologie eine grundlegende Erneuerung des christlichen Bewußtseins, speziell die Überwindung eines naiven „Objektivismus" wie auch eines auf seine Weise ebenfalls nicht genügend kritischen „nicht-objektivistischen" Denkens, welches das Evangelium auf das Personal-Existentielle zu reduzieren trachte (166—168). Lindbeck steht also in vieler Hinsicht Rahner, Metz und Moltmann nahe, doch macht er sich seine Kritik an den sogenannten „Existentialisten" (174) sowie an den „utopischen Mythen" des Marxismus „oder auch Teilhard de Chardins" (171) zu leicht. Auch in bezug auf das Verständnis von Offenbarung und Geschichte bleibt manches fragwürdig, doch kann man den Konklusionen zustimmen: „Meine eigene persönliche Schlußfolgerung aus diesen Überlegungen ist, daß es innerhalb des eschatologisch-geschichtlichen Horizontes immer schwieriger wird, eine umfassende und widerspruchsfreie theologische Rechtfertigung, sei es für den Protestantismus, sei es für den Katholizismus in ihrer heutigen Form zu entwickeln" (180). Damit ist — bezeichnenderweise nur indirekt — eine wesentliche „künftige Aufgabe" genannt.

Über „Das Hauptproblem protestantischer Theologie heute" schreibt Joseph Sittler (181—192), selbst „Protestant". Leider ist dieser Beitrag schwach. Es gehe darum, die „Substanz des Evangeliums" zu bewahren (183), „theologische Demut" nicht zu vergessen (185), wir sollen der Welt das Angebot der Gnade vor Augen stellen (186); die Lehre von der Schöpfung (188 f), die Anthropologie (189 f), die Gnadenlehre (190 f) müßten entwickelt werden. Mehr als diese Allgemeinheiten erfahren wir nicht, vielleicht wollte der Autor das Detail bewußt übergehen.

Im letzten Beitrag behandelt Alexander Schmemann, Theologe der Orthodoxen Ostkirche, das Thema „Freiheit in der Kirche" (193—209). Auch diese Seiten, so tief, schön und eindrucksvoll sie sein mögen, enttäuschen. Die Antithese Freiheit und Autorität soll, mit Berufung auf den russischen Theologen A. S. Khomiakov, dergestalt überwunden werden, daß sie als Folge der Sündigkeit erscheint und daß die Kirche als das Geheimnis der Freiheit begriffen wird, weil der in ihr gegenwärtige Hl. Geist (201—203) jene ganze, von dieser Welt seiende „Dichotomie von Autorität und Freiheit" (207) immer schon aufgehoben hat und die Identität von Freiheit und Gehorsam gegenüber Gott aufdeckt. Das mag theologisch richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. Die paulinische Freiheit war eine sehr reale und „politische", keineswegs so innerlich und fromm, wie Schmemann meint. Im übrigen besteht in diesem Kontext für niemanden ernstlich ein Problem hinsichtlich der Identität von Freiheit und Gehorsam gegenüber Gott, dem Hl. Geist usw.; der Streit geht, das ist doch bekannt, um die Freiheit des einzelnen Gewissens gegenüber der kirchlichen Obrigkeit. Hier müßte endlich einmal Neues gedacht und gesagt werden; leider bleibt Schmemanns Beitrag eine Antwort schuldig — vielleicht, weil er sich nicht einmischen wollte (vgl. 193). Das ehrt ihn, aber es ist dennoch betrüblich, daß die Thematik „Freiheit in der Kirche" im Rahmen einer Darstellung „künftiger Aufgaben" derart stiefmütterlich behandelt wird. Dafür freilich ist der Veranstalter dieses Symposions verantwortlich.

Insgesamt ist dieser Band, wie man sieht, sehr anregend und lesenswert. Manches ist mutig, anderes altbekannt; dieses und jenes ließe sich hinzufügen. Bedenkt man, wer hier was an welchem Ort gesagt hat, so wird man gegenüber manchem ein wenig milder gestimmt; andererseits ist eine alles „verstehende" Kritik keine Kritik mehr. Zweierlei möchte ich noch hinzufügen: Man sollte sich fragen, welche der hier vorgelegten Konzeptionen in der Lage wäre, solcherart in die gegenwärtige Situation der reflektierenden Menschheit hineinzusprechen, daß sie hoffen dürfte, als „gleichzeitiger" Partner akzeptiert zu werden (man denke etwa an Sartre, Popper, H. Marcuse, Cl. Levi-Strauss, H. Lefebvre u. a.). Suchen wir den „Dialog" wirklich oder mischen wir lediglich unsere alten Karten neu? — Im Zusammenhang eines Bandes dieser Art wäre sodann auch einmal die Frage zu stellen, wer in der Theologie die Aufgaben der Forschung bestimmt. Es ist bekannt, daß in den übrigen Wissenschaften mehr und mehr die Problematik von Organisation und Koordinierung der Forschung diskutiert wird. In der Theologie ist es im allgemeinen so, daß entweder das Lehramt die Forschung bestimmt, indem es Dokumente vorlegt, die interpretiert werden müssen (vgl. jetzt etwa die Enzyklika *Humanae Vitae*), zu bestimmten Fragen Gutachten einholt usw., oder aber daß der einzelne Fachvertreter seinen Neigungen und seinem Gutdünken entsprechend forscht und forschen läßt. Es sollte nicht unmöglich sein, dieses zweifellos bestehende Problem zu lösen oder wenigstens zu diskutieren.

Bonn. Heinz Robert Schlette.

Przywara, Erich: **Sein Schrifttum 1912—1962.** Zusammengestellt von Leo Zimny. Mit einer Einführung von Hans Urs von Balthasar. Einsiedeln: Johannes Verlag (1963). 92 S. (I).

Ders.: Schriften. Erster Band: Frühe religiöse Schriften. **Zweiter Band:** Religionsphilosophische Schriften. **Dritter Band:** Analogia Entis. Metaphysik. Ur-Struktur und All-Rhythmus. Einsiedeln: Johannes Verlag (1962). 518, 518, 527 S.; Ln je DM 38,— (II).

Ders.: Katholische Krise. In Zusammenarbeit mit dem Verfasser hrsg. und mit einem Nachwort versehen von Bernhard Gertz. Düsseldorf: Patmos-Verlag (1967). 275 S.; Ln DM 24,— (III).

Die Edition der vollständigen Bibliographie, einer (vorerst) drei-bändigen Sammlung von Schriften sowie einer thematischen Aufsatzsammlung Erich Przywaras ist dankbar zu begrüßen. Hierdurch wird das Werk eines Autors zugänglich, das in unverdiente Vergessenheit geraten ist; denn P. zählt zu den bedeutendsten Theologen aus der Zeit des großen Aufbruchs nach dem I. Weltkrieg, seine zahllosen Schriften und Vorträge fanden seinerzeit vielfältiges Gehör, sein Grundanliegen, die *analogia entis*, wurde inzwischen stillschweigend rezipiert, ohne freilich genügend als seine Anregung gewürdigt zu werden. Erst in den nun vorliegenden Ausgaben wird deutlich, in welchem Maße Erich Przywara an den Brennpunkten der jüngst vergangenen Periode der kirchlichen und theologischen Entwicklung stand und in welchem Maße er die

Probleme der vorhergehenden Theologie zusammengefaßt und zugleich die Ausgangsstellung für eine neue Entwicklung umrissen hat. Es scheint, daß er in der aus- und durchgehaltenen Spannung von Tradition und neuer Entwicklung zugleich die echten Anliegen und Ergebnisse der Tradition für die neue Situation festgehalten sowie der Tradition durch diese Hinübernahme in die neue Situation neue Lebendigkeit vermittelt hat. Durch diese kompromißlose und keineswegs beschwichtigende Verbindung hat er unsere gegenwärtige Situation mitinitiiert. Diese Initiation allerdings ist wohl vor allem in persönlicher Begegnung geschehen, deren Niederschlag sich in seinen Werken allenthalben zeigt. Die nun wieder greifbaren Texte geben – erstmalig in dieser Geschlossenheit – einen eindrucksvollen Einblick in Umfang und Rang seines Werkes.

I. Die instruktive Bibliographie wird durch ein beachtenswertes Porträt P.s aus der Feder von Hans Urs von Balthasar eingeleitet, dem die Herausgabe der Bibliographie sowie der Schriften zu danken ist. Eine etwas distanziertere Diktion hätte vielleicht Konturen und Bedeutung der Bemühungen P.s dem heutigen Leser noch näher gebracht. Wünschenswert wären wohl auch einige biographische Hinweise gewesen, würden sie doch der übernächsten Generation das Verständnis dieses Autors erleichtern, der Generation, die die Lasten und Aporien jener Zeit nicht mehr selbst erfahren und erlitten hat. Die Lebensdaten (19 f) lassen einiges hiervon durchscheinen. Niemand aber sollte diese Einführung in das Werk P.s beiseite lassen.

Das von Leo Zimny mühsam zusammengetragene Verzeichnis von Arbeiten aus 50 Jahren gibt einen Überblick über das gesamte Werk. Aufsehenerregend ist nicht nur die immense Zahl der Publikationen (mehr als 800 Titel), sondern mehr noch die Verschiedenheit der Publikationsweisen (poetische und essayistische Arbeiten stehen neben spirituellen und wissenschaftlichen) wie die außerordentlich weit gespannten Themenkreise (biblische, liturgische, aszetische, literarische, philosophische und schließlich vor allem systematisch-theologische Arbeiten). Wenn man einmal von einzelwissenschaftlich-naturwissenschaftlichen Fragen absieht, hat kaum ein anderer unter den kath. Theologen seiner Generation in vergleichbarer Offenheit das geistige und religiöse Leben seiner Zeit aufgearbeitet und mit seinen Stellungnahmen begleitet.

Zur Durchführung der Bibliographie seien einige Wünsche angemeldet. Im Verzeichnis der „Werke" hätte bei Sammlungen früherer Arbeiten die Hinzufügung der Nummern, unter denen sie im zweiten Teil der Bibliographie aufgeführt sind, die Orientierung sehr erleichtert. Die Abkürzungen der etwa 100 Publikationsorgane erschwert die Übersicht, zumal die meisten heute nicht mehr oder unter anderem Titel erscheinen. Vielleicht wäre auch die genaue Angabe der Jahrgangs- und Seitenzahlen angebracht. (Auf einige Fehler sei nur verwiesen, vgl. Nr. 153, 194, 399, 451.)

II. Der erste Band der „Schriften" umfaßt „Frühe religiöse Schriften" aus den Jahren (1914) 1917–1925: Eucharistie und Arbeit; Himmelreich; Kirchenjahr; Liebe; Wandlung; Maiestas Divina. Diese Schriften verschließen sich einer Rezension, überschreiten sie doch die Schwelle der reflexiven Argumentation. Daher tragen sie auch mehr als die anderen Arbeiten die persönliche Note des Autors, so sehr dieser bemüht ist, „jeden Schein von sogenannten ‚Selbstbekenntnissen' zu meiden" (382). Zugleich ist ihre Diktion zeitgebundener als die reflexiver Arbeiten (wie sich in der Titeländerung „Himmelreich" statt des früheren „Himmelreich der Seele" andeutet). Ihre Bedeutung liegt nicht zuletzt darin, daß in ihnen der Quellgrund zu sehen ist, dem das Denken P.s entspringt. So drückt sich in ihnen bereits – z. T. lange vor einer wissenschaftlichen Reflexion – die Problematik aus, die P.s Lebensaufgabe war: „Die christliche Spannungseinheit" (so lautet der Untertitel von „Kirchenjahr", 273) darzustellen und zu reflektieren, sicher nicht, ohne sie zuvor und zuletzt persönlich erfahren zu haben. „Du glaubst an einen menschgewordenen Gott, einen Gott so ungeheurer Spannung der Gegensätze ..." (330), dies ist der Kern der „Gegensatzeinheit" (374), die P. dem Leser nahezubringen und ihn dadurch instand zu setzen sucht, sie trotz immer wiederkehrender Bedrohung zu leben; hinter all den Widersprüchen, „hinter den Hüllen des Geschöpflichen steht schon Gott" (341), der Weg geht „bis zu letzter Nacht, dahinter Gott steht, deiner wartend" (411). Die Wahrheit dieser Mitte, von der die religiösen Schriften Zeugnis geben, läßt sich über allem Reflektieren nur noch im Praktizieren ausweisen.

Es ist nur konsequent, daß Przywara diesem für den Menschen nur im Suchen gegebenen Finden und nur aufgrund des bereits Gefundenseins möglichen Suchen auch rational nachgegangen ist. Hiervon geben die religionsphilosophischen Schriften des zweiten Bandes (1922–1927) Zeugnis: Weg zu Gott; Gottgeheimnis der Welt; Gott; Religionsphilosophie katholischer Theologie. In diesen Schriften taucht von Anfang an die *analogia entis* auf (7 u. ö., bes. 213, 400 ff, 430 ff, 453 ff, 461 ff). Die in ihnen enthaltenen Denkbemühungen P.s machen einleuchtend klar, daß die „Philosophie der Polarität" (vgl. z. B. 215 ff) als Ausgleich eines radikalen Entweder-Oder mißverstanden ist, begreift man sie als Ausgleich aller Spannungen, gleichsam als völlige Windstille eines (vermeintlich katholischen) *Et-Et*, in dem alle Bewegung, alles Leben erstorben ist; vielmehr zeigt sich „Gott in uns und Gott über uns" als „religiöses Apriori" (221 ff, 271 ff) dieser „Philosophie der Polarität". Die *analogia entis* ist daher keine Harmlosigkeit, erst recht keine einschichtige Kreaturvergötzung (der eine dialektische Theologie erbitterten Widerstand leisten müßte), sondern die „nach oben offene" „Spannungseinheit" der Schöpfung (403 u. o.), offen zum *„Deus semper maior"* (den man gleichwohl nicht „katholischen Gott" nennen darf, 431, 441). Nichts anderes als diese offene Spannungseinheit ist die *potentia oboedientialis* (vgl. 404, 448).

Zog sich als Grundfrage und wie ein Leitfaden die Frage der *analogia entis* durch diese religionsphilosophischen Schriften, so wundert es nicht, daß P. diesem Problem sein Hauptwerk gewidmet hat: *Analogia entis I* (1932). Sie macht den ersten Teil des dritten Bandes der Schriften aus. Im zweiten Teil finden sich gesammelte Aufsätze zum Problem der Analogie in Philosophie und Theologie aus den Jahren 1939–1959, in denen der erste Teil der *Analogia entis* ergänzt und vervollständigt wird und dadurch der bislang noch ausstehende, seinerzeit geplante zweite Teil nun in gewisser Weise nachgeholt ist. Sie sind nicht einfach Illustration zum bislang vorliegenden ersten Teil der Analogie – der, wenn auch Fragment, dennoch kein Torso gewesen ist –, sondern zugleich Vertiefung dieses Ansatzes im Sinne einer Hinführung zur Konkretion. Diese zeigt sich in der Aufmerksamkeit, die P. sowohl dem Symbol wie der Geschichte widmet.

Die *Analogia entis* P.s gehört zu den wichtigen philosophisch (-theologischen) Werken. Ihre gedankliche (und im Gefolge davon auch sprachliche) Schwierigkeit hat verhindert, daß sie angemessen in der weiteren Diskussion berücksichtigt wurde. Ein Vergleich mit Heideggers „Sein und Zeit" drängt sich ebenso auf wie mit Rahners „Geist in Welt". P. leitet die Analogie als „Prinzip" (so der Untertitel der 1. Aufl.) bzw. als „Ur-struktur" (so der veränderte Untertitel der 2. Aufl.) aus dem Widerspruchsprinzip ab und präzisiert die Analogie als *„analogia proportionis"* (135 ff), die in diesem Sinne *„analogia entis"* heißt (140) und ist (141). P. hat in der *Analogia entis* „eine übergeschichtliche Sachproblematik gewonnen", die allerdings „doch mehr ein negatives Schema" ist, weil sie aus dem Widerspruchsprinzip abgeleitet ist. Dieses Widerspruchsprinzip ist aber „eine ‚negativ-reduktive Formalität'". Von dieser metaphysischen Ableitung ist der „Geschichts-Problematik der *analogia entis* in etwa *apriori* ihr Feld abgesteckt" (142). An dieser Stelle deutet sich das Verhältnis von Metaphysik und Geschichte in *Analogia entis I* an. Hier wird vom Prinzip her die Geschichte betrachtet, in welcher allerdings das Prinzip erst konkret und inhaltlich gefüllt wird; P. warnt davor, die „geschichtlichen Ausgestaltungen" so aufzufassen, daß in ihnen „das sachliche Wesen des Problems sich in Teile aufteilt"; es ist vielmehr so, daß das sachliche Wesen des Problems in der geschichtlichen Konkretion „als Ganzes sich verschieden färbt und betont" (ebd.). Aber dennoch bleibt das sachliche Wesen des Problems der geschichtlichen Problembreite vorgeordnet.

Uns scheint, daß das Verhältnis von „sachlichem Wesen des Problems" und „geschichtlicher Ausgestaltung" in den folgenden späteren Aufsätzen in eine Schwebe gebracht ist, die wenigstens nicht mehr einen eindeutigen Vorrang des freilich inhaltlich leeren und daher „negativen" Prinzips unbefragbar gültig sein läßt. Vielleicht kann man gar von einem Vorrang des „Geschichtlichen" vor der „Struktur" sprechen, deren Erkenntnis zum Verständnis und zur Bewältigung der Geschichte freilich vonnöten ist. In diese Richtung dürfte die Änderung des Untertitels von *Analogia entis I* weisen: Statt „Prinzip" ist er nun „Ur-struktur" überschrieben. Eine Anfügung am Schluß des Teiles (210) bestätigt dies, wenn P. das Mißverständnis abwehrt, daß das „Prinzip" als etwas „urhaft-statisches" verstanden werden dürfe, es ist „vielmehr wesentlich das Ur-Dynamische". Deutlicher noch scheint uns diese Umakzentuierung in dem Aufsatz über die „Reichweite der Analogie als katholische Grundform" zu sein, in dem zuerst vom „Sinn der Analogie, von ihren geschichtlichen Voraussetzungen aus" gehandelt wird, ehe vom „Sinn der Analogie von ihren sachlichen Voraussetzungen aus" gesprochen wird.

So eingehend wie nicht zuvor wird hier die geschichtliche Situation entwickelt, aus der die zentrale Formulierung der Analogie stammt; es handelt sich um die Definition des *Lateranense IV* gegen Joachim von Fiore (vgl. 258 ff mit 138). Von diesen geschichtlichen Voraussetzungen her sind die tatsächlichen Voraussetzungen formuliert; „die Analogie-Formel enthält ... die *drei Komponenten der Einen faktischen Heilsordnung*: *natürliche Geschöpflichkeit, übernatürliche Teilnahme* an der göttlichen Natur, *übernatürliche Erlösung*" (263). Es wundert daher nicht, daß P. erstmalig in dieser Arbeit von „Theo-logie", „christologischer Theologie" und „ekklesio-logischer christologischer Theologie" spricht (284). Hierzu paßt es, daß diese späteren Aufsätze zur Analogie so oft wie nirgends sonst von Christus sprechen (232, 244, 265 f, 276–284, 370, 436, 452, 491, 519). Die gesammelten Aufsätze erweisen sich damit wirklich als Teil II der *Analogia entis* und bilden mit dem Teil I den Höhepunkt des Werkes von Erich Przywara.

III. Daß diese Konkretion immer Ausgangs- und Bezugspunkt der theologisch-metaphysischen Überlegungen P.s war, zeigt der von B. Gertz vorgelegte Band „Katholische Krise". Er vereint Stellung-

nahmen von 1924–1966, mit denen P. seine eigene, vielfach widerspruchsvolle Zeit aufmerksam-kritisch verfolgt hat. Drei Themenkreise sind immer wieder der Gegenstand seiner Bemühungen: die Liturgie in ihrem Aufbruch der liturgischen Bewegung, der Katholizismus in seinem Aufbruch der Katholischen Bewegung und der Katholischen Aktion sowie der Jugendbewegung und die *Una sancta* in ihrem Aufbruch der Kontroverstheologie, die durch Karl Barth, den großen Gesprächspartner P.s, auf eine neue Ebene gebracht wurde. Nicht im einzelnen kann hier gezeigt werden, wie sehr auch dieser Band der gelebten „Spannungseinheit" entspringt und ihr dient; P. sucht die Gegensätze Jung und Alt, Progressivität und Konservativität, Katholizität und Evangelizität nicht in falscher Irenik zu überspielen oder gar zu übertünchen, sondern die durch die Isolierung eines dieser beiden Pole jeweils verstellte Mitte als lebendige Einheit der Spannung beider Gegensätze deutlich zu machen. Auch wenn in den letzten Arbeiten gegenwärtige Versuche der Theologie wohl doch zu sehr in die Nähe eines der Pole, nämlich des „alten subjektiven Modernismus" gebracht sind (vgl. z. B. 227), so sollten doch gerade diese Anfragen wirklich eine „kritische" Instanz – dieses meint der Titel der Sammlung „Katholische Krise" – dafür sein, ob der Weg der neuesten Theologie in der Tat eine Überwindung dieses alten Modernismus ist, indem er dessen unerledigte Probleme aufgreift – was geschichtlich geboten ist –, ohne in die Aporien auszugleiten, an denen der erste Ansatz gescheitert ist. Für diese „Krise", d. h. für diese Entscheidung als Hilfe zu dienen, macht die Bedeutung dieser Abhandlungen aus, ganz abgesehen davon, daß sie ein lebendiger Leitfaden und Wegweiser durch die Theologie seit 1918 sind.

Überschauen wir abschließend noch einmal vorliegende Publikationen, so möchten wir dem beipflichten, wenn P. schon vor vielen Jahren von evangelischer Seite als „die gegenwärtige theologische Lage beider Lager erstaunlich klar beurteilender Katholik" bezeichnet worden ist (D. Bonhoeffer, Akt und Sein). Ermöglicht wurde diese Klarheit seiner Unterscheidung dadurch, daß sie nicht direkt um ihrer selbst willen gesucht wurde, sondern getragen war von der Suche nach dem *Deus semper maior*. Geschöpflicher Ausdruck dieser Suche ist die Analogie-Formel des IV. Lateran-Konzils, die als der Kernsatz des gesamten Lebens und Werkes P.s angesehen werden darf. Sie den Späteren unüberhörbar eingeschärft zu haben, ist das besondere Verdienst P.s. Es ist zu hoffen, daß durch die nun vorliegenden Publikationen – zugleich als Dank an den nunmehr 80jährigen Autor – eine zweite Phase der Wirkung seiner Arbeiten eingeleitet wird, nachdem die erste durch innere und äußere Umstände zu sehr „zwischen den Zeiten" geblieben ist.

Münster. Ernst Feil.

Türk, Hans Joachim: **Was sagt das Konzil über nichtchristliche Religionen, Mission, Toleranz?** (Kleine Konzilskommentare) Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag (1967). 122 S.; kart. DM 8,80.

Mit der Reihe „Kleine Konzilskommentare" hat der Verlag sich die Aufgabe gestellt, für diejenigen, „die nicht die Zeit finden, die umfangreichen Kommentare zu den Konzilstexten zu studieren, ... eine knappe, für die Praxis geeignete Darstellung der Leitgedanken des Konzils" zu bieten. Das in zeitlicher Folge als drittes erschienene Bänddchen behandelt das Dekret „Über die Missionstätigkeit der Kirche" und die beiden Erklärungen „Über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen" und „Über die Religionsfreiheit". Die Darstellung dieser drei Konzilsdokumente in einem Kommentar ist nicht unproblematisch; denn die Dokumente sind von drei verschiedenen Kommissionen erarbeitet worden, die (leider!) keinerlei Verbindung zueinander hatten. Die Dokumente bilden zwar eine innere Einheit, sind aber, wie der Verf. deutlich sieht (119), durchaus nicht so aufeinander abgestimmt, daß nicht Unausgewogenheiten und Widersprüchlichkeiten stehengeblieben wären. Jedes der drei Dokumente ist das Ergebnis theologischer Kompromisse und mannigfacher Einseitigkeiten. Wenn der Verf. im einzelnen nicht deutlich genug darauf hingewiesen hat, so mag das durch die von ‚Kleinen' Kommentaren geforderte Kürze entschuldigt werden. Aber vielleicht hätte doch gerade bei der Behandlung der einzelnen nichtchristlichen Religionen (33–38) die bewußt positive Einseitigkeit dem Leser deutlich gemacht werden sollen. So kann tatsächlich der Eindruck entstehen, als ob Missionstätigkeit und Dialog sich ausschlössen (11).

Gleichwohl hat der Verf. das Anliegen, daß das Konzil mit den drei Dokumenten verfolgte, durchweg zutreffend dargestellt. Die „neue Sicht", die zum Teil „neue Sprache" des Konzils gründen gewiß in einem neuen Weltverständnis und in einer neuen Weltverantwortung der Kirche (11–17); es wäre aber gut gewesen, wenn der Verf. ebenso deutlich das neu gewonnene Selbstverständnis der Kirche herausgestellt hätte. Daß die Besinnung auf das eigene Wesen „zwar auch" diesen drei Dokumenten zugrunde liegt und „insofern" die Kirchen-Konstitution immer mitgelesen werden muß (9), ist für das Ganze denn doch zu wenig. Die durchaus berechtigte Kritik am Missionsbegriff des Dekrets *Ad Gentes* (79 ff) wäre noch treffender ausgefallen, wenn der Verf. gerade hier stärker auf *Lumen Gentium* zurückgegriffen hätte. So gut er „die Mission der Kirche" und „die spezielle Sendung durch die Kirche" miteinander in Verbindung gesetzt hat, so wenig hat er diese Verbindung im Verhältnis Teilkirche zu Gesamtkirche (110–116) durchschaut. Mit Absicht ist am Ende der Redaktionsarbeit noch das dritte Kapitel über die Teilkirchen aus den Aussagen über den Aufbau der christlichen Gemeinschaft herausgenommen worden; es sollte deutlich gemacht werden, daß die Teilkirche nicht Objekt der Missionstätigkeit sein und bleiben soll, sondern als „ein getreues Abbild der Gesamtkirche" sich ihrer eigenen Sendung bewußt, also Subjekt der Missionstätigkeit werden muß (*AG* 20). Deshalb ist dem Verf. zu widersprechen, wenn er meint, „das Kapitel von den Teilkirchen hätte ohne weiteres in den Abschnitt über den Aufbau der christlichen Gemeinschaft, das von der gesamtkirchlichen Missionshilfe (!) in das Kapitel über die Ordnung der missionarischen Tätigkeit (!) eingebaut werden können" (111). Die Teilkirche ist nicht Ende der Verkündigung, sondern neuer Anfang von Verkündigung. Seine Schlußfolgerung gilt darum nicht: „Es soll uns noch einmal sehr deutlich vor Augen gestellt werden, worin die Missionstätigkeit eigentlich gipfelt: in der Teilkirche, und wer der eigentliche Träger dieser Missions ist: die Gesamtkirche"! Wenn das stimmte, träfe das Dekret der Vorwurf eines Ekklesiozentrismus zu Recht. Außerdem wird Missionshilfe nur dann im Sinne des „Die ganze Kirche ist missionarisch" richtig der Missionstätigkeit zugeordnet, wenn *AG* 37 ernst genommen wird und die Missionare tatsächlich als „Stellvertreter" der Diözesan- und Pfarrgemeinschaft anerkannt werden – nur dann würde „die tiefgreifende, innere Erneuerung" der Kirche (116) durch die Tat bewiesen. Sieht man diese Zusammenhänge nicht, wird man mit dem Verf. meinen können: „Die Kapitel über die Teilkirchen und die gesamtkirchliche Missionshilfe bieten kaum Neues" (110). Rezensent würde dann allerdings glauben, daß „das Konzil mit seinen Texten" zwar „einen lang erwarteten Wendepunkt im Denken", nicht aber „im Leben der Kirche" markiere; er fürchtet, daß die Kirche nach dem Konzil weit hinter dem Konzil zurückbleibt.

An Kleinigkeiten sei angemerkt, daß es für den Leser eine Hilfe wäre, wenn für die vielfach zitierten Missionsenzykliken eine leicht greifbare deutsche Übersetzung angeführt worden wäre, etwa die von Marmy-Auf der Maur im Paulus-Verlag Freiburg/Schweiz (1961). – **„Akkommodation" wird im ganzen Buch falsch geschrieben** – mit einem, statt mit zwei m!

Münster. Josef Glazik.

Smend, Rudolf: **Jahwekrieg und Stämmebund.** Erwägungen zur ältesten Geschichte Israels. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 84) 2. durchgesehene u. erg. Auflage, Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht 1966. 104 S.; kart. DM 9,80.

Diese wichtige, in 2. Auflage um Bemerkungen zu neu erschienener Literatur (98 f) ergänzte Untersuchung zur frühen Geschichte des Volkes Israel hat sich zum Thema „das Verhältnis zwischen dem Bunde der zwölf Stämme Israels und dem Phänomen, das G. v. Rad als den ‚Heiligen Krieg im alten Israel' beschrieben hat" (8), gewählt. Sie hat damit ein Problem angeschnitten und behandelt, das dringend der kritischen Überprüfung bedurfte. Denn es konnte manchem bei einer Zusammenschau der Hauptthesen der grundlegenden Werke von Rads und M. Noths scheinen, als habe ganz Israel die heiligen Kriege seines Gottes geführt oder zu führen gehabt. Den Ausgangspunkt, das genannte Verhältnis zu überprüfen, nimmt S. richtig beim Deboralied (Ri 5), das trotz seines schlechten Textzustandes die verlässigste Nachricht über die Richterzeit gibt (10 f), um sich von ihr aus bis zum Auszugsgeschehen vorzutasten. Allerdings ist, wie S. des öfteren betont, vieles angesichts der Quellenlage bezüglich der frühen Zeit Israels nicht beweisbar. Es ist deshalb als positiv zu werten, wenn der Verfasser immer wieder Deutungen und Forschungsergebnisse in Frage stellt oder aus vorsichtiger Distanzierung betrachtet. An-

derseits ist natürlich auch zu fragen, wieweit man mit Recht Einwände gegen biblische Nachrichten erheben kann und welcher Maßstab zur Feststellung der Historizität berechtigt. Dies bringt jeden, der über die älteste Geschichte Israels arbeitet, in eine schwierige Lage, wie S. sehr wohl sieht. Vermutungen sind also nötig (9) und Kombinationen (86) nicht zu umgehen.

Trotz dieser Schwierigkeiten scheint mir S. bewiesen zu haben, daß das Element des Jahwekrieges, wie man besser statt des Begriffes „Heiliger Krieg" sagt, mit den sogenannten Rachelstämmen verbunden war, und das des Stämmeverbandes – vom Stämmebund sollte man in dieser frühen Zeit noch nicht sprechen – mit den sogenannten Leastämmen. „*'am Jahwe*" und Israel sind also anfänglich zwei verschiedene Größen, die erst dann ineins gesetzt wurden, als die beiden Gruppierungen sich vereinigten. Die jeweils besondere Herkunft, Zugehörigkeit und Aufgabe der Kleinen und der Großen Richter wird zutreffend und klar aufgewiesen. Eine Reihe von Hypothesen, die vielleicht ob ihrer Verbreitung nicht mehr genügend in ihrer Ungesichertheit gesehen wurden, werden damit zurückgewiesen, richtiggestellt oder als fragwürdig erwiesen: Das Verständnis des Stämmeverbandes als Amphiktyonie setzt die Zwölfzahl voraus (12), die für die Richterzeit, von der wir das Dynamische besser als das Statische, Institutionelle kennen (22), nicht klar bezeugt ist. Ebenso fraglich ist, ob man für die damalige Zeit von einem Bund (*b^{e}rit*) der Stämme sprechen darf (21). Die These, Samuel habe als Richter Israels den Saul berufen und gesalbt, ist nicht haltbar (so 52). Mose, den Großen Richtern vergleichbar (91 f), gehört zum Auszugsgeschehen (88); sein Grab ist nicht das ursprünglichste noch erhaltene Element der Moseüberlieferung (88).

Anderseits gibt S. selbst hypothetische Deutungen der Ereignisse, z. B.: Man müsse damit rechnen, daß die Liste der Kleinen Richter vollständig sei, was bedeuten würde, daß das Amt des „Richters Israels" nicht die ganze Zeit zwischen Landnahme und Staatenbildung bestanden hätte (42, Anm. 45). Die Einholung der Lade Jahwes sei im Zusammenhang mit der Tradition der Jahwekriege geschehen (53). Die Vernichtung der Ägypter im Schilfmeer sei „von Hause aus der wesentliche Inhalt des ‚Urbekenntnisses Israels'" gewesen (80). Bei diesen und manchen anderen Positionen, die S. im Widerstreit der Meinungen einnimmt, scheint das richtig erkannte ursprüngliche Getrenntsein von Jahwekrieg und Stämmebund den Ausschlag zu geben.

Dies dürfte auch der Fall sein, wenn Silo als Zentralheiligtum zweifelhaft erscheint (53, 70). Falls, wie die atl Überlieferungen bezeugen, in Sichem eine Verbindung zwischen „Volk Jahwes" und Israel gestiftet wurde, falls Saul auch im Süden herrscherliche Gewalt ausübte, der Stämmeverband also zu der großen und hinreichend festgefügten Einheit zusammengewachsen war, dürfte Silo der zentrale Ort gewesen sein. Wenn Jos 24 wirklich aus elohistischer Tradition stammt, ist die Nichterwähnung der Lade in diesem Text kein Einwand gegen ihren Aufenthalt in Sichem (gegen S. 66). Er hatte sicherlich kein Interesse daran, das jerusalemische Palladium auch für Sichem zu bezeugen und Ansprüche Jerusalems auf das Nordreich damit zu unterstützen. Noch weniger als dem Verf. scheint mir die Behauptung Noths von einem ursprünglichen Getrenntsein der Pentateuchthemen richtig zu sein (vgl. 82 ff). Das Problem des Verhältnisses von Auszugs- und Sinaitradition stellt sich nämlich komplizierter dar, als daß man die erstere den Rachel –, die letztere den Leastämmen zuweisen, sie auf die Nord- und Südstämme verteilen oder sie als eine nachträglich gefertigte gesamtisraelitische Ätiologie verstehen dürfte. Eine Verpflichtung auf Jahwe erlebte schon die Moseschar. Sie wurde später aus nordisraelitischen und jerusalemischen Traditionen zum Sinaikomplex ausgestaltet. – Das ungemein anregende Buch ist ein bedeutsamer Beitrag zur Erforschung der ältesten Geschichte Israels.

Münster. Josef Schreiner.

Scharbert, Josef: **Heilsmittler im Alten Testament und im Alten Orient** (Quaestiones Disputatae 23/24). Freiburg: Herder 1964. 346 S.; br. DM 26,80.

„Der vorliegende Band" hat „die Mittlerfunktionen des Königs, des Priesters, des Propheten und auch, soweit nachweisbar, anderer Personen und Institutionen, durch die den Menschen Segen oder Fluch zuteil wird, zum Gegenstand" (20). Damit wird das Thema „Solidarität in Segen und Fluch im Alten Testament und in seiner Umwelt" (BBB 14, 1958) wieder aufgenommen und weitergeführt. Die Untersuchung über die Mittlervorstellungen „dient vorwiegend einem theologischen Interesse, d. h. sie will in erster Linie die alttestamentlichen Mittlergestalten und ihr Wirken im Lichte der Offenbarung beurteilen und sie als Vorstufe der neutestamentlichen Offenbarung verstehen" (238). Demgemäß wird der Begriff „Mittler" anscheinend im Sinn der christlichen Theologie verstanden, wobei als atl Kriterien „innige bzw. herzliche Verbundenheit", „herzliches Zwiegespräch", „besondere Nähe zu Jahwe" auftauchen. Das nämliche Begriffsverständnis dürfte zugrundeliegen, wenn etwa als „Sinn und Zweck der Funktion altorientalischer Mittler die Erlösung aus Sündennot und die Vermittlung von Gnade" (67) bezeichnet oder David und Salomo als „schwere Sünder" angesehen werden (256). Die historische und religionsgeschichtliche Fragestellung tritt zurück, wenn sie auch „keineswegs ganz ausgeklammert" (238) wird. Es geht „nicht eigentlich darum, ... festzustellen, ob die im Alten Testament erwähnten Mittler tatsächlich gelebt haben, wie sich ihr Leben und Wirken abgespielt hat, in welchem Verhältnis Israel zu ihnen stand und wie die religiöse Lage zu ihrer Zeit ausgesehen hat" (238).

Unter dieser Zielsetzung bietet der Band eine gute Darstellung des Materials, das das AT bezüglich der „Mittler" enthält. Zunächst wird ein nach Räumen, Kulturkreisen und Völkern gegliederter Überblick über die Mittlervorstellungen im AO (21–67) gegeben. Dann werden die atl Geschichtswerke (der Pentateuch, wobei nach Geschichtsüberlieferungen und Gesetzen unterteilt wird: 70–108; das dtr: 108–141 und das chronistische Werk: 142–153) sowie die übrigen atl Bücher (153–235) behandelt. Systematisch werden schließlich die Ergebnisse für die einzelnen Mittlergestalten und -gruppen (237–320) zusammengefaßt. Hier kommen auch — der Aufriß der Darstellung folgt inhaltlichen Gegebenheiten – die zeitliche und ideengeschichtliche Entwicklung zum Tragen, die bei dem Vorgehen nach Büchergruppen kaum in Erscheinung treten konnten.

Mit dem bisher Gesagten ist auch bereits die Position kenntlich gemacht, von der aus Sch. seine Untersuchung vornimmt. Einige Einzelheiten seien ergänzend vermerkt. Die These von einem einheitlichen Kultschema wird als Simplifizierung und Nivellierung abgelehnt. Es sei „recht eigensüchtig" (47), wenn ein Herrscher seine Götter bittet, daß die Untertanen sich nicht gegen ihn auflehnen. Gn 12, 10–20 und 26, 7–11 seien „nicht einfach Parallelen, denn sie unterscheiden sich in ihrem Ideengehalt grundlegend voneinander" (71). Gn 14 wird dem Jahwisten zugewiesen (80, Anm. 28). Moses habe nach dem J (Ex 4, 1–13) das Mittleramt nur widerwillig übernommen (82). Die Fürbitte sei kein Charakteristikum des prophetischen Amtes, sondern gehöre überhaupt zum Mittleramt (86, Anm. 53). Ex 24, 1–11 wird, ausgenommen V. 1 f, anscheinend als ein einheitliches Stück betrachtet, weil sich ein klares Bild vom Bundesschluß und dessen Phasen ergibt (91, Anm. 74). Aus Dt 3, 23–28 ergebe sich, daß Moses ein leidender Mittler sei (98). „Der Richter bindet seine Stammesgenossen an sich und durch seine Person an Jahwe" (114). Das gilt für die sog. „Großen Richter". „Die Auffassung mancher moderner Exegeten ..., die annehmen, nur die sogenannten Kleinen Richter (10, 1–5; 12, 7–15) seien die eigentlichen Bundesmittler und als solche Inhaber des ‚mosaischen Amtes' gewesen", läßt Sch. „auf sich beruhen" (114). Der Dtr gebe die Samuel-Tradition "im wesentlichen unverändert" wieder (116). Die angeblich charismatische Struktur des (nord)-israelitischen Königtums finde „keinerlei Begründung im alttestamentlichen Quellenmaterial" (133). David steht Jahwe sehr nahe (124), doch Salomo steht Gott bedeutend näher (127). Der Sohn der "Jungfrau" Jes 7, 14 wird Davidide sein (160). Joel gehöre in vorexilische Zeit (164). Den Durchbohrten in Sach 12, 9 dürfte man ruhig als einen leidenden Mittler verstehen (222). Die „Königspsalmen schreiben dem König nicht deutlich die Funktion eines Segensmittlers zu" (225).

Mit diesen Bemerkungen sollen die exegetischen Positionen eines Werkes angedeutet werden, das keine bloße Spezialuntersuchung, die im Gebiet der Exegese verbleibt, sein will, sondern auch die Theologen anderer Fachrichtungen erreichen und zu einem fruchtbaren Gespräch anregen möchte (11 f). In der Tat erhalten diese eine gründliche und ausführliche, unter Heranziehung umfassender Literatur gearbeitete Information über das wichtige Thema, die in der abschließenden Zusammenfassung nach den wesentlichen Punkten akzentuiert wird. Auch der Exeget wird dankbar danach greifen. Darüber hinaus werden ihm viele gute Erkenntnisse und Beobachtungen geboten, z. B.: P halte den Abstand zwischen Gott und den Heiden für größer als jenen zwischen Gott und Israel, so daß sie nicht nur eine, sondern zwei Zwischeninstanzen (Moses und Aaron) einschiebe (93). Nach dtr Sicht gehe von den Priestern keine Heils- oder Fluchvermittlung auf das

Volk aus (137 f); doch trage dieses Mitverantwortung für das Versagen der Könige (254).

Jedoch erheben sich gerade im Zusammenhang mit dem Königtum, dessen besondere, vom AO unterschiedene Struktur klar aufgewiesen wird (267 f), für den Leser einige Fragen. Schon am Anfang, in der gedrängten Problemgeschichte (12–20) auf den königlichen Mittler gewiesen, fragt man nach der Priorität und dem Verhältnis zwischen diesem und den anderen Mittlergestalten von Abraham bis Samuel. Sind letztere vielleicht erst nachträglich nach dem Vorbild des königlichen Mittlers David gezeichnet, und wie steht es dann mit dem Bundesmittleramt Moses' und der Richter? Wenn E „sonst nur den Gedanken" kennt, „daß der unter einem Fluch steht, der an einem von Gott Erwählten übel handelt" (81), dürfte dies doch mit der Königsvorstellung zusammenhängen. Für die Darstellung, die das dtr Werk vom königlichen Gesalbten bietet, könnte Josia der Angelpunkt sein. Von seiner Reform her löst sich wohl auch das Rätsel der Leviten im Dt (107). Es wäre zu untersuchen, ob nicht Josia, über das Dt vermittelt, für den Pentateuch das Modell für die Gestalt eines Bundesmittlers, auch für die des Moses abgegeben hat. Dann erscheint auch die Frage, ob in der Königszeit eine Aufsplitterung des Mittleramtes stattgefunden hat (119) oder der König sich manche seiner Funktionen reservierte (263), in einem neuen Licht. Ferner wäre zu überlegen, ob nicht Josua (vgl. Jos 24, 31) von dtr Seite als Ideal eines Bundesmittlers vor die Reihe der versagenden (die Könige) gestellt wurde. Auch Jes 7, 14 erhielte, in die Auseinandersetzung um den rechten Mittler im Jahwebund hineingestellt, eine Bedeutung für die Entwicklung der dtr Sicht.

Versehen sind auf einem, dem Band beigegebenen Zettel berichtigt. Nachzutragen wäre: Lies 143, Z. 8 „der" statt „das". Sorobbabel (261) steht neben Serubbabel (272).

Münster. Josef Schreiner.

Fuhs, Hans Ferdinand: **Die äthiopische Übersetzung des Propheten Micha.** Edition und textkritischer Kommentar nach den Handschriften in Oxford, London, Paris, Cambridge, Wien und Frankfurt am Main. (Bonner Biblische Beiträge, hrsg. von J. Botterweck und H. Zimmermann, 28) Bonn: Peter Hanstein Verlag 1967. VII, 109 S.; br. DM 45,50.

Jede Arbeit an der äthiopischen Bibel wird durch den Umstand behindert, daß wir bis heute noch keine kritische und zuverlässige Ausgabe des gesamten Bibeltextes besitzen. Als ich vor einigen Jahren (1963) um ein äthiopistisches Dissertationsthema gefragt wurde, habe ich daher sofort auf die dringend notwendige Weiterführung der Edition biblischer Texte hingewiesen und dabei auch den Propheten Micha genannt. Erfreulicherweise wurde dieser Vorschlag aufgegriffen und durch die vorliegende Arbeit verwirklicht, – in einer Art und Weise, der man nur höchstes Lob spenden kann.

Der Verf. hat sich seine Aufgabe nicht leicht gemacht. An einem biblischen Text von sieben Kapiteln demonstriert er, was man mit Umsicht, textkritischer Gründlichkeit und Mut zu konsequenter Vollständigkeit und Ausführlichkeit erreichen kann.

Nachdem er den Handschriftenbestand vorgestellt hat (1–15), bietet er (16–31) eine Gruppierung der Handschriften nach ihrer Verwandtschaft, die das Ergebnis des Variantenapparates und des Kommentars vorwegnimmt und mit einem Stemma (31) abschließt. Anschließend werden die jüngeren Rezensionen, d. h. die syrisch-arabischen und die hebräische Rezension (31–34) sowie der „Altäthiope" (35–38) behandelt. Dann folgen Text (45–62), Kommentar (63–101) und schließlich die Randnoten der Handschrift Brit. Mus. Orient. 496 (102—109), — letzteres, um die Arbeitsweise eines „Kommentators" zu veranschaulichen.

Für seine Edition des Propheten Micha (im Äthiopischen: Mikiyās/Mikeyās) hat der Verf. 18 von 22 ihm bekannten Handschriften herangezogen. Das textkritische Fazit seiner Untersuchungen verdient volle Beachtung: Es zeigte sich, daß die Textüberlieferung aller benutzten Handschriften im wesentlichen einheitlich ist, so daß die äthiopische Version des Propheten auf einen gemeinsamen Ur-Micha zurückgeführt werden kann (16). Es hat keine Neuübersetzungen nach syrisch-arabischen oder hebräischen Vorlagen gegeben, sondern nur gelegentliche Korrekturen. Bei den Handschriften kristallisieren sich drei große Gruppen heraus (wobei es auch einen Einzelgänger gibt): Durch die Arbeit des Verf. wird erneut unterstrichen, daß 1. der „Altäthiope", d. h. der um 1300 in Äthiopien verbreitete Text, aus dem Griechischen übersetzt wurde und somit auch für die Septuagintakritik nicht unwichtig ist. Diese Textform ist am besten in der Handschriftengruppe A-K-B-C des Verf. erhalten, d. h. in Bodl. Libr. Hunt.625 (= A), Brit. Mus. Orient. 501 (= B), Bibl. Nat. d'Abb. 55 (= C) und ebendort 195 (= K), wobei A und K bzw. B und C wiederum enger zusammengehören. Dann folgen 2. die „vulgäre" Rezension (oder auch „Vulgärtext"), die nach syrischen oder arabischen Vorlagen korrigiert wurde (etwa 14. Jh.), und 3. die nach einem hebräischen Text überarbeitete „akademische" Rezension, die etwa ins 15./16. Jh. zu datieren ist. Diese Dreigliederung der äthiopischen Textzeugen wurde vor mehr als hundert Jahren von A. Dillmann vorgeschlagen [Vet. Test. Aethiop. II 1 b (Leipzig 1861) 3–5], um dann später durch die Studie (eine Dissertation bei F. Praetorius) A. Heiders wieder ans Licht geholt zu werden [Die äthiopische Bibelübersetzung I (Leipzig 1902) 5]. Die Richtigkeit dieses Schemas in formeller Hinsicht (d. h. was die Existenz dieser drei Textschichten, nicht aber ihre Charakterisierung angeht) fand erneut eine Bestätigung durch die Arbeiten J. Schäfers' [Die äthiopische Übersetzung des Propheten Jeremias (Freiburg i. Br. 1912) 27] und O. Löfgrens [Die äthiopische Übersetzung des Propheten Daniel (Paris 1927) XLIII–L] und nun schließlich auch durch die vorliegende Untersuchung.

Überraschend und bedeutungsvoll zugleich ist das Ergebnis dieser Edition hinsichtlich der Micha-Fassung des „Altäthiopen", der naturgemäß das größte Interesse beanspruchen darf: Es ergab sich, daß die griechische Vorlage der äthiopischen Übersetzung „mit größter Wahrscheinlichkeit" (37) mit den Minuskeln 26, 91 und 239 – und dabei wieder besonders mit 26 – sehr eng verwandt ist, wobei 26 und 91 allgemein als hesychianisch gelten und dies für 239 zumindest postuliert werden darf. Die Tatsache, daß O. Löfgren für den Propheten Daniel (Daniel, L) ebenfalls auf eine Minuskelgruppe kam, und in dieser Gruppe sogar die Minuskel 26 auftaucht, muß als eine eindrucksvolle Bestätigung der Thesen des Verf. angesehen werden. Man kann ihm nur beipflichten, wenn er sagt, daß sich damit „neue Perspektiven in der Beurteilung der äthiopischen Bibelübersetzung eröffnen" (38) könnten, – Perspektiven, die auch für die Septuagintaforschung von Bedeutung wären.

Der Verf. ist sich aber vollauf bewußt, daß diese Thesen nur unter gewissen Vorbehalten aufgestellt werden können. Sichere Aussagen setzen eine Gesamtausgabe der Zwölf Propheten nach einheitlichen Gesichtspunkten voraus. Um die Sicht für zukünftige Arbeiten nicht zu verdunkeln, verzichtete er klugerweise darauf, einen kritisch-eklektischen Text zu rekonstruieren, sondern ließ seine Edition im wesentlichen auf der Gruppe AK, im letzten auf A selbst, basieren, ohne die Varianten der anderen Handschriften zu vernachlässigen (38).

Die Anlage und die Methode der Arbeit bauen sichtbar auf Löfgrens Vorbild auf; da die Arbeitsweise Löfgrens wegen ihrer Akribie allgemein hoch geschätzt wird, ist der Verf. mit dieser Wahl sicher nicht schlecht beraten gewesen. In einigen Fällen (vgl. S. 35 f mit Löfgren XLVIII) folgt er ihm wohl zu weitgehend. Hervorgehoben sei der mustergültige Kommentar (63–101), der den Text Vers für Vers durchpflügt und damit die Beweiskraft für das Ergebnis viel deutlicher werden läßt als etwa ein abgekürztes Verfahren.

Bei der Umsicht des Verf. wirkt es befremdend, daß er in seiner Aufstellung der ihm „bekannt gewordenen Handschriften des Propheten Micha" (1 f) zumindest fünf übersehen hat:

1. Der Micha von Bibl. Nat. éth. 307 (Griaule 3), f. 103v–106v, ist von S. Grébaut sogar zweimal verzeichnet worden; einmal in seinem: Inventaire sommaire des manuscrits éthiopiens (*gᵉᶜez*) de la mission Griaule (Suite) = Aethiopica 2 (1934) 16, und dann in dem endgültigen Katalog der Sammlung: Catalogue des Manuscrits éthiopiens de la Collection Griaule I (Paris 1938) 21.

2. Brit. Mus. Add. 16, 189 = A. Dillmann Nr. VII ist im Katalog von W. Wright (London 1877) zweimal erwähnt (327a und 340a), dazu noch bei C. Conti Rossini, Note per la storia letteraria abissina = Rendiconti della R. Accademia dei Lincei, Classe di scienze mor., stor. e filol. VIII (Rom, 17. Dez. 1899) 626.

3. Eine Handschrift von *Maqdalā*: Bodl. Libr. Aeth. d. 3 (f. 103v ff), sehr wahrscheinlich aus dem Ende des 17. Jh. = E. Ullendorff, Catalogue of the Ethiopian Manuscripts in the Bodleian Library II (Oxford 1951) 1a. – Und außerdem: Wie verträgt sich der Untertitel der Arbeit mit der Feststellung des Verf. (2), daß er – was ihm freisteht, von ihm aber auch begründet werden muß – die Handschriften von Wien, Frankfurt und Cambridge gar nicht benutzt hat?

4. Aus der ehemaligen Preußischen Staatsbibliothek, jetzt im Tübinger Depot der Staatsbibliothek: or. quart. 986, f. 161r ff, 17./18. Jh., kurz angezeigt von J. Flemming: Die neue Sammlung abessinischer Handschriften auf der Königlichen Bibliothek zu Berlin = Zentralblatt für Bibliotheks-

wesen 23 (1906) 11: Nr. 4, später beschrieben von M. Chaîne: Inventaire sommaire des manuscrits éthiopiens de Berlin acquis depuis 1878 = Revue de l'Orient chrétien 17 (1912) 50: Nr. 17.

5. Bayerische Staatsbibliothek München, Cod. aeth. 26, kurz beschrieben von E. Trumpp im : Catalogus codicum manu scriptorum bibliothecae regiae Monacensis I 4 (München 1875) 185. – Die vierte und fünfte hier genannte Handschrift wurden schon von O. Löfgren für den zweiten Teil des Zwölf-Propheten-Buches herangezogen: Jona, Nahum, Habakuk, Zephanja, Haggai, Sacharja und Maleachi äthiopisch (Paris-Uppsala-Leipzig 1930) 2.

Sonst sind nur einige Kleinigkeiten zu bemerken. S. 2, Anm. 4: Die Numerierung der d'Abbadie-Handschriften im Katalog von M. Chaîne stammt nicht vom Katalogverfasser, sondern ist einfach die ursprüngliche von Antoine d'Abbadie. – S. 32 (bes. Anm. 67) hätte wohl auf die Arbeiten von J. Hofmann verwiesen werden sollen, die auch im Literaturverzeichnis fehlen; dies ist um so bedauerlicher, als Hofmann für die Apk zu ähnlichen Ergebnissen wie Fuhs gelangt [vgl. dazu E. Hammerschmidt, Äthiopien. Christliches Reich zwischen Gestern und Morgen (Wiesbaden 1967) 104]. – Zu der in diesem Zusammenhang nicht unwichtigen Frage (33) nach der Wirksamkeit des Abbā Salāmā Matargwem (= des Übersetzers) im 14. Jh. wäre auch A. van Lantschoot zu vergleichen: Abbā Salāmā, métropolite d'Éthiopie (1348–1388) et son rôle de traducteur = Atti del Convegno internazionale di studi etiopici (Roma 2–4 aprile 1959). Accademia Naz. dei Lincei CCCLVII–1960, Quad. N. 48 (Rom 1960) 397–401. – S. 39, 4 f v. o., sind die Angaben über die Zeichensetzung in äthiopischen Texten durcheinandergeraten: Das Zeichen für Kolon, Semikolon usw. (auch *mᵉcerāf* genannt) besteht aus zwei übereinandergesetzten Punkten mit einem kleinen Strich darüber und darunter, – das für das Vers- bzw. Satzende (*naṭeb*) aus vier Punkten (::). – S. 65, 1 f. v. o., muß es *Ḥezqeyās* statt: *Ḥezkeyās*) = Hiskia heißen. — Im Literaturverzeichnis (42–44) fehlt bei dem Aufsatz von K. A. Vollers die Seitenzahl. Zudem sollte man nicht einmal die Originalausgabe eines Werkes zitieren (wie bei Dillmann), ein anderes Mal nur den Nachdruck (wie bei Praetorius).

An Druckfehlern sind mir nur ganz wenige aufgefallen; so etwa: omittet (statt: omittit) im Siglenverzeichnis (41).

Bei derartigen Arbeiten, die auch für den mit dem Äthiopischen nicht näher vertrauten Theologen wichtig sind, stellt sich grundsätzlich die Frage nach der Notwendigkeit einer Übersetzung der äthiopischen Texte. Eine Übersetzung zwingt dem Autor außerdem ein letztes Bekenntnis ab, während sonst manches unbeantwortet im Raum stehen bleiben kann. So hat jetzt auch J. Hofmann seiner Edition der äthiopischen Apk (CSCO 281) die Übersetzung in einem eigenen Band (CSCO 282) folgen lassen. Das Fehlen einer Übertragung wird in der vorliegenden Arbeit besonders bei den nur in Äthiopisch mitgeteilten Randnoten der Handschrift Brit. Mus. Orient. 496 (102—109) empfunden werden.

Alles in allem kann man den Verf. zu seiner Edition nur beglückwünschen und muß dabei die Hoffnung aussprechen, daß er in der gleichen gediegenen Weise die Edition auch noch anderer Teile der äthiopischen Bibel in Angriff nimmt.

Saarbrücken. Ernst Hammerschmidt.

The Greek New Testament. Edited by Kurt Aland, Matthew Black. Bruce M. Metzger, Allen Wikgren. American Bible Society, British and Foreign Bible Society, National Bible Society of Scotland, Netherlands Bible Society, Württemberg Bible Society. 1966. LV, 920 S.; Plastik DM 12,–; Leder DM 26,–.

Diese Ausgabe ist speziell bestimmt zum Gebrauch der Übersetzer des NT in der ganzen Welt. Die Einleitung ist daher in englischer Sprache verfaßt. Im Jahre 1955 beauftragten die American Bible Society, die National Bible Society of Scotland und die Württembergische Bibelgesellschaft die Herausgeber mit der Vorbereitung einer solchen Ausgabe; später schlossen sich die British and Foreign Bible Society und die Niederländische Bibelgesellschaft dem Vorhaben an. Den Bedürfnissen der Übersetzer will die Ausgabe entgegenkommen durch grundsätzliche Beschränkung des kritischen ersten Apparates auf diejenigen Varianten, die für eine Übersetzung von Belang sind, durch Angabe des Wahrscheinlichkeitsgrades der durch Aufnahme einer Lesart in den Text getroffenen Entscheidung der Herausgeber, und durch einen zweiten Apparat, der beachtenswerte Unterschiede der von bisherigen Herausgebern und Übersetzern vorgenommenen Interpunktion (rund 600 Fälle) nennt. Ein dritter Apparat bietet Parallelstellen und gibt die Fundorte der atl. Zitate an. Die Sinnabschnitte sind mit Überschriften versehen. Auf die in den beiden ersten Apparaten aufgeführten Varianten wird im Text durch Ziffern und Buchstaben hingewiesen. Die Ausstattung ist vorzüglich: leicht lesbarer Druck, dünnes Papier, das aber den Druck nicht durchscheinen läßt, solider Einband.

Grundlage des Textes ist der von Westcott-Hort. Die Ausgaben von Nestle, Vogels, Merk und Bover, bis zu einem gewissen Grade auch die von Tischendorf und von Soden wurden beigezogen zur Ermittlung der Varianten, die einer näheren Prüfung bedurften. Für den textkritischen Apparat wurden auch bisher in den Ausgaben noch nicht benutzte Papyri, Majuskeln, Minuskeln und Lektionare herangezogen. Die Lesarten der Majuskeln sind teilweise den früheren Ausgaben des NT entnommen, wurden aber nachgeprüft, wo die Angaben sich widersprachen oder unvollständig waren; teilweise beruhen sie auf vom Institut für ntl. Textforschung in Münster vorgenommenen neuen Kollationen. Systematisch wird eine Anzahl von neu kollationierten Minuskeln zitiert, die bemerkenswert unabhängig von dem byzantinischen Reichstext sind; die nur gelegentlich aufgeführten Minuskeln werden nach den früheren Ausgaben des NT zitiert. Lesarten aus einer Anzahl von Lektionarien hat die University of Chicago beigesteuert, andere sind den Ausgaben des NT entnommen. Die Angaben über Lesarten der alten Übersetzungen entstammen in erster Linie deren Ausgaben, diejenigen über Lesarten der Kirchenschriftsteller fast restlos Ausgaben des NT. Das Diatessaron wird, wenn kein Exponent eine bestimmte Quelle anzeigt, nach dem arabischen Text angeführt; doch wird auf die Unsicherheit dieses Zeugen wegen seiner Anpassung an die Peschitta in der Einleitung aufmerksam gemacht.

Dieses NT muß von seiner ganz neuartigen Zielsetzung her gewürdigt werden. Es will weder der im Gang befindlichen Neubearbeitung des Nestle, noch viel weniger einer großen kritischen Ausgabe vorgreifen, sondern die auf der ganzen Welt im Gange befindlichen Bemühungen um neue Übersetzungen des NT oder Revisionen schon vorhandener erleichtern. Von den allerwenigsten der dabei Tätigen kann ein selbständiges Urteil in textkritischen Fragen erwartet werden. Ihnen muß daher ein dem heutigen Stande der Wissenschaft entsprechender Text in die Hand gegeben, zugleich allerdings auch angemerkt werden, an welchen Stellen eine letzte Sicherheit noch nicht erzielt werden konnte. Beides ist in dieser Ausgabe geleistet. Hatte schon Eberhard Nestle auf Grund seines Mehrheitsprinzips, mit dessen Hilfe er das Fazit der textkritischen Arbeit des 19. Jahrhunderts, im wesentlichen die Erkenntnis des Vorrangs des Vaticanus und des Sinaiticus, zog, nicht nur für seine, sondern weithin – wie ein Vergleich mit den anderen Ausgaben des NT zeigt – auch für unsere Zeit den *consensus omnium* getroffen, so gilt das von diesem NT in noch höherem Maße. Noch mehr wird das der Fall sein, sobald man sich entschließen wird, bei einer Neuauflage durchgreifend die Konsequenz aus der durch die jüngsten Papyrusfunde – bis P^{76} sind sie im Apparat verwertet — zwar nicht erstmals ermöglichten, wohl aber bestätigten Erkenntnis zu ziehen, daß die vom *Codex Cantabrigiensis* mit der *Vetus Latina* und der *Vetus Syra* gebotenen Sonderlesarten zwar in der Regel alt, aber keineswegs ursprünglich sind.

Ein kritischer Apparat wird zu 1440 Stellen des NT geboten, im Durchschnitt also werden auf je zwei Seiten etwa drei Stellen als nicht hundertprozentig sicher genannt und mit einem vollständigen kritischen Apparat versehen. In diesem wird, was sehr zu begrüßen ist, auf eine Klassifizierung der Zeugen, die ja eine bestimmte Auffassung der Textgeschichte voraussetzen würde, verzichtet; lediglich die große Gruppe der den byzantinischen Reichstext repräsentierenden Zeugen wird durch *Byz*, die der Lektionare durch *Lect* zusammengefaßt. Der Gewißheitsgrad der in den Text aufgenommenen Lesart wird durch die Buchstaben A, B, C, D in absteigender Reihenfolge gekennzeichnet. Bei der Qualität des Herausgeberstabes und den ihm zur Verfügung stehenden Hilfen darf man einen hohen Grad von Zuverlässigkeit in den Angaben des Apparates ohne weiteres voraussetzen und fühlt sich zu einer systematischen Nachprüfung nicht verpflichtet. Nur ganz zufällig sah ich Eph 5, 30 als Lesart von K των στοματος angegeben; angesichts der Unmöglichkeit einer solchen Form darf man hier wohl annehmen, daß nicht etwa Tischendorfs Lesung του σωματος an Hand einer Photographie nachgeprüft worden ist, sondern daß es sich bloß um zwei Druckfehler handelt. Aber solche Fälle dürften seltene Ausnahmen sein. Erstaunt ist man jedoch über die in der Bibliography S. XLIX ff und in der Handschriftenliste S. XXVI ff genannten sehr minderwertigen Textausgaben. Belsheims Ausgabe des Gigas ist sehr unzuverlässig; schon vor einem halben Jahrhundert hat H. J. Vogels auf einem einzigen Blatt 39 Abweichungen Belsheims von der Handschrift festgestellt; wenn, was zu hoffen ist, die Lesarten des Gigas hier dem Apparat von Wordsworth-White entnommen sind, für den H. Karlsson die Handschrift verglichen hat, brauchte Belsheim erst recht nicht noch daneben genannt zu werden. Für das pseudo-augustinische *Speculum* gibt man heutzutage nicht mehr

Belsheims, sondern Weihrichs Edition in CSEL 12 an. Auch Buchanans Ausgabe des Harleianus ist nach den Feststellungen von H. J. White und A. Souter unzuverlässig. Die Ausgabe des Boernerianus von Matthaei aus dem Jahre 1791 war trotz aller von ihm aufgewandten Sorgfalt nicht von Fehlern frei; heutzutage ist die 1909 durch A. Reichardt besorgte Facsimile-Ausgabe zu nennen. Wo der *Codex Augiensis* der Paulusbriefe mit der Vulgata übereinstimmt, ist seine Erwähnung überflüssig. Der *Sangermanensis* der Paulusbriefe sollte, weil Abschrift des *Claromontanus*, aus den Apparaten verschwinden.

Die Kirchenschriftsteller sind fast restlos nach deren vorliegenden Ausgaben zitiert; die Einleitung weist darauf hin, daß diese nicht immer zuverlässig sind. Selbstverständlich kann man im allgemeinen nicht verlangen, daß die Herausgeber auch um die Textkritik der Schriftsteller sich bemühen. Immerhin befremdet, daß Pelagius nach dem erwiesenermaßen falsch hergestellten Text Souters zitiert wird; hier müßten, bis eine neue Ausgabe des Pelagiuskommentars vorliegt, nach dem Vorbild von Wordsworth-White der *Augiensis* und der *Baliolensis*, wo sie differieren, durch Exponenten bezeichnet werden. Außerdem fällt auf, daß in dem sonst auf Vollständigkeit der Angaben über die lateinischen Pauluskommentare bedachten Apparat Pelagius an zahlreichen Stellen, an denen seine Überlieferung nicht gespalten und Souters Text einwandfrei ist, nicht aufgeführt wird, z. B. Eph 1, 14; 3, 9. 14; 4, 8.28; 5, 2 (für ημων). 19. 22. 30; 6, 19. Eph 3, 19 fragt man sich, weshalb hier keiner der reichlich vorhandenen lateinischen Schriftsteller genannt ist.

Der Fachmann darf auf den in Aussicht gestellten Ergänzungsband gespannt sein, der die Begründung für die Entscheidungen des Herausgeberkollegiums bringen soll. Die große Mehrheit des Benutzerkreises, für den dieses NT gedacht ist, wird allerdings wenig Gewinn davon haben, wenn sie erfährt, weshalb die Herausgeber urteilen, bei einer in den Text aufgenommenen Lesart sei "some degree of doubt", bei einer anderen "considerable degree of doubt", wieder bei einer anderen "a very high degree of doubt" vorhanden. Nicht bloß ein Missionar in Zentralafrika oder in Indien, der sich bemüht, das NT in einen dort gebräuchlichen Dialekt zu übersetzen, wäre überfordert, wenn er über die Gründe zu einem Urteil kommen soll, deretwegen die Herausgeber ihre Entscheidung für zweifelhaft halten; man darf getrost auch von der großen Mehrzahl der in Europa und Amerika tätigen Übersetzer annehmen, daß sie sagen wird: Ja, wenn solche Fachleute wie Aland, Black, Metzger und Wikgren zu einem sicheren Urteil nicht kommen konnten, wer will das dann von mir verlangen? Übrigens wundert es einen denn doch, daß das Herausgeberkollegium sogar die außer vom *Vaticanus* und vom *Sinaiticus* jetzt auch durch P^{75} gestützten, von Westcott-Hort um einer von Anfang an sehr fragwürdigen Theorie willen verworfenen Lesarten in Lk 24, 3. 6. 9. 12. 36. 40. 52 auch jetzt noch als unter einem "very high degree of doubt" stehend ansieht und daher in Klammern setzt.

Gedient wäre dem ins Auge gefaßten Benutzerkreis hingegen, wenn der Grundsatz konsequent durchgeführt würde, nur Lesarten aufzuführen, die ein Übersetzer unter Umständen in den Text aufnehmen könnte. Beispielsweise ist es unter diesem Gesichtspunkt doch völlig uninteressant, daß in Apg 13, 23 die Minuskel 1739 das regierende Verbum ausläßt, oder daß Apg 10, 32 im Lektionar 1021 παρα θαλασσαν fehlt. Es ist gewiß sehr dankenswert, daß jene Minuskel vom Institut für neutestamentliche Textforschung, dies Lesebuch von der University of Chicago durchgehend kollationiert worden ist; aber man sollte das Resultat dieser Arbeiten für die Neubearbeitung des Nestle und für das umfassende Projekt über die Lektionare aufsparen. Gelegentlich könnte man den mit ganz anderen Problemen als textkritischen schon genugsam ringenden Übersetzern noch dadurch entgegenkommen, daß man ihnen erleichtert, zu erkennen, auf was es bei einer Variante für sie ankommt. Ein Beispiel: Eph 5, 15 sollte man die Variante, die in der Hinzufügung von αδελφοι besteht, trennen von der anderen, die in der verschiedenen Stellung von πως liegt und die mit jener nichts zu tun hat; der Übersetzer sieht dann sofort, daß hier zwei voneinander unabhängige Entscheidungen zu fällen sind.

Aber das alles sind Bemerkungen, die nur dazu helfen sollen, ein sehr wertvolles Arbeitsinstrument noch brauchbarer zu machen. Dafür, daß sie es den Übersetzern in aller Welt zur Verfügung gestellt haben, verdienen die Herausgeber aufrichtigen Dank.

Bonn. Karl Theodor Schäfer.

Cullmann, Oscar: **Vorträge und Aufsätze 1925–1962.** (hrsg. von Karlfried Fröhlich) Tübingen und Zürich: J. C. B. Mohr und Zwingli-Verlag 1966. 723 S.; Ln DM 58,–.

Anläßlich des 65. Geburtstages des renommierten Exegeten und Theologen erscheint dieser Band seiner im Verlauf von über 30 Jahren veröffentlichten Aufsätze. 44 Beiträge sind hier vereint und in 9 Teilen zusammengestellt, die hermeneutischen, synoptischen Fragen, den Problemen des Judenchristentums, der ntl Eschatologie, der Ethik des ältesten Christentums, Fragen des urchristlichen Gottesdienstes, Themen aus der Patristik, dem Gespräch zwischen den Konfessionen und biografischen Notizen gewidmet sind. Diese grobe Übersicht vermag schon den Eindruck zu vermitteln, daß zu fast allen in der Gegenwart diskutierten Anliegen der exegetischen Forschung Stellung genommen wird. Darüber hinaus wird deutlich erkennbar, daß in diesen Beiträgen, die als Nebenprodukte oder in Vorbereitung zu größeren Werken entstanden sind, im wesentlichen jene Akzente hervortreten, die das Leben dieses ebenso fruchtbaren und anregenden wie umstrittenen und diskutierten Forschers bestimmen.

Ein Zentralthema bildet ohne Zweifel die Eschatologie. Es ist bemerkenswert, daß schon der 23jährige zu neuen Arbeiten zur Geschichte der Evangelientradition sich äußerte (1925) und positiv die Ergebnisse der formgeschichtlichen Methode beurteilte, allerdings vor Abstrichen in der ntl Verkündigung warnt und die Ganzheit in der Vielfalt betont. Im Ringen um die „Mitte" des ntl Kerygmas wächst das Programm vom „Heil als Geschichte", das C. bekanntlich jüngst in einem eigenen Werk vorlegte, zu dessen präziserer und sachgerechterer Beurteilung die hinführenden Publikationen eine große Hilfe leisten, die das Reifen jenes Programms scharf in den Blick treten lassen. Die Christologie, zu der sich C. ja auch monographisch äußerte, kommt in diesem Aufsatz-Band eigentlich nur in einem Beitrag zum Zuge, dessen Titel man die Fragestellung zunächst nicht anmerkt (Nr. 36: Antwort an Père Bavaud). C. ist primär auch Historiker. Das stellen hier die Beiträge zu den Entwicklungen des ntl Judentums, des palästinischen Christentums und der frühesten Missionsgeschichte unter Beweis. Für den katholischen Theologen aber ist C. vor allem interessant als engagierter Partner im ökumenischen Gespräch. Als offizieller Konzilsbeobachter, der sich rühmen kann, an sämtlichen Sessionen des II. Vaticanums teilgenommen zu haben, sind seine Meinungen sehr beachtenswert (vgl. besonders Nr. 39: Zwischen zwei Konzilssessionen [1962]). Die Grenze zum Katholizismus (vgl. S. 103 Anm. 22) kommt ebenso scharf heraus wie die Hoffnung auf bessere Ökumenizität; ob C. allerdings das auf S. 641 ausgesprochene so positive Urteil heute noch aufrecht erhält, wäre nicht bloß für den Neugierigen nicht unwichtig zu wissen. Es wirft vielleicht ein spezifisches Licht auf die Forscherpersönlichkeit C.s, daß er jener Männer in biografischen Notizen mit warmen, achtungsvollen, aber nicht unkritischen Worten gedenkt, die seinen persönlichen Weg als Forscher mitbestimmt haben: T. Preiss, E. Lohmeyer, M. Goguel, K. L. Schmidt. Autobiografisches rundet das Bild vollends ab. Fürwahr, ein außergewöhnliches Werk!

Münster. Joachim Gnilka.

Haenchen, Ernst: **Der Weg Jesu.** Eine Erklärung des Markus-Evangeliums und der kanonischen Parallelen. (Sammlung Töpelmann, Zweite Reihe, Bd. 6) Berlin 1966. 559 S.; DM 32,–.

Der Markus-Kommentar von Ernst Haenchen ist nicht nur wegen seines Umfangs, seiner Stellen- und Sachregister von großem didaktischem Wert. H. selbst unterscheidet „grob" zwei Gruppen üblicher Kommentare: wissenschaftlich exegetische und erbaulich auslegende. Er selbst habe versucht, „sich nicht auf dieses Entweder-Oder festzulegen" (VII). Es wäre sicherlich nicht schwer, nachzuweisen, daß eben dies auch andere schon versucht haben. Doch mindert das falsche Bewußtsein der Originalität keineswegs den Wert dieser Arbeit. Bevor H. mit der Auslegung des Markus-Evangeliums beginnt, stellt er – didaktisch ausgezeichnet – ausführlich die Einleitungsfragen dar: Die Entstehung der kirchlichen Tradition über die kanonischen Evangelien, also Lk 1, 1–4, Papias von Hierapolis und Irenäus. Das synoptische Problem wird ebenfalls ausführlich im Stil der klassischen Einleitungen dargestellt und im Sinne der Zwei-Quellen-Theorie entschieden. H. zitiert Ph. Vielhauer: „Die quellenkritische Arbeit an den Synoptikern hat mit der Zweiquellentheorie tatsächlich ihr Ende erreicht". Bei der Darlegung der Formgeschichte unterscheidet H. ein 1. und ein 2. Stadium, wobei er die Redaktionsgeschichte mit Recht als Korrektiv und als Bestandteil, eben als 2. Stadium der Formgeschichte auffaßt und im Anschluß an W. Marxsen einen dreifachen „Sitz im Leben" annimmt. Obgleich der Verfasser Marxsens „Anliegen" zustimmt (24), hält er den Begriff Redaktion für nicht glücklich und möchte das 2. Stadium der Formgeschichte „lieber Kompositionsgeschichte nennen". Er meint dabei, die Quellen-Forschung habe im Redaktor einen Mann gesehen, „der mit Leimtopf und

Schere die Quellen mehr schlecht als recht zu einem Evangelium zusammenbrachte". Ob diese Unterstellung richtig ist, muß bezweifelt werden, nachdem die Quellenforschung bis zur Form- und Redaktionsgeschichte vorangekommen ist. Es ist auch nicht schlüssig, den Ausdruck Redaktionsgeschichte durch Kompositionsgeschichte ersetzen zu wollen. Denn auch die Formgeschichte (nicht nur die Redaktionsgeschichte) ist Kompositionsgeschichte. Man sollte also keinen Streit um Worte entfachen, zumal man auch der Meinung sein kann, daß Komposition mehr mit „Leimtopf und Schere" zu tun habe als Redaktion und „Redaktion" mithin einen stärkeren Eingriff in die Vorlagen bedeute als Komposition.

Lehrreich sind die Abschnitte über den Text des Mk. und der Großevangelien, zumeist treffend auch die Bemerkungen über Sprache und Stil bei Mk, wenngleich H.s Parteinahme für das Verständnis der Mk-Sprache als gesprochene „Koine", also als Alltagssprache den Sinn für Aramäismen nicht so streng ausschließen sollte, zumal H. nicht bestreitet, daß Mk aramäische Traditionen voraussetzt.

Die Aussagen über „die Evangelisten und Schriftsteller als Theologen" sind vergleichsweise kurz und würdigen m. E. zu wenig die eigenständige Konzeption des Mk. H. weicht dabei unmerklich auf Leerformeln aus, zum Beispiel wenn er die Quintessenz der theologischen Anschauungen von Mk mit der These angibt: „Jesus war schon während seines Erdenlebens derselbe, der er nach seiner Auferstehung war: der Gottessohn" (35). Man hätte in diesem Abschnitt auch eine Erklärung darüber vermutet, warum das ganze Werk „Der Weg Jesu" heißt. Die Wahl dieses mißverständlichen Titels wird um so schwerer verständlich, als H. eindeutig feststellt: „An eine innere Entwicklung Jesu hat der Evangelist ebenso wenig gedacht wie an eine allmähliche Zuspitzung des Konflikts" (32).

Die Auslegung der Einzelperikopen, aufgeteilt in 81 Abschnitte, könnte ebenfalls nur im Rahmen von Einzelauslegungen entsprechend erörtert werden. In einem bestimmten Sinne sind auch die Einzelauslegungen von besonderem didaktischem Wert. H. verweist (195) auf den „alten Kommentar von B. Weiß aus dem Jahr 1890" und meint, es lohne sich, ihm „das Wort zu geben, weil in ihm die Wege und Irrwege der Exegese besonders deutlich werden". M. E. kann dieser Satz auch auf den Kommentar von H. angewendet werden. Denn immer wieder setzt sich H. mit Kommentatoren auseinander, deren Meinung im einzelnen und deren hermeneutischer Standpunkt im ganzen sowohl für die Exegese als auch für das Selbstverständnis der Gegenwart belanglos geworden sind. (Ob z. B. der Besessene Mk 5, 1–20 die Steine in die Luft geworfen hat und sich von den herunterfallenden Steinen treffen ließ oder ob er sich mit scharfkantigen Steinen verletzt hat [192]; ob ein Erklärer bei V. 9 auf das Märchen vom Rumpelstilzchen hingewiesen hat oder nicht [193] — das sind Fragen, die sich dem Bemühen um Verstehen nur in den Weg stellen können).

H. geht bei jeder Auslegung den langen Weg vom naiven Aporetisieren zum aufgeklärten Relativieren. Er ist dabei so ausführlich, daß für die präzise Erarbeitung und Formulierung der Kerygmatik viel zu wenig Raum bleibt. Ein Großteil der Auslegungen bleibt deshalb auf einer vorhermeneutischen Stufe. Die literarische Eigenart zum Beispiel eines Wunderberichts wird oft nicht von Anfang an berücksichtigt, stattdessen werden aber naturalistische Fragen diskutiert. Die Auslegungen wirken deshalb häufig sprachlich und gedanklich undiszipliniert.

Dennoch verdient das Buch im ganzen und im einzelnen großes Interesse, weil mit Ausnahme der hermeneutischen Grundsatzfragen alle „Wege und Irrwege der Exegese" zum Bewußtsein gebracht werden.

Köln. Ingo Hermann.

Hierzenberger, Gottfried: **Weltbewertung bei Paulus.** Eine exegetisch-kerygmatische Studie (Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament). Düsseldorf: Patmos (1967). 188 S.; kart. DM 24,–.

Hierzenbergers Studie über 1 Kor 7, 29–31 versteht sich als Versuch, die Stellungnahme des Paulus zur Frage des „Welt"-Verhältnisses der Christen sachgerecht auf die heutige Situation anzuwenden. Es geht Hierzenberger näherhin darum, die Position des Paulus sowohl gegenüber einer dualistischen Weltverteufelung als auch gegenüber einer stoischen Verharmlosung der Welthaftigkeit des Daseins abzugrenzen, um auf diese Weise weltabgeneigten Zeitgenossen einen vielberufenen Zeugen zu entführen. Die in 1 Kor 7, 29–31 erhobene Forderung faßt Hierzenberger zusammen in die Formel: „Engagement bei innerer Distanz" (170) und deklariert diese als auch heute noch maßgebliches Wort Gottes.

An diesem Programm verdienen zwei Punkte Sympathie: einmal der Versuch, Einseitigkeiten der bisherigen Interpretation von 1 Kor 7, 29–31 aufzuspüren und einem ausgewogenen Verständnis dieser schwierigen Passage den Weg zu ebnen; zum andern die Bereitschaft, das hermeneutische Problem der Aktualisierung biblischer Aussagen nicht aus der exegetischen Arbeit auszuklammern. Ob allerdings diese Sympathie ganz ungeteilt sein kann, ist erst zu prüfen:

a) Zur Exegese: „Engagement bei innerer Distanz" als Zusammenfassung der Aussage von 1 Kor 7, 29–31 ist eine Abwandlung der Bultmann'schen Formel „Teilnahme bei innerer Distanz" (R. Bultmann, Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen, o. O. [Hamburg] 1962, S. 193; vgl. den Verweis bei Hierzenberger 107). Zwischen beiden Versionen besteht ein einschneidender Unterschied: Bultmann bezieht „Teilnahme" auf die mit dem Dasein immer schon gegebene Welthaftigkeit der christlichen Existenz, während der von H. eingetragene Begriff „Engagement" eine erst noch zu realisierende, wählbare praktische Hinwendung zur Welt bezeichnet und bezeichnen soll. Fragt man allerdings nach der Angemessenheit der beiden Formeln, so scheint die Bultmann'sche den Sinn von 1 Kor 7, 29–31 besser zu treffen als ihre jüngere Variante. Es kostet doch einige Mühe, aus dem paulinischen ὡς μή die Forderung eines „Engagements" – wie immer modifiziert – herauszulesen, während es umgekehrt recht plausibel ist, daß Paulus als Verkündiger des neuen Seins in Christus gegenüber allem, was immer schon zum Dasein gehört, Vorbehalte anmeldet und die „Teilnahme" daran von jedem „Engagement" frei wissen will.

Die Argumentation H.s zur Begründung seiner Auffassung läßt sich in folgende vier Schritte zusammenfassen:

1. Er verweist auf die Vielschichtigkeit des Begriffs κόσμος im paulinischen Sprachgebrauch; vor allem arbeitet er den Unterschied zwischen zwei Aspekten heraus, nämlich dem „schöpfungsmäßigen" und dem „eschatologischen". – Dieser Ansatz ist legitim, zumal H. die strenge Zusammengehörigkeit beider Bedeutungsrichtungen (als Konstitutive eines einzigen Begriffsinhalts) zunächst durchaus respektiert (vgl. 57 ff, bes. 59).

2. Die am Begriff κόσμος vorgenommene Unterscheidung zweier Aspekte (Schichten, Bedeutungstendenzen) verschärft sich unter der Hand zu einer realen Unterscheidung zweier Begriffe (vgl. 60), die unabhängig voneinander anwendbar und geradezu gegeneinander auszuspielen sind (vgl. bes. 168). Dabei bedeutet „Welt" im „schöpfungsmäßigen" Verständnis „die natürlich-irdische Wirklichkeit in einem wertungsmäßig neutralen oder sogar positiven Sinn" (60), wogegen der „heilsgeschichtlich-eschatologische" κόσμος-Begriff die schon im Versinken begriffene Machtsphäre von Sünde und Tod meint (vgl. ebd.). – An dieser Stelle sind bereits Bedenken anzumelden, da als treibende Kraft hinter dieser logischen Eskalation ein ganz unpaulinischer (nämlich: ungeschichtlicher) Welt- und Schöpfungsbegriff steckt (vgl. das von H. wiederholt gebrauchte „an sich" mit seinen terminologischen Äquivalenten, z. B. S. 48, 90 f, 114; andererseits wehrt sich H. gegen eine statisch-metaphysische Interpretation des paulinischen Welt-Begriffs, z. B. S. 122, 128).

3. Diese Spaltung des Begriffs κόσμος wird in bedenklicher Weise bei der Interpretation von 1 Kor 7, 29–31 angewandt. Nach H. bedeutet κόσμος in 31 a die wertneutrale irdisch-natürliche Wirklichkeit – entsprechend werden die Inhalte von 29 b. 30 aufgefaßt –, dagegen in 31 b κόσμος οὗτος den Machtbereich von Sünde und Tod. Bei der Frage, warum in den Versen 29 b – 31 a „an sich" gar nicht zu verachtende Bereiche der Wirklichkeit mit einem Vorbehalt ὡς μή versehen werden, kann H. nun wie folgt argumentieren: Zwar relativiert Paulus aus eschatologischer Sicht an sich wertneutrale irdische Gegegebenheiten; dies bedeutet jedoch nicht einen Vorbehalt gegenüber der Welt an sich, sondern – gemäß der Begründung durch 31 b – nur gegenüber der Welt, sofern sie „durch menschlichen Mißbrauch in Zusammenhang mit dem vergehenden Todeskosmos gebracht werden kann" (S. 66; Hervorhebungen vom Rezensenten). – H. tut also so, als bestehe zwischen κόσμος in 31 a und κόσμος οὗτος in 31 b vom Begriff her überhaupt kein sachlicher Zusammenhang, sondern zwischen den jeweils gemeinten Realitäten könne durch mißbräuchliches menschliches Handeln Zusammenhang hergestellt werden.

4. Nachdem auf diese Weise die Härte der Aussage von 1 Kor 7, 29–31 beseitigt ist, tut H. einen letzten Schritt, um aus der unbequemen Äußerung des Paulus in dessen eigenem Namen beinahe das Gegenteil von dem herauszuinterpretieren, was man bisher als Sinn dieses Textes angesehen hat: Da die Verse 29 b – 31 a nichts enthalten, das an sich gut oder schlecht ist, gibt es nicht nur die Möglichkeit des Mißbrauchs

dieser Dinge durch Menschen (Weltverfallenheit), sondern auch die entgegengesetzte Möglichkeit, daß Christen sich von ihrer neuen Existenz „in Christus" her der Welt zuwenden, um durch den rechten Gebrauch der Weltdinge diesen „Kosmos" in die „neue Schöpfung" umzuwandeln (vgl. 107 ff, bes. 108 f). Diese Möglichkeit ist verpflichtend; sie bedeutet für Christen die ethische Forderung des „Engagements bei innerer Distanz". – Über diese Ansicht ließe sich diskutieren, wenn H. sie als heutige Aktualisierungsmöglichkeit der paulinischen Aussage hinstellte (wie z. B. 169; vgl. 145 f); tatsächlich betrachtet er sie aber als Implikat der paulinischen Auffassung selbst (vgl. bes. 90, ein wenig differenzierter S. 163) und versucht deshalb, sie aus dem Text exegetisch zu entnehmen (vgl. dazu passim entsprechende Hinweise in der Einzelexegese, am deutlichsten S. 44). Leider kann Hierzenberger keinen authentischen Paulus-Satz beibringen, der „volles Engagement in dieser Welt" (169) von den Christen positiv fordert.

b) Zur kerygmatischen Aktualisierung: Die hermeneutische Frage der Aktualisierbarkeit der Aussage von 1 Kor 7, 29–31 wird von H. im Schlußteil seiner Untersuchung gestellt und anscheinend auch klar beantwortet. Er wendet sich gegen die mechanische Anwendung biblischer Aussagen auf die heutige Situation, gegen die Leugnung des historischen Abstands zwischen der Bibel und uns, gegen „eine Fixierung im Historischen" (143). Doch bald zeigt sich, daß H. unter dem „Historischen" nichts anderes versteht als das „Akzidentielle". (Das Wort fällt nicht.) Er versucht nämlich, in der paulinischen Aussage eine Scheidung vorzunehmen zwischen bleibend gültigem Kerygma und historisch überholter Konkretion (vgl. z. B. 165 ff). Daß selbst eine solche Maßnahme nur schwer zum gewünschten Erfolg führt, zeigt die auffällig ungleiche Behandlung, die H. dabei den ethischen und den eschatologischen Aussagen angedeihen läßt. Die paulinische Eschatologie – hier als identisch mit der neutestamentlichen überhaupt dargestellt (vgl. 150 ff) – ist nach H. nach wie vor als aktuelles Kerygma anzusehen (vgl. 152 ff), während ethische Aussagen des Paulus wegen ihrer Bezogenheit auf Zustände der Vergangenheit nur formale Geltung beanspruchen dürfen (vgl. 156). Abgesehen von dieser Willkür muß man H. vorwerfen, daß er die hermeneutische Frage der Aktualisierung mit einer derartigen Scheidung nicht beantwortet, sondern verdrängt. Was nämlich auf diese Weise als der wesentliche Kern der Aussage eruiert wird, ist in Wirklichkeit nur die von H. selbst in den paulinischen Text projizierte gewünschte Anpassung an die heutige Situation.

Zum Ergebnis dieser hermeneutischen Bemühungen, der Formel „Engagement bei innerer Distanz", ist anzumerken, daß man logisch Widersprüchliches – es handelt sich um eine *contradictio in adiecto* – nicht tun kann und daß mit dieser Zusammenfassung von 1 Kor 7, 29–31 keinem Menschen praktisch geholfen ist. H. denkt auch nicht ernsthaft daran, die Forderung der „inneren Distanz" wörtlich zu nehmen, da er unbedenklich von „vollem Engagement" (169) spricht. Diese Ungereimtheiten zeigen, daß sich 1 Kor 7, 29–31 nicht im Sinne des „aggiornamento" auslegen läßt. Der Nachweis, daß sich Enkratiten heute zu Unrecht auf diesen Text berufen würden, ist nur teilweise gelungen.

Münster. Karl Löning.

Eusebius von Caesarea: Kirchengeschichte. Hrsg. u. eingeleitet von Heinrich Kraft. München: Kösel-Verlag 1967. 474 S.; DM 36,–.

Das hier anzuzeigende Werk besteht aus einer umfangreichen Einleitung des als Constantin-Forscher bekannten Patristikers K., einer Überarbeitung der alten Haeuserschen Übersetzung durch Armin Gärtner sowie einem Anhang mit Bibliographie und Namenverzeichnis. Die Ausgabe sollte ursprünglich zweisprachig erscheinen. Offenbar daraus erklären sich Diskrepanzen zwischen der auf das Original bezogenen Einleitung und der Übersetzung (die Einleitung bringt 32 ff eine neue Deutung von διαδοχάς im Einleitungssatz der Kirchengeschichte, die Übersetzung gibt die traditionelle Auffassung; der Einleitungssatz wird 32 als weitgespannte Periode interpretiert, in der Übersetzung ist es lediglich ein durch Reihung lang gewordener Satz).

Da die Mehrzahl der Benutzer vornehmlich an der Übersetzung interessiert sein dürfte, stehe ihre Besprechung am Anfang. G. hat die Bearbeitung mit großer, stellenweise zu großer Pietät vorgenommen. Der Charakter der sehr freien Übersetzung Haeusers, der auf Wiedergabe des Stils und damit der Akzentuierung der Aussagen des Originals verzichtet hatte, ist beibehalten. Auch die Anmerkungen sind übernommen (39 S. 163 Versehen; richtig: Mattathias), um die Literaturhinweise gekürzt, in einigen wenigen Fällen sachlich ergänzt (108 S. 227: die neugefundene Passa-Homilie Melitons von Sardes; 119 S. 229 ist unter den Werken des Bardesanes auf den [G. merkwürdigerweise: das] *liber de legibus regionum* hingewiesen, allerdings in einer Form, die das Verhältnis zu den bereits von H. erwähnten Exzerpten in der *Praeparatio evangelica* außer acht läßt), korrigiert leider auch dort nicht, wo außer unglücklichen Formulierungen auch die Sache es erfordert hätte (47 S. 129/30 *Dius Fidius* war Schwurgott wie *Semo Sancus*, dessen sabinischer Ursprung keineswegs sicher ist).

In zahlreichen Fällen, in denen H. zu großzügig übersetzt hatte, hat G. durch kleinere Änderungen größere Genauigkeit erreicht, auch wirkliche Fehler beseitigt (1, 1, 3 für ὁμολογῶν ‚eingestandenermaßen', immer noch nicht glücklich, da Eusebios anders akzentuiert, aber eine entscheidende Verbesserung gegenüber ‚selbstverständlich'. 8, 10, 5 ist von H. Übergangenes nachgetragen). Zwar ist manches stehen geblieben, was hätte geändert werden müssen (1, 1, 3 μερικὰς . . . διηγήσεις nicht ‚Bruchstücke von Berichten', sondern Berichte über Teilbereiche; 4, 30, 1: wenn ein Syrer in der syrischen Sprache διαλεκτικώτατος ist, so ist er nicht ‚sehr bewandert', sondern – in seiner Muttersprache – ein hervorragender Disputant; 8, 17, 7 mit Anm. 50: πλεονεξία, das zur Erklärung oder als Zeichen der Unsicherheit in der Anm. erscheint, ist nicht ‚Eigenwille', sondern etwa ‚Verlangen' [im Original ‚*voluntas*', las Eusebios ‚*voluptas*'? Rufin hat ‚*obstinatio*']; 3, 6, 1 sowie 3, 8, 1 und 3, 24, 1 sind Aufforderungen des Eusebios an seinen Vorleser, die Exzerpte aus den Quellenschriften zu verlesen, als Aufforderungen an den Leser der Kirchengeschichte mißverstanden), aber aufs Ganze gesehen hat die Übersetzung gegenüber ihrer Vorgängerin erheblich an Zuverlässigkeit gewonnen. Die praktische Brauchbarkeit ist durch Hinzufügung der Paragrapheneinteilung des Originals wesentlich erhöht.

Die Einleitung K.s ist nach Stil und äußerer Form (es gibt keine Anmerkungen) für Laien bestimmt, nach Umfang und Gewicht ist sie aber einer Monographie über Leben und Geschichtsauffassung des Eusebios gleichzusetzen, die die Forschung nicht übersehen kann. Wer sich allerdings eine zum Nachschlagen geeignete Biographie erhofft, wird enttäuscht. Das rein Faktische steht im Hintergrund, das Fehlen jeglicher Zwischenüberschrift erschwert das Auffinden bestimmter Angaben. Das Gegenbild, auch inhaltlich, bietet der RACh-Artikel Eusebios von J. Moreau.

Im Biographischen hält K. an seinen aus dem Konstantin-Buch bekannten Anschauungen fest. Er sieht Eusebios schon früh in Verbindung mit dem Kaiser, der auf ihn als den Verfasser der Kirchengeschichte aufmerksam geworden sei (42), und hält ihn für den ungenannten Bischof, der auf dem Nicaenum die Begrüßungsrede gehalten hat; der Verlauf der Synode ist ihm ein Erfolg des Eusebios, der „als diplomatische Leistung ersten Ranges zu bewerten" sei (62 unten). Auch ist ihm Ossius von Corduba nach wie vor die Schlüsselfigur der kirchlichen Politik bis 324, auch für den Osten. Dabei werden in der eindrucksvollen Darstellung K.s als Vermutungen eingeführte Annahmen später wie sichere Ergebnisse zur Deutung weiterer Ereignisse verwandt.

Von weitaus größerem Interesse sind die Ausführungen zur geistesgeschichtlichen Einordnung von Origenismus und Arianismus sowie zur Geschichtstheorie des Eusebios. Es ist unmöglich, zu allem Stellung zu nehmen. Herausgegriffen wird die Interpretation des Prooemiums, auf der K. seine Darstellung des eusebianischen Geschichtsbildes aufgebaut hat.

K. versucht nachzuweisen (32–35), daß der Inhalt der Kirchengeschichte „das Erbe der heiligen Apostel" sei, nicht die „Bischofslisten", ein zu armseliger Gegenstand, den zu Beginn des Werkes zu erwähnen Zeichen einer Eusebios nicht zuzutrauenden schriftstellerischen Unbeholfenheit wäre. Durch Rückgriff auf alttestamentliche und frühchristliche Vorstellungen von dem innigen Zusammenhang zwischen der Weitergabe des Amtes und der des „dinglich vorgestellten Geistes" (34 oben) gelangt er schließlich zu der Auffassung, daß διάδοχος τῶν ἀποστόλων den Sinn „Übermittler der apostolischen Lehre" bekomme, daß διαδοχή zur apostolischen Lehre werde und daß Eusebios das Wort so am Anfang der Kirchengeschichte gebraucht habe (35). Sieht man einmal davon ab, daß K. die Position, gegen die er polemisiert, völlig entstellt wiedergegeben hat – niemand hat beim Anfang der Kirchengeschichte an Bischofs-Listen gedacht; Schwartz z. B. trennt im Index seiner Ausgabe die Stellen, an denen Listen gemeint sind, säuberlich von den anderen, einschließlich der hier besprochenen, ab – so bleibt zunächst festzustellen, daß K. den Nachweis, διαδοχή sei so viel wie παράδοσις, nicht erbracht hat. Außerdem aber hat er seine Argumentation auf den Singular abgestellt, während bei Eusebios der Plural steht (auch 7, 32, 32 am Ende des ursprünglichen Entwurfs des Werkes, unter deutlichem Bezug auf den Anfang; der Singular nur beim Neueinsatz zu Beginn von Buch 8). Bei der bisherigen Auffassung läßt sich der Plural ohne jede Schwierigkeit unter Bezug auf die von verschiedenen Aposteln an verschiedenen

Orten begründeten Traditionsfolgen erklären, bei K.s These bleibt er unerklärt. Das gilt um so mehr, weil für ihn die mit diesem Plural bezeichnete apostolische Überlieferung die eine unveränderliche Größe im Gegensatz zu den veränderlichen Größen der geschichtlichen Ereignisse und Personen ist (35). Hier ist nicht der Ort für eine offenbar nötige Interpretation des gesamten Prooemiums, in dem auch anderes nicht richtig aufgefaßt ist. Nur eins sei noch bemerkt. Mit K.s Deutung von διαδοχάς fällt auch sein Gedanke, „dieser erste Satz" drücke „in seiner grammatischen Konstruktion eine ontologische Struktur" aus (35), und damit die daraus abgeleiteten Sätze über die Geschichtsphilosophie des Eusebios. Sie soll ihm mit diesen Worten nicht überhaupt abgesprochen werden, aber auf dem von K. beschrittenen Weg ist sie nicht zu gewinnen.

Zu rühmen ist K.s Gabe der eindringlichen, lebensvollen Darstellung. Er hat es verstanden, isolierte Nachrichten vor dem Hintergrund der kultur- und geistesgeschichtlichen Entwicklung zu einem zwar in Einzelheiten nicht immer zuverlässigen, aber doch wirkungsvollen, in sich geschlossenen Gesamtbild zu verbinden.

Münster. Bernd Reiner Voß.

Henss, Walter: **Das Verhältnis zwischen Diatessaron, christlicher Gnosis und „Western Text".** Erläutert an einer unkanonischen Version des Gleichnisses vom gnädigen Gläubiger. Materialien zur Geschichte der Perikope von der namenlosen Sünderin Lk 7, 36–50. (Beiheft zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, hrsg. von Walther Eltester, 33) Berlin: Verlag Alfred Töpelmann 1967. XII, 62 S.; DM 22,–.

Die Erwartungen, die der Haupttitel der Untersuchungen erwecken könnte, werden durch die beiden Untertitel sofort auf das rechte Maß zurückgeführt. Ausgangspunkt ist eine Lesart des althochdeutschen Tatian entsprechend Lk 7, 42b: „welchen (von ihnen) hat er mehr geliebt?" an Stelle des kanonischen Texts: „wer also von ihnen wird ihn mehr lieben?". H. hält diese Lesart für einen echten Diatessaronvers, allerdings mit der vorsichtigen Einschränkung, es gehöre zu den Hindernissen der Rekonstruktion, daß Diatessaronlesarten in der Überlieferung verwischt, verstümmelt oder erweitert worden sind (12). H. kann dafür lehrreiche Beispiele bieten hinsichtlich des Verhältnisses von Lk 7, 36 ff zur Salbung in Bethanien und in Verbindung mit der Magdalenenfrage; ähnliches gilt für die Fußwaschung und die Judaskommunion (12 f). Andererseits freilich findet man auch eine gewisse Beständigkeit in der Überlieferung charakteristischer Lesarten, wofür ebenfalls Beispiele angeführt werden (S. 13 f). Der Kritiker fragt natürlich sofort, ob und wie man denn die Wahl zwischen diesen beiden Möglichkeiten begründen könne. H. beleuchtet dann die bekannten Schwierigkeiten der ganzen Perikope Lk 7, 36–50, um Anhaltspunkte für die historische Einordnung der Variante Lk 7, 42b ermitteln zu können (16–23). In diesem Zusammenhang betrachtet er die Lesart zu Lk 7, 47bc *„cui enim plus dimittitur, plus diligit"*; es ist ein Agraphon aus dem 4. Jahrhundert und darf als Versuch gelten, die Deutungsschwierigkeiten der Perikope zu vermindern (24–31). Unter dem Gesichtspunkt „Paulinismus in Lk 7, 36–50?" gelangt H. zur Erwägung, ob nicht Marcion etwas mit der Lesart von Lk 7, 42b zu tun haben könnte; die Deutungen bei Ambrosius, Hieronymus und Augustinus weisen in eine solche Richtung (32–38). Von bloßer Vermutung zu begründeter Wahrscheinlichkeit glaubt H. kommen zu können, indem er den Gnostizismus als religionsgeschichtlichen Unter- und Hintergrund Marcions miteinbezieht. Es gibt mancherlei Hinweise für eine gnostische Identifikation von Sophia, Maria Magdalena und der salbenden Sünderin; das „mehr geliebt" von Lk 7, 42b kann als Ausdruck der Sophia-Spekulation verstanden werden (39–45). Daß größere göttliche Liebe auf größerer erlassener Schuld beruht, entspricht gnostischem Denken, insofern hier Liebe Ausdruck metaphysischer Qualität ist. Die Vergebung kommt dabei nicht aus dem grundlosen Erbarmen Gottes (Schuld-Gnade), sondern weil Gott das Wertvolle sucht und vollendet, das Wertvollere „mehr liebt" entsprechend dem gnostischen Dualismus (46–54). Als Ergebnis (55–57) faßt H. zusammen: Die Variante Lk 7, 42b geht auf das Diatessaron zurück, läßt sich jedoch nicht in eine vorlukanische Sondertradition einbeziehen. Sie ist vielmehr verdächtig, eine häretische Textänderung aus der 1. Hälfte des 2. Jahrhunderts zu sein, etwa aus Kreisen der Ophiten (56).

Die sehr gelehrte und sorgfältige Arbeit liest sich nicht leicht. Das liegt nicht nur an den schwierigen textkritischen Problemen, sondern auch an der Darstellungsweise des Verfassers mit ihren schwer beladenen Sätzen. Man glaubt zu bemerken, daß die Arbeit in Etappen entstanden ist und die letzte Harmonisierung des Ganzen fehlt. Dies kommt besonders im Abschnitt „Ergebnis" zum Vorschein, wo Nachträge eingearbeitet erscheinen. Das dargebotene Material ist reichhaltig und interessant. H. beachtet trotz seiner bemerkenswerten Kombinationsgabe die Grenzen dessen, was wir wissen können; das hat natürlich zur Folge, daß er über gut begründete Hypothesen, Möglichkeiten und Wahrscheinlichkeiten nicht hinauskommen kann.

Das im Grunde doch recht verwegene Unternehmen Tatians, aus vier Evangelien und mancherlei anderem ein einziges Werk zu schaffen, barg in sich von Anfang an die Versuchung zu einer fortwährenden Umgestaltung, weil ja die getrennten Evangelien immer noch vorhanden waren. Besteht unter diesen Umständen überhaupt die Hoffnung, jemals das Diatessaron als eine einigermaßen feste Größe zu rekonstruieren, auch wenn wir mehr und bessere Zeugen bekommen könnten?

Bochum. Alfred Stuiber.

Chitty, Derwas J.: **The Desert a City.** An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire (Oxford: 1966) XVI, 222 S.; Ln 42 s.

Vor etwa 40 Jahren konnte D. J. Chitty als junger Student an Ausgrabungen und Forschungsaufgaben in Palästina teilnehmen. Von dorther verblieb ihm waches Interesse und persönliche Anteilnahme an der Frühgeschichte des östlichen Mönchtums. Eine reife Frucht langjährigen Umgehens mit diesem Objekt ist die vorliegende Publikation (1959/60 als Birkbeck Lectures in Cambridge gehalten). Der Untertitel „an Introduction" erweist sich bei näherem Zusehen als achtenswerte Selbstbescheidung. Was der Verfasser vorlegt, ist tatsächlich eine Geschichte des Mönchtums in Ägypten und Palästina von den Anfängen im ausgehenden 3. Jh. bis ins 7. Jh. (208–215 chronologische Übersicht in geschickter Synopse: Geschichte des Imperiums, Kirche und Mönchtum in Ägypten, Kirche und Mönchtum in Palästina).

In 9 Kapiteln stellt D. J. Chitty in chronologischer Ordnung diese hochwichtige Epoche des östlichen Mönchtums dar. Die Väter der ägyptischen und palästinensischen Wüstenklöster bekommen Relief und lassen die monastischen Urlandschaften greifbar werden. Die Darstellung ist fast ausschließlich aus den Quellen geschöpft (das Verzeichnis S. 216–221 erhält deshalb den Charakter einer Quellenzusammenstellung für die Geschichte des Mönchtums im abgesteckten temporären und geographischen Raum). Die Träger der monastischen Bewegung durch die Jahrhunderte Antonius, Pachomius, Evagrius, Porphyrius von Gaza, Euthymius, Sabas, Johannes Moschus, Johannes Klimakus, um nur die wichtigsten zu nennen, kommen ausführlich zu Wort neben den Sammlungen der Historia Lausiaca und Historia Monachorum in Aegypto (ersterer gibt Chitty in ihrem Quellenwert den Vorzug vor letzterer, S. 52. 62) und vor allem der aussagemächtigen Apophthegmata Patrum, die Chitty als ein „corpus of case law" (67) charakterisiert. Mit W. Bousset möchte er den Hauptanteil an der Spruchsammlung Abbas Poimen und dessen Kreis zuschreiben (69) und weist auf den ursprünglich antichalcedonensischen Charakter der Sammlung hin (74). Die wichtigsten Mönchsviten wie die theoretischen Schriften über das Mönchsleben sind ebenso ausgiebig herangezogen.

Diese ausführliche Quellenbenutzung – zum Teil auf nur handschriftlich erhaltene Überlieferung sich stützend – macht die Darstellung zur beachtlichen, weithin originalen Aussage. Das Primärinteresse liegt dabei auf der innermonastischen Entwicklung und Geschichte. Jedoch auch die Umweltereignisse sind einbezogen: die Patriarchen von Alexandrien, die Bischöfe Palästinas, der Hof von Konstantinopel, der keineswegs nur in Fernwirkung das Mönchtum beeinflußte, der Streit um Origenes und immer wieder Chalcedon mit seinen für das östliche Mönchtum tragischen Folgen. Durch solche Verquickung des Monasteriums mit dem Gesamtgeschehen der Zeit wird deutlich, wie sich das Mönchtum in keiner seiner Epochen im „luftleeren Raum" ansiedeln konnte. Die Anachoreten und Koinobiten lebten in ständiger Relation — aufnehmend und ablehnend – mit Welt und Kirche, ja, lebten eigentlich gerade von dieser Relation. Ein Faktum, das die vielgeschmähte „Weltflucht" des christlichen Mönchtums vielleicht ins rechte Licht rücken hilft.

D. J. Chitty wollte ein Bild der monastischen Wirklichkeit zeichnen. Das ist ihm sicher gelungen. Der Leser hätte allerdings sehr dankbar ein einleitendes Kapitel angenommen, in dem die Ent-

wicklung auf diese Wirklichkeit hin aufgezeigt worden wäre. Das „chiffrehafte" Jahr 313 (Athanasius tritt in den kirchlichen Dienst, Antonius zieht weiter in die ägyptische Wüste hinein und Pachomius bekehrt sich) tritt etwas unvermittelt auf. Bei der ausführlichen Benutzung der Quellen kommt der Wunsch auf, irgendwo eine grundsätzliche Klassifizierung dieser Dokumente zu finden, um so ihren je nach dem literarischen Genus verschiedenen Aussagewert bestimmen zu können, etwa nach Art der vorbildlichen Arbeit von H. Dörries über die Antoniusvita. In den Ausführungen über Pachomius sähe man gerne einen Hinweis auf die beachtenswerten Arbeiten von H. Bacht über den ägyptischen Koinobiarchen. Nur ungern vermißt man auch die Zitation des Artikels dieses Gelehrten über „die Rolle des orientalischen Mönchtums in den kirchlichen Auseinandersetzungen um Chalcedon (Chalcedon II 193–314) sowie die Abhandlung von L. Ueding, Die Kanones von Chalcedon in ihrer Bedeutung für Mönchtum und Klerus (ebd. 569–676).

Mainz. Suso Frank OFM.

Zimmermann, Harald: **Papstabsetzungen des Mittelalters.** Graz-Wien-Köln: Böhlau Verlag 1966. X, 295 S.; br. DM 48,–.

H. Zimmermann legt hier auf vielfachen Wunsch hin sieben bereits andernorts gedruckte Aufsätze in überarbeiteter Form neu vor. Der Hauptteil des Bandes – „Papstabsetzungen des Mittelalters von der Karolingerzeit bis zur Kirchenreform" – war als Habilitationsschrift in Wien eingereicht und in vier Folgen in den Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 1961–64 veröffentlicht worden. In einem Anhang werden die Aufsätze „Die Deposition der Päpste Johannes XII., Leo VIII. und Benedikt V." (veröffentlicht: MIÖG 68 (1960) 209–225), „Prozeß und Absetzung Papst Johannes' XII. im Jahre 963, Quellen und Urteile" (veröffentlicht: Österreichisches Archiv für Kirchenrecht 12 (1961) 207–230) und „Die Absetzung der Päpste auf dem Konstanzer Konzil" (veröffentlicht: Das Konzil von Konstanz, hrsg. von August Franzen und Wolfgang Müller, Freiburg/Br. 1964, 113–137) neu abgedruckt.

Von den ältesten Zeiten der Papstgeschichte bis ins 15. Jahrhundert gab es eine Reihe von Prozessen gegen Päpste, die zum Teil mit der Absetzung der Inhaber der *prima sedes* endeten.

Die Papstprozesse der ersten Jahrhunderte wurden von einer heidnischen Staatsgewalt geführt, also von einer Instanz, die der Kirche fremd gegenüberstand. Sie werden daher in der vorliegenden Arbeit nicht berücksichtigt. Auch die Prozesse des 4. bis 7. Jh.s schließt der Verf. von seiner Untersuchung aus, da der Grundsatz von der Nichtjudizierbarkeit des Papstes erst um 500 formuliert wurde und zunächst noch keine allgemeine Anerkennung gefunden habe. Z. beginnt vielmehr seine Untersuchung mit der Mitte des 8. Jh.s. Um diese Zeit hatte sich das Papsttum ziemlich weitgehend vom Osten gelöst und in dem fränkischen Herrscher als „*Patricius Romanorum*" einen neuen Beschützer gefunden. Die folgenden Jahrhunderte bildeten bekanntlich für die Römische Kirche eine an Wirren, politischen Auseinandersetzungen und auch an Papstprozessen reiche Epoche, so daß schon Baronius für das 10. Jh. den Begriff des „*saeculum obscurum*" geprägt hat.

Z. setzt mit der Absetzung Papst Konstantins II. (769) ein, dem als Invasor des römischen Stuhles der Prozeß gemacht wurde. Es werden dann im folgenden sämtliche Papstprozesse, die bis in die Zeit des Investiturstreits eingeleitet wurden, an Hand der Quellenzeugnisse in allen einzelnen Stadien ausgebreitet. Bekannte Prozesse, wie etwa diejenigen gegen Leo III., Formosus, Johannes XII. oder gegen die Päpste in Sutri und zahlreiche weniger bekannte in den Zeiten der Beherrschung der Kirche durch die römischen Adelsgruppen werden dem Leser vor Augen geführt. Da über die verurteilten oder abgesetzten Päpste dieser Epoche wenige Gerichtsakten überliefert sind, mußten auch die chronikalischen Nachrichten auf Anhaltspunkte über den jeweiligen Prozeßablauf befragt werden.

Nicht zufällig schließt der Verf. seine Untersuchung mit dem 11. Jh. ab. Für die Zeit vom 8. bis 11. Jh. ist es kennzeichnend, daß der römische Adel und das westliche Kaisertum in gegenseitiger Konkurrenz die Geschicke Roms und der Päpste zu beeinflussen suchten. Seit den Zeiten des Investiturstreits wurde jedoch das Recht des Kaisers auf Einflußnahme bzw. Bestätigung der Papstwahl in Frage gestellt. Dazu kommt, daß es seit dem 11. Jh. für die Päpste nicht mehr nur entscheidend war, in Rom Anerkennung zu finden. Das gesamte Abendland entschied nun über die Legitimität eines Inhabers des römischen Bischofsstuhles (vgl. etwa die Schismen Innocenz II./Anaklet II. von 1130; Alexander III./Viktor IV. von 1159). Die Papstprozesse der konziliaristischen Ära des Spätmittelalters haben andere Voraussetzungen als diejenigen des 8. bis 11. Jh.s. Aus diesen Gründen beschränkt sich der Verf. auf den genannten Zeitraum.

Aber Z. begnügt sich nicht damit, das Faktische der Papstprozesse und Depositionen darzustellen.

Zu Beginn des 6. Jh.s formulierten die sogen. Symmachianischen Fälschungen den Grundsatz: „*Prima sedes a nemine iudicatur*". Z. konfrontiert nun Stück für Stück diesen Grundsatz mit den tatsächlichen Papstprozessen. Dabei läßt diese Gegenüberstellung von Rechtssatz und Wirklichkeit von vornherein zweierlei Möglichkeiten zu: Entweder der Rechtssatz wurde in der Praxis nicht anerkannt, und die Papstdepositionen waren dann reine Willkürakte, oder aber die Nichtjudizierbarkeit des Papsttums wurde zwar als bindend angesehen, aber nicht absolut, sondern nur mit gewissen Einschränkungen.

Z. kann aufzeigen, daß die rechtlichen Formen bei den Papstdepositionen, so chaotisch die politischen und kirchlichen Zustände zuweilen auch gewesen sein mögen, nicht vollständig außer Acht gelassen wurden.

Als der Rechtssatz von der Nichtjudizierbarkeit des Papstes bei den Ereignissen um die Anklage Leos III. (800) zum ersten Mal zur praktischen Anwendung kam, da waren es vor allem fränkische Theologen (Alkuin), die den Grundsatz zur Durchsetzung brachten. Um die Mitte des 9. Jh.s sei schließlich – so stellt der Verf. fest – die Kenntnis des Fundamentalsatzes auch in Rom fest begründet gewesen, nicht zuletzt durch die im Frankenreich entstandenen Pseudoisidorischen Dekretalen, während im 10. Jh., das in einem Ausmaß wie nie zuvor Papstprozesse erlebte, der Grundsatz der päpstlichen Prärogative im Bewußtsein der führenden Persönlichkeiten in den Hintergrund getreten sei. Dennoch habe man nie vollständig vergessen, daß Rom die *prima sedes* sei und besondere Vorrechte besitze. So sei also vom 8. bis zum 11. Jh., in dem Gregor VII. den Grundsatz von der Nichtjudizierbarkeit der Päpste in den *Dictatus papae* aufgenommen hat, die päpstliche Gerichtsimmunität nie ganz vergessen worden, sie habe vielmehr im Bewußtsein der Menschen, namentlich der Verteidiger des Papsttums, ihren Platz gehabt. Wie aber konnten sich dann die Papstdepositionen mit diesem Bewußtsein vertragen? Es läßt sich nachweisen, daß die Schuld, die man den angeklagten Päpsten angelastet hat, immer wieder mit der Häresie in Zusammenhang gebracht wurde. Der Begriff der Häresie wurde dabei denkbar weit gefaßt: Apostasie, d. h. Abfall von den Amts- und Standespflichten, Abweichen von der rechten Lehre, simonistische Übernahme des Amtes („*haeresis simoniaca*"), Invasio, d. h. gewaltmäßige Usurpation des päpstlichen Stuhles; all das konnte mit Häresie gleichgesetzt werden. Das Recht kannte schon früh eine Ausnahme von der Gerichtsimmunität des Papstes: Der Grundsatz „*prima sedes a nemine iudicatur*" wurde durch die Worte eingeschränkt: „*nisi deprehendatur a fide devius*", eine Formulierung, die zwar durch Humbert von Silva Candida geprägt worden ist, aber auf einer alten Rechtstradition beruht. Die Häresieklausel hat fast die ganze Geschichte des Rechtssatzes von der Nichtjudizierbarkeit des Papstes begleitet. Bei den Päpsten, die sich mit Gewalt (*invasio*) oder Simonie in ihr Amt eingedrängt haben, bestand die juristische Aufgabe des Prozesses vielfach lediglich darin, die Ungültigkeit der Amtsübernahme *sententialiter* festzustellen.

Es läßt sich auch nachweisen, daß die Prozesse – so chaotisch die Begleitumstände oft waren – sich wenigstens nach außen hin an die Normen des kanonischen Prozeßrechtes anzulehnen suchten. In fast allen Papstprozessen wurde darum das Urteil von einer Synode gesprochen, wobei sich allerdings oftmals die Frage der Einberufung und Leitung als schwierig erwies. Auf die Schriftlichkeit der Anklageerhebung, die hinreichende Untersuchung der Schuld und die Möglichkeit der Verteidigung des Angeklagten wurde zwar nicht immer, aber doch häufig Wert gelegt. Die Eingriffe der Könige und anderer Herrscher suchte man meist mit den Rechten des *Patricius Romanorum* zu legitimieren. Man war bedacht, den Gerichtssynoden durch die Zusammensetzung einen gewissen ökumenischen Charakter beizulegen. Der Glaube an den Inspirationscharakter der Synodalbeschlüsse kommt zum Ausdruck, wenn die Quellen immer wieder die Einstimmigkeit des Endurteils betonen. Die äußere Veranstaltung der Synoden wurde mit liturgischen Formen umkleidet und meist im sakralen Raum abgehalten. Nach Möglichkeit suchte man, um dem Grundsatz der Nichtjudizierbarkeit des Papstes gerechter zu werden, auf eine freiwillige Verzichtleistung des Beschuldigten hinzuwirken. Für die Deposition selbst entwickelte sich ein bestimmtes Zeremoniell: Abnahme der Insignien, symbolische Vertreibung aus der Kirche u. a.

Freilich dürfen diese Feststellungen, so betont der Verf., nicht überspitzt werden. Es handelt sich bei den Papstprozessen um politische Prozesse; bei den Depositionen der Päpste waren meist hochpolitische Motive maßgebend und man setzte sich daher oft über anerkannte Rechtsnormen hinweg oder suchte sie im eigenen Sinn zurechtzubiegen. Auch muß die Schwierigkeit der Quellendeutung berücksichtigt werden.

Der Rechtssatz von der Nichtjudizierbarkeit der *prima sedes* – so stellt der Verf. zusammenfassend fest – war zwar während des ganzen betrachteten Zeitraumes bekannt und anerkannt, und dennoch wurde die Deposition eines Papstes als rechtlich möglich angesehen, und zwar nicht bloß im Falle der Häresie, sondern auch aus anderen Gründen. Dem mittelalterlichen Menschen galt das nicht als ein Angriff auf die Institution des Papsttums, sondern als Schutz der Kirche und Wiederherstellung der verletzten Ordnung. Die scheinbaren Gewalttaten gegen das Papsttum lassen sich insofern mit dem Recht in Einklang bringen, als es sich für die Zeitgenossen eigentlich gar nicht um Papstdepositionen gehandelt hat, da man nicht rechtmäßige Inhaber der *prima sedes*, sondern nur Pseudopäpste zu richten glaubte.

In einem abschließenden Abschnitt untersucht der Verf. schließlich noch das Echo, das die mittelalterlichen Papstdepositionen bis in die konziliare Ära des Spätmittelalters bei Kanonisten, Publizisten und Geschichtsschreibern gefunden hat.

Anhang 1 beschäftigt sich – wie bereits erwähnt – gesondert mit der Deposition der Päpste Johannes XII., Leo VIII. und Benedikt V: Anhang 2 behandelt Prozeß und Absetzung Johannes' XII. und verfolgt die Beurteilung, die diese Absetzung im Laufe der Kirchengeschichte gefunden hat. Dabei sind die Meinungen über die Rechtmäßigkeit oder Unrechtmäßigkeit dieses Prozesses bis in die neueste Zeit bei den katholischen Geschichtsschreibern geteilt. Anhang 3, der die Absetzung der Päpste auf dem Konstanzer Konzil behandelt, führt über den sonstigen Rahmen des Buches hinaus. Nach genauer Analyse der Absetzungsprozesse des Konzils kommt der Verf. zu dem Urteil, daß in Konstanz so klar wie nie zuvor die rechtlichen Grundlagen und Möglichkeiten einer Papstdeposition erfaßt und durchdacht worden und zur entsprechenden Anwendung gelangt sind. Diese Tatsache läßt sich natürlich darauf zurückführen, daß das ganze Problem der Judizierbarkeit eines Papstes in der Zeit der Hochblüte der Kanonistik im 13. und 14. Jahrhundert vielfach durchdacht und diskutiert worden war.

Die wertvolle Untersuchung von H. Zimmermann, die die Papstdepositionen des 8. bis 11. Jh.s nicht nur kirchengeschichtlich, sondern auch kirchenrechtlich aufgearbeitet hat, zeigt, daß der Satz von der Nichtjudizierbarkeit des Papstes, der um 500 in den Symmachianischen Fälschungen zum ersten Mal juristisch formuliert wurde, im Mittelalter zwar grundsätzlich Anerkennung gefunden hat, jedoch schon früh für den Fall der Häresie eingeschränkt wurde. Häresie konnte dabei denkbar weit gefaßt werden. Darüber hinaus zeigt uns die Untersuchung jedoch auch, daß man sich bei manchen Depositionen über die Rechtsnormen einfach hinweggesetzt hat. Daher weist die mittelalterliche Papstgeschichte oftmals eine Diskrepanz zwischen den tatsächlichen historischen Geschehnissen und den rechtlichen Normen auf. Das zeigt, um nur ein Beispiel herauszugreifen, wie schwierig die Beurteilung der Rechtmäßigkeit der Absetzung Johannes' XII., bis heute ist. Der Mangel bzw. die Beschaffenheit der Quellen macht es dem heutigen Historiker in manchen Fällen einfach unmöglich, über Rechtmäßigkeit oder Unrechtmäßigkeit ein definitives Urteil zu fällen. Das ist in neuerer Zeit auch von offiziöser kirchlicher Seite erkannt und anerkannt worden. Im *Annuario Pontificio* heißt es in dem Kommentar, den Angelo Mercati, der frühere Präfekt des Vatikanischen Archivs, zu dem Verzeichnis der Päpste verfaßt hat, bei Leo VIII.: *„Fu valida tale deposizione? Se sì, Leone VIII fu Papa legittimo. Qui, come poi circa la metà del secolo XI, sono in campo elezioni ... sulle quali, per ragione delle difficoltà di accordare i criteri storici ed i teologico-canonici, non si riesce a decidere perentoriamente da qual parte sia la legittimità ...“* (Ausgabe 1966, S. 13). Diese Feststellung kann die Untersuchung Zimmermanns vollauf bestätigen.

Die Verfassungsgeschichte der mittelalterlichen Kirche, vor allem die Stellung des Papsttums in seinem Verhältnis zu den Bischöfen und den Konzilien, ist seit eineinhalb Jahrzehnten der Gegenstand intensiver Forschungen geworden. Die sorgsame Arbeit Zimmermanns über die Papstdepositionen bildet einen wertvollen Beitrag zu dem ganzen Problemkreis. Es ist daher sehr zu begrüßen, daß die verschiedenen Aufsätze nun gesammelt dem Benutzer zugänglich gemacht worden sind.

Trier. Klaus Ganzer.

Berichte der Augenzeugen über das münsterische Wiedertäuferreich. (Hrsg. von C. A. Cornelius in: Die Geschichtsquellen des Bistums Münster, Bd II [Münster 1853] = Veröffentlichungen der Historischen Kommission Westfalens, Bd III) Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung 1965 (Fototechnischer Neudruck). CIII, 488 S.; DM 38,–.

Bis zum Jahre 1853 schöpfte die münsterische Täuferforschung ihre Kenntnisse fast ausschließlich aus abgeleiteten Quellen oder Akten, wobei die Berichte des lutherischen Hamelmann oder des katholischen Kerssenbrock im Vordergrund standen. Es ist das Verdienst des damaligen Breslauer Privatdozenten für Geschichte, Carl Adolf Cornelius [1819–1903], diese bedenkliche Lücke durch die „Berichte der Augenzeugen“ wenigstens teilweise geschlossen zu haben. Der Herausgeber, der als katholischer Gelehrter durch seine grundlegenden Forschungen zum Täufertum und Humanismus in Münster sowie durch seine Arbeiten über Calvin sich hohe Verdienste erwarb, promovierte 1850 an der Königlichen Akademie zu Münster mit der Dissertation *„De fontibus, quibus in historia Monasteriensi anabaptistica narranda viri docti hucusque usi sunt“*, deren Text er unserem Quellenband in überarbeiteter Form voranstellte. Cornelius habilitierte sich 1851 in Breslau, folgte 1854 einem Ruf in ein Extraordinariat zu Münster, wurde 1855 Ordinarius zu Bonn und im Jahre darauf in München. Der aus einer bedeutenden Künstlerfamilie stammende Gelehrte, der auch dem Frankfurter Parlament angehörte, wurde 1858 in die Historische Kommission bei der Bayrischen Akademie der Wissenschaften berufen und mit dem persönlichen Adel ausgezeichnet. Als Parteigänger Döllingers trat Cornelius nach dem Vaticanum I zu den Altkatholiken über.

Den breitesten Raum nehmen in dem vorliegenden Quellenwerk die Erinnerungen des münsterischen Schreinermeisters Heinrich Gresbeck ein (1–214), der als junger Mann bis zu seiner Flucht am 23. Mai 1534 die tollen Ereignisse in der belagerten Stadt miterlebte. Die sachliche, natürliche, hier und da mit volkstümlichem Humor gewürzte Darstellung ist, von einigen Ungenauigkeiten abgesehen, glaubwürdig und stellt zugleich ein prächtiges Zeugnis für den bildungsmäßigen Hochstand des Gildenbürgertums im damaligen Münster dar. Weniger ergiebig für die Geschichte des Tausendjährigen Reiches ist der in der Chronik des Münsterer Schwesternhauses Niesing enthaltene Bericht, der sich im wesentlichen auf die Schicksale des devoten Hauses beschränkt (419–441).

Diesen wichtigen Quellen fügt Cornelius Korrespondenzen, Urkunden und Akten zum Verlauf des blutigen Geschehens sowie Schriften religiösen und polemischen Inhalts an, die Robert Stupperich, der beste Kenner des münsterischen Täufertums, in einem Nachwort ergänzt und durch Hinweise auf bevorstehende Quellenveröffentlichungen in den „Schriften der münsterischen Täufer und ihrer Gegner“ bereichert.

Der Historischen Kommission Westfalens gebührt Dank dafür, daß sie das seit Jahrzehnten vergriffene Quellenwerk als fototechnischen Neudruck der Forschung wieder zugänglich gemacht hat.

Münster. Alois Schröer.

Caspar, Benedikt: **Das Erzbistum Trier im Zeitalter der Glaubensspaltung bis zur Verkündigung des Tridentinums in Trier im Jahre 1569.** (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Heft 90) Münster: Aschendorff 1966 XXIV, 267 S.; kart. DM 42,–.

Die innerkatholischen Differenzen über die Beurteilung des Zustandes der deutschen Kirche zu Beginn der Reformation sind noch nicht zu einem Abschluß gekommen. Während einige Forscher die kirchlichen Mißstände herausstellen, um die schnelle Ausbreitung der Glaubensneuerung erklären zu können, betonen andere stärker die positiven Züge im kirchlichen Leben des frühen 16. Jh.s. Sie verweisen in diesem Zusammenhang u. a. auf das monumentale Werk von Georg Pfeilschifter, *Acta Reformationis Catholicae*, dessen 3. Band soeben (1968) erschienen ist, aus dem das Reformbemühen und der Reformwille der Kirche in Deutschland in den ersten Jahren der Reformation ersichtlich wird. Die Kirche sei 1517 nicht stärker reformbedürftig gewesen, als etwa zu Beginn des Konzils von Konstanz oder bei Beendigung des Konzils von Basel. Sie habe zu Beginn der Reformation trotz vorhandener Mißstände auch viele Lichtseiten aufzuweisen.

Die Problematik der hier angedeuteten Fragestellung wird auch in der vorliegenden Arbeit von B. Caspar wiederum deutlich. Er vertritt die Ansicht: Man habe vielfach zu wenig beachtet, daß in den Bistümern, die trotz aller inneren Kämpfe und Schwierigkeiten bestehen blieben, eine Reihe von Faktoren den Niedergang des kirchlich-religiösen Lebens beschleunigt habe, so daß die Verhältnisse zu Beginn der Glaubensspaltung in solchen Gebieten besser waren, als einige Jahrzehnte nach Luthers Auftreten. Die Jahre der Unklarheit, die Konzilserwartung und Konzilsenttäuschung, die territoriale Selbsthilfe, die Interimswirren, dann die Ohnmacht der kirchlichen Instanzen gegenüber den Mißständen im Klerus, die Schmähungen der Neuerer gegen Papsttum und Kirche, infolgedessen die immer tiefer werdende Kluft zwischen den besseren Elementen unter den Laien einerseits und Klerus und Orden andererseits, all das habe sich schädigend auf die allgemein kirchliche Lage dieser Bistümer ausgewirkt, so daß es verfehlt wäre, ohne weiteres von den sittlich-religiösen Zuständen des vorgeschrittenen 16. Jh.s auf die Verhältnisse vor Luthers Auftreten schließen zu wollen. Diese Feststellungen von Caspar treffen m. E. zu. Die von ihm angeführten Argumente ließen sich sogar noch

erweitern. Seine Untersuchung der kirchlichen Verhältnisse des Erzbistums Trier, das sehr stark aus seiner mittelalterlichen Tradition lebte und als Ganzes dem Eindringen der Neuerung verschlossen blieb, hat eine besondere Aktualität für die Frage nach dem Zustand der Kirche vor und nach der Reformation.

Nach Caspar blieben in Trier die Hemmungen der kirchlichen Reform, die im Spätmittelalter immer mehr spürbar wurden, auch im 16. Jh. bestehen, aber doch so, daß sich die guten Kräfte einer gesunden Tradition des Spätmittelalters weiter auswirken konnten. Er schildert zunächst die Gebietsverhältnisse des Erzbistums und Erzstiftes, den Aufbau und die Organe der kirchlichen Verwaltung, die Rechtsstellung des Kapitels, das Pfarrsystem, berichtet über die Stifte, Klöster, Schulen, die Namen und Daten der Erzbischöfe, Weihbischöfe und Archidiakone im Erzbistum. Er untersucht dann die Quellen über die Institutionen und Personen und ihre Aussagen hinsichtlich ihres religiös-sittlichen Zustandes und ihrer Betätigung im kirchlichen Sinn, berichtet anschließend über die Reformversuche von Seiten der Bischöfe, die uns zugleich ein Bild von den Mißständen im Klerus, in den Orden und im Volk vermitteln. An den politischen und kirchenpolitischen Schwierigkeiten des Erzbistums zeigt er auf, wie weit es von der Neuerung ernstlich bedroht wurde und welche Gebiete des Erzbistums durch den Übertritt ihre weltlichen Landesherren zum Protestantismus dem alten Glauben verloren gingen. Er legt dar, wie die Erzbischöfe den Unabhängigkeitsbestrebungen einzelner Städte begegneten, welches Verhältnis sie zur allgemeinen kirchlichen Reform bis zum Abschluß des Tridentinums, und welche Schwierigkeiten sie bei der Durchführung ihrer Reformen zu überwinden hatten. Es liegt nahe, daß das Bild von Klerus, Orden und Volk im Licht der erzbischöflichen Reformtätigkeit und der synodalen Reformbemühungen besehen, mehr die negativen Seiten herausstellt. Das ist übrigens eine Feststellung, die nicht nur für Trier, sondern auch für die übrigen Gebiete Deutschlands zutrifft, wie durch die Untersuchungen von A. Franzen für das Erzstift Köln, von H. E. Specker über das Bistum Würzburg und auch von Hg. Molitor über das Erzbistum Trier bestätigt wird. (Vgl. dazu E. W. Zeeden – Hg. Molitor, Die Visitation im Dienst der kirchlichen Reform, Münster 1967).

Um das damalige Bild vom Zustand der Trierer Kirche nach der negativen und positiven Seite stärker zu beleuchten, erläutert Caspar in den folgenden Kapiteln die Situation bei dem Stift- und Pfarrklerus, bei den männlichen und weiblichen Orden, die Licht- und Schattenseiten im religiös-sittlichen Leben des Volkes und das Schul- und Bildungswesen im Erzbistum.

Aus den Ergebnissen seiner Untersuchungen seien herausgehoben: Wenn auch das Domkapitel in Trier – wie im übrigen Deutschland dem Adel reserviert – weithin eine Verweltlichung zeigt, so finden sich im Kapitel auch Männer, deren Leben und Wirken vorbildlich ist, die u. a. ihr Amt als Archidiakon gewissenhaft ausüben. Das Kapitel hat immer für gute Erzbischöfe gesorgt und zwar aus seinen eigenen Reihen. Keiner von ihnen neigte irgendwie der neuen Lehre zu. Die Weihbischöfe in Trier sind sämtlich vorbildliche Hirten, die Mehrzahl der Klöster ist ordentlich geleitet, die Stifte erfreuen sich einer guten Ordnung. Im Pfarrklerus zeigt sich zwar die ungünstige Auswirkung des Patronatswesens, wenn es auch an glaubenseifrigen Pfarrern nicht fehlt. Wie bei den Pfarrern erleben wir auch beim Volk Beispiele von Glaubenstreue, die sich mutig der Gewalt protestantischer Fürsten widersetzt. So zeigt sich in Trier trotz aller Mängel eine gesunde religiöse Substanz, wenn auch die synodalen Versuche von 1542, 1548 und 1549 deutlich machen, daß die bischöfliche Gewalt allein nicht genügte, Mißstände zu beseitigen.

Die Untersuchung von Caspar wurde 1950 in Bonn als Theologische Dissertation angenommen. Leider ist die inzwischen erschienene Literatur vor der Drucklegung nur zum Teil ergänzt und verarbeitet worden. So vermißt man z. B. die Nuntiaturberichte von Commendone, die 1953 von A. Wandruszka ediert wurden. Denzingers Enchiridion wird in der Ausgabe von 1928 angeführt, das LThK noch nach der alten Auflage zitiert.

Bei dem weitgespannten Themenkreis ist es verständlich, daß der Verfasser sich an vielen Stellen mit Andeutungen, zum Teil auch Aufzählungen begnügen muß. Aber die Arbeit ist dank der Einbeziehung von zahlreichen ungedruckten und gedruckten Quellen eine überaus wertvolle Hilfe für kommende Spezialuntersuchungen. Sie hat inzwischen eine Ergänzung und Fortsetzung gefunden durch Hansgeorg Molitor „Kirchliche Reformversuche der Kurfürsten und Erzbischöfe von Trier im Zeitalter der Gegenreformation" (Wiesbaden 1967).

Die Untersuchung von Benedikt Caspar vermittelt uns nicht nur ein aufschlußreiches Bild über den Zustand der Trierer Kirche im 16. Jahrhundert, sondern ist zugleich ein dankenswerter Beitrag zur Erforschung der religiös-sittlichen Lage der deutschen Kirche im Zeitalter der Glaubensspaltung.

Paderborn. Remigius Bäumer.

Bauer, Günther: Anfänge täuferischer Gemeindebildungen in Franken. (Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns, XLIII. Bd) Nürnberg: Selbstverlag des Vereins für bayerische Kirchengeschichte 1966. XV, 190 S.; Ln DM 21,–.

„Zunächst unbemerkt von den beiden großen streitenden Parteien" (3), begann das Täufertum in Franken Fuß zu fassen. Es blieb nur eine Episode, von 1526 bis 1529 reichend, später gelegentlich noch schwach aufflackernd. Auch die Forschung hat die fränkischen Täufer kaum beachtet, bis Karl Schornbaum 1934 bzw. 1951 seine Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer veröffentlichte.

Die Erstlingsarbeit von Günther Bauer untersucht Ausbildung und Untergang der Gemeinden, ihre Beziehungen zueinander und die theologische Lehre der Täufer und versucht eine Gesamtdarstellung des Täufertums in den fränkischen Territorien. Die Quellen, die dem Vf. zur Verfügung standen (auch zahlreiche ungedruckte in den Staatsarchiven Bamberg und Nürnberg und im Stadtarchiv Nürnberg) sind ausschließlich Vernehmungsprotokolle und Behördenkorrespondenzen. Bekenntnisschriften der Täufer selbst fehlen.

Da die Arbeit topographisch angeordnet ist, muß der Leser sich die Aussagen über Lehre und Taufpraxis der Täufer einzeln zusammensuchen (bes. 13, 29 f, 48, 61 f, 89 f, 139, 155 f). Die Lehre beruht auf der Leugnung der Erbsünde, verbunden mit einem buchstabengetreuen Verständnis von Mk XVI. 16 (in Martin Luthers Übersetzung: ‚Wer da glaubet und getauft wird, der wird selig werden . . .'): an erster Stelle ist vom Glauben, erst an zweiter von der Taufe die Rede. Die Abendmahlslehre entsprach der Ulrich Zwinglis (71, 89), sofern sie sich nicht schon ganz und gar in reine Verkündigung des Wortes verflüchtigt hatte (91). Man wollte in den Kreis der Täufer eintreten, nicht in eine Volkskirche geboren werden.

Die Täufergemeinden Frankens befanden sich vor allem zwischen Hildburghausen und Staffelstein, zwischen Coburg und Königsberg i. Fr., sodann in der Gegend um die markgräflichen Städte Erlangen und Creglingen. Der zahlenmäßige Anteil der Täufer an der Bevölkerung einzelner Orte ist schwer auszumachen, es scheint sich aber im allgemeinen um kleine Minderheiten gehandelt zu haben (23, 28, 50, 60, 75, 91). Die soziale Schicht, aus welcher sie sich rekrutierten, waren vor allem Handwerker und Bauern (30), in der Stadt Nürnberg erhielten sie vorwiegend aus den Zünften der Drucker, Weber und Färber Zustrom (151, 157). Im übrigen aber scheint die städtische Bevölkerung ziemlich immun gegen die Bewegung gewesen zu sein. Und nicht mehr als fünf Pfarrer haben sich taufen lassen, die von Scherneck, Schleusingen, Schalkhausen, Markt Nordheim und Eltersdorf. Demgemäß sprach auch die Bekehrungsmethode der Täufer in erster Linie die kleinen Leute an.

Von der Obrigkeit wurde die Täuferbewegung als politische Verschwörung und soziale Revolution mißverstanden, wurde in Zusammenhang gebracht mit dem Bauernkrieg (7–10, 15, 20, 49, 60 f, 133, 141). Aber die fränkischen Täufer haben (ganz anders als etwa wenig später Jan Bockelson und seine radikalisierten Anhänger) die Taufe gedeutet als „das Kreuz, das ein jeder in der Verfolgung zu tragen habe" (30). Und 1530 bekannte ein Täufer zu Creglingen: „Und der baurnkrieg sol ime und allen cristen ein spigel sein, daß er mit der hilf gottes all sein leben lang nichts wider die obrigkait handeln wol, und wol sich auch solichs nit anlernen lassen" (89). Nichtsdestoweniger haben die altgläubigen und die lutherischen Reichsstände die Täufer gleichermaßen bekämpft, gelegentlich wirkten sie dabei sogar zusammen, Brandenburg im Verein mit Bamberg, Sachsen im Verein mit Würzburg. Gemäß den Reichsgesetzen von 1528 und 1529 (auf die der Vf. leider hinzuweisen versäumt) wurden die überführten Täufer hingerichtet, des Landes verwiesen oder gebrandmarkt. Nur die Reichsstadt Nürnberg übte, nachdem sie den Eltersdorfer Pfarrer Wolfgang Vogel im März 1527 hatte enthaupten lassen, Zurückhaltung, da man hier (wohl kaum zu Unrecht) erkannt zu haben glaubte, daß katholischerseits zwischen Lutheranern und Taufgesinnten nicht unterschieden werde (137).

Abschließend untersucht der Vf. das Geschick der Träumersekte, in die sich einige ehemalige Täufer flüchteten, nachdem ihre Gemeinden untergegangen waren. An die Stelle der Schrift trat bei ihnen die Privatoffenbarung, sie lösten sich von aller kirchlichen und bürgerlichen Ordnung. Vor allem ihrer seltsamen Eheirrungen wegen wurden die Kreise der Träumer 1531 gewaltsam zerschlagen.

Der Vf. versucht leider nicht, die von ihm behandelten Probleme auch nur andeutungsweise in größere Zusammenhänge einzuordnen. Für die Markgrafschaften, das sächsische Ortsland Franken, die Grafschaft Henneberg, die fränkischen Reichsstädte und das Hochstift Bamberg scheint der Vf. alle wichtigen Quellen erfaßt zu haben. Dagegen bleibt für das Mainzer Oberstift und das Hochstift Würzburg (abgesehen von seinen östlichsten Rändern) noch alles zu tun.

Daß die Täufer im Hochstift Würzburg keine geringere Bedeutung hatten als in den anderen fränkischen Territorien, darauf machte schon

Mag. Lorenz Fries († 1550) in seiner Bischofs-Chronik aufmerksam: „Zu diesen zeiten [1526] hatten die Wiedertäuffer im Stifft Wirtzburg zugenommen, von der Röhne herab gen Iphofen war ein prophet und aufwiegler derselben secten kommen, und die wiedertauff angefangen; als aber solches offenbar worden, und etliche daselbst die wiedertauff angenommen, warden anno 1528 vier manns- und zwey weibespersonen von Iphofen gen Wirtzburg geführet, die vier mannspersonen stunden von ihrer angenommenen wiedertauff ab, bekanten ihren irrthum, die wurden uf den 4. Febr. mit dem schwert gerichtet; aber die 2 weibespersonen beharreten uf ihrer wiedertauff, sagten, dieselbe wäre christlich und göttlich, darum warden sie mit dem feuer gerichtet. Auf den andern tag hernach den 5. Febr. wurden 2 weibespersonen von Sultzfeld, mutter und tochter, die die wiedertauff angenommen und dieselbe als christlich lobtten, in den Mayn geworffen" (J. P. Ludewig, Geschicht-Schreiber von dem Bischoffthum Wirtzburg, 1713, S. 908).

Noch ein paar Kleinigkeiten seien korrigiert und ergänzt: Der Ausdruck „Kalte Kirchweih", über deren Bedeutung der Vf. auf S. 5 rätselt, bezeichnet den Martinstag (11. Nov.) (vgl. auch H. Grotefend, Taschenbuch der Zeitrechnung, [10]1960, S. 71). Über den dem Täufertum anhängenden Pfarrer von Schalkhausen, Johann Hechtlein (66–76) bringt Karl Schornbaum, Aktenstücke zur ersten Brandenburgischen Kirchenvisitation 1528 (1928) S. 15 Anm. 9 noch weitere Nachricht. Auf die Zusammenhänge zwischen der Täuferbewegung und der Anlage von Taufmatrikeln hat Matthias Simon in einem sehr lesenswerten Aufsatz hingewiesen (Das Taufbuch von Hammelburg – das älteste Taufbuch in Bayern, Festgabe ... Karl Schornbaum, 1950, S. 63–68).

Würzburg. Alfred Wendehorst.

Sciacca, Michele Federico: **Akt und Sein**. (Symposion 16. Philosophische Schriftenreihe. Hrsg. v. M. Müller, B. Welte, E. Wolf) Freiburg/München: Karl Alber 1964. 128 S.; br. DM 12,80.

Sciacca hat hier in 4. Auflage, die der deutschen Übersetzung zugrunde gelegt ist, sein Werk „Atto ed essere" der Öffentlichkeit vorgelegt. Greifen wir die wichtigsten Positionen heraus!

1. Entschieden lehnt S. die Gleichsetzung von Sein und Realem ab. Denn das Reale, worunter das Erfahrbare, Vorstellbare (13), die Erscheinungen und Gegenstände (15), die Dinge und Fakten verstanden werden, ist nicht das Sein, sondern nur e i n e seiner Formen (13, 18, 19, 21 f, 24 f, 27). Ja, ohne Voraussetzung des Seins gäbe es gar kein Reales (39, 45). Damit ist die Denktäuschung des Realismus (23, 27), der einen Seite der naturalistischen Illusion (57), abgetan. Aber auch die andere Seite der naturalistischen Illusion, die idealistische Denktäuschung (57), erweist sich nach S. als unhaltbar. Ihre Diskussion führt uns mitten in die zweite und wohl entscheidendste Position von S.s Denken, nämlich die von Denken und Sein.

2. Denken und Sein verhalten sich nicht derart zueinander, daß das Sein in der geistig-seelischen Aktivität aufginge (13). Es ist aber auch nicht durch Abstraktion zu gewinnen, wie der Realismus es versucht, „als ob man aus dem empirischen Bereich in den geistigen aufsteigen könnte" (27). Die Problemstellung „Denken und Sein" fragt übrigens nicht nach dem „Begriff" des Seins, sondern nach seinem ursprünglichen, ontologischen Sinn. Und dieser ist nicht darin zu suchen, daß Sein das vom Erkennen Gesetzte sei, also in der Lösung des Idealismus bzw. gewisser idealistischer Richtungen. Vor allem damit setzt S. sich auseinander. Die Denktäuschung des Idealismus meint, das denkende Subjekt ansetzen zu können, das dann sein Gegenüber, das Reale, aus sich hervorbringt, als ein Verhältnisglied, das zu überwinden und aufzulösen ist (18). Sein als Idee ist nicht eine Form des Geistes, von ihm gesetzt oder geschaffen (27), sie geht nicht im Subjekt auf, weil sie dann aufhörte, Objekt zu sein, noch löst sich das Subjekt in die Idee auf (36). Den Pseudoidealismus, daß das verstandesbegabte Subjekt die Idee setzt, teilt S. nicht (40, 54 f, 61, 105, 107). „Nicht Aufhebung noch Ausschluß, sondern Einbegreifen oder dynamisches Miteinander der zwei Gegenbegriffe" (36).

Genauer betrachtet zeigt diese Dialektik folgendes Gesicht: Die Idee des Seins ist einmal Gegenstand des ungeschaffenen Geistes (30, 48, 49, 94), bei dem die Idee in eins fällt mit seinem Geist (48, 52). Sie ist sodann Gegenstand des geschaffenen Geistes, und zwar derart, daß es keinen Geist ohne Idee und keine Idee ohne Geist gibt (36, 39, 40, 46, 61, 75, 83, 94, 96, 101). Es gehört also zum Wesen der Idee, einem (auch geschaffenen) Geist gegenwärtig zu sein. „Und dann ist einerseits der Verstand nicht ohne das erschaute Sein und würde aufhören, wenn das Erschauen aufhörte; anderseits wäre die *Idee* nicht, wenn sie nicht dem Verstande gegenwärtig wäre, welcher jedoch nicht die Ursache der Idee ist" (36; 61).

Die Gegenwart der Idee des Seins, auch als Wesen des Seins bezeichnet (29 f, 35, 38, 45, 50, 94), ist daher konstitutiv für die Subjektivität des Daseienden – sie ist die Vertikale des Denkens (95) – wie auch dessen Subjektivität konstitutiv ist für den Idee-Charakter des Wesens des Seins. Als irreduzibel stehen sich damit gegenüber der Urakt des Seins und der Urakt des Geistes, der in der Schau der unendlichen Idee besteht und den fundamentalen Akt des Geistes darstellt. Aber auch diesen fundamentalen Intuitus der Idee durch den endlichen Geist transzendiert die Idee des Seins (37, 46, 50, 94 f, 101), die also immer unterschieden bleibt vom Urakt des Erschauens, der Akt eines endlichen Subjektes ist. Da dem endlichen Geist dieser wesenhafte Intuitus der unendlichen Idee zugehört, kann S. im Hinblick auf die Transzendentalphilosophie K a n t s formulieren: „Das Hinausgehen des Geistes über die Natur ist nicht eine Forderung, sondern eine ontologische, ursprüngliche, wesentliche Bedingung, und zwar so sehr, daß der Geist ohne den fundamentalen Intuitus der Idee aufhören würde, Geist zu sein" (36). Die Idee des Seins ist also weder Begriff (29) noch eine apriorische Form des Geistes oder Erkennens (32 f, 55), sondern Urgegenstand des Geistes, Fundament jeglicher Erkenntnis, Mitte aller Begriffe (32 f, 94). Sie ist objektive Form (48).

3. Zur Idee selber, die eine Schlüsselposition für das endliche wie unendliche Daseiende darstellt. Sie ist nicht ungeschaffen, sondern mit dem Daseienden geschaffen (38, 94), also nicht Gott, sondern bloß etwas Göttliches, ja das Göttliche im Menschen (50, 52, 81, 94), sie ist unendlich (30, 46, 50, 51, 52, 55, 96), der Urakt und vor allem das Licht der Vernunft, wodurch diese Daseiendes und Reales zu erkennen vermag (38, 39, 40, 46, 50, 51, 55, 63, 67, 81, 84, 94, 96, 101). „Die Idee also, als Licht des geschaffenen Geistes, nimmt das schöpferische Licht in acht; sie strebt ihrem Wesen nach zum Sein, nicht aber zum Realen oder zur Welt. Erst die Vernunft wendet sie auf die Dinge oder das Reale, weil der Mensch in der Welt lebt und geschaffen ist, darin zu leben" (38). Sie dient als Vermittlung zwischen Geschöpf und Schöpfer (38, 48, 49, 50, 51, 52, 59, 94), ist nicht das mit Gott identische Sein an sich, sondern hat lediglich daran teil (46, 48). Sie trägt zwar den ständigen Anspruch nach Erfüllung in sich, welche Erfüllung ihr allerdings weder das geschaffene Reale noch das menschliche Daseiende, sondern allein das Sein bzw. das absolute Daseiende gewähren kann (38, 95 f).

4. Ist die Idee indes geschaffen worden, damit es die Welt gebe und verstehende Geschöpfe, dann sind durch den Akt der Schöpfung die Idee und das verstandbegabte Subjekt ontologisch geeint (38). Das ist der Begriff des Daseienden, der auf Gott und Mensch allein zutrifft. Das untermenschliche Sein ist nicht Daseiendes, wohl aber Reales oder Ding (58). Dasein meint also nicht das Heideggersche Dasein.

Das Dasein ist dadurch charakterisiert, daß es wahrnehmend-verstehend-wollendes Sein, d. h. geistbegabtes Subjekt ist (12, 41, 42 f, 47 f, 58, 61, 75, 80, 83, 87, 96). Einzig die Person ist Daseiendes, eigentlich sind sogar nur die Personen Seiende (67, 85, 95 f). Trotzdem sind diese Daseienden nicht das Sein, sondern Bestimmungen des Seins, durch welches sie existieren (43). Zum Dasein gehört aber außer dem subjektiven Prinzip des Wahrnehmens, Verstehens und Wollens noch ein objektives Prinzip, nämlich die Idee des Seins. Beide zusammen machen erst das ganze Daseiende aus, jene „ontologische Ursynthese" aus Dasein und Idee, daseinshaftem Sein und ideehaftem Sein, Subjekt und Objekt, Menschlichem und Göttlichem, Endlichem und Unendlichem (61; vgl. 48, 50, 52, 54 f, 58 f, 64 f, 80, 83 f, 85, 94, 95, 96). Beide Prinzipien stellen jedoch in ihm nicht Identität, sondern bloß Einheit dar (59).

Diese ontologische Ursynthese des Daseienden gestaltet sich für S. von ungeheurer Fruchtbarkeit zur Darstellung des Menschen. Der Mensch ist Synthese aus Endlichem und Unendlichem, woraus seine Unausgewogenheit und sein Ungleichgewicht resultieren (52, 54, 94). Verkehrt wäre es jedoch, darin etwas primär Negatives entdecken zu wollen. Aufgrund der unendlichen Idee, die ihre Erfüllung nur im Sein an sich finden kann, ist der Mensch wie die Idee auf das Sein an sich ausgespannt und bezogen. Einerseits wendet das Daseiende die Idee aufs Reale, wodurch auch dieses Reale zu Daseiendem wird – S. spielt dieses Motiv in aller Form und Schönheit durch; es kulminiert in dem Wort, daß der Mensch die Entbergung der Natur ist (80) – anderseits wendet die Idee das Daseiende von der Welt ab und dem Sein zu und bewirkt, daß ihr eigener Anspruch auch Anspruch des Daseienden, ja dessen erhabenstes Streben und Ziel wird. Deswegen ist der Anspruch des Wesens des Seins auf Erfüllung auch der Anspruch des Daseienden, dessen Idee es ist. Die im Geist verwurzelte Idee bewirkt so, daß der Mensch, obwohl in der Welt lebend, nicht um der Welt willen da ist. In ihr gründet das Hinausreichen des Menschen über die Welt (55), der also wesenhaft transnatural ist (38, 94). Das Geschaffene ist, heißt es in Abwandlung des platonischen Wortes von dem Sein-Wollen der Dinge, wie die Idee Streben zum Schöpfer hin (47, 52). Oder: Wir sind nur kraft des Seins, reichen aber nicht an dessen Wesen heran (51; 43, 53, 55, 59, 61, 68). Das ist platonische Tradition, auf die S., R o s m i n i folgend (12; vgl. 28 f, 44, 47, 59, 95, 101), zurückgreift.

Wie die Daseienden notwendig vom Sein abhängen, so das Reale notwendig vom Daseienden (75). „Die Realität fügt sich ins Dasein ein, und mittels der Idee, die das Wesen des Daseins ist, fügen sich das Reale und das Dasein in das Sein, das sie beide übersteigt, in einer immerwährenden Dialektik der Teilhabe und des Auseinanderseins, der Anwesenheit und der Abwesenheit" (61). Aufgrund dieser Teilhabe am Sein an sich vermittels der Idee kann S. sagen: „Aber wir würden das Sein nicht suchen. hätten wir nicht teil am Sein als Existenz durch den schöpferischen Akt und am Sein als Idee, deren Anwesenheit uns das Sein schauen läßt. Wir würden das Sein nicht suchen, wenn es uns nicht gegeben wäre und nicht sich uns gäbe allein schon durch sein Anwesen beim Geiste" (51).

Der Mensch bleibt jedoch wesentlich endlich (55), trotz der Unendlichkeit der in ihm anwesenden Idee, die ja von dem Akt des Erschauens immer zu unterscheiden ist. Von hier aus ergibt sich S.s Einwendung gegen die immanentizistischen Formen des modernen Idealismus, die den menschlichen Geist als unbegrenzt und absolut setzen (54 f).

In dieser Spannung von Unendlichkeit und Endlichkeit versteht sich der Mensch als Urakt, der von sich selbst beginnt, Selbstanfang und Prinzip-Seiendes ist (41, 64, 75), wenn auch nicht Prinzip seiner selbst (94), stets unterwegs zu sich, weil, provoziert durch die Anwesenheit der unendlichen Idee, ständige Wertverwirklichung (66 f, 70, 72, 73 f), nicht sich selber sein Wesen gebend (72), sondern es von der Idee nehmend, nicht ein im Narzißmus oder Solipsismus Isolierter, sondern im Wechselbezug zum anderen Stehender (75, 81, 82 f), nicht als Dasein, sondern als Leben der Welt bedürftig (77). Er stirbt, ohne zugrunde zu gehen (70. 75 f). Nicht die Vernunft, sondern der moralische Verstehensakt der Liebe macht sein Wesen aus (85 f).

5. Wie die Idee des Seins den Angelpunkt des geschaffenen Daseienden darstellt, so ist sie auch der Verbindungsweg zu Gott. „Keine logische Beweisführung stößt bis zum Dasein Gottes vor, wenn sie sich nicht auf den festen Punkt der Idee stützt, die allein uns etwas von dem umfassenden und immer verborgenen Gott zu enthüllen vermag" (94).

Gott ist das Sein an sich, alles andere dagegen Sein in Beziehung (45 f, 47, 58), das absolut Daseiende (auch DASEIENDE geschrieben), das Sein, in dem Dasein und Wesen (58 f, 97–99), Akt und Dasein (43 f, 58 f) sowie Idee und Geist (48, 52) in eins fallen. Gott als Dasein meint natürlich nicht die mittelalterliche *existentia*, sondern das subjektive verstehend-wollende Prinzip. Er ist das Sein in Fülle (95, 97), als dieses Sein die Liebe (92, 100) und Akt seiner selbst (40, 43, 49, 58 f). Er bewirkt durch seinen schöpferischen Akt das Dasein von Person und Realität, welche an ihm teilhaben, die Person mittels der ihr anwesenden Idee. Teilhabe besagt aber nicht nur, daß das geschaffene Daseiende in seinem Sein hinter Gott zurückbleibt, womit S. glänzend die prinzipielle Unterschiedenheit von Gott und Mensch begründen kann, sondern auch daß unser Erkennen dem Sein an sich nie adäquat werden kann. Von Gott erkennen wir bloß seine Existenz, und die nicht mit dem rationalen, sondern mit dem liebenden Verstehen. Gottes Wesen dagegen ist nach S. dem Glauben allein zugänglich (100).

Überblickt man das Symposion Nr 16 insgesamt, so wird das Gesamturteil positiv ausfallen. S. hat hier einen gut durchdachten Entwurf vorgelegt. Vor allem, was als Ziel über der ganzen Schrift schwebt: Er will wieder Ontologie, Metaphysik, d. h. die Seinsfrage studieren (12 f, 16, 23, 28, 36, 93). Nicht das „Ende der Metaphysik" proklamiert er, was heute gang und gäbe ist, sondern die Metaphysik als Voraussetzung alles Denkens und aller Wissenschaft. Darum auch sein Widerstand, die Metaphysik in Erkenntnislehre, sei es auch deren sublimste transzendentale Form, aufzulösen. Das kann man gar nicht, weil das Seinsproblem dem Erkenntnisproblem vorausliegt (12, 28). Dieses ist nach-, jenes vorgängig. „Das kritische Problem der Metaphysik liegt nämlich von diesem Gesichtspunkt aus, wie Rosmini es zum ersten Mal erfaßte, nicht daran, daß wir uns von der Grenze der Erfahrung nicht lossagen können, sondern daran, daß wir uns zuinnerst nicht davon lossagen können, die Grenze der Erfahrung zu überschreiten. Denn es gibt ein ursprüngliches *Primum*, das sich aus sich selbst konstituiert und nicht Form eines Erfahrungsinhalts ist. Dieses ontologische *Primum* ist das *Wesen des Seins*" (28).

Allerdings soll es eine „konkrete Ontologie" sein, die das Sein nicht zu einer abstrakten Wesenheit vereinfacht (77). Gegen diese abstrakten Wesenheiten polemisiert auch S. (84 ff), ebenso gegen die griechische Wesenserkenntnis (87), die das Dasein nicht miterfasse (85). Deshalb wird der moralische Akt des liebenden Verstehens dem begrifflich-rationalen Akt übergeordnet, weil allein jener auch das Dasein mitergreife (85–91). Nicht der begriffliche, sondern der moralische Akt sei die vollkommenste Form des Erkennens. Daß dieser genauso verstehender Natur sei wie der rationale (84), braucht S. darum nicht mehr eigens hervorzuheben. Er steht mit diesen Gedanken in der Nachfolge Platons, Augustins, Pascals und Schelers, und das Wort von der „Logik der Liebe" (88) bestätigt es noch außerdem. Man wird das nicht negieren wollen, zumal der Vernunftakt auf seiner Ebene seine Gültigkeit behalten und im moralischen Akt außerdem noch eingeschlossen sein soll (85).

Zu fragen bleibt allerdings, inwieweit der begriffliche Akt nicht doch die Grundlage des moralischen und sogar in gewissem Sinn sein Korrektiv bleiben muß. S. allerdings ist der Ansicht, es sei gerade umgekehrt der moralische Akt Grundlage aller übrigen, einschließlich der rationalen (90). Man würde auch gern erfahren, worin denn der Erkenntnischarakter des liebenden Aktes bestehe, worin er sich von dem des rational-begrifflichen unterscheide, etwa so, wie Scheler den wertfühlenden Akt und ebenso den religiös erkennenden im Unterschied zur begrifflich-metaphysischen Erkenntnis herausgearbeitet hat. Und ob die griechische Metaphysik und Wesenserkenntnis so abstrakt und nicht auch konkret ist, wie S. meint, stellt eine weitere Frage dar.

Ferner bleibt die Frage nach dem Ausgangspunkt des sog. ontologischen Gottesbeweises, den S. nicht in der Gottesidee oder im Sein im logischen oder erkenntnistheoretischen Verstand (95), sondern in der ontologischen Einheit von Dasein und Idee, also dem Daseienden erblickt (94, 96). Auch die Aussagen über das Sein an sich bzw. Gott bleiben zu sehr in den herkömmlichen Formeln stecken, ohne daß sie einmal „aufgeknackt" würden. Der Begriff der Teilhabe böte da eine gute Starthilfe. Und in dem Wort, daß wir im Sein sind und nichts außerhalb des Seins ist (14, 19, 53 f, 84), liegt ein Gedanken-Schatz begraben, der es wert wäre, gehoben zu werden.

Zuletzt: Ob ein solch spekulativer Seinsentwurf, wie S. ihn vollzieht, die von Heidegger aufgerissene Seinsproblematik nicht wenigstens tangieren sollte? Denn während für S. das Sein schon am Anfang steht, ist Heidegger erst unterwegs zur Wahrheit des Seins. Der Begriff des Dasein könnte da aufgegriffen werden.

Diese kritischen Bemerkungen sollen jedoch den Wert des Buches in keiner Weise mindern. Jeder, der S.s Schrift gewissenhaft durcharbeitet, wird reichen Gewinn und Nutzen daraus nehmen.

Trier. Klaus Kremer.

Gabriel, Leo: **Integrale Logik.** Die Wahrheit des Ganzen. Wien: Verlag Herder 1965. 460 S.; Ln DM 32,–.

Der überaus fruchtbare Grundgedanke dieses Werkes ist das Axiom der Eigenständigkeit und Unableitbarkeit des Ganzen gegenüber den Teilen. Der Verf. stellt die „Ganzheitsfügung" oder „Integration" der nachträglichen Synthese voneinander getrennter Teile entgegen, aus denen kein Ganzes mehr zu entstehen vermag. „Erst aus dem Zusammenhang geht hervor, was ein Teil im Ganzen bedeutet, was ein Satz im System aussagt" (XI). Der Zusammenhang hebt die Eigenbedeutung des Teiles nicht auf, sondern überführt sie in ein höheres Niveau. „Es ist das Wesen der Integration, daß in ihr keine wechselseitige Verneinung und Ausschließung erfolgt – sie ist der subsumierenden Formalstruktur des Begriffes vollständig entgegengesetzt –, sondern nur eine wechselseitige, korrelative Einfügung und Zusammenfügung eines Ganzen, die Ganzheitsfügung einer Gestalt" (52). Von dieser Art ist bereits die Synthesis der Erfahrung. „Sie ist eine integrale Synthese, d. h. das Ganze der Erfahrung besteht, ohne die bunte Vielfalt der einzelnen Gegebenheit durch eine abstrakte Allgemeinheit subsumtiv aufzulösen, ohne sich in diese Einzelheiten zu verlieren, in der unversehrten, die Einzelheiten in ihrem eigenen Gehalt wahrenden Zusammenfassung, aus der die Teile zu einer höheren Weise gegenständlicher Erschließung befähigt werden" (77). Die Erfahrung ihrerseits ist in Denken und Intuition zu integrieren. „Keine Komponente der Erkenntnis ist für sich und absolut zu setzen, weder die Intuition noch das logische Denken noch die Erfahrung. Fundierend ist das Ganze in den wechselseitigen inneren Beziehungen der Komponenten zueinander. Nur im Gefüge wechselseitiger Ergänzung besteht die Möglichkeit, daß sich die einzelnen Komponenten wie die konstruktiven Bauelemente eines Bauwerkes wechselseitig tragen und stützen und aus dem Ganzen, nicht aus einem Teil, in ihrem Bestande sichern" (151).

Der Verf. sieht hierin, und nicht in der subjektiven Evidenz oder Gewißheit, mit Recht die einzige Möglichkeit kritischer Sicherung der Erkenntnis. Wahrheit ist nicht Identität, sondern Integrität von Denken und Sein, zugleich also die Gewahrtheit des Seins im Sinn und des Sinnes im Sein (60 f).

Die volle logische Gestalt der Erkenntnis kommt zustande, wenn Erfahrung und Begriff, Evidenz und Urteil, Intuition und Schluß miteinander bis zur Entfaltung eines vollständigen Systems und seines Begründungszusammenhanges integriert sind. Deshalb ist der Schluß „als eine neue, über Begriff und Urteil hinausgehende Stufe des logischen Denkens" (304) aufzufassen. Das Wesen des Schließens besteht nicht in der abschließenden Konklusion, sondern in der Bewegung und Folgerung aus der Voraussetzung, im Weg vom Grund zur Folge und der darin gewonnenen logischen Grundeinsicht. Entscheidend ist „die Grund-Folgerelation zwischen den Prämissen und der Konklusion in einer diese selbst transzendierenden Bewegung des Denkens" (ebd.). Der synthetische Charakter des Schlusses erhellt insbesondere daraus, daß der Mittelbegriff im Schluß in der einen Prämisse einen Inhalt und in der anderen einen Umfang bezeichnet, so daß er in je verschiedener Bedeutung gebraucht wird (224). Hier ist ein Ansatz geboten, der die Enge der neuscholastischen Urteilsanalyse als Grundlage der Philosophie überwindet. Erst aus der Struktur des Schlusses heraus richtet sich rationales Denken „auf das Sein in seiner welthaften Umfänglichkeit,

auf die integral-konkrete Mannigfaltigkeit des Seienden im Horizont der Welt" (309).

Doch kann die Wahrheit „nicht in einem System und überhaupt nicht in einem System absolut werden" (129). Zwar wird alles, was erkannt wird, in einem System erkannt (269), aber es gibt „kein einziges System, das seinen eigenen Grundgedanken erschöpfend zum Ausdruck bringen könnte, geschweige denn, daß es den Gesamtinhalt der Wirklichkeit im systematischen Denken in sich zu fassen und zu entfalten vermöchte" (233). Deshalb ist es „die Aufgabe der Philosophie als Systemlogik, die totalitäre Dogmatik der einzelnen Systeme kritisch abzuweisen und ihren Absolutheitsanspruch aufzuheben" (295). Sie hat auch die totalitäre Systematik in der politischen Sphäre in ihrer Wurzel, „in ihrem logischen Deformationskern" (292), zu überwinden. Das System erschließt eine durchaus objektive Seite des Daseins, aber niemals das Ganze des Seins selbst. Es ist nur in dem Maße wahr, als es um seine eigene Standpunktgebundenheit weiß. In solchem Denken erweist sich der Dialog (im Gegensatz zum Monolog) als die der Wirklichkeit angemessene Weise der Erkenntnisfindung.

Von großer Bedeutung für die gegenwärtige philosophische und theologische Situation sind die Überlegungen des Verf. zur Möglichkeit ideologischer Auseinandersetzung. „Zu meinen, daß durch logische Argumente ein ideologischer Gegner und seine Argumente, die auf der Basis einer bestimmten Ideologie vorgebracht werden, durch opponierende Entgegensetzung einer anderen Ideologie entkräftet werden, ist ein Irrtum" (275). Man übersieht nämlich, daß sich die formale Logik lediglich auf den Aufbau des je eigenen Systems bezieht und die Beziehungen zwischen den Systemen nicht zu beherrschen vermag. Die Widerlegung und Überwindung einer Ideologie kann deshalb nur entweder durch systemimmanente Kritik oder aber – und das ist der positive und schöpferische Weg – dadurch geschehen, daß einem bestimmten System ein anderes mit größerer ordnender und gestaltender Leistungsfähigkeit gegenübergestellt wird, das den Bestand der gegnerischen Ideologie in seinen eigenen Zusammenhang auf höherem Niveau einzuordnen imstande ist (275), das also dem Wahrheitsgehalt des fremden Systems unverkürzt gerecht zu werden vermag. Die philosophiegeschichtlichen Hinweise des Verf. sind hervorragende Anwendungsbeispiele für dieses Prinzip.

Theologisch bedeutsam ist im einzelnen noch die Reflexion des Verf. über den Substanzbegriff, von dem bei ihm im Zusammenhang mit der Analyse der Erfahrung die Rede ist und den er als „die dynamische Kategorie des Ganzen" (71) versteht. Im Gegensatz zum traditionellen Substanzbegriff, in dem das Grundlegende und Tragende rein räumlich gesehen werde und der deshalb statisches Gepräge zeige, geht es Gabriel um die Substanz als Vorgang: „Sie ist gestaltende Einheit der Bewegungen und Veränderungen, diese in sich wahrend und integral zusammenfassend, Integrität im Wechsel und Wandel der Entwicklung, Einheit des Mannigfaltigen in Raum und Zeit" (ebd.).

Unsere Kritik setzt an der Auffassung an, „daß die logische Normierung der Erkenntnis durch den Satz der Widerspruchslosigkeit, der widerspruchsfreien Beziehung, lediglich die Form einer Aussage, aber nicht deren Inhalt, dessen Gültigkeit und Wahrheit betrifft" (279). Deshalb ist für den Verf. erst der Satz vom Grunde das letzte Prinzip (244). Damit scheint aber die eigentliche logische Bedeutung des Nichtwiderspruchsprinzips übergangen zu sein, weshalb auch der Satz vom Grunde bei G. einer strengen Begründung entbehrt. Das Nichtwiderspruchsprinzip schließt aus, daß dasselbe Prädikat von demselben Subjekt unter der gleichen Hinsicht (diese Spezifizierung fehlt bei G. 270) zugleich bejaht und verneint werden kann. Wo ein Sachverhalt gleichwohl dazu zwingt, dasselbe Prädikat von demselben Subjekt zugleich zu bejahen und zu verneinen (z. B. wenn von einem Sich-Verändernden zugleich Identität und Nichtidentität auszusagen ist, und zwar gerade in bezug auf das sich in der Veränderung Durchhaltende, – eine Problematik, die Gabriel sehr rasch überspielt, 109), muß es möglich sein, dafür zwei verschiedene Hinsichten zu nennen, die sich nicht wiederum ausschließen. Solche Hinsichten lassen sich nur im Relationsbegriff angeben (bezogen auf/verschieden von). Dies ist der eigentliche Grund, weshalb wir von jedem weltlichen Seienden aussagen müssen, daß es nichts als Relation auf eine Wirklichkeit ist, die allein dadurch bestimmt werden kann, daß alles übrige restlos im Bezogensein auf sie in Verschiedenheit von ihr aufgeht und deshalb ein dialektisches Zugleich von Sein und Nichtsein darstellt. Jene Wirklichkeit nennen wir Gott, der jedoch auf diese philosophische Weise nur in seiner unaufhebbaren Abwesenheit erkannt werden kann.

Mit dem Nichtbedenken der nicht nur formalen Bedeutung des Nichtwiderspruchsprinzips hängt es zusammen, daß es zu keiner ausdrücklichen Auseinandersetzung mit dem Analogie-Gedanken kommt, der unseres Erachtens alle Logik begründet. Die Widerspruchsproblematik jeder weltlichen Wirklichkeit ist wohl das eigentliche Movens des menschlichen Denkens.

Das Werk Leo Gabriels verdient große Beachtung als eine umfassende Erkenntnistheorie, der es um die Wahrheit des Ganzen geht. Durch seine eigenwillige Terminologie stellt es jedoch hohe Anforderungen an den Leser.

Münster. Peter Knauer SJ.

Mayr, Franz Karl: **Geschichte der Philosophie.** I. Teil: Antike. (Berckers Theologische Grundrisse, Bd V/1) Kevelaer: Verlag Butzon & Bercker (1966). 352 S.; kart. DM 16,80; Ln DM 19,80.

Unter den Darstellungen der Geschichte der Philosophie kommt dem vorliegenden Werk eine besondere Stellung zu; es will „vorwiegend unter sprachphilosophischen Gesichtspunkten voranschreiten" (15). Darin ist zugleich die Berechtigung dafür zu sehen, „daß hier der ohnehin schon stattlichen Zahl von bisherigen Handbüchern, Lehrbüchern und Taschenbüchern der Philosophiegeschichte noch ein Bändchen zum selben Thema hinzugesellt werden soll" (a. a. O.). Statt dem herkömmlichen Einteilungsschema der antiken Philosophiegeschichte zu folgen, hat darum der Verf. mehr darauf Bedacht genommen, „die sprach- und denkgeschichtlichen Motivverschlingungen in ihrem geschichtlichen Werden herauszustellen" (a. a. O.). Es soll „der philosophische Gedanke gleichsam in statu nascendi, im Übergang gewissermaßen vom vorgeburtlich (lat. praegnans) mythischen zum nachgeburtlich logischen Stadium im Griechentum" nachgezeichnet werden (16).

Diese Entwicklung ging nach dem Verf. von einer ursprünglich einheitlichen Schau der Wirklichkeit zu einer immer stärkeren „Verdinglichung" der Begriffe, wie besonders an den Begriffen des Seins und der Physis darzutun versucht wird. Während bei den Vorsokratikern Physis das Sein in einem umfassenden Sinn meint, das auch das Werden in sich schließt, ist schon bei Platon und vollends bei Aristoteles das Sein aufgespalten in die zwei Dimensionen des metaphysischen und physischen Seienden (23). Ebenso vollzog sich eine „Vergegenständlichung" der Sprache. Für den Griechen war nach den Ausführungen des Verf. die Sprache „ursprünglich nicht bloß die menschliche Verlautbarung von Gedanken über eine Sache, sondern die Denken und Sprechen wie auch das Erscheinen der Sache umfangende und so Subjektivität und Objektivität umgreifende Gegenwart des Seins" (133). Aus diesem Gesamtphänomen der menschlich-geschichtlichen Sprache, das seine Verkörperung vor allem im Mythos hatte, wurde der aus der Wesensschau gewonnene „Begriff" herausgelöst und in Gegensatz zum „Wort" gebracht (a. a. O.). Für diese „ungemäße" Vergegenständlichung der Sprache werden in erster Linie (nach den Sophisten) auch wieder Platon und Aristoteles verantwortlich gemacht (a. a. O.).

Ohne Zweifel ergeben sich aus dieser sprachphilosophischen Betrachtung eine Reihe interessanter Gesichtspunkte für die Aufhellung der Entfaltung des philosophischen Gedankens. Namentlich läßt sich auf diese Weise der Bedeutungswandel so mancher Begriffe, wie des Begriffes der Physis, und die Herausbildung des begrifflichen abstrakten Denkens überhaupt aufzeigen, wobei diese Entwicklung aber keineswegs bloß als „ungemäß" zu bewerten ist. Jedoch treten in dieser Sicht die eigentlichen Sachprobleme, die die innerste Triebfeder der philosophischen Entwicklung sind, und von denen her sich das Verständnis der einzelnen philosophischen Systeme erst so recht erschließt, allzu leicht in den Hintergrund. Daß der Verf. dieser Gefahr nicht entgangen ist, ließe sich an Hand zahlreicher Beispiele aufzeigen. So ist es schon bei Parmenides wohl nicht so sehr die „Verdinglichung des ursprünglich in der lebendigen Sprache nie wie ein Gegenstand gegebenen ‚Seins'" (59), die ihn zur Annahme des einen und unbewegten Seins führte und die „Welt der bewegten Dinge, die Raum- und Zeit-Welt" nicht bloß, wie der Verf. meint, „in ihrem Welt-Sein abwerten" (58), sondern tatsächlich als bloßen subjektiven Schein erklären ließ, als vielmehr sein Rationalismus, der mit dem bereits bei den Milesiern aufscheinenden Problemen der Vielheit und des Werdens nicht fertig wurde.

Nur von dieser Problemlage her, die noch verschärft wurde durch Heraklits „panta rhei" — mag nun das Wort von ihm selber stammen oder nicht –, das das sinnlich erfahrbare Sein, das hier durchaus als Wirklichkeit genommen ist, ganz unter das Gesetz des Werdens und der Vielheit stellt, verstehen sich sowohl die Bemühungen der „Jüngeren Naturphilosophen" – vom Verfasser als „Mechanisten" bezeichnet, obwohl jedenfalls Empedokles und Anaxagoras die Bewegung keineswegs auf mechanische Kräfte zurückführten – als auch die ganze Akt-Potenz-Lehre des Aristoteles. Daß der Verf. bei aller eingehenden Darstellung diesem Zentralpunkt der aristotelischen Philosphie von seiner sprachphilosophischen Sicht her letztlich nicht gerecht wird, zeigt u. a.

seine Behauptung, daß „Aristoteles ... Energeia – Dynamis, die gerade keine Dinge, sondern ungegenständliche ‚Gründe' der Dinge sind, selbst zu einem Kausalverhältnis nach Art von Dingen umdeutet" (273). Auch die „Hyle" soll Aristoteles nur als „eine vergegenständlichte Ursache der Dingbewegung neben anderen" sehen (253), wo er doch betont, daß gerade die „erste Materie" sich jeder begrifflichen Festlegung entzieht. Es ist auch wenig ersichtlich, wieso durch die platonische Ideenlehre „das ‚Sein' ... immer mehr auf das dinghaft vorgestellte ‚Seiende' zurückgeführt" sein soll (163). Es scheint, daß der Verf., indem er die ganze Entwicklung des griechischen Denkens in die Richtung der „Verdinglichung" und „Vergegenständlichung" ziehen läßt – auch Gott soll die „klassisch-griechische Metaphysik" „zu einer mit den Dingen grundsätzlich vergleichbaren und durchschaubaren ‚Substanz' umgedeutet" haben (296) –, trotz seiner sorgfältigen, sprachgetreuen Methode in die griechische Gedankenwelt Kategorien hineinträgt, die einer ganz anderen Denkwelt (Kant, Heidegger) entnommen sind. Daß die sprachphilosophische Methode ihre Grenzen hat und nicht für alle Perioden der Philosophie gleich fruchtbar ist, zeigt die etwas dürftige Behandlung der hellenistischen Philosophie mit Epikur und der Stoa. – Philon und den Neuplatonismus hat der Verf. dem zweiten Band seiner Geschichte der Philosophie vorbehalten.

Es soll nicht geleugnet sein, daß die sprachphilosophische Methode für die Geschichte der Philosophie von großem Nutzen ist; sie ist sogar unentbehrlich für eine genuine Klärung der jeweiligen Problemlage. In diesem Sinn kann ohne Zweifel aus der vorliegenden Arbeit, in der ein erstaunlich reiches sprachphilosophisches Wissen ausgebreitet ist, trotz der zu machenden Vorbehalte für ein tieferes Verständnis der antiken Philosophie viel Wertvolles gewonnen werden.

Bamberg. Jakob Fellermeier.

Bouillard, Henri: **Logik des Glaubens.** (Quaestiones disputatae, Bd 29) Freiburg-Basel-Wien: Verlag Herder (1966). 136 S.; kart. DM 11,80.

Dieses Buch ist kein einheitlich konzipiertes Werk, sondern eine Sammlung einzelner Beiträge, die in „Abhandlungen" und „Untersuchungen" eingeteilt und unterschieden werden. Da sie aber alle innerhalb der theologischen, genauer der fundamental-theologischen Grundkonzeption von B. stehen und deren je verschiedene Artikulation oder Exemplifizierung sind, ist ihnen eine innere Einheit zu eigen. Sie wird im Titel „Logik des Glaubens" zum Ausdruck gebracht. Die einzelnen Analysen wollen die „verborgene Entsprechung zwischen der Logik der menschlichen Existenz und dem Anruf des christlichen Geheimnisses freilegen und somit die intelligible Struktur der Bewegung herausschälen, die zum christlichen Glauben führt – kurz, die Logik des Glaubens aufzeigen" (7). Dieses Ziel sucht B. vor allem dadurch zu erreichen, daß er immer wieder darauf aufmerksam macht, daß Offenbarung keinen Sinn hätte, wenn sie nicht eine Offenbarung über den Sinn des menschlichen Daseins wäre, daß der Glaube nicht vom Menschen zuinnerst angeeignet werden könnte, wenn er nicht als Antwort auf die Sinnfrage nach der Existenz des Menschen bezogen wäre und als solche Antwort die Vollendung der Bestimmung des Menschen bedeutete (25). Das Christentum selbst bestimmt B. als die geschichtliche Konkretisierung unseres Verhältnisses zum Absoluten.

Darin ist eine Anthropologie impliziert, die entscheidend durch die Dimension der Transzendenzverwiesenheit, der Geschichtlichkeit und der, um mit Welte zu sprechen, „absoluten Konkretion" bestimmt wird und die dadurch für eine mögliche freie, geschichtliche, konkrete und personale Heilsoffenbarung, wie sie in Christus begegnet, offen ist. Ohne diese dem Menschen zuinnerst eigene Offenheit für das göttliche Geheimnis und seine Realität könnte auch die Bibel nicht als Dokument und Zeugnis des Wortes und der Tat Gottes erkannt werden: Der Glaube schließt ein ursprüngliches Wissen um Gott ein (91). Durch Überlegungen wie diese sucht B. den Sinn und die Aufgabe der Fundamentaltheologie zu entfalten: als Apologie im Sinn der Antwort auf die Frage nach dem Grund der in uns lebenden, als Frucht des Glaubens geschenkten Hoffnung (vgl. 1 Petr 3,15), als Dialog des christlichen Glaubens mit der menschlichen Erfahrung in allen Bereichen und Dimensionen, der „condition humaine", als Bemühung, die Entsprechung und „Symbiose" von Glaube und menschlicher Existenz aufzuweisen und die „Bedeutsamkeit der christlichen Wahrheit, die sich in den Wahrheiten auslegt", ans Licht zu stellen und durch all dies den Weg durch die Klippen des Extrinsezismus wie des Immanentismus zu finden.

Man sieht: das Anliegen der Fundamentaltheologie im eigentlichen Sinn wird ebenso gesehen wie deren Grenze (kein Beweggrund des Glaubens kann vom Glauben dispensieren), desgleichen das von Karl Rahner wiederholt ausgesprochene Desiderat, das Ganze des Glaubens und seiner Inhalte auf die fundamentaltheologische Fragestellung hin auszulegen.

B.s Weg und Ziel ist, man erkennt es fast auf jeder Seite dieses Buches, entscheidend durch M. Blondel bestimmt — über ihn hat B. ein bedeutendes Werk geschrieben: „Blondel und das Christentum", und er legt ein Konzentrat daraus auch hier vor (114—136) —, durch die Übernahme, die ausdrückliche Bejahung und die Aktualisierung von dessen Reflexion über das „Übernatürliche" und dessen von ihm selbst vorausgesetzten Bezug zum Menschen, zumal zur menschlichen Tat. Desgleichen erkennt man in diesen Beiträgen B.s eingehende Beschäftigung mit Karl Barth und dessen radikaler Ablehnung jeder Form von „Entsprechung" zwischen Glauben und Existenz oder „Anknüpfung" (73–96): „Die christliche Offenbarung ist nicht die Antwort auf eine im Menschen als solchen gestellte Frage" – die Offenbarung schafft erst die Frage und setzt erst den Anknüpfungspunkt (75).

Im lebendigen Gespräch mit Blondel, Barth und Brunner, zu denen noch G. Marcel hinzutritt (97–113), erarbeitet und präzisiert B. seine eigene theologische Vorstellung.

Dieses Buch zeigt die Vorzüge und die Grenzen gesammelter und in einer thematischen Einheit verbundener Beiträge: das immer neue Angehen der gleichen Sache, ihre wiederkehrende Verifizierung und Exemplifizierung.

Das ist um der Wichtigkeit der Sache willen durchaus berechtigt, ja gefordert und erweist sich aufs Ganze gesehen als eindrucksvoll. Das gilt um so mehr, als sich die hier vorgelegten Einsichten auch in „Fachkreisen" noch keineswegs überall herumgesprochen haben und in der neuesten Phase, der sog. politischen Theologie, keinesfalls übersehen oder vergessen werden dürfen. Andererseits wäre sehr zu wünschen und zu hoffen, daß – der Verf. stellt es in Aussicht – aus den Beiträgen ein Ganzes werde, daß das Programmatische im Konkreten durchgeführt und das Angedeutete im Detail entfaltet wird.

München. Heinrich Fries.

Tresmontant, Claude: **Die Vernunft des Glaubens.** Die Herausforderung der Metaphysik durch die kirchliche Lehrverkündigung. Düsseldorf: Patmos Verlag 1964. 163 S.; DM 13,80.

Aus verschiedenen Gründen ist es nicht ganz einfach, diesem Buch (das 1962 in Paris erschien) in einer Besprechung gerecht zu werden. Es ist nur im Zusammenhang mit früheren Arbeiten Tresmontants gebührend zu würdigen, und zwar vor allem mit den historisch orientierten Werken „Essai sur la pensée hébraique" (Paris 1953; die deutsche Übersetzung „Biblisches Denken und hellenische Überlieferung" [Düsseldorf 1956] hat T. hierzulande bekannt gemacht) und „La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne" (Paris 1961), zweifellos dem bisherigen Hauptwerk T.s. (Es erscheint im Hinblick auf das hier zu besprechende Buch nicht überflüssig, zu erwähnen, daß T. eine kleine Schrift über Teilhard de Chardin verfaßte [Paris 1956, Freiburg/München 1961: „Einführung in das Denken Teilhard de Chardins"] sowie eine längere Arbeit „Comment se pose aujourd' hui le problème de l'existence de Dieu?" [Paris 1966]; neben weiteren Schriften veröffentlichte er außerdem: „Introduction à la métaphysique de Maurice Blondel" [Paris 1963] und er gab auch die philosophische Korrespondenz zwischen M. Blondel und L. Laberthonnière heraus [Paris 1961]).

Das vorliegende Werk will eine Systematisierung der historischen Arbeiten sein und in diesem Sinne die „metaphysische Struktur" skizzieren, die in der katholischen Lehre notwendigerweise impliziert sei. Diese Intention – und es ist wichtig, T. in dieser seiner Absicht nicht mißzuverstehen – läßt sich am besten mit seinen eigenen Worten charakterisieren:

„Mit diesen wenigen flüchtigen Skizzen haben wir nur denen, die dies leugnen oder bezweifeln, zeigen wollen, daß es sehr wohl gegenüber den anderen metaphysischen Systemen, die wir aus der Geschichte kennen, eine originale, unabhängige, autonome christliche Metaphysik gibt. Wir haben hier nicht versucht, diese christliche Metaphysik zu verteidigen, wir haben lediglich versucht, sie in ihren großen Zügen zu beschreiben. Die philosophische Verteidigung der christlichen Metaphysik erfordert eine andersgeartete Untersuchung, die ihre eigenen Methoden hat. Das einzige Kriterium, das diese christliche Metaphysik in den Augen des Philosophen rechtfertigen kann, ist die objektive Wirklichkeit selbst, die Erfahrung, die die Vernunft macht, denn die Offenbarung kann hierfür nicht ins Feld geführt werden" (119).

Es wird also eine fundamentale und weitreichende Problematik in sehr geraffter Form behandelt, und daraus ergibt sich für einen Rezensenten eine weitere Schwierigkeit: Die Vielzahl der behandelten Gegenstände gibt zu äußerst zahlreichen Reflexionen und

Einwänden Anlaß (abgesehen von angreifbaren historischen Detail-Urteilen), so daß eine eingehendere Beschäftigung mit dem bisherigen Gesamtwerk T.s als notwendig erscheint; der Rahmen dieser Rezension gestattet eine solche Auseinandersetzung jedoch nicht, so daß wir uns beschränken müssen. Ich möchte zudem nicht verschweigen, daß ich die bisherigen Arbeiten T.s nicht ohne Sympathien verfolgt habe und daß dies der Grund einer gewissen Überraschung nach der Lektüre dieses Buches ist.

Was will also T.? Ebendiese Frage ist nicht leicht zu beantworten. Mit seinem Stichwort ließe sich sagen: es geht um die „metaphysische Struktur" des Christentums, spezieller: der katholischen Lehre. Aber was soll das heißen? Nun, es hat weder mit einer christlichen Version des „Strukturalismus" zu tun noch auch mit der Erarbeitung christlicher „Formalstrukturen", wie sie in jüngster Zeit in Deutschland angeregt und eingeleitet wurde. Trotz großer Beredsamkeit und zahlreicher Wiederholungen, an denen auch dieses Buch T.s leidet, wird der Begriff der metaphysischen Struktur nicht klar genug herausgestellt. Gemeint zu sein scheint das Ganze der philosophisch-metaphysischen Implikationen des „christlichen Denkens", das als ein „kollektives" (12) bewußt nur den „orthodoxen" (! 16 f), offiziellen Lehräußerungen — zum Beispiel des Tridentinum und des 1. Vaticanum — entnommen wird. T. geht es, wie er immer wieder betont, entscheidend um den Nachweis, daß es eine solche „metaphysische Struktur" des christlichen Denkens tatsächlich gibt, und er insistiert darauf, daß eine philosophische (nicht theologische) Analyse die „christliche Metaphysik" freilegen kann und muß und daß daher diese Metaphysik ebenso wie andere Metaphysiken ihr Recht in der Geschichte der Philosophie besitzt (vgl. 87 f, 120–123). Ebendiese „christliche Metaphysik" hat freilich im Sinne T.s nichts zu tun mit der „christlichen Philosophie" traditionellen Typs (obwohl es zu dieser nicht wenige Beziehungen gibt), sondern es geht T. immer wieder entscheidend um den Nachweis, daß schon die Bibel selbst auf ihre Weise eine Metaphysik impliziert und daß eben diese biblische Metaphysik die wahre und einzige christliche Metaphysik bzw. metaphysische Struktur des Christentums darstelle. T. erklärt, er wolle nicht Stellung nehmen, sondern lediglich beschreiben (17); warum er sich aber auf die Beschreibung beschränkt (20), begründet er nicht. Gleichwohl soll diese „Beschreibung" ein „Programm" sein, allerdings ein „ganz vorläufiges", ein „allgemeiner Arbeitsplan und nicht ein abgeschlossenes Werk"; dieser Entwurf sei „nicht für Gelehrte noch für Kleriker" gedacht: „sie würden dabei nichts lernen". „Er wendet sich an solche, die wie wir zunächst nichts von diesen Problemen wußten und die nach und nach in das Denken der Kirche aus einer metaphysischen Perspektive eingeführt werden möchten" (8). Man kann sich fragen, ob dieses understatement notwendig ist und wem es dienen soll. Es kontrastiert übrigens mit der anspruchsvollen These, die T. anzubieten hat und die nach seinen eigenen Worten lautet, „daß es nur eine christliche Philosophie gibt, eine einzige, mit anderen Worten, daß das Christentum eine metaphysische Struktur aufweist, die nicht beliebig ist, daß das Christentum eine eigenständige Metaphysik ist, daß die christliche Theologie, die christliche Dogmatik einen metaphysischen Unterbau haben ..." (9 f; Hervorhebungen von T.). Aus der Ansicht, das Christentum könne nur diese eine Metaphysik in sich und bei sich haben, folgt für T. auch, daß „das Christentum ebensowenig mit jedweder Politik vereinbar ist wie mit jedweder Philosophie" (24).

Dies ist insgesamt eine kühne Fragestellung, mit kühnen Behauptungen versehen. So wendet man sich mit besonderen Erwartungen den sieben Kapiteln des Buches zu. Der Inhalt dieser Kapitel läßt sich schnell zusammenfassen. T. will die fundamentalen Aussagen der christlichen Metaphysik vorstellen und nennt als solche: die Lehre von der absoluten Differenz zwischen Gott und der von ihm geschaffenen Welt – gegenüber jeglichem monistischen Pantheismus (25–30); die christliche Vorstellung von der freien, aus Liebe geschehenen Erschaffung der Welt, das heißt die Ablehnung aller theogonischen Mythen und jedes Dualismus (31–46); die Ablehnung einer zyklischen Kosmologie (47–50); die Lehre von der Geschaffenheit der Seele und der Individuiertheit aller Einzelseelen gegenüber monistischen und dualistischen Vorstellungen bei den Griechen bzw. den Gnostikern usw. (51–61); der Wert der menschlichen Natur, speziell auch des Leibes und der Geschlechtlichkeit, aufgrund der göttlichen Schöpfung und die Angelegtheit der Natur auf die „Mitwirkung mit der Gnade" (62–81); die Berufung des Menschen zur „Vergöttlichung" im Kontext des christlichen Gottes- und Schöpfungsverständnisses und wiederum im Gegensatz zu allen Pantheismen (82–94); schließlich die christliche Ansicht von der Möglichkeit der Vernunft, von Gott, der Offenbarung, dem Naturgesetz usw., wenn auch nicht alles, so doch vieles erkennen zu können (95–118).

Daß es Konstanten, wie T. sie beobachtet hat, tatsächlich gibt und daß man sie möglicherweise auch „Strukturen" nennen kann, wird man nicht bestreiten können; indes gewinnt man den Eindruck, daß hier viel Altbekanntes in einer Perspektive vorgetragen wird, die zwar erwägenswert sein dürfte, hier aber allzu undifferenziert und pauschal zur Anwendung gelangt; man sieht nicht recht ein, inwiefern es wichtig sein soll, die von T. freigelegte „christliche Metaphysik" als diese – und zudem noch als einzige – zu begreifen, und man wird angesichts neuerer Reflexionen über das „Ende der Metaphysik" und über ein geschichtlich-kritisches Verstehen der Methode von Philosophie nicht wenig überrascht sein über die Unbefangenheit, mit der T. Begriffe wie Metaphysik und Philosophie laut und sicher verwendet. Ich möchte indes keineswegs ignorieren, daß T. in diesem Buche viel Gutes und Beachtenswertes vorträgt, z. B. über die Bedeutung des Schöpfungsglaubens als solchem; über die Bedingtheit der Sprache kirchlicher Lehräußerungen (41 f); über die christliche Würdigung der Sexualität (64–68); über den theologischen Begriff des Rationalismus (104–106). Aber anderes befestigt eben doch den Eindruck mangelnder Reflexion und leichtfertiger Schnelligkeit: Die traditionellen Vorstellungen über das Böse werden zu unkritisch referiert (37 f, 77 f); die Verwendung des Titels „Pantheismus" wirkt zu pauschal; die Divergenzen der christlichen Tradition im Hinblick auf das Verhältnis von Natur und Gnade werden allzu sehr harmonisiert; Bibelzitate werden wenig überzeugend eingeführt (vgl. 61, 62, 71, 95); wenn T. meint, der Mensch verfalle der Sünde „wohl am häufigsten" im sexuellen Bereich, so bleibt er den Beweis solcher Quantifizierung natürlich schuldig und steht mit dieser These praktisch doch noch im Banne des Manichäismus, den er doktrinal immer wieder zurückweist (68); an dieser letzteren Problematik sieht man wohl am deutlichsten die Abstraktheit des ganzen Unterfangens von T., wenn er „das christliche Denken" ständig der Kirche qua Gesellschaft, dem christlichen Leben, der christlichen Praxis isoliert gegenüberstellt als einen in sich geordneten Bereich, der durch nichts tangierbar ist, der lediglich wegen der Schwäche und Bosheit der Menschen nicht hinreichend erkannt und realisiert ist; die Schilderung des Heilssynergismus wirkt oberflächlich, ebenso die Bemerkungen über die protestantische *natura corrupta* (75); die „orphische Mythologie" dauere „von Platon bis zu Schelling" fort (88) – warum nur bis Schelling? –; das Theodizeeproblem wird übergangen: der Mensch ist für alles Böse verantwortlich; über Geschichtlichkeit, Profanität, Vermittlung, Gesellschaft usw. wird zu wenig nachgedacht.

Der Gedanke legt sich nahe, das Überkommene solle um jeden Preis gerettet werden. Dieser Verdacht könnte noch vielfach belegt werden, aber vielleicht ist er unbegründet: T. wehrt sich jedenfalls entschieden gegen den Vorwurf des Integralismus (20). „Der Integralismus ist ein Sichfestlegen auf den Buchstaben. Die Orthodoxie dagegen ist Geist. Aber der Geist ist nicht ohne Struktur" (21). Gut und recht, aber ist die Beschreibung dieser Struktur bei T. vollständig und ist sie glücklich? Sie scheint uns allzu kategorial zu sein, zu „objektivistisch", sie bedenkt das Formale, die „Denkform" zu wenig. Vielleicht wird T. das eines Tages nachholen; das wäre sehr wünschenswert, denn sein Ansatz als solcher ist historisch durchaus fundiert; man beachte nur die grundlegende These: „Das christliche Denken (hat) faktisch die charakteristischen und konstantesten Thesen der antiken Metaphysik abgelehnt" (14; Hervorhebung von T.). Daß diese These richtig ist, ergibt sich zum Beispiel aus der Konfrontation der christlichen Lehre mit Plotin. Hier weist T. überzeugend immer wieder auf die Differenzen hin; es ist in der Tat völlig unmöglich, aus Plotin eine Art „christlichen Philosophen" zu machen, wie es K. Kremer zu beabsichtigen scheint (vgl. Philosophisches Jahrbuch 75, 1967, 186—190).

So kommt bei T. die Neuheit und Andersheit des Christentums gegenüber der nicht christlichen Antike ebenso zum Ausdruck wie die christliche „Erfüllung der Natur". Aber dieses Grundkonzept ist (auch wenn man T. zugute hält, daß er nur einen Entwurf bieten wollte) allzu grob skizziert, und vor allem beginnt man zu zweifeln, ob T. über das Instrumentarium verfügt, das er für sein Vorhaben benötigt. Er bezieht sich da und dort auf Bergson, Blondel und Laberthonnière; aber die Verwendung der Begriffe Philosophie, Christentum, Theologie, Metaphysik, Mythos u. a. läßt befürchten, daß T. letztlich doch unhermeneutisch, ungeschichtlich, dinghaft-vorstellend verfährt, daß er die ontologische Differenz ebensowenig mitvollzieht wie die transzendentale Theologie, daß er Bonhoeffer, Bultmann, Heidegger, Rahner, den Neomarxisten und anderen von seinem Ansatz her nicht gerecht werden kann, weil er im Grunde noch vor-kritisch denkt. Ich würde mich freuen, wenn dieser mein Eindruck von T. widerlegt werden könnte, da ich den historischen Aufriß, den er bietet, im wesentlichen für zutreffend halte.

Als Anhang dieses Buches veröffentlicht T. den Essay: „Fragen marxistischer Ontologie" (125–163), der zuerst in der französischen Zeitschrift „Lettre" erschien. Man muß T.s Fähigkeit bewundern, gewichtige Texte auswählen zu können. Hier will er mit Sätzen des frühen Marx (die er einem Brief an Ruge aus dem Jahre 1843 sowie der „Deutschen Ideologie" entnimmt) und mit solchen aus Engels' „Anti-Dühring" und „Dialektik der Natur" darlegen, daß die marxistische Erkenntnis einer der Natur und der Geschichte immanenten Dialektik mit dem Christentum formal vereinbar sei (134), daß jedoch eben jene „Dialektik" selbst durchaus noch einer metaphysischen Deutung fähig und bedürftig ist und der Marxismus hier auf den Atheismus festgelegt sei (139, 157 u. ö.). Das Niveau der Engelsschen Metaphysik-Kritik wird mit Recht entlarvt (140); auch Marx wird, nicht ganz zu Unrecht, Unbesorgtheit gegenüber seinen metaphysischen Behauptungen vorgeworfen (141). Den Marxschen „Materialismus" bezeichnet T. als „Fetischismus der Natur" (147), und, unter Bezugnahme auf eine Formulierung Feuerbachs, als „Pantheismus" (162 f). Im einzelnen wäre dazu sowie zu T.s Verständnis von Fideismus, Agnostizismus, Aseität Gottes usw. manches Kritische zu sagen. (Übrigens erklärt T. ausdrücklich, der Marxismus sei nicht agnostisch [162] – auch darüber scheint mir das letzte Wort noch nicht gesprochen.)

Dieser Essay ist zweifellos der Beachtung wert; man kann ihn, wie die Arbeiten T.s überhaupt, nicht einfach übergehen. Trotzdem bleibt wiederum fraglich, von wo aus T. mit solcher Sicherheit spricht. Welches ist seine Methode, sein Verständnis von Philosophie bzw. „christlicher Philosophie" (zu letzterer vgl. die widersprüchlich wirkenden Aussagen auf den Seiten 9f, 20, 22 u. 123)? Vertritt T. eine naive und objektivistische Ontologie und eine ebenso naive Erkenntnistheorie? Ich möchte es kaum annehmen, aber es ist keine Frage, daß T. in diesem Sinne verstanden werden kann; den Vorwurf des Integralismus, den „Freunde" gegen ihn erhoben hätten (20), wird T. ernster nehmen müssen, als er es in diesem Buch tut; andernfalls wird er die kritischen Möglichkeiten seines historisch wohlbegründeten Ansatzes verspielen und nichts weiter leisten als eine abstrakt bleibende „metaphysische" Rechtfertigung der (allzu selbstverständlich als solche vorgestellten) Orthodoxie, deren Aussagen hermeneutisch unbefragt bleiben. Obwohl T. uns versichert, er wolle keine Stellungnahme abgeben, kann es doch nicht zweifelhaft sein, daß er die metaphysische Struktur des Christentums, so wie er sie sieht, in einer methodisch allzu großzügig verfahrenden Weise billigt.

Bonn. Heinz Robert Schlette.

Rotter, Friedrich: **Vom Wissen zum Glauben an Jesus Christus.** Über religiöses Innewerden, Glaubenserfahrung und das „Axiom" der Theologie. (Der Christ in der Welt, IV. Reihe: Grundbegriffe des Glaubens, 3. Band) Aschaffenburg: Paul Pattloch Verlag 1964. 132 S.; kart. DM 4,50.

Das zentrale Anliegen des Buches ist, „zu sehen, ob ein wissenschaftlicher Weg von einer natürlichen Offenbarung zu einer übernatürlichen Offenbarung führt" (24, s. auch 8 und passim). Mit „übernatürlicher Offenbarung" ist hier der christliche Glaube gemeint (5). Als „natürliche Offenbarung" wird die Religionsphilosophie im Sinne einer spekulativen Analyse des religiösen Verhaltens des Menschen betrachtet.

Die Etappen des „wissenschaftlichen" Vorganges sind die der traditionellen Apologetik: der Mensch läßt in seinem natürlichen religiösen Verhalten erkennen, daß der Gehalt der natürlichen Religion eine Öffnung zur christlichen Offenbarung zuläßt oder besser fördert. Auf der anderen Seite kann der Weg des Wissens zu Christus durch geschichtliche Untersuchung, psychologische Analyse und philosophische Überlegung gefunden und gegangen werden. Dann muß eben die übernatürliche Gnade einsetzen, um den Glaubensakt in seiner inneren Gewißheit und seinem unbedingten Wahrheitsbewußtsein zu ermöglichen, denn es muß ein Übergang vom historischen Wissen über Christus zum Glauben an ihn erfolgen.

Es wird häufig, u. zw. mit Recht, von den methodologischen Fragen, die sich hier bei jedem Schritt stellen, gesprochen. Man kann für gerechtfertigt halten, daß manche sehr wichtigen Fragen schnell abgewickelt werden, weil sie nicht direkt und unbedingt in diesen Komplex gehören, wie z. B. die Frage nach der Existenz Gottes (24–25), die existentielle Möglichkeit eines absolut unparteiischen methodischen Absehens vom eigenen Glauben bei der Analyse der „natürlichen" Religion (vgl. 50–51).

Die Analyse des Gehalts der „natürlichen" Religion (34–39) – dieser Begriff wird vom Verf. bedenkenlos angenommen und auch angewendet – beruht nicht auf dem Verhalten der religiösen Menschen, wie sie ihre Religion in Wirklichkeit erleben und leben (Religionsgeschichte und Religionsphänomenologie), sondern sie ist, wenn man es genau nimmt, ein Vorblick auf die übernatürliche christliche Religion, d. h. diese Analyse erfolgt rückblickend von der christlichen Offenbarung her, wohl nicht in allen Zügen, sondern in den Zügen, die nun den Weg vom Wissen zum Glauben anbahnen sollen.

In dem Rahmen, den sich diese Arbeit gestellt hat, ist sie als klare Darstellung des Anliegens der traditionellen Apologetik dem kritischen Leser anzuzeigen.

Münster. Adel-Théodore Khoury.

Geiselmann, Joseph Rupert: **Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung.** Der Grundgedanke der Theologie Johann Adam Möhlers und der Katholischen Tübinger Schule. (Die Überlieferung in der neueren Theologie, Bd 1/2) Freiburg-Basel-Wien: Verlag Herder ²1966. 608 S.; kart. DM 62,–.

Die Frage der Vergegenwärtigung der christlichen Offenbarung durch die „lebendige Überlieferung" der Kirche ist und bleibt ein zentrales Thema jeder christlichen Theologie. In der Konstitution *Verbum Dei* des 2. Vatikanischen Konzils über die göttliche Offenbarung wurde der Traditionsbegriff des Trienter Konzils im Lichte der vorangeschrittenen Forschungen der Bibelwissenschaft und der dogmatischen Theologie weiter entfaltet und ergänzt. Dabei erwies sich die Traditionslehre des 19. Jh. von größter Bedeutung, weil dort, in mutiger Auseinandersetzung mit den damaligen Geistesströmungen, das Verhältnis von Offenbarung und Geschichte in ein völlig neues Licht gerückt wurde. Namentlich die Katholische Tübinger Schule hat um die Frage der Offenbarung als geschichtliche Realität gerungen. Im vorliegenden Werk unternimmt es der derzeit beste Kenner dieser Schule, Joseph Rupert Geiselmann, in einer ausführlichen theologie- und geistesgeschichtlichen Untersuchung den Grundgedanken der beiden größten Tübinger, Drey und Möhler, darzulegen: die lebendige Überlieferung der göttlichen Offenbarung als Quelle des christlichen Daseins in der Gegenwart. Ursprünglich war diese Arbeit gemeint als Eröffnung einer 5 Bände umfassenden Reihe über die „Überlieferung in der neueren Theologie" mit weiteren Beiträgen über das Traditionsverständnis bei Kuhn[1], Newman[2] und in der Römischen Schule[3]. Der Text dieses Doppelbandes, der bereits 1942 gedruckt vorlag, wurde aber, mit Ausnahme von wenigen Exemplaren, durch einen Bombenangriff vernichtet. Um die Reihe nicht unvollständig zu lassen, ist der Doppelband jetzt auf photomechanischem Weg und somit unverändert noch einmal hergestellt.

Die Untersuchung verläuft in drei großen Etappen. In der ersten unter der Überschrift „Gott und Mensch" (17–119), wird beschrieben, wie Möhler im Laufe seiner theologischen Entwicklung das gläubige Dasein des Menschen von der kirchlich überlieferten, göttlichen Offenbarung her begründet hat. Die zweite Etappe, unter dem Titel „Lebendige Überlieferung als Selbstüberlieferung des Urchristentums zu beständiger Gegenwart" (120–298), behandelt den Überlieferungsbegriff von Joh. Seb. von Drey, ohne welchen die Antwort Möhlers auf die Frage der Vermittlung der historischen Heilsoffenbarung in Christus unverständlich bleibt. Im ersten Teil dieser Etappe wird dargetan, wie vom theozentrischen Ansatz der Dreyschen Theologie her die christliche Uroffenbarung durch geschichtliche Überlieferung, d. h. als „Selbstbewegung der urchristlichen Tatsache zu beständiger Gegenwart" (204), dem gegenwärtig Glaubenden vermittelt wird. Der 2. Teil dieser Etappe zeigt auf, wie Drey, vor allem in seiner „Apologetik" (¹1838), die einzelnen Forschungsergebnisse zu einem systematischen Ganzen ausgebaut hat.

Die dritte Etappe, überschrieben mit „Das christliche Dasein aus geheiligter Überlieferung" (229–543), gibt eine eingehende Analyse des Ringens Möhlers um den lebendigen Glauben aus geheiligter Überlieferung. In den ersten beiden Abschnitten wird der zweifache Überlieferungsbegriff Möhlers aus der Zeit vor der „Einheit" behandelt. Einmal das auktoritative Traditionsverständnis seiner kirchenrechtlichen Vorlesungen (1823–1825), beherrscht vom „Gegensatz zum reformatorischen Materialprinzip der Schrift" (303), und dann der mystische Überlieferungsbegriff der Rezensionen in der Theologischen Quartalschrift (1823–1825), gebildet im Gegensatz zum naturalistisch-deistischen Offenbarungsbegriff der Aufklärungstheologie. Beide Begriffe stehen einander zunächst unvermittelt gegenüber, bis es dem genialen Dialektiker, der Möhler war, gelingt, „die gegensätzlichen Begriffe in einer höheren Einheit aufzuheben in dem organologischen Überlieferungsbegriff seines Frühwerkes" (323). Im Gegensatz zum anthropozentrischen Traditionsverständnis der Aufklärungstheologie wird Überlieferung als wesenhaft göttlicher Vorgang verstanden (3. und 4. Abschn.). Im Schrifttum zwischen „Einheit" (1825) und der 1. Aufl. der „Symbolik" (1832) wird dem

[1] J. R. Geiselmann, Die lebendige Überlieferung als Norm des christlichen Glaubens. Die apostolische Tradition in der Form der kirchlichen Verkündigung ... im Geiste der Traditionslehre von Joh. Ev. Kuhn, 1959, 384 S. (= Bd 3).

[2] G. Biemer, Überlieferung und Offenbarung. Die Lehre von der Tradition nach John Henry Newman, 1961, 256 S. (= Bd 4).

[3] W. Kasper, Die Lehre von der Tradition in der römischen Schule, 1962, 464 S. (= Bd 5).

Menschen im Prozeß der Vermittlung ein eigenes Gebiet eingeräumt, indem die Menschwerdung zum neuen Konstruktionsprinzip erhoben wird (5. Abschn.). In der „Symbolik" ([1]1832—[5]1838) wird die Überlieferung, im Anschluß an den neuen, von der hypostatischen Union her formulierten Kirchenbegriff, als ein gott-menschlicher Vorgang dargestellt. Damit gewinnt das „christliche Wort" als gott-menschliches Organ der Verkündigung der Lehre Christi vertiefte Bedeutung (6. Abschn.). Hieraus ergibt sich aber die Notwendigkeit, das Schrift gewordene Wort Gottes durch die lebendige Überlieferung in der auktoritativen Verkündigung der Kirche zu ergänzen. Sonst würde nämlich die göttliche Offenbarung, so wie sie in der Schrift ihren Niederschlag gefunden hat, der menschlichen (Fehl-) Interpretation ausgeliefert sein (7. Abschn.). Das idealistische Verständnis des Christentums zwingt Möhler dazu, in Auseinandersetzung mit seinem Tübinger Kollegen F. Chr. Baur (1834/1835) auf das wesentliche Verhältnis des Christentums zum historischen Christus hinzuweisen. Im 9. Abschnitt wird dann aufgewiesen, wie Möhler in seiner „Symbolik" das auktoritative Traditionsverständnis seiner Vorlesungen über Kirchenrecht wieder aufgenommen hat, allerdings jetzt in Verbindung mit dem organischen Überlieferungsbegriff der „Einheit", so daß nicht nur dem Lehramt, sondern der Gesamtheit der Gläubigen die Aufgabe des Überlieferns zuerkannt wird (vgl. 496). So erscheint am Ende das Prinzip der Einheit als der tragende Grund des Möhlerschen Traditionsverständnisses. Der letzte Abschnitt stellt die Bedeutung dieses Überlieferungsbegriffs heraus und zeigt kurz, wie es bei dem Münsteraner Theologen Berlage und den Schülern Möhlers Kuhn und Staudenmaier weiter entwickelt wurde.

Die besondere Bedeutung dieser monumentalen Untersuchung liegt darin, daß hier zum erstenmal der Grundgedanke der Theologie Möhlers und Dreys, und damit der Katholischen Tübinger Schule, vor dem Hintergrund der Theologie- und Geistesgeschichte dargestellt wird. Bis jetzt fehlte eine systematische Darlegung des Traditionsverständnisses Möhlers, der seine Gedanken von immer neuen Frontstellungen her entfaltet hat (vgl. 301), ohne sie zu einem System auszubauen. Die Tatsache aber, daß Möhler selbst immer auf die Zusammenhänge geachtet hat, hat es dem Verf. ermöglicht zu zeigen, wie der Begriff der Überlieferung bei Möhler allmählich zu einer Einheit gewachsen ist, „die den romantischen organologischen Überlieferungsbegriff, den anti-reformatorischen Überlieferungsbegriff der nachtridentinischen Theologie und die Ergebnisse der Auseinandersetzung mit dem Verständnis des Christentums eines Schleiermacher und Hegel als Momente in sich ‚aufgehoben' hat" (509). Dieses dialektisch ermittelte Traditionsprinzip verhilft dazu, einmal das tridentinische Traditionsprinzip vom Zusammenhang mit dem ursprünglichen und umfassenderen Begriff der urchristlichen *Parádosis* zu erweitern und innerlich mit dem Schriftprinzip in Einklang zu bringen; sodann ermöglicht es auch, dem Traditionsverständnis des Trienter Konzils seinen Ort im geschichtlichen Prozeß der Vermittlung der historischen Offenbarung des Reiches Gottes in Christus zuzuweisen. Aus der ganzen Untersuchung geht nämlich deutlich hervor, wie durch die Tübinger Schule das Geschichtliche zu einem inneren Moment des katholischen Offenbarungsverständnisses geworden ist. Dennoch hindert die Sorge um die Positivität und Unverfügbarkeit der göttlichen Offenbarung die Tübinger daran, den geistesgeschichtlichen Rahmen des romantisch-idealistischen Systemdenkens zu sprengen und dem Individuellen als dem eigentlichen Prinzip der Geschichte voll gerecht zu werden.

Weil es hier nicht möglich ist, die sehr gediegene Arbeit Geiselmanns im Einzelnen kritisch zu besprechen, beschränkt Rez. sich darauf, nur einiges zu den Voraussetzungen zu bemerken, von welchen der Verf. bei seiner Interpretation der Möhlerschen Theologie ausgeht. Möhler wird, wie gesagt, von seinen Frontstellungen her verstanden, und die sich daraus ergebenden Ansichten werden auf dialektischem Weg zu einem systematischen Ganzen vermittelt. Rez. fragt sich nun, ob man bei aller Berechtigung einer Erklärung der Möhlerschen (und auch der Dreyschen) Theologie von den verschiedenen „Gegensätzen" her nicht doch mehr zu beachten hat, daß im Denken dieser Theologen selbst eine Polarität anwesend ist. Wenn man z. B. Möhlers Vorlesungen über Kirchenrecht und seine frühesten Rezensionen liest vor dem Hintergrund des ganzen Schrifttums aus der Zeit vor der „Einheit" (also auch seiner bewahrt gebliebenen Notizen über Kirchengeschichte und Patrologie), kann man feststellen, daß Möhlers Denken sich hier überall zwischen 2 Polen bewegt: Religion - Religiösität, oder: Reich Gottes – Kirche, oder: unsichtbare – sichtbare Kirche, oder: Offenbarung – Geschichte. Weil nun die hier begrifflich gefaßten Realitäten noch unvermittelt nebeneinander stehen, ist es durchaus möglich, daß die eine oder die andere Realität in diesem polaren Spannungsfeld unter dem Einfluß des Diskussionspartners mehr in den Vordergrund tritt, aber immer sind beide Pole wirksam. Das noch unvermittelte Nebeneinander der sich polar verhaltenen Größen läßt sich auf die dualistische Grundstruktur des aufklärerischen Denkens zurückführen. Hat doch Möhlers Disziplin der Kirchengeschichte ihre Wurzeln in der Aufklärung, deren „höhere Potenz" (G. Krüger) die Romantik war.

Hier könnte dann ein Zweites bemerkt werden: Die Interpretation des Verf. ist verständlicherweise von einer bestimmten Theologie getragen, die offensichtlich ein negativeres Verhältnis zur Aufklärung und Reformation hat als etwa die neueste Theologie. Wenn man dies beachtet, öffnet sich eine Möglichkeit, die Interpretation des Offenbarungs- und Geschichtsverständnisses der Tübinger Schule nach den Grundprinzipien der Hermeneutik im Lichte der neu errungenen theologischen Ansichten weiter zu entfalten, als der Verf. es damals vermochte. Von dieser weiterentwickelten Sicht her würde eine Untersuchung des frühen Schrifttums Möhlers vielleicht dazu führen, das anfängliche Traditionsverständnis der kirchenrechtlichen Vorlesungen genauer zu bestimmen. Eben weil es aus der dualistisch strukturierten Geschichtsphilosophie der Aufklärung (Kant) hervorgewachsen ist, vermag es auf Grund des Begriffs der sichtbaren Kirche (Lehramt) die Ansichten des Trienter Konzils zu vertreten und zugleich auf Grund der Idee der unsichtbaren Kirche (Reich Gottes) den urchristlichen Begriff der *traditio* (als mit der göttlichen Offenbarung identisch) zu behaupten. Für die Interpretation des Möhlerschen Überlieferungsbegriffs in der „Einheit" und nachher würde dies natürlich seine Konsequenzen haben, u. a. insofern der Entwicklungsgang Möhlers dann aus dem *Exitus-Reditus*-Schema der Geiselmannschen Interpretation heraustreten würde und mehr auf die von der Existenzphilosophie her geprägte Geschichtstheologie hin gedeutet werden könnte. Das sei zum Schluß nur als Frage angemerkt.

Münster. Robert Cornelissen.

Liébaert, Jacques: **Christologie**. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451). Mit einer biblisch-christologischen Einleitung von P. Lamarche SJ. (Handbuch der Dogmengeschichte, Bd III: Christologie – Soteriologie – Mariologie – Reich Gottes und Kirche, Faszikel 1 a) Freiburg-Basel-Wien: Verlag Herder 1965. VII, 127 S.; br. DM 31,–.

Neunheuser, Burkhard, OSB: **Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit.** (Handbuch der Dogmengeschichte, Bd IV: Sakramentenlehre, Faszikel 4 b) Freiburg-Basel-Wien: Verlag Herder 1963. 69 S.; br. DM 13,80.

Die dogmengeschichtliche Arbeit von J. Liébaert, die nach Maßgabe der Redaktion hier nur angezeigt werden soll, befaßt sich mit der zentralsten Glaubenswirklichkeit der apostolisch-kirchlichen Verkündigung: mit dem Mysterium Jesus Christus, den das Evangelium als Herrn, als Messias und Retter der Menschheit bekennt. Für die spekulative Durchdringung dieser grundlegenden Glaubensaussage sind die ersten 4 Jahrhunderte der Kirchengeschichte besonders bedeutsam. So erscheint „in den Augen des Historikers das Dogma von Chalcedon als das reife Ergebnis und gewissermaßen als der Abschluß aller Bemühungen, die in den vorangegangenen Jahrhunderten unternommen worden waren, um den Offenbarungsgehalt über die Person Christi richtig zum Ausdruck zu bringen" (Schlußbemerkung 127).

Den einzelnen Etappen der dogmengeschichtlichen Entfaltung entsprechend, führt Verf. den Leser zu diesem Ergebnis hin: Zunächst wird die Lehre von den zwei Naturen Christi als solchen dargestellt (Erster Teil), dann eingehend die Frage nach der Einheit der beiden Naturen in Christus behandelt (Zweiter Teil). Gleich sachkundig, jedes Extrem vorsorglich meidend, führt P. Lamarche in die dem Dogma zugrundeliegende biblische Christologie und in die Problematik der gegenwärtigen literarisch-historischen Textkritik ein.

Gegenstand der Untersuchung von B. Neunheuser OSB, Mönch der Abtei Maria Laach und derzeit Professor für Liturgiegeschichte am Päpstlichen Liturgischen Institut zu Rom, ist die Mitte des kirchlichen Gottesdienstes: die Feier der Eucharistie. Gerade im Hinblick auf die durch das Vaticanum II eingeleitete und immer noch nicht abgeschlossene Liturgiereform, die sich bei aller Ausrichtung auf Gegenwart und Zukunft doch stets an der überlieferten Praxis und Theologie zu orientieren hat, kommt der Arbeit Neunheusers im „Handbuch der Dogmengeschichte" eine bleibende Bedeutung zu.

In sechs Paragraphen wird die dogmengeschichtliche Entfaltung der Eucharistielehre in Mittelalter und Neuzeit dargestellt: § 1: Die Eucharistielehre der mittelalterlichen Ostkirche; § 2: Die Eucharistielehre in der Abendländischen Kirche des frühen Mittelalters; § 3: Die Früh- und Hochscholastik; § 4: Spätes Mittelalter; § 5: Die Epoche der Reformation und des Konzils von Trient; § 6: Die nachtridentinische Theologie und Gegenwart.

Aus dem Reichtum des Gebotenen seien die wichtigsten Linien der Entwicklung hervorgehoben: Zu Beginn seiner Ausführungen bietet Verf. einen knappen Überblick über die Eucharistielehre der Ostkirche (§ 1), der in sonstigen Darstellungen meist zu wenig Beachtung geschenkt wird. Der ostkirchlichen Theologie, vor allem skizziert an Hand von Texten der Basilius- und Chrysostomusliturgie, kommt insofern eine besondere Bedeutung zu, als sie „in größter Treue die Überlieferung der Väter bewahrt hat" (1). Vor aller spekulativen Ausdeutung in der wissenschaftlichen Form einer philosophischen Richtung ist hier das Überlieferungsgut aus einer lebendigen Gläubigkeit heraus bewahrt worden. Erst nach der Gründung des lateinischen Kaiserreiches in Konstantinopel (1220) kommt es zu verstärkter Reflexion, vor allem in der Auseinandersetzung mit der Theologie des Westens. Im Mittelpunkt der Diskussion stehen vor allem die Fragen nach der Verwendung ungesäuerten Brotes, nach der Kommunion unter einer Gestalt und nach Sinn und Bedeutung der sog. Epiklese — Fragen, die bis heute nicht an Aktualität eingebüßt haben. Besonderes Interesse scheint uns in diesem Zusammenhang die theologische Deutung des eucharistischen Hochgebetes zu verdienen. „Eine voll befriedigende Lösung wurde [damals] von keiner Seite erreicht; die Frage ist noch heute umstritten; der Ausweg scheint uns nur gegeben zu sein, wenn wir das gesamte eucharistische Hochgebet entsprechend der Ansicht der älteren Väter als eine Ganzheit verstehen, in der, auch wenn die Lehre von der Konsekrationskraft der Einsetzungsworte ein von den Theologen für immer erarbeitetes Wahrheitsgut bleibt, sehr wohl Bitten an verschiedenen Stellen vorgetragen werden, die sich auf den Höhepunkt des Ganzen beziehen" (8 – Hervorhebung vom Rez.). Hier hätten die Gedanken zur biblischen *berachah* und *eucharistia,* wie sie vor allem J.-P. Audet in verschiedenen Arbeiten vorgetragen hat, als sinnvolle und notwendige Ergänzung angefügt werden können.

Die Eucharistielehre der Abendländischen Kirche, der sich Verf. von § 2 an zuwendet, kannte in den Jahrhunderten der sog. Vorscholastik noch die Fülle des eucharistischen Geheimnisses, der man in den Zeugnissen der Ostkirche begegnet. Daneben machten sich aber immer stärker theologische Strömungen bemerkbar, heute bezeichnet als „ambrosianischer Metabolismus" und „augustinischer Symbolismus", die in der Folgezeit zu harten Auseinandersetzungen unter den Theologen und auch zu einer Verengung des Blickfeldes führen sollten. So wurden beim ersten Abendmahlsstreit im Hinblick auf die eucharistischen Gaben von Brot und Wein und deren Bezug zu Leib und Blut des Herrn die beiden möglichen Standpunkte erstmals scharf formuliert: hier Realismus, dort Symbolismus. „Die [damaligen] Auseinandersetzungen hatten einer Klärung gedient, in der die Eigenart der jeweiligen Sakramentstheologie logisch herausgearbeitet und weitergebildet wurde. Der Realismus ambrosianischer Herkunft hatte sich klar und bestimmt zur Identitätstheorie entfaltet, der ametabolische Charakter der augustinischen Sakramentsbetrachtung war zum antimetabolischen Dynamismus und Symbolismus fortgeführt worden" (18). Zu einer weiteren Entfaltung in der nun (leider) eingeengten Blickrichtung kam es dann im Zusammenhang mit dem zweiten Abendmahlsstreit, der sich angesichts der Lehre von Berengar († 1088) erhob. Als Ergebnis kann festgehalten werden, daß nunmehr die Auffassung von der Wandlung der Elemente in Leib und Blut des Herrn feststeht, wenn auch noch der Begriff „Transsubstantiation" fehlt.

Die sich anschließende Zeit der Frühscholastik (§ 3) wartete mit neuen Teilfragen auf, so nach der Brechung der Hostie, der Fortdauer der Gegenwart, nach dem Empfang der Eucharistie durch Ungläubige und Sünder. In tastendem Suchen nach gültigen Antworten wird „sachlich und terminologisch so allmählich zur allgemeinen Lehre: Gemäß dem Glauben findet eine ‚Wandlung' statt, d. h. die Substanz von Brot und Wein wird verwandelt in die Substanz von Leib und Blut; Brot und Wein sind also nach dieser Wandlung nicht mehr da, vielmehr nur ihre äußere Erscheinung" (28). Diese weitere Klärung ist allerdings erschwert durch die Mehrdeutigkeit der Begriffe, so des zentralen Terminus *substantia.* Die Krönung dieser ganzen Lehrentwicklung sieht N. in der Definition des 4. Laterankonzils von 1215 gegeben. – Was die Theologen des 12. Jh. ausgesät hatten, durften die großen Meister der scholastischen Theologie im 13. Jh. in reichem Maße ernten. Freilich war auch ihr theologisches Interesse ziemlich einseitig: im Vordergrund ihrer Bemühungen stand die spekulative Durchdringung der Lehre von der Realpräsenz, von der Transsubstantiation und der damit zusammenhängenden Probleme, wobei die eigentliche Aufmerksamkeit sich immer mehr philosophischen Fragen zuwandte. Zu Recht weist Verf. auf die Liturgie des damals eingeführten Fronleichnamsfestes hin, die „das getreue Spiegelbild dieser theologischen Erkenntnis ist" (43).

Der Epoche der Reformation und des Konzils von Trient (§ 4 darf hier übergangen werden) kommt im Ganzen der Entfaltung katholischer Eucharistielehre eine besondere Bedeutung zu. Die Theologie Luthers, die Verf. vielleicht noch ausgewogener hätte darstellen können, wie auch die Konzilsbestimmungen von Trient dürfen hier als bekannt vorausgesetzt werden. Zu einer ganzen Reihe von noch strittigen Punkten wurden damals nähere Erklärungen gegeben, so vor allem in der Frage nach dem Opfercharakter der Messe. Wir können dem Verf. nicht voll zustimmen, wenn er abschließend die Lehre von Trient und ihre „kluge Beschränkung auf die wesentlichen Grundlinien des Dogmas" „eine klassisch gültige Darlegung des katholischen Glaubens"nennt (62), hat doch das kontroverstheologische Gespräch in den zurückliegenden Jahrzehnten gezeigt, wie gerade die *Canones* von Trient die ökumenische Verständigung ungemein erschweren, weil hier nach Ansicht vieler evangelischer Theologen eine Lehre dogmatisiert worden ist, die nicht voll in der Linie der neutestamentlichen Aussagen zu liegen scheint.

Dieses ökumenische Bemühen um gegenseitige Verständigung der Christen im Hinblick auf die Mitte ihrer Gottesdienste hätte bei der Behandlung der nachtridentinischen und gegenwärtigen Theologie (§ 6) vielleicht noch mehr herausgestellt werden können. Aufs Ganze gesehen finden sich in der katholischen und evangelischen Theologie der Gegenwart viele erfreuliche Anzeichen dafür, daß die ursprüngliche, in der Schrift grundlegend angedeutete Fülle der Eucharistie wieder heimgeholt und für die konkrete Verwirklichung in der liturgischen Feier fruchtbar gemacht wird. „Alle Anregungen der Fachtheologie, der liturgischen Erneuerung, der Exegese müssen sich nun zusammenschließen, um als Ergebnis der gesamten bisherigen Entwicklung ein möglichst umfassendes Gesamtbild der Eucharistie zu zeichnen" (67).

Es ist N. gelungen, bei aller detaillierten Schilderung der vielen Einzelfragen, welche die Entfaltung der Eucharistielehre im Laufe der Jahrhunderte notwendig mit sich bringen mußte, doch immer wieder auf die Gesamtwirklichkeit des Herrenmahles, auf das Ganze und seine Fülle hinzuweisen. So bleibt seine Arbeit ein unentbehrliches Nachschlagewerk, das mit seinen beigefügten reichen Literaturangaben zu weiterem Studium anregt. Leider vermißt man in beiden hier angezeigten Faszikeln entsprechende Namen- und Sachregister, die wohl als Abschluß des Gesamtwerkes zu erwarten sind.

Beuron. Michael Seemann.

Bonaventura: Collationes in Hexaemeron. – Das Sechstagewerk. Lateinisch und deutsch. Übersetzt und eingeleitet von Wilhelm Nyssen. München: Kösel-Verlag 1964: 765 S.; Ln DM 32,–.

W. Nyssen legt hier die erste deutschsprachige Übersetzung der *Collationes in Hexaemeron* vor, des letzten, unvollendet gebliebenen und nur als Kollegmitschrift in zwei Rezensionen überlieferten Werkes Bonaventuras. Der Übersetzung ist der lateinische Text aus der Gesamtausgabe (Quaracchi 1891, Bd V) mit Ergänzungen aus der Edition von F. Delorme (Quaracchi 1934) beigegeben. Eine kurze Einleitung (15–61) vermittelt dem Leser fürs erste einen guten Einblick in die Gedankenwelt dieses Werkes. Ein ausführlicher Kommentar-Band (in Zusammenarbeit mit J. Ratzinger) ist angekündigt.

Die Bedeutung dieses vom Geiste echt franziskanischer Frömmigkeit geprägten Werkes liegt darin, daß Bonaventura hier das Sechstagewerk nicht nur „schöpfungsgläubig", sondern aus der Sicht der christlichen Heilsordnung interpretiert. Er steht dabei in der Traditionslinie des hl. Augustinus, des Ps.-Dionysius, Bernhards von Clairvaux und Hugos von St. Viktor, deren Werke er häufig zitiert. Mit Nachdruck warnt er vor einem allzu großen Einfluß der Profanwissenschaften, insbesondere der aristotelischen Philosophie, auf die Theologie (192, 224, 244 ff, 597 ff; im Hintergrund stehen die Auseinandersetzungen mit dem lateinischen Averroismus) und fordert statt dessen die Rückbesinnung auf die Hl. Schrift und die Originalschriften der Väter (590 ff).

Jeder, der mit mittelalterlichen Texten vertraut ist, weiß um die nicht geringen Schwierigkeiten einer angemessenen Übertragung. Leider enthält aber die hier vorgelegte Übersetzung eine solche Fülle von grammatikalischen und vor allem sachlichen Übersetzungsfehlern, daß dadurch der Sinn des Originaltextes an ganz entscheidenden Punkten nicht nur verdunkelt, sondern geradezu entstellt wird. Besonders philosophische Gedankengänge sowie *termini technici* sind vielfach völlig mißverstanden.

Folgende Beispiele, die keineswegs erschöpfend sind, seien angeführt:

S. 74: *Pater in ratione originantis principii*: „Der Vater ist der zeugende Anfang". Richtig: das ursprunggebende Prinzip. – *Principium* wird fälschlich fast durchgehend mit „Anfang" übersetzt, z. B. *summum principium* (S. 112): „der höchste Anfang", *primum principium* (S. 360, 666): „der erste Anfang"; ebenso S. 126, 146–149, 164, 650 u. ö. – **S. 76:** *Metaphysicus enim assurgit ad illud esse considerandum in*

ratione principii omnia originantis: „... um jenes Sein hinsichtlich seines alles hervorbringenden Ursprungs zu betrachten". Richtig: um jenes (das göttliche) Sein unter der Rücksicht des ... Ebenso: *in ratione ultimi finis*, nicht: „hinsichtlich des letzten Zieles", sondern: unter der Rücksicht. – **S. 92:** *Sed in assumtione minoris est tota vis facienda*: „Aber in der Annahme des niederen Satzes ist die ganze Kraft aufzubieten". Richtig: auf die Annahme des Untersatzes (*propositio minor* im logischen Schlußverfahren) ist der ganze Nachdruck zu legen. – **S. 94 f:** *virtus* ist hier nicht mit „Kraft", sondern mit Tugend zu übersetzen; ebenso S. 99, 533. – **S. 94:** *virtutes politicae*, nicht: „die öffentlichen Tugendkräfte", sondern: die politischen (öffentlichen, bürgerlichen) Tugenden. – **S. 96:** *virtutes consuetudinales*, nicht: „die Tugendkräfte der Gewöhnung", sondern: die durch Gewöhnung (Gewohnheit) erworbenen Tugenden. Gemeint sind die sittlichen Tugenden (*virtutes morales*) im Unterschied zu den Verstandestugenden (*virtutes intellectuales*). – **S. 106:** *Concupiscentia ergo sapientiae generat concupiscentiam disciplinae. — Disciplina autem duplex est: scholastica et monastica sive morum*: „So erzeugt die Begierde nach Weisheit die Begierde nach Zucht. Die Zucht aber ist gedoppelt, aus Hören (!) und aus Tun (!)" (105 f). *Disciplina* heißt hier nicht „Zucht", sondern „Unterricht" (im Gegensatz zu *doctrina*). Dementsprechend meint *disciplina scholastica* bzw. *monastica* den scholastischen bzw. monastischen Unterricht. – **S. 112:** *quod summo vero summe credendum et assentiendum*: „daß die höchste Wahrheit aufs höchste zu glauben und anzuerkennen ist" (115). Richtig: daß der höchsten Wahrheit ... und zuzustimmen ist. – **S. 114:** *Sic enim certae sunt, ut nullo modo sit eis contradicere nisi ad exterius-rationem*: „Sie sind unwidersprüchlich gewiß, es sei denn, man stellte sie außerhalb der Vernunft". Diese „Über"setzung beruht auf einem völligen Mißverständnis des hier angeführten Aristoteleszitats. Gemeint ist, daß die obersten Denkgesetze, durch die der Geist erkennt und urteilt, nur in äußerer Rede, nicht aber innerlich bestritten werden können; vgl. S. 112: *Regulae istae ... sunt omnes illi modi, per quos mens cognoscit et iudicat id quod aliter esse non potest.* – **S. 158/160:** *Habuit* (sc. Christus) *enim gratiam singularis personae*: „Denn er besaß die Gnade der Einzigartigkeit der Person". Gemeint ist aber die persönliche Gnade Christi, im Unterschied zur *gratia capitis*. – **S. 160:** *gratiam unionis, et haec est infinita ex una parte*: „... welche aus einem Teile unbegrenzt ist". Gemeint ist, daß die *gratia unionis* seitens der Gottheit Christi unbegrenzt (unendlich) ist. – **S. 170:** *quia visio Dei non cadit in praeteritum, sed praesentiam divinae visionis cum connotato temporali dicit*: „weil die Schau Gottes nicht in die Vergangenheit fällt. Aber er (!) sagt die Gegenwart des göttlichen Schauens mit dem Zeitlichen aus, das er miterkannt hat". Der Satz ist grammatikalisch völlig falsch aufgelöst. Subjekt zu *dicit* (=besagt) ist *visio Dei*, nicht *propheta* im vorhergehenden Satz. – **S. 178:** *quas philosophi non invenerunt, ut essent; sed quia iam secundum veritatem essent, in anima adverterunt*: „die die Philosophen in solcher Weise nicht fanden. Weil sie der Wahrheit gemäß so sind, darum werden sie in der Seele bemerkt". Es ist hier die Rede von der *veritas rerum*, der *veritas vocum* und der *veritas morum* als den *tres partes philosophiae*. Davon wird gesagt, daß die Philosophen sie nicht erfunden haben. Sie haben sie vielmehr erkannt, weil sie *secundum veritatem*, d. h. in der Wirklichkeit, der Wirklichkeit nach, schon immer bestanden. – **S. 178 f:** *irradiatio veritatis ... aut (fit) in comparatione ad interpretativam*: „in Vergleichung (!) und Deutung (!)" (179). Richtig: in bezug auf das Sprachvermögen (*potentia interpretativa*), wie aus dem unmittelbar folgenden sofort deutlich wird: *et sic est veritas vocum.* – Ebensowenig heißt *in comparatione ad affectivam* (180): „in Vergleichung zum Antrieb" (179); *potentia affectiva* ist das Begehrungsvermögen. – **S. 180:** *Naturalis permixta est consideratio*: „Die Betrachtung ist eine natürlich vermischte". Richtig: Die natürliche Betrachtung ... – **S. 182:** *creatio, quae est passio*: „die Schöpfung, die ein passives Sein darstellt". Gemeint ist die Schöpfung im passiven Sinne. Es wird ausgeführt, daß die Schöpfung in diesem „erleidentlichen" Sinne kein Akzidenz im Sinne der Kategorie der *passio* ist. – **Ebd.:** *unum in multis, ut natura communis in suis particularibus*: „... wie die allgemeine Natur in ihren Teilen". Richtig: wie die gemeinsame Natur, d. h. die allen Individuen einer Art (Spezies) gemeinsame Wesenheit, in ihren Besonderungen, d. h. Individuen. Es geht hier um das Universalienproblem, das Problem der Einheit und Vielheit. – **S. 184:** *necesse est, ut illa similitudo fundetur et stabiliatur in aliqua forma stabili, non quae est in altero, quia illa est particularis: ergo in aliqua universali*: „darum muß jene Ähnlichkeit in einer festen Gestalt gegründet und gefestigt sein, welche nicht in einem anderen besteht, denn der andere ist ja auch nur ein Teil (!), sondern in einem Allgemeinen". Die hier zugrundeliegende philosophische Frage ist überhaupt nicht verstanden. – **Ebd.:** *communicamus primo in substantia ut in generalissimo, deinde in aliis usque ad formam hominis ultimatam*: „So teilen wir zuerst in der Substanz (!) als im Allgemeinsten, dann in den anderen ...". Richtig: So kommen wir zuerst in der Substanz überein als im Allgemeinsten (*genus supremum*). Ein wenig Kenntnis von der „Arbor Porphyriana" hätte hier gute Dienste geleistet! – **Ebd.:** Nicht verstanden ist auch der folgende Satz: *super rationem corporis addit animatum secundum rem, pro eo quod animatio aliquid est, ordinatum tamen ad sensibile*: „dem Grund des Leibes (fügt sie) das Beseelte der Sache gemäß hinzu, weil die Beseelung etwas ist, was auf das Sinnenhafte hin bestimmt ist". Richtig: der Wesenheit des Leibes fügt sie das Beseeltsein real hinzu, weil die Beseelung etwas (Reales) ist, das jedoch (seinerseits wieder) auf das Sinnenhafte hingeordnet ist. – **Ebd.,** Zeile 5 v. u.: Die Übersetzung von *aliquando* mit „anderseits" ist sinnstörend. – **S. 186:** Total mißverstanden ist das Folgende: *Unde insanum est dicere, quod ultima forma addatur materiae primae sine aliquo, quod sit dispositio vel in potentia ad illam, vel nulla forma interiecta*: „Darum ist die Behauptung töricht, daß die letzte Form der Urmaterie ohne irgendetwas hinzugefügt werde, als bestehe die Anlage in dem Vermögen zu ihr (!) oder ohne eine dazwischentretende Form". Der Sinn ist, daß die *forma ultima* nicht unmittelbar zur *materia prima* hinzutritt „ohne etwas, was eine Disposition für sie besitzt oder in Potenz zu ihr ist", d. h. nicht ohne eine dazwischentretende Form. – **Ebd.:** *propositio .. falsa per accidens*: „falsch durch das Akzidenz" (!). – **Ebd.:** *quod est Dei*: „was Gott ist". – **S. 187,** Zeile 6 v. u.: „Zufälliges" ist, weil den Sinn verdrehend, zu streichen. – **S. 188:** *circa proportiones dimensivas generaliter*: „gemäß den allgemein sich ausdehnenden Verhältnissen" (!). Richtig: gemäß den Verhältnissen der Ausdehnung im allgemeinen. – **Ebd.:** *linea visualis* heißt nicht: „die sichtbare Linie", sondern: die Sehlinie. Es ist hier von der Perspektivik die Rede. – **S. 188 f:** *secundum quantitatem utramque*: „gemäß der jeweiligen Menge". Gemeint ist jedoch die *quantitas continua* und die *quantitas discreta*, wie das unmittelbar folgende deutlich macht. – **S. 194:** *de principiis motus*, nicht: „von den Ursprüngen der Bewegung", sondern Aristoteles handelt von den Prinzipien der Bewegung. – **Ebd.:** *in libro de Anima cum suis appendicibus, scilicet de Sensu et sensato ...*: „im Buche von der Seele mit den Beifügungen, so vom Sinn und von dem sinnlich Empfundenen ...". Die Übersetzung macht nicht deutlich, daß es sich bei diesen *appendices* um kleinere aristotelische Schriften, die sog. *Parva naturalia*, handelt. – **S. 196:** *Ratio enim cogitat facere quidquid in se est in alio, et quidquid est in alio facere in se*: „Die Vernunft nämlich gedenkt, das zu tun, was in ihr und in anderem ist (!), und was im anderen ist, in sich zu tun". Der zweite Teil des Satzes ist richtig übersetzt, warum nicht auch der erste? – **Ebd.:** *in irascibili*: „auf den Eifer". Gemeint ist die *potentia irascibilis*. – **Ebd.:** *Similiter determinat de littera, syllaba, dictione, oratione. „Dictio"* heißt hier nicht „Sprechweise", sondern meint im Sinne der Grammatik das Wort, den Ausdruck als die die einzelnen Silben übergreifende Sinneinheit. Demgemäß bedeutet: *connexio dictionum* (ebd.) die Verbindung der einzelnen Wörter zu einem Satzganzen, und nicht: „die Verbindung von Ausdrucksweisen". – **S. 198:** *et ideo est prima analysis et secunda analysis de syllogismo simpliciter. De syllogismo necessario ...*: „Das ist die erste Analysis und die zweite Analysis des einfachen Syllogismus, dann der notwendige Syllogismus ...". Richtig: deshalb bezieht sich die erste Analysis ... auf den Syllogismus schlechthin. Auf den notwendigen ... – **Ebd.:** *Et quia semper non potest esse inductio per necessariam argumentationem, ideo inveniuntur loci et habitudo localis, quae procedit per probabilia, ut loci topici*: „Und weil es nicht immer eine Einführung (richtig: Hinführung; Induktionsverfahren) durch die notwendige Beweisführung geben kann, darum werden die Orte gefunden und das örtliche Verhalten, welches durch Wahrscheinliches voraufgeht, die topischen Orte". Es geht hier um die Unterscheidung zwischen zwingender Beweisführung und Wahrscheinlichkeitsbeweis. *„Loci" (locus)* ist terminus technicus (siehe: *loci topici*) und steht für *„argumenta" (argumentum)*, Beweis. Dementsprechend bedeutet *habitudo localis*: Beweisverfahren. Der Sinn ist also: „Beweise, das heißt ein Beweisverfahren, welches auf Grund von wahrscheinlichen Prämissen voranschreitet" (nicht: voraufgeht). – **S. 208:** *ut sustenteris tuis vel alienis*; nicht: „um dich des Deinigen oder des Fremden zu enthalten", sondern (wie weiter unten richtig übersetzt): durch Eigenes oder durch Fremdes unterhalten zu werden. – **S. 214:** *quidquid dicat ipse, hoc non docet veritas*: „aber er redet nur dann die Wahrheit" (!). Richtig: was er (Aristoteles) auch sagen mag: dies lehrt nicht die Wahrheit (Christus). — **S. 216:** *facile ex speculativo fit virtuosus*: „darum entsteht aus der Erforschung leicht das Vollbringen". – **Ebd.:** *Chirurgus, nisi habeat regulam medici*: „Wenn der Arzt nicht die Medizin kennt" (!). – **S. 220:** *Scriptura numquam vocat Angelos deos, ne venerentur sicut dii*: „... auch werden sie nicht als solche (als Götter) verehrt". – **S. 225:** *per allegationem et subtilitatem iuris*: „durch Verschleppen und Klügeleien des Rechtes". Gemeint ist: durch Anführen von Gesetzesparagraphen und deren subtile Deutung. — **S. 228:** *de qua parum vel nihil noverunt*: „von der man ... nichts weiß". Richtig: von der sie (die Philosophen) nur wenig oder nichts gewußt haben. – **S. 234:** *omnis enim creatura alligata est alicui generi praedicamentorum*: „denn alle Kreatur ist irgendeinem Artbegriff (!) verbunden". – **S. 236:** *motus localis circularis*: „eine göttliche (richtig: örtliche) Kreisbewegung." – **S. 244:** *dicit* (Aristoteles), *quod Deus ... non indiget notitia alicuius alterius rei et movet ut desideratum et amatum*: „... daß Gott ... nicht der Kenntnis irgendeines anderen Dinges bedarf und es (!) als ein ersehntes und geliebtes bewegt". Gemeint ist, wie nach Auffassung des Aristoteles Gott (als der unbewegte Beweger) die Dinge bewegt, dadurch nämlich, daß er ersehnt und geliebt wird. – **Ebd.:** *Ex hoc ponunt, quod ... nullum particulare cognoscat*: „... daß er nichts Geteiltes

(richtig: Einzelnes) erkenne". – **Ebd.:** *Si enim illae substantiae movent non errantes*: „Wenn sich (!) nämlich jene Substanzen ohne Abirrung bewegen". Das „sich" ist zu streichen. Gemeint sind die Sphären-Geister (Intelligenzen), die die Sphären bewegen. – **S. 252:** *(virtutes) principales*, nicht: die ursprünglichen Tugenden, sondern: die Haupttugenden (Kardinaltugenden); ebenso S. 352, 406, 416, 428 u. ö. wird *principalis* mit „ursprünglich" (statt: „hauptsächlich") übersetzt. – **S. 280:** *et sic proficit per fidem in spem certam per meritum Christi*: „So schreitet sie (die Seele) durch den Glauben in der gewissen Hoffnung des Verdienstes Christi" (!). – **S. 302:** *articuli*, nicht: „Bekenntnisse", sondern Glaubensartikel. – **Ebd.:** *sic esset (sc. aeternitas) infinitas ex parte ante*: „dann wäre sie die Unbegrenztheit des ersten Teiles" (!). – **S. 348:** *habeo propositum*: „dann finde ich ein Ziel". Richtig: dann habe ich den Beweis erbracht. – **Ebd.:** *Ens autem potentiale venit ab esse actuali necessario in diversis; sed in eodem esse potentiale praecedit esse actuale*: „Das mögliche Sein kommt aber vom wirklichen Sein notwendig durch die Verschiedenheiten, aber in demselben möglichen Sein geht das wirkliche Sein vorauf." Der Satz ist überhaupt nicht verstanden. Es soll gezeigt werden, daß dem Möglichsein immer das Wirklichsein, der Potenz der Akt vorausgeht. Das ist evident, wo es sich um verschiedene Seiende handelt, aber auch in ein und demselben Seienden geht das aktuelle Sein dem potentiellen voraus. – **S. 350:** *instantia* heißt nicht: „der Trugschluß", sondern: der Einwand. – **S. 376:** *modus essendi*, nicht: „eine Art des Wesens", sondern: Seinsweise. – *virtutem hanc cuilibet rei*, nicht: „diesem jeweiligen Ding die Kraft". – **Ebd.:** *Unde secundum quod obiectum gignit similitudinem suam, sic repraesentat generationem aeternam*: „Einem Gegenstand gemäß (!) erzeugt es daher sein Gleichbild ...". Richtig: insofern der Gegenstand sein Gleichbild erzeugt. – **S. 442:** *prius est homo animalis*: „zuerst ist der Mensch tierhaft" (!). Vgl. S. 444: *fit animalis, cum incipit loqui.* – **S. 494:** *Omnis autem proportio et proportionalitas est secundum rationem ternarii et quaternarii: quia necesse est, ubi est proportionalitas, ut sit in quatuor terminis vel secundum rem, vel secundem rationem*: „Denn alles Maßverhältnis und Ebenmaß (!) geschieht auf Grund von Dreizahl und Vierzahl, weil das Ebenmaß (!), wo es sich findet, in vier Bestimmungen gemäß dem Ding oder gemäß der Vernunft bestehen muß." *Proportionalitas* heißt nicht: „Ebenmaß", sondern: Verhältnisentsprechung, zu der notwendig vier entweder reale (*secundum rem*) oder begriffliche (*secundum rationem*) Verhältnisglieder (*termini*) gehören. – **S. 498 f:** *secundum moralia, iudicialia, caeremonialia*: Das Gesetz des AB „ist dem göttlichen Dienst gemäß, dem Richterlichen und dem Sittlichen gemäß". Richtig: ist unterschieden in Moral-, Judizial- und Zeremonialgesetz. Entsprechend ist auch S. 500/501 zu korrigieren. – **S. 590:** *originalia Sanctorum*, nicht: „die Urzeugnisse der Heiligen", sondern: die Originalschriften; ebenso S. 594, 596, 600. – **S. 594:** *qui in nomine Pauli baptizabantur*: „die auf seinen (Pauli) Namen tauften". – **S. 596:** *unde magistri cavere debent, ne nimis commendent et appretientur dicta philosophorum*: „darum sollen sich die Meister vor zu großer Erwähnung und Aneignung der Philosophenworte hüten". – **S. 700:** *non quidem propter novi characteris impressionem*: „nicht wegen eines Wesensmerkmales neuer Art". Gemeint ist, daß der *ordo episcopalis* sich vom *ordo sacerdotalis* nicht durch die Einprägung eines neuen sakramentalen Charakters unterscheidet. – **S. 750** ist das Augustinus-Zitat: „*Minus te amat qui tecum aliquid amat, quod non propter te amat*" falsch übersetzt. Es muß lauten: „wer mit dir (besser: neben dir) ein anderes liebt, was (nicht: weil) er nicht deinetwegen liebt". – **S. 762:** *superveniente statu excelsiori*: „durch ein eingreifendes höheres Geschick von oben". Gemeint ist die Erhebung Bonaventuras in den Kardinalsstand. Es muß also heißen: durch das Eintreten eines höheren Standes. – **S. 764:** *baccalaureus theologiae* heißt nicht: „Doktor der Theologie".

Zu erwähnen wäre noch eine ganze Reihe von unexakten Übersetzungen. So ist z. B. der ganzen Bedeutungsbreite von *ratio* gar nicht Rechnung getragen, wenn dieser Terminus fast durchgehend mit „Grund" übersetzt wird; ferner wird *conditio, conditiones* meist mit „Gründung", „Gründungen" übersetzt, auch wenn ganz eindeutig Beschaffenheiten, Eigenschaften gemeint sind, z. B. S. 144, 150, 156, 232 u. ö.

Offensichtliche Freude scheint der Übersetzer an neuen Wortschöpfungen zu haben, so wenn er *mens* mit „Insinn", *mentalis* mit „insinnig", *speculatio* mit „Spiegelschau", *exercitium* mit „Befahrnis" übersetzt. Hier hilft dann freilich oft nur der lateinische Text als Kommentar. Einige Beispiele: S. 138: *mentales considerationes*: „insinnige Anblicke". S. 286: *in excessum mentis*: „in der Entschreitung des Insinnes". S. 760: *ad mentis excessum ecstaticum*: „die entrückte Entschreitung des Insinnes". S. 707: *Alii principaliter intendunt speculationi*: „Die einen (die Dominikaner) sind hauptsächlich der Spiegelschau zugewandt". S. 743 wird Röm 5, 5 übersetzt: „Die Teuerliebe (*caritas*) Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen". Vgl. 577/583 u. ö. S. 692/695: *regulares*: „Regelhüter". Gemeint sind die Ordensleute. S. 263: *sociale animal*: „Gemeinwesen".

Einige Druckfehler: S. 179, Z. 1 v. o.: entsendet (statt: entsendete); S. 271, Z. 14 v. u.: Güter (statt: Götter); S. 277, Z. 4 v. o.: Heilung (statt: Heiligung); S. 463, Z. 13 v. o.: er (statt: es); S. 653, Z. 15 v. o.: Zueignungen (statt: Zuneigungen).

Bonn. Hans Jorissen.

Lottin, O.: **Psychologie et Morale aux XII^e et XIII^e siècles.** Tome VI: **Problèmes d'histoire littéraire de 1160 à 1300.** Gembloux: J. Duculot 1960. 516 S.

Der (durch die Schuld des Rezensenten verspätet angezeigte) 6. Band dieses großangelegten Werkes schließt die mit Band 5 begonnene Neuauflage der wichtigsten literarhistorischen Einzeluntersuchungen des inzwischen verstorbenen gelehrten Autors zum theologischen Schrifttum des 12. und 13. Jh. ab. Der Band enthält 24 Arbeiten aus den Jahren 1928–1959, teils unverändert oder nur leicht überarbeitet, teils mit einem Postscriptum oder einer neuen Einleitung versehen. Unter ihnen befinden sich eine kritische Edition des Traktates *De virtutibus et de vitiis et de donis Spiritus sancti* des Alanus von Lille, Untersuchungen zu den *Sententiae Udonis*, zur Ps.-Poitiers-Glosse, zum Schrifttum der Porretanerschule (Alanus v. Lille, Simon von Tournai, Summa *Breves dies hominis*), zur Summa *Totus homo*, zur Quästionensammlung Douai 434, über den literarischen Einfluß Philipps des Kanzlers, zur frühen Dominikaner- und Franziskanerschule, zu Werken Alberts des Großen, des Gottfried von Fontaines, des Robert Cowton und Duns Scotus, schließlich (als Nachtrag zu Bd 5) über Anselm von Laon und über den *Liber Pancrisis*. Schon diese nicht erschöpfende Übersicht läßt den reichen Inhalt dieses Bandes erkennen. Trotz der Forschritte auf dem Gebiet der literarhistorischen Forschung und der dadurch bedingten Korrekturen, die im einzelnen hier und da anzubringen sind, behält das Werk O. Lottins eine bleibende Bedeutung.

Bonn. Hans Jorissen.

Pierre le Chantre: Summa de sacramentis et animae consiliis. Troisième Partie (III, 2 a): **Liber casuum conscientiae.** Par Jean-Albert Dugauquier. (Analecta Mediaevalia Namurcensia, 16) Louvain: Éd. Nauwelaerts 1963. 441 S.; FB 840,–.

Nach den umfangreichen Prolegomena (III, 1), in denen sich der verdienstvolle Editor u. a. eingehend mit der Authentizität, der Abfassungszeit, der Entstehungsgeschichte und handschriftlichen Überlieferung beschäftigt, beginnt mit dem vorliegenden Band die Textedition des letzten Teiles der *Summa Cantoris*. Dieser behandelt in unverbundener Folge eine Reihe von Einzelfragen an der Grenze zwischen Kirchenrecht und Moraltheologie, die dem Historiker einen tiefen Einblick in das kirchliche Leben gegen Ende des 12. Jh., vor allem auch Aufschluß über das sittliche Niveau des Klerus zu geben vermögen, zumal ähnliche kasuistische Werke aus dieser Zeit äußerst selten sind. Der Band enthält einen ausführlichen Traktat über die Simonie, über Diebstahl und Restitution sowie eine Fülle meist kleinerer Quaestionen über verschiedene (z. T. mehrfach behandelte) Gegenstände, wie z. B. über Wucher, Gelübde, Eid, Exkommunikation, Ärgernis, Residenzpflicht, Taufe, Eucharistie, Ehe, Letzte Ölung, Kirchen und Friedhöfe, testamentarische Verfügungen usw.

Die Edition und der kritische Apparat sind, wie auch in den früheren Bänden, vorzüglich gearbeitet. Dankenswert sind überdies die zahlreichen Verweise auf zeitgenössische Autoren und Quellen. Mittlerweile ist auch Band III, 2 b erschienen (1967), der die Edition der *Summa Cantoris* abschließt. Ein letzter Band unter dem Titel: *Quaestiones et Miscellanea e schola Petri Cantoris* steht noch aus.

Bonn. Hans Jorissen.

Bernhart, Joseph: **Die unbeweinte Kreatur.** Reflexionen über das Tier. München: Kösel-Verlag 1961. 243 S.; Ln DM 10,80.

Das in der Gegenwart neu erwachte Interesse an einer Theologie der irdischen Wirklichkeiten hat merkwürdigerweise dem Tier und seiner Stellung im Ganzen des Seins nur wenig Aufmerksamkeit geschenkt. Zu diesem Thema leistet das Buch des bekannten Autors in einer seltenen Synthese von spekulativer Kraft und dichterischer Sprachgestalt einen theologisch beachtenswerten Beitrag.

Auf dem Hintergrund von Röm 8, 19–22 denkt B. dem Geheimnis des Tieres nach, insbesondere der Frage nach dem Tierleiden und der Tiererlösung, nie ohne den Blick auf den Menschen. „Denn der Mensch, der nach dem Tier fragt, darf und kann ja sich selbst nicht ignorieren, weil das Maß für alles Urteil über das untermenschliche Leben eben doch der Mensch selber ist." So sucht er „wie einer, der Messer an Messer wetzt, die Wesenheiten Mensch und Tier im Wechsel aneinander zu schärfen" (13). In diese Überlegungen bringt er die ganze Fülle seines theologisch-philosophischen Wissens und sein Vertrautsein mit den Problemen der modernen Naturwissenschaften ein. Ob er nun über das Verhältnis von Mensch und Tier in der Bibel, über den theologischen Ort des Tieres und die eigene Dignität dieser gottgesetzten Ordnung reflektiert, ob er dem Dämonischen in der Schöpfung nachsinnt („das Dämonische" hier verstanden „im antiken Sinne als eine Machtgeladenheit der Dinge, die noch jenseits von Gut und Böse ist, aber nach der einen und der anderen Seite ausschlagen kann, eine Potenz der Gefährlichkeit, die uns erregt durch das Ungewisse ihres Austrags, als etwas, was uns im selben Augenblick hoffen und fürchten macht" [58]), ob er

über das alte, jedoch längst nicht ausgetragene Problem des Verhältnisses von Art und Individuum oder über den „unter Christen verdächtigen oder verpönten Begriff ‚Weltseele'" (120) philosophiert, ob er mittelalterliche Heiligenlegenden interpretiert oder in die dunkle, aber für eine Theologie der Schöpfung nicht unerhebliche Frage nach einer „tierlichen Unsterblichkeit" (196) einiges Licht zu bringen sucht („seine große, wahrhaftige Seele – so sagt er vom hl. Thomas – hätte vielleicht auch dem Vieh seinen Himmel gegönnt, wenn Aristoteles die Schlüssel dazu hergegeben hätte" [196]) – immer findet sich der Leser fasziniert von einer Weite des Denkens, das stets dem Ganzen geöffnet und mit den großen Denkern der Vergangenheit ebenso vertraut ist wie mit den Fragen heutiger Wissenschaft.

Das Einzigartige dieses Buches besteht jedoch darin, daß es – mehr als ein Buch tiefgründigen Wissens und philosophisch-theologischer Spekulation – das Werk eines Weisen ist, das den Leser teilnehmen läßt an dem Reichtum und den Einsichten eines langen geistigen Lebens und das ihn über das Geheimnis des Tieres tiefer hineinführt in das Mysterium der Schöpfung. Dieses Buch sollte in der Schöpfungstheologie nicht unbeachtet bleiben.

Angefügt ist ein Namen-, Sach- und Schriftstellenverzeichnis. Die drucktechnische Ausstattung ist von seltener Korrektheit. Ein einziger Druckfehler ist mir aufgefallen, S. 208: De Gen. ad litt. (statt: Super Gen. ad lib.).

Bonn. Hans Jorissen.

Zander, Vera: **Seraphim von Sarow.** Ein Heiliger der orthodoxen Christenheit (1759–1833). Düsseldorf: Patmos-Verlag 1965. 176 S.

Die vorliegende Arbeit bietet in schlichter Weise eine übersichtliche, lesenswerte Darstellung des Lebens und Wirkens eines der faszinierendsten russischen Heiligen, der bis heute in den Herzen der russisch-orthodoxen Gläubigen in Verehrung weiterlebt. Der Leser gewinnt ein abgerundetes Bild des großen Starez, und dadurch erfährt er zugleich die Grundzüge des russischen Starzentums. Wie beim hl. Sergij von Radonesh († 1392), mit dem ihn ein mystisches Band verknüpfte, zeigte sich beim hl. Seraphim von Sarow die Durchdringung von voller Kontemplation (im reinen Für-Gott-Sein) und voller Aktion (der Welt zur Verfügung).

In der Biographie beider Heiligen stehen die zwei Richtungen innerhalb des orientalischen Mönchtums, die anachoretische und die koinobitische, nebeneinander. Jahrelang leben sie in strengster Abgeschiedenheit, die sie aber dann aufgeben, um in die Gemeinschaft zurückzukehren, um den Brüdern im Kloster oder gar der Welt draußen zu dienen. So tritt in der Figur des Starez ganz klar hervor, daß er nicht ins Kloster geht, um „seine Seele zu retten" oder gar der Welt zu entfliehen, sondern um auf eine nicht ersetzbare Art ernst zu machen mit dem Dasein für die Liebe. Den wahren Sinn des christlichen Lebens sah der hl. Seraphim darin, den Heiligen Geist zu erlangen. Gott gibt den Geist nicht nach Maß, und mehr als alles verleiht das Gebet den Geist Gottes. Hier liegt die Erklärung für die bezwingende geistliche Kraft, die dieser Heilige der Ostkirche ausstrahlt, und für die grenzenlose Güte, mit der er unendlich vielen Menschen entgegengekommen ist.

Münster. Johannes G. Remmers.

Holte, Ragnar: **Die Vermittlungstheologie.** Ihre theologischen Grundbegriffe kritisch untersucht. (Acta Universitatis Upsaliensis – Studia Doctrinae Christianae Upsaliensia 3) Aus dem Schwedischen übersetzt von Björn Kommer. Uppsala: Almquist & Wiksell (1965). 212 S.; DM 24,80.

Die deutsche protestantische Theologie der Neuzeit hat ihre eigene geschichtliche Entwicklung ständig reflektiert und in immer neuen Entwürfen dargestellt[1]. Dennoch bleiben Lücken im Gesamtbild und werden von manchen als solche empfunden. Manchmal sind es Lücken, die nur den Doktoranden auf der Suche nach einem leidlich passenden Thema auffallen; manchmal mehr als das. Dem schwedischen Verfasser wird man zugestehen, daß er mit seiner Arbeit über die „Vermittlungstheologie" eine wirkliche Lücke gefunden, empfunden und vorerst einmal gefüllt hat. Denn er hat recht: „Eine Monographie über die Vermittlungstheologie fehlte bisher" (9). Das hängt mit deren geschichtlicher Funktion innerhalb der protestantisch-theologischen Entwicklung im 19. Jahrhundert zusammen.

Die „Vermittlungstheologie" entsteht im Licht und Schatten Schleiermachers, und ihr erstes Ziel ist es, die Antithese zwischen Supranaturalismus und Rationalismus zu überwinden, eben zu „vermitteln". Aber sie gerät sofort zwischen die Fronten des großen Streites der Hegel-Epigonen, der sich im theologischen Bereich vor allem an D. Fr. Strauß' Leben Jesu (1835/6) entzündet. Auch als dann in der Mitte des Jahrhunderts die Erben des Idealismus, zu denen alle Vermittlungstheologen gehören, von den heraufkommenden Positivisten und Realisten überrollt werden, meint man immer noch vermitteln zu können und zu müssen. Aber der Einfluß und die Leistungen der Vermittlungstheologie werden vom Programm A. Ritschls und seiner Schule abgelöst und aus dem Bewußtsein der Folgezeit verdrängt. Auch der praktisch und kirchenpolitisch wichtigste und wirksamste Vermittlungsversuch zwischen Union und Konfession wird nicht mehr als aktuell empfunden. In den Darstellungen der Theologiegeschichte seit A. Ritschl erscheint jene ältere Gestalt der Theologie nur mehr als Übergang von Schleiermacher zu Ritschl und als Vorstufe zu diesem[2]. Dies umso mehr, da die schöne Darstellung M. Kählers, der der Vermittlungstheologie sehr viel gerechter wurde als die Späteren, erst sehr nachträglich ans Licht kam und also zu ihrer Zeit sich nicht auswirken konnte[3].

Mit alledem wäre aber noch nicht erkannt, was den eigentlichen Anspruch der Vermittlungstheologie ausmacht. Sie will nicht nur zwischen den jeweiligen Schulgegensätzen vermitteln, sondern eine „Verbindung des freien wissenschaftlichen Geistes mit dem eigentümlich christlichen" bewirken, bewahren und bewähren (so die Formel des Schleiermacher-Schülers Fr. Lücke). Mehr noch, sie will im Begriff der Vermittlung dem Offenbarungscharakter und -anspruch der christlichen Wahrheit selbst gerecht werden. „Denn die unmittelbarste Offenbarung des schlechthin aktiven Geistes ist als Offenbarung, folglich als Wirkung auf den erkennenden Geist schon von Haus aus Vermittlung ..., sie wirkt als eine Tat, nicht wie ein begriffsloser Gewaltstreich"[4].

Jeder Versuch, die Vermittlungstheologie darzustellen, muß wählen, was und wie er darstellen will. Die Zahl der Autoren und ihrer Werke, auch nur der wirksam gewordenen, ist erheblich. Man könnte sich dabei auch an der für sie repräsentativen Zeitschrift der „Theologischen Studien und Kritiken" orientieren, die mit ihren Jahrgängen von 1828–1938 das protestantische Gegenstück zur „Theologischen Quartalschrift" (seit 1819) der Tübinger katholischen Schule bildet. Wollte man jeweils das Oeuvre wenigstens der bedeutendsten Vermittlungstheologen darstellen, wäre es sehr schwierig, das Eigenartige und das Gemeinsame angemessen zu verdeutlichen.

Der Verfasser wählt einen anderen Weg, mit dem man sich sehr wohl abfinden kann: Er behandelt die wichtigsten Sachprobleme jeweils anhand besonders charakteristischer und wirksamer Werke dieses oder jenes Vermittlungstheologen. So das „wissenschaftliche Programm der Vermittlung" vor allem anhand der Beiträge von Karl Ullmann (1796–1865), die „psychologische Begründung der Religion" anhand der Gedanken von Twesten (1789–1876) und C. I. Nitzsch (1787–1868); für die ‚historische Positivität der Religion' wird wieder Ullmann ausgebeutet, wie auch für das Kapitel über „Das Wesen des Christentums". Bei der Darstellung der „Idee der Gottmenschheit" muß der Verfasser begreiflicherweise weit in den klassischen Idealismus zurückgreifen, stützt sich dann wieder auf Ullmann (mit dessen sehr wirksamer ‚Sündlosigkeit Jesu', 1828, 1863[7]; Neudruck 1896) und mehr noch auf I. A. Dorner (1809–1884), dessen Leistungen zur Christologie allerdings andere heutige Theologen höher einschätzen, als es Holte tut[5]. Im Kapitel über ‚Offenbarung und Heilige Schrift' wird R. Rothe (1799–1867) mit seinem Entwurf „Zur Dogmatik" (1863) analysiert und – m. E. etwas zu schroff – kritisiert. An der Herausarbeitung des „Prinzips des Protestantismus" haben sich nach Holte all die genannten und noch andere Vertreter der Vermittlungstheologie beteiligt – hier bringt der Verf. am meisten neues Forschungsmaterial. Ebenso kommen bei der Darstellung der dogmatischen und ethischen Konsequenzen noch einmal die meisten Autoren der Schule zu Wort. Mit einem Vergleich zwischen ihnen und der Ritschl-Schule und mit einer Skizze der „theologiegeschichtlich vorwärtsweisenden, von Ritschlianismus abweichenden Züge der Vermittlungstheologie" schließt der Verfasser seinen Versuch ab.

[1] Die wichtigste Literatur in m. Art. Theologiegeschichte des 19./20. Jahrhunderts im dt. Sprachgebiet, in: EKL III, 1373—1384.

[2] Vgl. meinen Beitrag über „Albrecht Ritschl in: 150 Jahre Rhein. Friedr. Wilh. Universität zu Bonn 1818–1968, Bonner Gelehrte, Beitrag zur Geschichte der Wissenschaften in Bonn, Evang. Theologie, Bonn 1968, 67–91.

[3] Vgl. M. Kähler, Geschichte der protestantischen Dogmatik im 19. Jahrhundert, hrsg. von E. Kähler. München 1962 und meine Besprechung in ThLZ 98 (1964) 863–866.

[4] C. I. Nitzsch gegen D. Fr. Strauß, hier zit. nach Ges. Abhandl. II, 1870, 257.

[5] Vgl. u. a. Iwands Beitrag „Vom Primat der Christologie" in: Antwort, Festschr. f. K. Barth, 1956, 172–189.

Wird man der Auswahl der behandelten Sachpunkte im ganzen zustimmen, so ist doch auf zweierlei hinzuweisen: Das Kapitel über Offenbarung und Hl. Schrift steht nicht an der richtigen Stelle. Das Offenbarungsproblem spielt von Anfang an eine wesentliche Rolle; der Beitrag Rothes, auf den sich der Verfasser fast ganz beschränkt, bildet mehr den Abschluß der Entwicklung. Und, wichtiger noch, ein Kapitel über die Lehre von der Sünde durfte nicht fehlen. Denn nichts war, wie Ernst Cassirer bemerkt[6], seit der Aufklärung mehr umstritten. A. Tholuck (1799–1877), in einer Person Theologe der Erweckungsbewegung und der vermittelnden Richtung und bestimmend für viele im 19. Jahrhundert, steht mit seiner Programmschrift „Die Lehre von der Sünde und vom Versöhner oder: die wahre Weihe des Zweiflers (1823, 1871[9]) am Anfang und hat, wie die Auflagenzahlen zeigen, immer neue Leser gefunden. Schließlich hat Julius Müller (1801–1878), vielleicht der bedeutendste Geist der Vermittlungstheologie, in seinem von der Erweckungsbewegung bestimmten, tief spekulativen Werk ‚Die christliche Lehre von der Sünde' (I 1838, II 1844 6. Aufl. 1877, Neudr. 1889) der Arbeit der ganzen Gruppe ihren eigentlichen Tiefgang gegeben.

Vielleicht hängt aber die Auswahl des Verfassers mit seiner nicht ohne weiteres einleuchtenden Methode zusammen. Er will nicht nur deskriptiv-analysierend verfahren. Es liegt ihm „auch viel daran, die Haltbarkeit der Problemlösungen der Vermittlungstheologie zu prüfen. Deshalb kam auch eine kritische Methode zur Anwendung. Ich wollte jedoch nur solche Kritik üben, die mit wirklich wissenschaftlicher Objektivität vereinbar ist. Diese Kritik ist daher auch keine theologische Kritik im engeren Sinn, die von einem bestimmten Glaubensstandpunkt ausgeht. Sie gilt vielmehr dem wissenschaftlichen Gehalt und der Kohärenz der vorgelegten Theorien und der Frage, ob diese Theorien von dem dahinter liegenden Glaubensstandpunkt in adäquater Weise Rechenschaft ablegen" (23). Sofern damit gesagt sein soll, daß an die Entwürfe jener Theologen nicht einfach eine konservative oder progressive dogmatische Elle angelegt werden soll, mag der Verfasser recht haben. Aber im Ergebnis erfahren wir dann zuweilen manches weniger Wichtige über die ‚Systematik' jener Entwürfe, während inhaltliche theologische Fragen außer Betracht bleiben oder nur beiläufig angerührt werden.

Es ist von besonderem Interesse, was der Verfasser an vorwärtsweisenden Elementen der Vermittlungstheologie geltend macht, die in der Folgezeit durch Ritschl und seine Schule verdrängt wurden und für die Gegenwart von besonderer Bedeutung sein könnten. Er findet diese Elemente vor allem in der Christologie und in der Auffassung von der Offenbarung. Offenbarung werde dort, mit Tat, mit Ereignis gleichbedeutend, mit der Geschichte verbunden und dem Bibelwort wie der Kirchenlehre gegenüber in angemessener Weise höher gewertet (vgl. 202 f). M. Kähler erscheint als der eigentliche Erbe der fruchtbaren Erkenntnisse der Vermittlungstheologie (ebd.). Anderwärts findet der Verfasser bei seinen Helden so etwas wie einen ‚kerygmatischen Ansatz' (vgl. 104 u. ö.). Mag das auch im einzelnen noch einer genaueren Untersuchung bedürfen, es ist dem Verfasser jedenfalls gelungen, in einem ersten Durchgang die Konturen eines Bildes jener zu Unrecht oft gescholtenen, zuweilen verachteten und weithin vergessenen Epoche protestantischer Theologie zu zeichnen und dem heutigen Leser deren Anliegen zu vermitteln.

Einige Details sind zu berichtigen, die man dem skandinavischen Verfasser eher als einem deutschen nachsehen wird. Schleiermacher hat zwar bedeutende Beiträge zur neutestamentlichen Forschung geliefert, aber er hat keine Kommentare geschrieben (11 Anm. 6) – K. Hase ist zwar auch als „Systematiker und Bibelforscher" tätig gewesen, aber seine wichtigste Leistung und Wirkung betrifft die Kirchengeschichte (13). – A. Tholuck als Berliner „Studentenpfarrer" zu bezeichnen, ist irreführend. So etwas gab es im ganzen 19. Jahrhundert nicht! – Der Verfasser (17) schreibt dem Werk Ullmanns über „Das Wesen des Christentums" (1845, 1865[5]) einen „enormen Einfluß" zu (19), während er von R. Rothes Ethik (3 Bde 1845–1848, 2. Aufl. 5 Bde 1869–1871, hrsg. von H. J. Holtzmann) behauptet, sie sei von den damaligen Zeitgenossen so gut wie nicht verstanden worden (20). In einer Meinungsumfrage, auf die etwa 200 Theologen und Kirchenmänner geantwortet haben und deren Ergebnisse unter dem Titel „Bücherkleinode evangelischer Theologen" 1888 veröffentlicht wurden, wird R. Rothes Ethik am häufigsten unter den Büchern erwähnt, die für die Antwortenden von stärkstem Einfluß gewesen seien. Das wiegt vielleicht doch mehr als die Auflagenziffern, zumal wir über die Höhe der einzelnen Auflage keine Angaben haben. – Einer Skizze von D. Fr. Strauß' Position darf man nicht dessen ‚Leben Jesu' von 1864 zugrunde legen (73). Anderseits durfte seine Auseinandersetzung mit dem erst 1864 herausgegebenen „Leben Jesu" Schleiermachers „Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte" (1865) nicht unbeachtet und ungenannt bleiben. Das Literaturverzeichnis, im allgemeinen ausreichend und nützlich, hat dennoch einige Lücken, die man auch bei einem ausländischen Verfasser nicht hingehen lassen kann. So durften Schleiermachers berühmte Sendschreiben an Lücke, die der 2. Auflage der Glaubenslehre (1830) vorangingen und die meines Erachtens den Schlüssel zu Schleiermacher als Theologen geben, nicht fehlen. – Auch K. Hase hat weit mehr als nur sein „Leben Jesu" (1829) zu den vom Verfasser verhandelten Themen beigetragen. – I. A. Dorner hat 1867 „Die Geschichte der protest. Theologie" dargestellt und dabei das 19. Jahrhundert durchaus berücksichtigt (dort 769–918). – Sowohl von C. I. Nitzsch wie von Jul. Müller sind „Gesammelte Aufsätze" nachträglich erschienen (beide 1870), die dem heutigen Leser leichter erreichbar sind als die Jahrgänge der „Theologischen Studien und Kritiken" und daher aufgeführt werden müssen.

Die Leser der „Theologischen Revue" werden fragen, welche Rolle die protestantisch-katholische Kontroverse für die Vermittlungstheologen gespielt hat. Im Kapitel über das Prinzip des Protestantismus wird das wenige, was überhaupt zu finden ist, wenigstens angedeutet. C. I. Nitzsch hat die neben Ferd. Christ. Baur gehaltvollste Antwort auf Möhlers Symbolik gegeben. Auch sie ist in dem genannten Sammelband von 1870 zu finden. Die bedeutendste Leistung des 19. Jahrhunderts; H. J. Holtzmann, Kanon und Tradition, 1859, kann auch der Vermittlungstheologie zugeordnet werden, wenn freilich Holtzmann als Neutestamentler später andere Wege ging. Im Literaturverzeichnis fehlt diese Monographie[7].

Münster. Karl Gerhard Steck.

[6] Ernst Cassirer, Die Philosophie der Aufklärung, Tüb. 1932, 182 ff.

[7] Vgl. meinen Beitrag in: Hören und Handeln, Festschr. f. Ernst Wolf, 1962, 372—387.

Van der Marck, Wilhelm: **Grundzüge einer christlichen Ethik**. Düsseldorf: Patmos-Verlag 1967. 168 S.; DM 14,80. Die Originalausgabe dieser Studie erschien 1966 unter dem Titel: Het Christusgeheim in de menselijke Samenleving in dem Verlag J. J. Romen & Zonen, Roermond. Die Übersetzung besorgte Hugo Zulauf.

Nach einer Einleitung (7–13) folgt der I. Teil: Theologie und Anthropologie (17–34). Im II. Teil: Christliche Fundamentalethik (37–134) finden sich die drei Kapitel: Der Sinn des menschlichen Lebens. Das menschliche Handeln. Der Ursprung des menschlichen Handelns. Im III. Teil: Spezielle christliche Ethik werden skizziert: im 1. Kapitel: Göttliche Tugenden und Kardinaltugenden. Das Gewissen; im 2. Kapitel: Religion und Gebet.

Unter dem Titel: „Die Forderung nach einer Erneuerung der Ethik und Moraltheologie" versucht der Vf. eine Begriffsabgrenzung zwischen Ethik, Moral, Ethos, die unklar bleibt. „Das Verhältnis zwischen fundamentaler und spezieller Ethik ist deshalb ein zweifaches. Die Reflexion über das faktische Ethos resultiert in einer speziellen Ethik, und fortgesetzte Reflexion führt zur Fundamentalethik. Dann geht die Bewegung sozusagen wieder in umgekehrter Richtung, um die spezielle Ethik – und das konkrete Ethos – von der Fundamentalethik her zu durchleuchten" (9). „Uns interessiert aber die Forderung nach Erneuerung nur insofern, als sie Bezug auf die reflexive Fundamentalethik hat" (11). Vf. kündigt wiederholt, in umständlicher Aussage, Neues an, auf das man vergebens wartet. Er schreibt von dem, was er klären, oder „neu interpretieren" will, es bleibt jedoch bei bekannten Wahrheiten, die in ungewohntem Sprachgewand auftreten. So spricht Vf. noch von „Freiheit" in abstrakter Manier, obwohl man seit geraumer Zeit weiß, daß es „Die Freiheit" lediglich als Gedankending gibt, daß es in der Realität des Lebens den mehr oder weniger freien Menschen gibt. S. 63 wird gegen eine Moraltheologie polemisiert, die im deutschen Sprachraum überholt oder schweigend abgetan ist. Erstaunlich, daß Vf. noch „sittlich indifferente Handlungen" annimmt (67, 68, 69, 73). Unklar bleibt, was mit „gesellschaftlichem Schema" (71), was mit „gesellschaftlicher Sprache" gemeint ist (74). Die Lehre von der Sünde, die dramatischer Schilderung nicht entbehrt (98), ist insgesamt nicht klarer, als die anderen Ausführungen. Die Argumente in den Aussagen über das Gesetz vermögen nicht zu überzeugen. „Wenn wir dies alles im Licht der Grundtendenz des Traktats: ‚Gott als Ursprung des menschlichen Handelns' zusammenfassen wollen, dann zeigt sich, daß Gott als Schöpfer Ursprung des autonomen Menschen und dessen autonomer Menschlichkeit ist" (126). „Mit anderen Worten, das Neue Gesetz übersteigt alles, was wir normal unter Gesetz verstehen, und ist im Grunde überhaupt kein Gesetz" (126). Befremdend wirken Simplifizierungen wie diese: „Denn wo Tugend ist oder wahre Menschlichkeit, dort ist gemäß der Heilsenthüllung die Gnade des Heiligen Geistes und die Rechtfertigung. Wo Christus lebt, dort ist der Erzieher nicht mehr nötig (vgl. Gal. 3, 34; 2, 20; 4, 19: Kol. 3, 4; usw.)" (127).

Die Ausführungen über „Spezielle christliche Ethik" sind durchgehend historisierend, so auf Analyse der Begriffe ausgerichtet, daß sie weder mit „christlich" noch mit „Ethik" etwas zu schaffen haben. Wie man von den drei göttlichen Tugenden schreiben will und schließlich nur bei Aussagen über den Glauben verbleibt, richtet sich als Frage an den Autor. In der Lehre vom Gewissen meint der Vf.: „Der radikal egozentrische Charakter des Gewissens macht dieses viel weniger geeignet, als Rahmen für eine Ethik zu dienen, als das klassische Viertugendschema" (155). Wo das Gewissen "als Rahmen für eine Ethik dient", erfährt man nicht, weil es offenbar bare Konjektur des Vf. ist. Bei derartigem Verkennen des Gewissens und der Lehre vom Gewissen versteht man die Folgerung des Vf.: „Das Gewissen aber kann besser im Staub der Vergangenheit ruhen, in den es allein gehört" (157). Wer mit derartigen „Einfällen" und Vorschlägen die „Grundzüge einer christlichen Ethik" bereichert, muß sich die Frage gefallen lassen, ob er den Menschen überhaupt, oder welchen Menschen er damit gemeint hat.

Nach eingehender Würdigung des Ganzen und der Details drängt sich die Erkenntnis auf, daß solche und ähnliche Publikationen weder im Fachgebiet noch im Leser der Klärung oder Weiterführung dienen, sondern lediglich aufhorchen lassen. Mit dem Titel dieser Studie wird ein desiderium nach einer „christlichen Ethik" angemeldet.

Münster. Wilhelm Heinen.

Dahm, Karl-Wilhelm: **Pfarrer und Politik.** Soziale Position und politische Mentalität des deutschen evangelischen Pfarrerstandes zwischen 1918 und 1933. (Dortmunder Schriften zur Sozialforschung 29) Köln und Opladen: Westdeutscher Verlag 1965. 225 S.; kart. DM 31,50.

Materialobjekt dieser Studie ist der deutsche evangelische Pfarrerstand in der Zeit vom Ende des Kaiserreiches bis zum Ende der Weimarer Republik, Formalobjekt dessen politische Mentalität und die aus der Mentalität erwachsenden ideologischen Reflexionen.

D. kennzeichnet die mentale Lage des Pfarrerstandes in dem umgriffenen Zeitraum als „Krisenmentalität". In Anlehnung an wissenssoziologische Methodik wird die Krisenmentalität im wesentlichen als Reflex der Verunsicherung der sozialen Position des Pfarrerstandes gedeutet. Diese Verunsicherung hat ihre Wurzeln zwar z. T. schon in den Säkularisierungs- und Industrialisierungsprozessen der vergangenen anderthalb Jahrhunderte, kam aber in den Ereignissen der Jahre nach 1918/19 zum offenen Ausbruch.

Die Verunsicherung der sozialen Position ergab sich einmal aus dem Zusammenbruch des „heiligen evangelischen Reiches deutscher Nation" (Stoecker), das dem evangelischen Pastorenstand seine soziale Position und sein Ansehen in einem Maße garantiert hatte, das einer hintergründigen Realität schon lange nicht mehr entsprach, zum anderen aus der unverhüllten Kirchenfeindlichkeit einiger Politiker („Zehn-Gebote-Hoffmann") und Parteien der Weimarer Zeit und aus einer teilweise bedrückenden materiellen Not in verschiedenen Pfarrhäusern. Diese soziale Verunsicherung schuf eine Krisenmentalität, die sich in einer „Konfusion der Positionen", einem „Synkretismus von Theologie und Politik" und einer „Reflexion des sozialen Druckes" äußerte.

Was die politische Einstellung und Aktivität des evangelischen Pfarrerstandes betrifft, so war diese gekennzeichnet durch ein gebrochenes Verhältnis zur Weimarer Republik und durch eine weitverbreitete Rückwärtsorientierung und Rückbesinnung auf die heilige und unheilige Vergangenheit des Bündnisses von Thron und Altar. Was in der Krisenmentalität sich als mehr oder weniger unreflektierte Gefühlslage bzw. als Lebensgefühl niederschlug, suchte nach politischen Ausdrucksformen, die sich dann als neue Ideologien anstelle der alten Ideologie des heiligen evangelischen Reiches deutscher Nation etablierten.

Besonders hervorstechend ist der „Pastorennationalismus", der sich politisch in der Zugehörigkeit von etwa 80 Prozent der evangelischen Pastoren zur Deutschnationalen Volkspartei ausdrückt und in dem Spottvers „Die Kirche ist politisch neutral – aber sie wählt deutschnational!" niederschlug. An die Stelle von Thron und Altar trat die neue Idee von Nation und Altar. Daneben wucherten deutsch-völkische Gedanken, die sich um die „Deutschkirche" kristallisierten, antisemitische Strömungen und, mit der Zeit stärker werdend, die Hinneigung zum Nationalsozialismus, in dem man, wenn auch in weiten Kreisen mit Skepsis vermischt, eine Chance zur Wiedergeburt der Nation erblickte und eine Überwindung der Weimarer Republik, die durch das „Kainsmal der Revolution", aus der sie geboren war, dem evangelischen Pfarrerstand ohnehin innerlich fremd geblieben war.

Richtig und wichtig ist der Hinweis D.s darauf, daß man nicht aus dem „Pastorennationalismus" auf eine gradlinige Entwicklung zum Nationalsozialismus schließen darf. „Durch solche Assoziationen wird der Gehalt eigener Art, der die Idee des Nationalen in der Zeit vor 1933 gekennzeichnet hat, verfremdet" (186).

Die vorliegende Studie ist ein wertvoller Beitrag zur jüngsten evangelischen Kirchengeschichte und zugleich ein Stück Soziologie der evangelischen deutschen Kirche in einer bewegten Zeit des Übergangs. Von evangelischer Seite selbst wird diese Zeit nicht als eine Sternstunde der Kirche betrachtet, aber sie war andererseits eine Zeit der Katharsis und der Neubesinnung auf die Quellen der Theologie und der Reformation.

Theologisch hochinteressant und unter dieser Rücksicht vielleicht am wertvollsten sind jene Partien des Buches, in denen der Verfasser dem „Synkretismus von Theologie und Politik" (96–126 und passim) nachspürt, der Indienstnahme der durch die Theologie mediatisierten Offenbarung für politischen Ideen und Zwecke. Hier liegt über den historischen Befund hinaus die aktuelle Bedeutung der Studie.

Münster. Wilhelm Weber.

Sex und Moral. Ein Report der Kirchen in England. Aus dem Engl. übers. von Helmut Harsch. Mit einem Vorwort von Präses D.Dr. Joachim Beckmann. München: Chr. Kaiser Verlag 1967, 111 S.; kart. DM 6,50.

Das vorliegende Bändchen hat den Bericht einer Arbeitsgruppe zum Inhalt, die im Auftrage der Kirchen von England zu Fragen von Liebe, Ehe und Geschlechtlichkeit eine gemeinsame Stellungnahme erarbeiten sollte. Diese wurde am 25./26. Oktober 1966 in Lambeth veröffentlicht. Sie ist nicht durch den Britischen Rat der Kirchen autorisiert; vielmehr übernimmt die Arbeitsgruppe selbst die Verantwortung.

Den Einstieg bildet gleichsam eine Art Rechenschaftsbericht, der die vorherrschenden Meinungen zum anstehenden Thema in gedrängter Form zur Darstellung bringt. Das geschieht sowohl im Blick auf die christliche als auch die außerchristliche Welt. Die Kürze, die sich durch die praktische Zielsetzung der Untersuchung bestimmt, ließ Einseitigkeiten nicht immer vermeiden. Das gilt für geschichtliche Rückblicke wie für grundsätzliche Urteile. So wird der augustinisch bedingte Sexualpessimismus (18) doch überscharf gesehen. Ebenfalls lassen die Ausführungen über die wissenschaftlichen, philosophischen, sozialen, theologischen Ursachen der gegenwärtig zu konstatierenden unterschiedlichen Auffassungen bisweilen Vorsicht geboten sein.

Es ist z. B. nicht leicht erfindlich, inwieweit die moralphilosophische Tradition die Schlußfolgerung nahelegen könne, daß moralische Urteile mit der Feststellung von Tatbeständen, also mit Tatsachenurteilen vergleichbar seien, und zwar auf Grund ihrer gleichen grammatikalischen Form (25). Sehr nüchtern wirkt wiederum der Hinweis, wie wenig an unmittelbar ablesbaren und praktikablen sittlichen Weisungen die Heilige Schrift kennt. Der Hinweis auf naturrechtlich bedingte Lösungen liegt somit auf der Hand; für den angelsächsischen Sprachraum ohnedies nichts Erstaunliches. Allerdings vermag die Darstellung der Naturrechtsproblematik nicht recht zu befriedigen, das gilt zumal auch für die Verweise auf Thomas v. Aquin (33). Hier wird zu wenig der Unterschied zwischen naturwissenschaftlicher und sittlicher Erkenntnis bedacht; ebenfalls ist die Bemerkung, daß Thomas nur ein unveränderliches Naturrecht gekannt habe, einseitig (S. th. II/II 94, 5 c). Ebenso fragt sich, was eine Formulierung wie diese bedeuten soll, daß es dem christlichen Glauben nicht darum gehen könne, auf eine bestimmte Position z. B. der Sexualmoral festzulegen, als vielmehr eine charakteristische Einstellung zu Personen zu vermitteln (92).

Der eigentliche Wert des Bändchens liegt jedoch nicht in den grundlegend theoretischen Ausführungen, sondern in dem unvoreingenommen geführten Gespräch mit den der christlichen Sexualmoral entgegenstehenden Meinungen bezüglich praktischer Fragestellungen, an denen nun die eigene Meinung entwickelt wird. Man muß nicht jede eingenommene Einzelposition annehmen, aber man kommt nicht umhin, sich sowohl von der Unbefangenheit als auch von dem hohen Einfühlungsvermögen der Gedankengänge beeindrucken zu lassen. Die gegen die überkommene Sexualethik vorgebrachten Argumente werden redlich geprüft, zugleich aber in ihrem Ungenügen aufgewiesen. Sympathisch berührt dabei insbesondere die unprätentiöse Art, in der dies geschieht. Es werden keinesfalls Rezepte geboten. Man spürt, daß die vorgetragenen Gedanken praktischer Erfahrung mit dem Menschen entstammen. Das gilt zumal hinsichtlich der Beurteilung des vorehelichen Verkehrs, der Unauflöslichkeit der Ehe, der sexuellen Probleme der unverheiratet Gebliebenen, der Geschlechtserziehung etc. Allerdings ist bei allem ein gewisser Pragmatismus nicht zu verkennen; es wird oftmals nicht von einer grundsätzlich abgesicherten Position aus gedacht, sondern von der durch die Erfahrung bezeugten Mehrzahl der Fälle. Desungeachtet ist, bei genügender Beachtung der eingebrachten theologischen Voraussetzungen, die Lektüre wertvoll; das gilt zumal für den in der praktischen Unterweisung Stehenden.

Paderborn. Klaus Demmer MSC.

David, Jakob: **Das Naturrecht in Krise und Läuterung.** Eine kritische Neubesinnung. Köln: Verlag J. P. Bachem 1967. 91 S.; kart. DM 6,80.

Dem Vf., von Haus aus Pastoralsoziologe und Praktischer Theologe will diese Schrift „nur ein bescheidener Beitrag dazu sein, einige Dinge wieder an ihren Platz zu stellen ...“ (13). Das sieht dann so aus, daß er sich selbst entschuldigend schreibt: „die folgenden Darlegungen (werden) einem gelehrten Mann allzu vereinfacht erscheinen. Je mehr man sich mit Fragen beschäftigt, desto mehr gewinnt man den Eindruck, daß nicht wenige Gelehrte vor lauter Bäumen den Wald nicht mehr sehen. Ich möchte auch nicht verschweigen, daß mich keine Einwände aus ‚anerkannten' Lehrbüchern oder kirchlichen Äußerungen zu schrecken oder gar zu überzeugen vermöchten, sondern nur sachliche Gründe“ (13). Vf. möchte den „echten Naturrechtsgedanken“ von einer „Unzahl von historisch überholten Positionen und mit seiner Identifizierung von Wandelbarem und Unwandelbarem“ befreien (12). In aller Bescheidenheit schreibt sich dann der Vf. zu, der Erste zu sein, der von einem „wandelbaren Naturrecht“ gesprochen hat – andere taten es längst vor ihm —, und er habe „zum erstenmal in dieser Schärfe die Frage nach der theologischen Lehrkompetenz der Kirche gestellt und wesentliche Einschränkungen vorgenommen“ (7).

Ob dieser allzu großen Bescheidenheit ist man denn auch nicht erstaunt über den bescheidenen Inhalt dieses Büchleins, dessen Vf. aber mit umso größerem Selbstbewußtsein aufzutreten weiß. Überblickt man heutige ganz modern sein wollende Formen von Theologie, so kann man „Entrüstungstheologien“ entdecken, deren Tenor ist: „Wie kann man heute überhaupt noch solche Theologie treiben, z. B. das kirchliche Lehramt als *regula fidei proxima* bekennen oder noch so töricht sein und den Aquinaten einen beachtlichen Theologen und Philosophen nennen?“ Eine andere Form „moderner“ Theologie ist die „Ad-hoc-Theologie“. Sie beabsichtigt eine bestimmte theoretische oder praktische Ansicht, Privatmeinung, Interessenrichtung als gültig zu rechtfertigen und stößt zu diesem Zweck theologisch-methodische Grundsätze, oft auch verbindliche Wahrheiten des Glaubens und der Vernunft, über den Haufen.

D. steht mit seinem bescheidenen Beitrag diesen Ad-hoc-Theologen nahe. Seine Beweisabsicht ist, die bisherige und immer noch geltende kirchliche Lehre über die erlaubten und unerlaubten Methoden der Geburtenregelung nicht dem Lehramt, sondern dem Hirtenamt zu unterstellen: „Aus diesen Überlegungen ergibt sich, daß Fragen des Naturrechts auch für den Katholiken nur dort dem theologisch verbindlichen Lehramt zuzuordnen sind, wo sie das Offenbarungsgut berühren. Das sind höchst bedeutsame Fragen – aber ihr Umfang ist sehr begrenzt und ihr Inhalt sehr allgemein. Die übrigen Fragen des Naturrechts, und diese betreffen den größten Teil der konkreten Fragen, sind dem Hirten (Wächter)amt zuzuordnen. Die kirchliche Autorität hat hier wegweisenden und disziplinären Charakter. Sie hat in solchen Fragen selbstverständlich auch Lehrbefugnis, wenn und soweit es das Wohl der Christenheit oder der Menschheit verlangt. Aber hier besteht eine gewisse Gleichstellung mit ‚jeder menschlichen Instanz, die über die nötige Befähigung verfügt' (vgl. Pius XII. a.a.O.)“ (78). D. meint: „Für unseren Zusammenhang ist wichtig die Frage: Welche theologischen Aussagen kann die Theologie (und das kirchliche Lehramt) zu naturrechtlichen Problemen machen, die in den Heiligen Schriften und in der (auf ihnen fußenden) echt theologischen Tradition nicht behandelt werden?“

In der Tat geht es hier um ein Kernproblem unserer Tage: 1. Welche mittels der Vernunft gewonnenen Lehraussagen der Kirche sind Explikationen biblischer Aussagen, so daß sie von daher ihre Bedeutung erhalten? 2. Welche Aussagen sichern, obgleich nur mittelbar offenbarungsbegründet, lediglich die unter 1. genannten Aussagen, aber so, daß auch diese bei Leugnung jener nicht mehr zu halten sind (z. B. die Lehre von der Willensfreiheit, falls man sie nicht explikativ aus Offenbarungsaussagen unmittelbar herleiten will, weil bei Leugnung dieser Freiheit auch die Sünde hinfällig wird)? 3. Schließlich: Welches sind „reine“ Vernunftwahrheiten, die nicht direkt mehr Offenbarungslehren betreffen, weil sie weder der Schrift noch der geschöpflichen „Natur der Sache“ entnommen sind, sondern lehramtlich nicht festlegbare, wenngleich hirtenamtlich normierbare, zur äußeren Lebensordnung der Kirche gehörende Tatsachen betreffen?

Während die Lehren zu 1. und die Weisungen zu 3. weniger problematisch sind, bilden die unter 2. genannten die eigentliche *Crux*, und zwar sowohl für die Erkenntnis des Inhaltes der Offenbarung, wie sie in der Schrift ihren Niederschlag gefunden hat, als auch dafür, wie sie Folgerungen enthalten für unser heutiges Denken und Leben. Daß wir uns kritisch bewußt sein müssen, welche Vernunfteinsichten, also welche Philosophie und welche darin gründende Anthropologie wir bei der Stellungnahme zu solchen sog. „mittleren Wahrheiten“ berücksichtigen müssen, wieweit wir hinsichtlich ihrer Verbindlichkeit (von der Annahme der „Authentizität“ bis zur „Infallibilität“) gehen dürfen, das ist – und darin ist D. und anderen, z. B. F. Böckle zuzustimmen – das Problem. Hier sind wir alle auf der Suche, die sich sowohl vor Aufhebung kirchlichlehramtlicher Zuständigkeit in modernistische Beliebigkeit wie auch vor ungeschichtlicher Starre gegenüber der sich immer mehr entfaltenden Evolution kirchlicher Lehraussagen hüten müssen.

Wenn wir auch das sich selbst als „bescheiden“ charakterisierende Büchlein von D. für einen unzureichenden Beitrag zum theologisch-wissenschaftlichen Gespräch über die angeschnittenen Probleme halten – es bewegt sich mehr auf dem Niveau praktisch diskutierender „Theologie“ –, so wird man doch schon darum an den Thesen von D. nicht einfach vorbeigehen, weil heute seine Meinung in unkritischen oder allzu „kritischen“ Köpfen verbreitet ist. Der Ausgangspunkt hinsichtlich der wissenschaftlichen Naturrechtslehre müßte vor allem eine überzeugende Definition sein von Recht, von Naturrecht, von sittlichem Naturgesetz, wobei alles Recht nur den Bereich umfaßt, der sich auf das äußere Zusammenleben in menschlicher Gemeinschaft im Hinblick auf das Gemeinwohl bezieht, so daß Naturrecht der Gegensatz von Willkürrecht ist (nicht von Gnadenrecht).

Man wird nicht sagen können, Naturrecht gehe der Gerechtigkeit vor, sondern umgekehrt: die Tugend der Gerechtigkeit gebietet, auch im äußeren Gemeinschaftsleben jedem das ihm Zukommende zu wahren. Vor allem aber gehört die Lehre über Geburtenregelung nicht in den Raum des Hirtenamtes und des Naturrechts, sondern in den des Lehramtes. Erst an zweiter Stelle bei der äußeren Ordnung des Gemeinschaftslebens müssen das staatliche Recht mit seinen Mitteln, soweit ihm die Ehe als soziales Grundinstitut zur Erhaltung und zum Schutz vor- und aufgegeben ist, und das Kirchenrecht, z. B. hinsichtlich der Eheschließungsformen, sich an die auch naturrechtliche Bedeutung des Instituts der Ehe halten, das in seiner von Gott verfügten sittlichen Gesamtlebensordnung wurzelt und auf die neue eheliche Ordnung in Christus hingeordnet ist.

Bochum. Gustav Ermecke.

Hauser, Richard: **Was des Kaisers ist.** Zehn Kapitel christlicher Ethik des Politischen. Frankfurt: Verlag Josef Knecht 1968. 268 S.; DM 17,80.

Die Einleitungen zu Büchern der Politischen Ethik gleichen sich wie Eier; sie nehmen freiwillig den Vorwurf des „Konservativen“ in Kauf und vorweg, sie bekennen von vornherein, daß sie „zu theoretisch“ seien, daß es keine „Kasuistik“ politischer Entscheidungen gebe, daß sie nicht deswegen, sondern trotzdem publiziert werden u. a. m. Das hat Gründe, die im Objekt liegen. Diese Vorbehalte sind kein Nachteil, sondern ein Zeichen der Ehrlichkeit der Verfasser: Es gibt eben Dinge, die nicht durch Patentlösungen aus der Welt geschafft werden, aber deswegen für politisches Handeln nicht irrelevant sind.

Zwischen Evangelium und Politik klafft eine Lücke: „das Evangelium liefert kein einliniges politisches Programm“ (11). Ziel jeder politischen Ethik – so sie vom Christentum her geschrieben werden soll – muß sein, diese Lücke schließen zu helfen. Im Evangelium wird zwar die Entgöttlichung (Entmythologisierung) des Staates vollzogen, aber das ist sozusagen nur eine negative Voraussetzung für die zu beginnende Arbeit; das Evangelium selbst scheint an den Aufgaben der Politik ganz vorbeizugehen (12). Es wäre aber voreilig, das Evangelium als für politisches Urteil und Handeln unfruchtbar einfach abzutun (12).

So beginnt nun die Suche des Verfassers nach den Zusammenhängen, die sich kapitelweise an den Zentralproblemen aufreihen lassen: Der Staat als sittliches Problem, Ordnung, Macht, Recht, Autorität, Gehorsam, Ethik des politischen Handelns. Diesen Grundfragen folgt noch ein spezifisch deutsches Thema: „Christliche Kulturpolitik“ und der Ausblick „Utopie und Hoffnung?“.

Man wird bei einem Werk mit dem Untertitel der christlichen Ethik des Politischen natürlich zuerst nachschauen, was direkt zu diesem Thema zu sagen war: Daß es keine absolute Autonomie und Eigengesetzmäßigkeit der Politik gebe, daß sich im politischen Handeln auf entscheidende Weise die Selbstentfaltung des Menschen als Gemeinschaftswesen vollziehe (188), daß die „neue Wissenschaft der Politik“ als normative zu verstehen sei und daß eben diese Normen aus dem Wesen des Menschen und der politischen Aufgabe selber zu gewinnen seien. „Ethische Maßstäbe werden also nicht, die Sache verfremdend, äußerlich an die Politik herangetragen, in ihr tätig findet der Mensch und der Christ ein ausgezeichnetes Feld sittlicher Betätigung. Aufgabe der politischen Ethik ist es, die sittliche Bedeutung politischen Handelns vor allem im

Staat für das menschliche Gemeinschaftsleben zu erweisen und es nach den Gesetzen der Gerechtigkeit zu regeln" (195).

Man möge das Gewicht dieser und anderer Feststellungen nicht dadurch aufheben, daß man sagt, das sei nichts Neues. Die Selbstverständlichkeit dieser Thesen wird heute oft genug ebenso selbstverständlich bestritten. Das bedeutet aber, daß sie nicht oft genug zum erneuten Nachdenken in die Debatte geworfen werden können. – Auf dem kargen Feld philosophisch-politischer Literatur, von Theologen nur sehr selten bestellt, stellt Hausers Buch eine erfreuliche Frucht dar.

Salzburg. Franz-Martin Schmölz.

Mariages en péril? Répertoire pratique des solutions aux problèmes et aux conflits conjugaux en droit civil et en droit ecclésiastique. Gembloux (Belgien): J. Duculot 1967. 259 S.; kart. FB 180,–.

Der Haupttitel dieses Buches: „Gefährdete Ehen?" dürfte wohl kaum ahnen lassen, daß wir es mit einem trockenen Handbuch zu tun haben, wo zehn fachkundige Mitarbeiter aus der Welt des Kirchenrechts und aus der des Zivilrechts es unternehmen, den Eheleuten in den verzwicktesten Lagen Ausweg und Hilfe zeigen und beschreiben zu wollen. Jede dieser Lagen ist klar als Rechtslage umrissen, die Hilfe kommt dann vom bestehenden Recht aus, vom Kirchenrecht oder vom belgischen Zivilrecht. Es wäre ja unmöglich gewesen, die Rechtsverhältnisse der anderen Staaten mit in Betracht zu ziehen. Wir haben es also mit einem „Vade-mecum" für Priester, Juristen und Eheleute zu tun, die in der bestehenden Rechtsordnung ein sicheres Fundament erblicken, um aufzubauen und zu erhalten, was Liebe allein nicht immer fertigbringt.

Das Buch wird in sechs Hauptthemen aufgeteilt, eigentlich in sieben, wenn wir das grundlegende Vorwort als eigenes Stück betrachten.

Im Vorwort wird nämlich der Vertrag kurz beschrieben, der grundsätzlich die Ehe ausmacht und somit Einheit und Unauflöslichkeit verbürgt. Systematisch und nüchtern werden dann die Aufgabenkreise des Advokaten und des Priesters gezeichnet und abgegrenzt. Hier vermissen wir die Stellung des Arztes und die anderer Eheberater.

Was eine Ehe gefährden kann, wird nun im 1. Hauptthema ohne jeglichen romantischen Plunder aufgezählt: bis zu den tieferen Gründen der Zwiste vorstoßend wird der Verlauf der Krisen angedeutet und die rechtlichen Hilfsmittel werden empfohlen. Hier entdecken wir die 1. These, die dem Buch zugrundeliegt, daß ein Ehezwist niemals dem Zufall entspringt, sondern immer von einer tieferen Ursache ausgeht, die zuerst aufgedeckt sein müßte. Bemerkenswerte Grundlage eines Buches, das Rechtspraktiker geschrieben haben.

Das 2. Hauptthema wird folgendermaßen angedeutet: „Hilfsmittel, welche das Zivilrecht anbietet, soweit man noch nicht zu den äußersten Lösungen greifen will". Von jeder Hilfe psychologischer Art absehend, wird nun hier aufgezählt und erläutert, was das belgische Zivilrecht an „mittleren" Lösungen zu bieten vermag, wobei die jeweilige finanzielle Lage der Eheleute, besonders des geschädigten Partners, als stete Sorge des Gesetzgebers geschildert wird. Hier taucht die 2. Grundthese des Buches auf, nämlich das Vertrauen auf die Hilfsmittel des bestehenden Gesetzes, das für den geschädigten Teil wieder annehmbare Lebensverhältnisse zu verschaffen sucht.

Im 3. Hauptthema kommen die Hilfsmittel an die Reihe, die bis heute das Kirchenrecht bieten kann: Rechtliche Feststellung eines ungültigen Ehevertrags, Lösung des Ehebandes, die Trennung von Tisch, Bett und Wohnung, die man meistens Ehetrennung nennt. Auch der Aufbau des kirchlichen Gerichtes wird hier beschrieben. Vergleicht der Leser das, was hier vom Kirchenrecht gesagt wird, mit dem, was vorher von der Zivilrechtspflege ausgebreitet wurde, so kann er sich des Eindrucks kaum erwehren, daß hier Spitzfindigkeiten auftauchen, die den Durchschnittsmenschen höchst fremd anmuten müssen: des Kirchenrechts erste Sorge ist die der Erhaltung des Ehebundes, das Zivilrecht hingegen erscheint als Sorge für Lebensunterhalt in jeglicher Lage. Beide Rechtsordnungen ergänzen sich somit.

Das 4. Hauptthema von den verschiedenen Scheidungen und Trennungen im Zivilrecht wird gewiß die meisten stark ansprechen: Ungültigkeit, Trennung von Tisch und Bett, eigentliche, d. h. gänzliche Ehescheidung, Übergang von der Trennung zur Scheidung und endlich ein Vergleich zwischen den rechtlichen Wirkungen der verschiedenen Scheidungstypen.

Ein kurzes 5. Hauptthema bringt Einzelfragen, besonders den Fall des irrsinnig gewordenen Ehepartners.

Praktisch und ganz im Sinn des Zivilrechts behandelt das 6. Hauptthema die so wichtige Frage der Pensionen und Renten.

Somit ist hier nichts vernachlässigt worden, was das greifbare, ganz in Sorgen versenkte Eheleben betrifft, und dann steht noch dem Leser ein ganz klares Wörterbuch der Rechtssprache zur Verfügung.

Kardinal Suenens von Mecheln-Brüssel sagte zur Einleitung: „Man ist leicht geneigt zu vergessen, daß Liebe nicht gleich zu Beginn ganz gegeben ist... Zu oft, wenn sie in eine Konfliktsituation geraten, verfallen die Ehepartner der Versuchung, nach den äußersten Lösungen zu greifen, und erblicken somit weniger radikale Wege nicht mehr, die es doch ermöglicht hätten, eine Liebe zu erhalten oder zu retten".

Das Buch geht aus dem Vertrauen zu Rechtslösungen hervor: Hilfsmittel anderer Art werden nicht erörtert, aber auch nicht bestritten, denn es lag nicht in der Absicht der Mitarbeiter, ihr eigenes Arbeitsfeld zu verlassen.

Strasbourg. Charles Robert.

Köhler, Hans: **Theologie der Erziehung.** München: Verlag Anton Pustet 1965. 246 S.; Ln DM 19,80.

Einer Theologie der Erziehung sieht man mit gespannter Erwartung entgegen, kann sie doch einen notwendigen Beitrag zur Sache und zur wissenschaftsmethodischen Auseinandersetzung leisten.

Das in sieben Kapitel gegliederte Buch, das keine systematische Pädagogik sein will, läßt in den Kapitelüberschriften heikle Gesprächsprobleme erwarten, so wenn die Beziehung der Theologie zur Pädagogik (1. Kapitel) oder die Beziehung der Pädagogik zur Theologie (2. Kapitel) das Ziel der Erziehung (4. Kapitel), das Bild des Menschen und die Erziehung (5. Kapitel), das Verhältnis von Mensch und Welt (6. Kapitel) und die Erziehung zur Gemeinschaft (7. Kapitel) behandelt werden. Zu jedem der genannten Kapitel gibt es innerhalb der erziehungswissenschaftlichen Diskussion lebhafte Auseinandersetzungen. Ein Verzeichnis der benutzten Literatur wird leider nicht beigefügt. Aus den Fußnoten und dem Namensverzeichnis ist jedoch ersichtlich, daß der Verfasser vorwiegend ältere Literatur und die zum großen Teil nach Zufallsauswahl benutzt hat, ohne sich um die moderne wissenschaftliche Diskussion zu kümmern. Fragen wir, ob dieser Eindruck sich bestätigt.

Die Einleitung bringt einen Abriß der Auseinanderentwicklung von Kirche und Erziehung, Theologie und Pädagogik bis in die Zeit des Nationalsozialismus und entwickelt von daher die Dringlichkeit einer neuen Fragestellung der Beziehung beider zueinander. Die Erörterung der Beziehung der Theologie zur Pädagogik und umgekehrt kennt leider die inzwischen im Bereich der Erziehungswissenschaft erarbeitete Unterscheidung des Wortes Pädagogik in Erziehung, Erziehungslehre und Erziehungswissenschaften nicht. So bleibt das Verhältnis beider wissenschaftlich ungeklärt, obwohl interessante Ansätze auch zu einer wissenschaftlichen Klärung auf vielen Seiten vorhanden sind. Die entscheidenden Thesen über das, „was die Theologie der Erziehung sagen will" (20) sind in sechs Punkten zusammengefaßt, die hier kurz referiert und kritisiert werden sollen.

Erste These: „Die Erziehung begründet ihrerseits nicht den Glauben", eine Behauptung, die die Pädagogik auch niemals aufgestellt hat. „Das Geschenk des Glaubens geht jeglicher Erziehung voraus". Dieser Satz ist insofern unpräzise als hier nur von der Erziehung Getaufter die Rede sein kann. Wenn als zweite These behauptet wird: „Die Erziehung hat die Aufgabe, das Geschenk des Glaubens bewußt zu machen", so ist dies die Verabsolutierung einer Aufgabe christlicher Erziehung und ebenso unpräzise wie die dritte These: „Diese Bewußtmachung ist nicht etwa der Gewinn einer neuen Weltanschauung, sondern Auslegung der Frohen Botschaft des Glaubens in das praktische Leben". Hier wird übersehen, daß Erziehung nicht nur Auslegung der Schrift sein kann und daß darüber hinaus jedes Leben aus dem Schriftwort notwendigerweise auch eine Anschauung dieser Welt nach sich zieht. Und dies um so mehr als 4. behauptet wird, die Erziehung müsse mit der Verkündigung der Seelsorge und dem gesamten Handeln der Kirche eine Einheit bilden, eine Einheit, die aber nur historisch relativer Natur sein kann. Auch solche theologisch schön formulierten Sätze wie: „Die Verkündigung kann eigentlich erst dann einsetzen, wenn die Pädagogik gescheitert ist" (24), können dem Pädagogen ebensowenig sagen wie dem, der in der Seelsorge praktisch tätig ist. Auch die Kapitel über Erziehungsziel und Menschenbild lassen die Auseinandersetzung mit der innerhalb der Erziehungswissenschaft vorangetriebenen Diskussion vermissen.

Gleichwohl enthalten die Ausführungen theologisch wie auch erziehungswissenschaftlich interessante Ansätze und für die Pädagogik ergibt sich manch beherzigenswerter Hinweis. Hätte der Vf. den Titel gewählt „Glaube und Erziehung", so wäre er seiner Sache gerechter geworden, und man hätte mit weniger Erwartung seinen Ausführungen entgegengesehen, wäre aber auch nicht so

unbefriedigt geblieben. Angesichts der wissenschaftstheoretischen Gegenwartsdikussion bleibt das Buch ungenügend.

Wenn der Vf. bei 327 Fußnoten keine einzige wichtige Veröffentlichung zu diesem Thema bringt, drängt sich dem Rezensenten der Gedanke auf: „... allein sie haben schrecklich viel gelesen", leider nicht das Entscheidende. Das Schlußkapitel reduziert den am Anfang erwarteten Anspruch nun erheblich: „Es ging bei der gesamten Betrachtung um die Frage, ob das Wort Gottes zur Erziehung einen entscheidenden Beitrag zu leisten habe ... es kam darauf an zu zeigen, daß alle Erziehung auf das Evangelium gewiesen ist" (237).

Das Buch gehört mit seinen sieben Kapiteln in die große Zahl der theologischen, beherzigenswerten, manchmal das Anmaßende streifenden Meditationen, die zur Erziehung Interessantes zu sagen haben, aber den Nichtglaubenden aufs ganze nicht überzeugen und den Erziehungswissenschaftler, da die Auseinandersetzung mit seinen vorangetriebenen Positionen vernachlässigt wird, nicht ernstlich beschäftigen können.

Regensburg. Karl Erlinghagen SJ.

Kirchhoff, Hermann: **Der Katechet und das Wort**. Düsseldorf: Patmos-Verlag 1966. 111 S.; Ln DM 9,80.

Das schön geschriebene kleine Buch verfolgt ein großes Anliegen: Den Katecheten Ehrfurcht vor der Sprache zu lehren, denn „nur wer das menschliche Wort ernst nimmt und seine Tiefe auslotet, kann des mannigfaltigen Wortes Gottes innewerden" (7).

Der Vf. legt zuerst das Wesen des Wortes als Eröffnung und Mitteilung von Wahrheit dar, dann die Aufgabe des Wortes in der Stiftung von Gemeinschaft und Begegnung. Er stützt sich dabei auf Denker wie: K. Kraus, F. Ebner, M. Buber, G. Siewerth u. a., die er sehr ausgiebig zitiert. Im theologischen Teil resümiert er, was die biblische Theologie über den Dialog Gottes mit dem Menschen in Schöpfung, Heilsgeschichte und Inkarnation erarbeitet hat. Auch hier läßt er sehr ausführlich Autoren zu Worte kommen.

Als Konsequenzen führt der Autor vor allem einen intensiveren Umgang mit dem Wort der Dichter und den Ergebnissen der neueren Exegese an. Daß mit diesen Imperativen die Probleme heutiger Katechese nur genannt, nicht aber schon gelöst werden, spürt er selbst, denn er fragt sich angesichts des vergangenen Weltbildes der Bibel: „Wird hier die Sprache zum Hindernis für die Verkündigung?" (69). Erwähnt wird auch, daß der Zugang zur Schrift nicht allein über das Wort der Dichter erfolgt, sondern auch über das „alltägliche" Wort in Gespräch und Begegnung (23). Hier wäre der Katechet wohl für konkretere Hinweise dankbar gewesen.

Nicht alle werden dem Verfasser zustimmen, wenn er die Bekenntnisschule als Konsequenz seines Ansatzes folgert: „Die Forderung nach der Bekenntnisschule ist die Konsequenz nach der christlichen Deutung des Wortes" (23). Wie verträgt sich das mit dem Motto des Buches: „Il n' y a pas deux verbes"?

Graz. Albert Höfer.

Der karolingische Tonar von Metz, hrsg. von Walther Lipphardt. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Heft 43) Münster: Verlag Aschendorff 1965, XII, 309 S., 2 Tafeln; kart. DM 48,—.

Die sorgfältige Herausgabe (12–63) und sachkundige Erläuterung des Tonars aus der Sammelhandschrift Hs 351 der Metzer Stadtbibliothek ist für die Geschichte der römischen Liturgie und besonders des gregorianischen Chorals bedeutsam. Es handelt sich um das älteste bisher bekanntgewordene Tonar. Es wurde vor 869 von einem unbekannten Metzer Kirchenmusiker zusammengestellt. Es enthält nach den acht Kirchentonarten aufgegliedert zunächst die Initien der Gesänge zum Introitus und zur Kommunion und sodann die Initien der Antiphonen des Stundengebets sowie der Responsorien, letztere leider nur bis Septuaginta reichend. Innerhalb der einzelnen musikalischen Tongruppen sind die Gesänge nach der Folge des Kirchenjahres geordnet.

Die überregionale Bedeutung des wichtigen Dokuments ergibt sich daraus, daß der Begründer der *Schola cantorum Mettensis*, Chrodegang, 742–766 Bischof von Metz, die römische Liturgie und deren Choral einführte und daß die Metzer Schule und ihr Repertoire nicht nur in karolingischer Zeit das Vorbild für das ganze Frankenreich war, sondern auch noch im 10. und 11. Jahrhundert durch die Reformklöster von Gorze und Metz starken Einfluß auf die deutsche Kirche nahm.

Naturgemäß ist das Tonar von erstrangigem Wert zunächst für die Musikgeschichte besonders des Stundengebets, da es 20 bis 30 Jahre vor dem Tonar des Regino von Prüm und 150 Jahre vor dem Antiphonar des Hartker von St. Gallen eine genaue Zuordnung der Antiphonen zu bestimmten Tonarten und Differenzen ermöglicht, während wir für die Meßgesänge Tonangaben aus karolingischer Zeit besitzen.

Die Wertung der Untersuchungen Lipphardts zum Metzer Tonar als musikgeschichtliche Quelle (216–309) muß der Rezensent Fachleuten überlassen.

Die – zwar zweitrangige, aber dennoch erhebliche – Bedeutung des Tonars vor allem für die Geschichte des Offiziums, die weit ungeklärter ist als die der Meßantiphonen, wird durch Verweise im Editionsteil auf gedruckte Quellen zur Meß- und Offiziumsantiphonie, durch ein Kalendarium für die Offiziumsantiphonen (63–68), durch ein alphabetisches Verzeichnis der Offiziumsantiphonen nach den Tonaren von Metz und Reichenau (69–100) sowie scharfsinnig durch reichhaltige Untersuchungen mit Rekonstruktionen der Meß- und Offiziumsantiphonie und der Offiziumsresponsorien unter Herausziehung reichen Vergleichmaterials (und wertvoller Angabe der Textquellen: Schrift, Väter, Passionsberichte u. a.) erschlossen und gründlich erläutert (101–215). Aufschlußreich sind die Vergleiche mit der Reform des vor unserem Tonar gültigen Metzer Antiphonars durch Amalar (202–211) und die Beziehungen des Metzer Tonars zu dem fast identischen Reichenauer Tonar, Bamberg ms. lit. 5 (um 992). Vor allem Editionen von Ordens- und Diözesanoffizien müssen in Zukunft das Metzer Tonar zum Vergleich heranziehen.

Aus den Ergebnissen verdient Beachtung, daß der edierte Tonar einen zwischen 820 und 840 geschriebenen Vorgänger hatte, der mit Nachträgen auf den Stand von ca. 869 gebracht wurde. Eigenfeste Metzer Tradition sind nicht nachzuweisen, wenn auch im Offizium der Grundcharakter gallikanischer ist als bei der Messe. Eine größere Anzahl von Antiphonen sind in Metz entstanden oder über Metz in verschiedenem Ausmaß in jüngere Antiphonare gewandert (212–215).

Dank sorgfältiger Arbeit scheint die Untersuchung fast frei von Druckfehlern zu sein. S. XI lies = Antiphonarium Compediense. Auf S. 172, Zeile 10 ist eine falsch gesetzte Zeile nach der korrigierten Zeile stehengeblieben. S. 181, Zeile 31 wird das Sigel M statt H zu lesen sein. S. 214 ist die richtige Prozentzahl für Reichenau 95, nicht 55. S. 294 richtig Gregorius-Laudes (nicht Gregorius = Laudes).

Münster. Emil J. Lengeling.

The Liturgy of Vatican II (hrsg. von W. Baraúna OFM; engl. Ed. von J. Lang OFM), 2 Bde. Chicago (Illinois): Franciscan Herald Press 1966. XV, 351 u. XIII, 329 S.; Ln $ 10,50.

Das Sammelwerk ist wie die ähnlich angelegten, auch ins Deutsche übersetzten Kommentare zu den Konstitutionen *Lumen gentium* und *Gaudium et spes* des brasilianischen Franziskaners Baraúna kein fortlaufender Kommentar, sondern erläutert den Inhalt der Liturgiekonstitution in 23 sachlich zusammenfassenden Aufsätzen von 21 Mitarbeitern aus neun Nationen (sieben aus Brasilien). Beide Methoden haben ihre Vor- und Nachteile. Das Werk liegt nach der portugiesischen Originalausgabe (1965) und Übersetzungen in italienischer, spanischer und französischer Sprache nun auch in englischer Übersetzung vor, vermehrt um einen Beitrag von W. J. Leonard SJ über die liturgische Bewegung in den Vereinigten Staaten (II, 293–312) und um ein Vorwort des Herausgebers der englischen Ausgabe, das zu dem Vorwort des Kardinals Lercaro hinzutritt. Mit fünf Ausnahmen – darunter das einleitende Kapitel J. A. Jungmanns (I, 66–70), das dessen Einleitung für die Aschendorffsche Textausgabe der Konstitution wiedergibt – handelt es sich um Originalbeiträge. Die Autoren, mit zwei Ausnahmen Angehörige von Orden, darunter sieben Benediktiner, fünf Jesuiten und vier Franziskaner, behandeln ihr Thema durchweg zufriedenstellend und meist mit reichlichen Belegen, wenngleich der eine oder andere Beitrag nicht verleugnet, daß der Verfasser nicht eigentlicher Fachmann ist. Hervorragend erscheinen mir die bereits anderwärts (italienisch) erschienenen Aufsätze von C. Vagaggini zu den theologischen Grundlagen der Konstitution (I, 95–129) und von F. dell'Oro über die erste Instruktion zur Ausführung der Konstitution (I, 293–333) sowie die Beiträge von S. Marsili über die Messe (II, 3–25), von A. Nocent über die Teile der Messe und die Fürbitten (II, 27–61; 83–106), von L. della Torre über die Sakramente (I, 119–133), von B. Neunheuser über das Katechumenat (II, 163–185) und von J. Gelineau über die Erneuerung des liturgischen Singens (II, 231–247).

Natürlich wird man manchmal anderer Meinung sein, so wenn Nocent zum Mischungsritus der Messe schreibt (II, 56), man könne ihn wohl beibehalten, „obwohl sein Sinn ohne eine ziemlich komplizierte Be-

lehrung kaum verstanden werden kann. Es würde vielleicht genügen, dem Gläubigen zu sagen, die Mischung bedeute die Einheit aller Zelebrationen mit dem Bischof". Natürlich wären manche Ausführungen wegen der inzwischen erfolgten Reformschritte zu ergänzen und zu modifizieren.

Beide Bände enthalten ein (identisches) Register von Namen (nicht die in den Anmerkungen zitierten) und Sachen von 32 Spalten; leider fehlt ein Register der behandelten Artikel der Konstitution.

Druckfehler halten sich in mäßigen Grenzen: I, 217–220 und II, 60 fehlt in den französischen Zitaten durchweg der Accent grave; I, 222 fehlt in einem wichtigen Zitat der entscheidende Passus (symbols) of sanctification (and of worship). Falsch geschriebene Namen finden sich u. a. auf den Titelblättern (Vanderbroucke) und I, 320 f (Kahle-Feld, Schurmann, Homback) sowie II, 60 (Munich statt Münster); 182 (Hyppolite).

Münster. Emil J. Lengeling.

Jean-Nesmy, Claude, OSB: (Hrsg.), **La Parole aux Laics.** Enquête sur la réforme de la messe. (L'esprit liturgique, 26) Paris: Les Éditions du Cerf 1966, 224 S.; F. 11,70.

Das Buch beginnt mit einer Einführung von E. Berrar (Auditor beim Konzil) und einer allgemeinen Information über die veranstaltete Umfrage. Deren Ergebnisse bilden sodann den ersten Hauptteil (31–148); sie betreffen insbesondere die Liturgie in der Volkssprache, die Gesänge, die Gebärden und Riten sowie die gemeinschaftliche Feier der Messe. Ein zweiter Teil („Perspektiven") bringt zunächst Erhebungen über die liturgische „équipe" und die Homilie (151–174), ferner Studien über Liturgie und Schweigen von J.-P. Pertus (176–180) und A. Cruziat (180–185) sowie „Nichtliturgische Perspektiven über die Liturgie" von M. Carrouges (187–200).

Trotz mancher Unterschiede zwischen der Situation in Frankreich und in Deutschland erweist die vorliegende Untersuchung doch, daß die aktuellen Fragen der Liturgiereform die gleichen sind. Mit besonderer Intensität wird die Auseinandersetzung um Sammlung und Schweigen im gemeinschaftlichen Gottesdienst geführt (16, 111, 129 u. ö.). Sehr beachtlich sind verschiedene Hinweise, daß auch mit der Rückkehr zur Heiligen Schrift nicht alle Probleme gelöst sind (16, 80, 106). Die Schwierigkeiten des gemeinschaftlichen Gesanges in unserer Zeit kommen zur Sprache (66 f, 70, 79). Verständlich ist der Protest gegen das Hochamt als privilegierten Gottesdienst (73). Daß es vor der Messe, sozusagen unterhalb der Messe, Formen des Gottesdienstes geben muß, die u. U. den Menschen von heute mehr ansprechen (91, 108), sollte auch bei uns noch besser erkannt und berücksichtigt werden. Immer wieder wird darauf hingewiesen, daß die gesamte Haltung des Priesters für die gläubige Feier des Gottesdienstes entscheidend ist (93, 133 u. ö.).

In der Art und Weise, wie man sich vor dem Beginn der Liturgie trifft und begrüßt, muß wirkliche Gemeinschaft sich äußern (96 f, 124). Beachtlich ist aber auch der Hinweis, daß das Auseinandergehen nach der Feier ebensosehr davon geprägt sein muß. Daß erst 16 Prozent der Gläubigen die Bedeutung der Fürbitten erkannt haben (99), entspricht wohl auch dem Zustand bei uns. Häufig wird beanstandet, daß Predigt und Leben auseinanderklaffen (165, 167, 170). Anderseits ist es bemerkenswert, daß in einer Gemeinde die Laien den Priester vergeblich zu bewegen suchten, über den Heiligen Geist zu predigen (166).

Es wird ein umfassender Austausch zwischen der liturgischen Erneuerung und den Wissenschaften der Psychoanalyse und Tiefenpsychologie, der Ethnologie und Religionsgeschichte sowie mit der modernen Dichtung gefordert (198 f). Den Liturgiespezialisten fehle es in dieser Hinsicht an den notwendigen Kenntnissen. Die Hierarchie soll auf der untersten Ebene Experimente gestatten und fördern (209). Es wird aber davor gewarnt, die Messe an Menschen anpassen zu wollen, die einfach zu dieser Feier nicht fähig seien (216).

Das Buch ist ein nützlicher Beitrag zur Rolle der Laien bei der Reform der Kirche und überhaupt zu der Erkenntnis, daß diese Reform ohne eine Bewegung von unten nach oben nicht möglich ist.

Gescher. Ferdinand Kolbe.

La Madonna nel culto della chiesa. Hrsg. von Luigi della Torre. (Collana Culmen et Fons 9) Brescia: Queriniana 1966. 327 S.; L 1700.

Man sagt der italienischen Religiosität nach, sie könne sich auch nach dem Konzil noch nicht zu einer liturgischen Frömmigkeit durchringen, sondern bleibe in einer nachbarocken Madonnenromantik befangen. Zugleich Gegenbeweis für diese haltlose Behauptung wie auch Hilfe zu anderer Haltung ist das vorliegende kleine Werk. Führende Theologen und Konsultoren des Liturgierates haben sich daran beteiligt und Arbeiten zur Verfügung gestellt, deren wissenschaftliche Qualität einen hohen Rang einnimmt, zum Beispiel L. Ligier, B. Neunheuser, A. Nocent, G. Pinell, A. Franquesa, J. Calabuig, V. Noè. Der Herausgeber selber, der römische Pfarrer L. della Torre, schreibt über die pastoralliturgische Seite der Marienverehrung. Die anderen Themen umfassen die theologischen und liturgischen Aspekte: Die marianische Frömmigkeit in der Kirche, – Gebet und Liturgie im Leben Mariens, – Maria und die Eucharistie, – Maria im Herrenjahr, – Bibl. Gedanken in den Formularen der westl. Marienfeste, – Die Theotokos in der byzant. Liturgie, – Die Marienverehrung in der nicht römischen westl. Liturgie, – Glaube und marianische Frömmigkeit im Protestantismus, – Die „Saida" Maria in islamischer Lehre und Frömmigkeit, – Marianische und Liturgische Spiritualität, – Die marian. Volksandachten in Harmonie mit der Liturgie.

Die dargebotene Lehre ist sachlich, nüchtern, exakt, klar immer von Liebe zur Sache erfüllt. Einige Darstellungen sind kaum sonst erreichbar, z. B. die Übersetzung aus dem Koran durch M. M. Todde. Das gesteckte Ziel ist, fern aller Zersetzung, der liturgiegerechte Einbau der überlieferten Marienverehrung in das Leben einer Gemeinde, ohne die liturgischen Weisungen des II. Vatikanum zu beeinträchtigen. Methode und Haltung des Werkes könnten Beispiel geben auch für deutsche liturgische und marianische Arbeit, da die ähnlichen Sammelwerke von C. Feckes und P. Sträter zu früh vergessen wurden. – Leider fehlen analytische Indices; das im Zusammenhang wichtige Lexikon der Marienkunde ist anscheinend unbekannt. – Daß ein Seelsorger und Weltpriester, der große Verdienste um den Laienkongreß 1967 hat, die Initiative zu diesem Band und zu der gesamten Serie ergriff, verpflichtet zu hoher Achtung von dem römischen Stadtklerus.

Köln. Theodor Schnitzler.

Hinweise

Rétif, André: **Mission – heute noch?** (Original-Titel: Un nouvel avenir pour les Missions. Aus dem Französischen übersetzt von Leonhard Fratz) Köln: Verlag Bachem 1968. 160 S.; DM 9,80.

Der Verf. selbst bezeichnet als „unser Ziel in diesem Buche, den missionarischen Eifer des christlichen Abendlandes anzufeuern" (121). Demgemäß schreibt er „nicht in wissenschaftlicher Untersuchung, sondern in der Sprache, die alle Christen verstehen" (Verlag). Aber selbst und gerade unter dieser Voraussetzung, daß es ein inspirierendes, „anfeuerndes" Buch sein soll, wundert man sich, daß der Verf. im ganzen ersten Teil (7–42) Vorwürfe und Gegengründe gegen die Weltmission einfach aneinanderreiht, und zwar ziemlich massiv, ohne sie zu analysieren oder sie doch gleichzeitig durch Gegenargumente zu entlasten. Davon abgesehen, ist es jedoch tatsächlich ein aufrüttelndes Buch, hat aber infolge der besonderen Zielsetzung weder theologische, noch wissenschaftliche, sondern rein praktische Bedeutung.

Wimbern. Johannes Schütte SVD.

Le Père Lagrange au service de la Bible. Souvenirs personnels. Préface de P. Benoît OP. Paris: Les Éditions du Cerf 1967. 384 S.; FF 16,50.

Heutzutage bleibt immer noch die damalige Krise des Modernismus der Gegenstand zahlreicher Veröffentlichungen. Es werden Sammlungen alter Urkunden herausgegeben, die uns Zutritt zu persönlichen Briefen und Memoiren jener Zeit geben. Man erwartete bis jetzt das Zeugnis einer der hervorragendsten und ergreifendsten Gestalten jener stürmischen Epoche, die des Père Lagrange, des Gründers der École Biblique zu Jerusalem und der Revue Biblique.

Dank seinem Wesen und seiner Ausbildung war er ein aufgeschlossener Geist und ein Heiliger. Sein glühender und aufgeklärter Glaube macht seinen immer aufrichtigen Gehorsam dem Lehrstuhl der Kirche gegenüber erklärbar. Dieser Kirche, „der er dienen wollte", wie er es demütig niedergeschrieben hat, hat er immer die leidenschaftliche Anhänglichkeit eines gehorsamen Sohnes entgegengebracht. Obwohl er ein kühner Avantgardist war und versuchte, die Fortschritte der klassischen Lehre zu fördern, hörte er ständig auf die disziplinarischen Vorschriften des Apostolischen Stuhls, damit er sich vergewissere, „nicht umsonst zu laufen" (Gal 2, 2). Sein Gehorsam war ebenso aufrichtig wie seine Literarkritikversuche.

Straßburg. Jacques-E. Ménard.

Archiv für schlesische Kirchengeschichte, Bd XXV. Hildesheim: A. Lax 1967. VIII, 320 S.

Der vorliegende Band des „Archivs" erhält eine besondere Note dadurch, daß zwar noch Prälat Dr. Engelbert als Herausgeber fungiert, daß aber auf den ersten Seiten die Mitteilung von seinem Ableben und eine kurze Würdigung seiner Lebensarbeit veröffentlicht wird. Die Titel der Aufsätze lauten: A. Moepert, Die ältesten Urkunden und Besitzungen des Vinzenzstiftes in Breslau; J. Gottschalk, St. Hedwig und der Zisterzienserorden; H. Grüner, D. Verzeichnis der mittelalterlichen Äbte des Klosters Kamenz; ders., D. Bauentwicklung der Kloster-

kirche zu Kamenz; E. Walter, Zum Kaiserchor des Breslauer Domes; G. Steller, Urkundliche Beiträge zur Geschichte der Güter der Saganer Augustiner; K. Engelbert, D. Bistum Breslau im 30jährigen Kriege (3. Teil); H. Jedin, D. Universität Padua u. d. Gegenreformation in Schlesien; W. G. Rödel, Briefe Friedrichs d. Gr. aus dem Ordensarchiv auf Malta; B. Pansgram, F. X. Seppelt, Leben und Werk; J. Gottschalk, Breslauer Diözesanpriester im KZ Dachau; A. Rothe, F. X. Görlich.

Hildesheim. Franz Manthey.

Laurentin, René: **Court traité sur la Vierge Marie.** Cinquième édition, refondue à la suite du Concile. Paris: Lethielleux (1968). 223 S.; br. F 25,90.

Auf das Problem der Mariologie im Zusammenhang mit der Arbeit von Laurentin: La question mariale ist Joseph Ratzinger in unserer Zeitschrift 61 (1965/2, 73–82) ausführlich eingegangen. Unter Hinweis auf diesen Artikel verdient Beachtung, daß das Buch von Laurentin: Court traité sur la Vierge Marie inzwischen in fünfter Auflage als édition post-conciliaire erschienen ist.

Münster. Hermann Eising.

Thurian, Max: **Gemeinsam glauben – gemeinsam handeln.** Ein ökumenischer Katechismus. Mainz: Grünewald-Verlag u. Gütersloh: Verlag Gerd Mohn 1967. 160 S.; DM 12,80.

Das Buch des gelehrten Bruders aus der evangelischen Gemeinschaft der Mönche von Taizé liest sich flüssig wie ein Werk, in dem katholische und evangelische Theologie glückliche Vereinigung gefunden haben. Man ist überrascht zu sehen, wie groß das gemeinsame Erbe ist, das wir besitzen. Soll man es ein katholisches Buch nennen oder ein evangelisches? Es ist, wie der deutsche Untertitel lautet, ein ökumenischer Katechismus und damit eine ökumenische Tat. Man könnte die Frage erheben: Ist dieses wirklich evangelische Theologie? Die Antwort kann nur lauten: Das Evangelische und Protestantische ist so plural, daß es nicht auf eine einheitliche Formel gebracht werden kann. Es ist genuin evangelische Theologie, aber nicht die einzig mögliche. Hier haben wir einen Gesprächspartner, mit dem das Gespräch gut möglich ist.

Eine Frage bleibt, ob hier nicht das katholisch-evangelische Gespräch zu sehr nach dem *partim-partim* gesehen wird, also teils übereinstimmend – teils abweichend. Man kann im Ökumenischen so verfahren, muß sich aber immer bewußt bleiben, daß die Strukturen der verschiedenen Theologien verschieden sind. Dabei helfen nicht die Feststellungen kleiner Abweichungen, sondern es sind grundverschiedene Prinzipien und Ansätze da. Wir sind auf jeden Fall für dieses Buch wirklich dankbar.

Paderborn. Albert Brandenburg.

Langer, Wolfgang: **Kerygma und Katechese.** Theologische und didaktische Neubegründungen des Bibelunterrichtes. (Schriften zur Katechetik, Bd VII) München: Kösel-Verlag (1966). 206 S.; kart. DM 12,80.

Die Diskussion um den Bibelunterricht ist in den letzten Jahren heftiger und grundsätzlicher geworden. W. Langer versucht die verschiedenen Ansätze in der evangelischen und katholischen Theologie und Religionspädagogik aufzuzeigen, um damit den Katecheten in der Praxis eine Information und erste Orientierung über den Stand der wissenschaftlichen Diskussion zu geben. Dabei wird die Frage der biblischen Hermeneutik besonders berücksichtigt. Das Buch möchte den Praktiker informieren, um ihn in das Gespräch einzubeziehen. Diesen Dienst vermag die vorliegende Monographie zu erfüllen. Dadurch hilft sie, daß die Kluft zwischen wissenschaftlicher Katechetik einerseits und der breiten katechetischen Praxis andererseits nicht noch breiter wird.

Münster. Reinhold Waltermann.

Hubert, Martin Ph.: **La Messe.** Histoire du culte eucharistique en Occident. 2 Bde. Paris: Les Presses de l'Imprimérie administrative centrale 1965. 160 u. 174 S., 20 Tafeln, 50 Farbdiapositive.

Der Autor zeigt sich historisch im allgemeinen gut orientiert, doch haben die nur in der äthiopischen Version der Kirchenordnung Hippolyts erhaltenen Kommuniongebete sicher nichts mit der Originalfassung zu tun, ja sind nicht einmal vorkonstantinisch (93–95). Was dem Buch einen Platz neben den Standardwerken über die Messe sichert und es empfiehlt, ist der ikonographische, auch geistesgeschichtlich informierende Blickpunkt. Die Tafeln sind leider schlecht gedruckt. Die in den beiden Bändchen erläuterten Diapositive lagen zur Rezension nicht vor.

Münster. Emil J. Lengeling.

Vagaggini, Cipriano, OSB: **Il Canone della Messa e la Riforma Liturgica.** Problemi e Progetti. (Quaderni di Rivista Liturgica n. 4) Torino-Leumann: Elle Di Ci 1966.

Der einflußreiche Verfasser der „Theologie der Liturgie", der Mönch der Abtei S. André bei Brügge, aber aus Italien stammende und dort wirkende Autor hat dieses Werk wohl als liturgiediplomatischen Beitrag gedacht in einem Augenblick, als die Fragen der Reform des Kanon diskutiert wurden. Inzwischen ist durch die Entscheidung vom 23. 5. 1968, die neben den Canon Romanus drei andere Hochgebete stellte, Vagagginis Schrift ein liturgiehistorisches Dokument geworden, das uns offen kundtut, von wem die Entwürfe zu den neuen Eucharistiegebeten der Kirche stammen. So gewinnt sie eine große Bedeutung für die künftige Forschung. Die liturgiewissenschaftlichen Positionen des Werkes beglücken nicht immer, wenn es auch (um nur den Exkurs über den Cursus zu nennen) eine Fundgrube wertvollster Einzelheiten darstellt.

Köln. Theodor Schnitzler.

Reifenberg, Hermann: **Stundengebet und Breviere im Bistum Mainz seit der romanischen Epoche.** (Lit.-Wiss. Quellen u. Forschungen H. 40) Münster: Aschendorff 1964. XXVIII, 310 S.; br. DM 42,–.

Die bevorstehende Veröffentlichung der Manuskripte der Liturgiereform, darunter des neuen Breviers, lenkt die Aufmerksamkeit auf das Werk des aus Mainz stammenden Bamberger Professors, das schon längst hier gewürdigt werden sollte. Wie Quellflüsse zu einem Strom zusammenkommen, so wächst aus den liturgiegeschichtlichen Studien einzelner Diözesen das Wissen über die Gesamtgeschichte der Liturgie, auch des Stundengebetes. So hat Reifenbergs profunde Studie weit mehr als lokalhistorischen Charakter. Das zeigen auch die immer wieder auftauchenden Zitierungen seines Werkes im neueren liturgiewissenschaftlichen Schrifttum. Reifenbergs analytische Kraft der Bewältigung des großen Stoffes hat ihre Grenzen bei der Berücksichtigung und Vergleichung mit den Nachbarbistümern, sie hat ihren Kontrapunkt in der vermißten Synthese der großen Zusammenhänge. Doch ändert das nichts am Wert dieses Buches, das in den anderen alten Diözesen dringend Nachahmung verdient. – Man scheidet vom Studium Reifenbergs mit der Frage: Wer sagt uns aus einer überlegenen Kenntnis der Quellen, was im 13. Jh. zu der so starken Romanisierung und Unifizierung der Liturgie führte, wie sie das Mainzer Beispiel zeigt?

Köln. Theodor Schnitzler.

Balthasar, Hans Urs von, und **Züfle,** Manfred: **Der Christ auf der Bühne.** (Reihe: Offene Wege, Band 4/5) Einsiedeln – Zürich – Köln: Benziger (1967). 260 S., br. DM 16,80.

Sieben Dramatiker unserer Zeit (Eliot und Baldwin aus der englischsprachigen Welt, Schneider, Brecht und Dürrenmatt aus der deutschsprachigen, Péguy aus Frankreich, Fabbri aus Italien) werden unter einem bestimmten Anspruch vorgestellt, den H. Urs v. Balthasar im grundlegenden Eröffnungsbeitrag so formuliert: Der Christ ist „zum Schauspiel" geworden; „durch seine Existenz auf diese Bühne (der Welt) gestellt, hat er kein Recht auf eine verborgene, private Existenz" (8). B. zeigt, wie sich in der Antike in der Begegnung mit dem Christentum der Theatergedanke bedeutsam wandelt, der Christ nun keine Rolle mehr spielt, sondern eine Sendung zu leben hat, und konstatiert schließlich, daß es „immer unausweichlicher für den Dramatiker wird, den Christen zu befragen" (27) – eine Feststellung, die dadurch ein wenig annehmbarer wird, daß das „Christliche auch namenlos sein Haupt erheben kann" (30).

Dieser These fühlen sich die drei weiteren Mitarbeiter verpflichtet. Einige Beiträge ragen wenig über eine Inhaltsangabe hinaus, die Darstellung Péguys ist in dieser Form zu kurz geraten, andere, sehr instruktive, auch theologisch tiefe Ansätze (bes. über Brecht, Dürrenmatt und Baldwin) lassen die Ausgangsthese als richtig erscheinen, fassen aber den Dramatiker zu stark unter dem Zwang der These. Trotz allem liegt hier ein Buch vor, daß das Gespräch zwischen Theologie und Theater beleben kann.

Münster. Georg Geppert.

Personennachrichten

Prof. Dr. Jakob Fellermeier wurde am 13. 1. 1968 zum o. Professor für Philosophie an der Phil.-Theol. Hochschule Bamberg ernannt.

Prof. Dr. theol. Eduard Kammermeier, früher o. Prof. an der Phil.-Theol. Hochschule Regensburg, wurde am 30. 10. 1968 der ordentl. Lehrstuhl für Kirchenrecht an der Phil.-Theol. Hochschule Passau übertragen.

Prof. Dr. theol. Rudolf Lange wurde am 1. 1. 1968 zum o. Professor für Christliche Soziallehre und Allgemeine Religionssoziologie ernannt.

Dr. theol. Herbert Vorgrimler, Freiburg i. Br., hat einen Ruf auf den Lehrstuhl für Dogmatik an der Bischöfl. Phil.-Theol. Hochschule in Luzern angenommen.

An der Kath. Theol. Fakultät Münster wurden am 1. 2. 69 habilitiert:
Dr. theol. Ernst Dassmann, Münster, für die Fächer Alte Kirchengeschichte, Patrologie, Christl. Archäologie;
Dr. theol. Karl Kertelge, Trier, für das Fach Exegese des Neuen Testaments.

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

Kerygma und Mythos. VI—4. Hermeneutik, Mythos und Glaube (Mito e fede, Teils., dt.) [Von] Hans-Werner Bartsch [u. a.] unter Herausgabe von Franz Theunis, C. P. — Hbg-Bergstedt: Reich 1968. 251 S. = Theologische Forschung XLV; kart. DM 20,—.

Religions in antiquity. Essays in memory of Erwin Ramsdell **Goodenough**. Edited by Jacob Neusner. With a portrait, 5 plates and 6 figures. — Leiden: Brill 1968. X, 688 p. = Studies in the history of religions. Supplements to Numen XIV; hfl 80,—; p. 621—632: Kraabel, A. Thomas: A bibliography of the writings of Erwin Ramsdell Goodenough.

Philon d'Alexandrie, Lyon 11—15 septembre 1966. Colloques nationaux du Centre National de la Recherche Scientifique. — P: Éd. du Centre National de la Recherche Scientifique 1967. 382 p.; F 38,—.

Studies in mysticism and religion presented to Gershom G. **Scholem** on his seventieth birthday by pupils, colleagues and friends. — Jerusalem: Magnes Pr. 1967. 387 p. (of the English section); 235 p. (of the Hebrew section); $ 10,—; p. 199—235 (of the Hebrew section): Scholem, F. in collaboration with B(aruch) Yaron: Bibliography of the published writings of Gershom G. Scholem.

Neue Erkenntnisprobleme in Philosophie und Theologie. Hrsg. von Johannes B. Lotz. (Josef de **Vries** zum 70. Lebensjahr.) — Frb/B, Bas, Wien: Herder 1968. 263 S. = Philosophie in Einzeldarstellungen. Erg.-Bd IV; Lw. DM 32,—; S. 251—257: Die Veröffentlichungen von Josef de Vries. Zusammengestellt von Herbert Scheit.

Weber, Otto: Gesammelte Aufsätze. II: Die Treue Gottes in der Geschichte der Kirche. Mit e. Bibliographie Otto Weber. — Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl. des Erziehungsvereins 1968. VIII, 168 S. = Beiträge zur Geschichte und Lehre der Reformierten Kirche XXIX.

Weltgespräch. I: Weltliches Sprechen von Gott. (Zum Problem der Entmythologisierung.) Mit Beiträgen von Karl Kerényi [u. a.]. – Frb/B [u. a.:] Herder (1967). 63 S.; DM 8,80; [enth. u. a.:] S.9—15: Kerényi, Karl: Griechische Grundlagen des Sprechens von Gott; S. 17—28: Westermann, Claus: Die Geschichtsbezogenheit menschlicher Rede von Gott im Alten Testament; S. 29—39: Goldschmidt, Hermann Levin: Der jüdische Geschichtsweg als weltliches Zeugnis von Gott; S. 41—49: Horst, Karl August: Zur Pervertierung religiöser Symbole und Motive in der neueren Literatur; S. 51—59: Stolz, Walter: Zusammenfassung der Diskussionsbeiträge.

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

Alexandre, Monique: La culture profane chez **Philon**. — Philon d'Alexandrie, Lyon 11—15 septembre 1966, P 1967, 105—129; p. 131—167: Pépin, Jean: Remarques sur la théorie de l'exégèse allégorique chez Philon; p. 169—186: Boyancé, Pierre: Écho des exégèses de la mythologie grecque chez Philon.

Glockmann, Günter: **Homer** in der frühchristlichen Literatur bis Justinus. — B: Akademie-Verl. 1968. XIX, 214 S. = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur CV; kart. DM-Ost 25,— [Diss., Humboldt-Univ. Berlin]

Meslin, Michel: Les **Ariens** d'Occident, **335—430**. — P: Éd. du Seuil (1967). 443 p., 1 pl., 1 carte = Patristica Sorbonensia VIII; F 60,—.

Gregorius **Nyssenus**: Encomium in sanctum Stephanum Protomartyrem. Griech. Text, eingeleitet u. hrsg. mit Apparatus criticus und deutscher Übersetzung von O. Lendle. — Leid: Brill 1968. XX, 310 p.; Lw. hfl 82,—.

Sanctus **Fulgentius** Episcopus Ruspensis: Opera. Cura et studio J. Fraipont. — Turnh: Brepols 1968. XVIII, 444 p.; p. 445—1134 = Corpus christianorum. Series latina XCI—XCIA; rel. BF 2500.

Hofmann, Dietram: Die geistige Auslegung der Schrift bei **Gregor** dem **Großen**. — Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verl. 1968. XX, 76 S. = Münsterschwarzacher Studien VI; kart. DM 15,—.

(Petrus Cantor Parisiensis) Pierre le Chantre: Summa de sacramentis et animae consiliis. Partie III ‹III, 2b›: Liber casuum conscientiae par Jean-Albert Dugauquier. — Louv: Ed. Nauwelaerts; Lille: Giard 1967, p. 443—914 = Analecta mediaevalia Namurcensia XXI.

Stoelen, Anselme, OCarth: **Bruno** le **Chartreux**, **Jean Gratiadei** et la «Lettre de s. Anselme» sur l'Eucharistie. — RechThAncMéd XXXIV, 1967, 18—83.

Nickson, M.: The **„Pseudo-Reinerius"** treatise, the final stage of a thirteenth century work on heresy from the diocese of Passau. — AHDLMA, A. XLII = T. XXXIV, 1967, P 1968, 255—314.

Steinmetz, David Curtis: Misericordia dei. The theology of **Johannes** of **Staupitz** in its late medieval setting. — Leid: Brill 1968. X, 198 p. = Studies in medieval and reformation thought IV; hfl 35,—.

Büsser, Fritz: Das katholische **Zwinglibild**. Von der Reformation bis zur Gegenwart. — Zü, Stu: Zwingli-Verl. (1968). X, 424 S.; DM 48,—.

Koch, Ernst: Die Theologie der **Confessio Helvetica Posterior**. — (Neukirchen-Vluyn:) Neukirchener Verl. des Erziehungsvereins 1968. 455 S. = Beiträge zur Geschichte und Lehre der Reformierten Kirche XXVII.

Hauben, Paul J.: Three Spanish heretics and the reformation. Antonio del Corro—Cassiodoro de Reina—Cypriano de Valera. — Gen: Droz 1967. XVI, 141 p. = Etudes de philologie et d'histoire III.

Grimsley, Ronald: **Rousseau** and the religious quest. — Oxf: Clarendon Pr.; (Lo: Oxford Univ. Pr.) 1968. XIV, 148 p.; sh 25.

Oranje, L.: God en wereld. De vraag naar het transcendentale in **Schleiermachers** „Dialektik". — Kampen: Kok 1968. 264 blz.; hfl 14,75. [Diss., Amsterdam]

Pritz, Joseph: Mensch als Mitte. Leben und Werk Carl **Werners**. I: Leben und Werk im geschichtlichen Zusammenhang. — Wien: Herder (1968). 492 S. = Wiener Beiträge zur Theologie XXII/1.

Dumas, André: Une théologie de la réalité: Dietrich **Bonhoeffer**. — Genève: Labor et Fides (1968). 340 p.; sfr 20,—.

Kuhns, William: In pursuit of Dietrich Bonhoeffer. With a foreword by Eberhard Bethge. — Lo: Burns & Oates (1967). XIII, 314 p.

Mondin, Battista: I teologi della morte di Dio. Storia del movimento dell'ateismo cristiano e diagnosi delle sue dottrine. — To: Borla (1968). 211 p. = Le idee e la vita XL; Lire 1500.

Radical theology: Phase two. Essays in a continuing discussion. Edited by C. W. Christian and Glenn R. Wittig. — Phil, NY: Lippincott (1967). VI, 218 p.; $ 4,95.

Macquarrie, John: God and secularity. — Phil: Westminster Pr. (1967). 157 p. = New directions in theology today III; $ 1,95.

Roberts, Louis: The achievement of Karl **Rahner**. — (NY:) Herder and Herder (1967). VIII, 312 p.; $ 6,50.

Deretz, J. — A. Nocent: Konkordanz der Konzilstexte (Synopse des textes conciliaires, dt.) (Konzilstexte nach der von den Bischöfen in Auftrag gegebenen Übersetzung. Dt. Ausg. von Gerhard Trenkler.) — (Graz, Wien, Köln:) Styria (1968). 628 S.; Lw. DM 68,—.

II. Religionswissenschaft und -geschichte

Proceedings of the XIth International Congress of the International Association for the History of Religions. Held with the support of UNESCO and under the auspices of the International Council for philosophy and humanistic studies at Claremont, California, September 6—11, 1965. Vol. I: The impact of modern culture on traditional religions. Vol. II: Guilt or pollution and rites of purification. Vol. III: The role of historical scholarship in changing the relations among religions. — Leiden: Brill 1968. VI, 181 p.; IX, 211 p.; IX, 89 p.

Mann, Ulrich: Zur synoptischen Deutung von Mythos, Symbol und Religion. — Dialog über den Menschen. Eine Festschrift für Wilhelm Bitter zum 75. Geburtstag, Stu (1968), 127—152.

Lanczkowski, Günter: Neuere Forschungen zur **Mythologie**. — Saeculum XIX, 1968, 282—309.

Waal Malefijt, A. de: Religion and culture. An introduction to anthropology of religion. — NY: Macmillan 1968. 414 p.; $ 7,95.

Frei, Gebhard: Die Weltreligionen und ihr Glaube an ein Jenseits. — Im Kraftfeld des christlichen Weltbildes = Imago mundi I, Mchn, Pad, Wien 1968, 103—116.

Herrmann, Wolfram: Yariḫ und Nikkal und der Preis der Kuṯarāt-Göttinnen. Ein kult.-mag. Text aus **Ras Shamra**. — B: Töpelmann 1968. X, 48 S. mit Abb. = ZAW, Beih. CVI; brosch. DM 18,—.

Ellermeier, Friedrich: Theologische und orientalische Arbeiten. I: Prophetie in **Mari** und **Israel**. — Harzburg a. Harz: Jungfer 1968. 248 S.; Lw. DM 46,—.

Widengren, Geo: Heavenly enthronement and baptism. Studies in **Mandaean** baptism. — Religions in antiquity. Essays in memory of Erwin Ramsdell Goodenough = Studies in the history of religions XIV, Leiden 1968, 551—582.

Gupta, R. D.: The Bhaktirasabodhinī of **Priyā Dāsa**. — Muséon LXXXI, 1968, 547—562.

Zwi Werblowsky, R. J.: Some observations on recent studies of **Zen**. — Studies in mysticism and religion presented to Gershom G. Scholem on his seventieth birthday . . ., Jerusalem 1967, 317—335.

Simpson, George Eaton: Baptismal „mourning", and „building". Ceremonies of the Shouters in **Trinidad**. — Journal of American folklore LXXIX, 1966, 537—550.

Hoyle, Peter: **Delphi** und sein Orakel (Delphi, dt.) Wesen und Bedeutung des antiken Heiligtums. Mit 51 Abb. auf Kunstdrucktaf. u. 3 Ktn.-Skizzen. — Wiesb: Brockhaus 1968. 198 S.; Lw. DM 24,—.

Massenzio, Marcello: La festa di Artemis Triklaria e Dionysos Aisymnetes a Patrai. — StMStRel XXXIX, 1968, 101—132.

Byron Earhart, H.: The celebration of *Haru-yama* ‹spring-mountain›: An example of folk religious practices in contemporary **Japan**. — Asian Folklore Studies XXVII, 1968, 1—24.

Danquah, Joseph Boakye: The **Akan** doctrine of God: a fragment of God coast ethics and religion. — Lo: Cass 1968. XXXVIII, 206 p. = Library of African studies. African modern library II; sh 45/—.

Sawyerr, Harry: The practice of presence. — Numen XV, 1968, 142—161.

Soustelle, Jacques: Erd- und Himmelsgötter der **altmexikanischen** Zeit. — Antaios X, 4, 1968, 385—412.

Die Religionen der **Südsee** und **Australiens**. Von Hans Nevermann, Ernest A. Worms, Helmut Petri. — Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1968). VII, 329 S. = Die Religionen der Menschheit V, 2; DM 44,—.

Brunner, Hélène: Á propos d'un rituel **balinais**. — Journal asiatique CCLV, 1967, 409—422.

III. Missionswissenschaft und -geschichte

Canova, Francesco: Manuale di medicina per i missionari. — To: S.E.I. 1967. 860 p.; Lire 5000.

Documentário completo da II Conferência geral do episcopado latino-americano. — SEDOC. Serviço de documentação I, 1968, 641—772.

Glazik, Josef, MSC: The meaning and the place of missiology today. — IntRevMiss LVII, 1968, 459—467.

Abad Pérez, Antolín, OFM: Documentos en torno a las misiones de Marruecos. Epistolarios de los PP. Lerchundi y Cervera, OFM. — ArchIbAm XXXVIII, 1968, 3—60.

La béatification des martyrs de **Corée.** — DocCath L, 1968, 1743—1750.

Evolución de las relaciones entre la Iglesia y el Estado en el **Brasil.** — Cuadernos de Marcha n° IX, Montevideo 1968, 29—54.

Rauscher, Fridolin, WV: Hundert Jahre Weiße Väter. — ZMR LII, 1968, 257—276.

Methol Ferre, Alberto: La Iglesia en la historia latinoamericana. — Víspera n° VI, Montevideo 1968, 68—86.

Oggé, E.: La madonna missionaria. — To: Ed. Missioni Consolata 1968. 440 p.; Lire 2000.

Hypólito, Adriano, OFM: Plano de pastoral da diocese de Nova Iguaçu. — Nova Iguaçu: Edições do Secretariado episcopal 1968. 48 p.

Kelly, Joseph, CSSp: Organisation of missionary activity. — African Eccl. Review X, 1968, 146—160.

Missal missionário dominical. Editado por Antônio da Silva Maia. 2ª ed. completamente actualizada. — Vila da Feira: Gráfica Feirense 1968. 400 p.; Escudos port. 15,—.

Rzepkowski, Horst, SVD: Thomas von Aquin und Japan. Versuch einer Begegnung. — St. Augustin: Steyler Verl. 1967. 75 S. = Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini IX; DM 8,—.

Vandenberghe, D.: Contribution à la pastorale du mariage en Afrique. — Orientations pastorales XX, 1968, 221—254.

Le monde missionnaire en **1967.** — EglViv XX, 1968, 163—303.

Dammann, Ernst: Das Christentum in Afrika. — Mchn, Hbg: Siebenstern-Taschenbuch-Verl. (1968). 190 S. = Siebenstern-Taschenbuch CXVI; DM 3,60.

Directorio católico latinoamericano. — Bogotá: Consejo Episcopal Latinoamericano 1968. 586 p.; $ 5,50.

L'évolution de l'Église en **Argentine.** — Ido-c, Rome 15-9-1968, 34 p.

Das Priesterproblem in Lateinamerika. — Brux: Pro Mundi Vita 1968. 32 S. = Pro Mundi Vita XXII.

Bernander, Gustav: Lutheran wartime assistance to Tanzanian Churches, 1940—45. — Upps: Gleerup 1968. 170 p. = Studia missionalia Upsaliensia IX; Skr 24,—.

Sidler, Werner: Mission in der Krise. Aus der Sicht eines Missionars in Äthiopien. — Gießen, Basel: Brunnen-Verl. (1968). 118 S.

Hallenkreutz, Carl F.: Revolution och mission. — Svensk missionstidskrift LVI, 1968, 156—172.

Lohmann, Heinrich: Drei Jahre Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Weltmission. — Stu: Evang. Missionsverlag 1968. 64 S. = Weltmission heute; DM 3,80.

Sawyerr, Harry: Creative Evangelism. Towards a new christian encounter with Africa. — Lo: Lutterworth 1968. 183 p.; sh 37/6.

Wolfensberger, G. H.: Multiplying the loaves: The Bible in mission and evangelism. — Lo: Fontana 1968. 191 p.; sh 5/—.

IV. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines (Gesamtbibel)

Payot, Christian: Les infortunes de la théologie biblique et de l'herméneutique. ‹A propos de quelques ouvrages récents de James Barr et Robert W. Funk.› — RThPh XVI, 1968, 218—235.

Westermann, Claus: Das Alte Testament und Jesus Christus. — Stu: Calwer Verl. (1968). 52 S. = Biblisches Seminar im Calwer Verlag; kart. DM 4,80.

Asensio, Felix: Trayectoria teológica de la vida en el Antiguo Testamento y su proyección en el Nuevo. — Madr: Consejo sup. de Invest. Cient. 1968. 289 p. = Biblioteca Hispana bíblica I; pes 300.

Alonso Schökel, Luis: Sprache Gottes und der Menschen (The inspired word, dt.) Literarische und sprachpsychologische Beobachtungen zur Heiligen Schrift. — Düs: Patmos-Verl. (1968). 284 S. = Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament; kart. DM 28.

2. Altes Testament

Eissfeldt, Otto: Kleine Schriften. Bd IV. Hrsg. von Rudolf Sellheim und Fritz Maass. ‹Mit 3 Abb. im Text u. 4 Abb. auf 4 Taf.› — Tü: Mohr (1968). VIII, 304 S.; Lw. DM 49,50.

Goldstain, Jacques, OSB: **Genèse 1—11**: création et péché. — (Brug:) Desclée [&] de Brouwer 1968. 264 p. = Lecture spirituelle de la Bible. Cahiers de la Pierre-qui-vire XXXI; FB 265.

Coats, G. W.: Rebellion in the wilderness. The murmuring motif in the **wilderness traditions** of the Old Testament. — Nashv: Abingdon Pr. 1968. 288 p.; $ 6,50.

Vries, Simon J. de: The origin of the murmuring tradition. — JBiblLit LXXXVII, 1968, 51—58.

Cody, Aelred: **Exodus 18, 12**: Jethro accepts a covenant with the Israelites. — Bibl XLIX, 1968, 153—166.

Schreiner, Josef: Der **Dekalog** — Lebensweisung im Gottesbund. — Diakonia III, 1968, 98—117.

Holladay, John S., Jr.: The day(s) the *moon* stood still. — JBiblLit LXXXVII, 1968, 166—178.

Goslinga, C. J.: Het **eerste boek Samuël** verklaard. — Kampen: Kok 1968. 496 blz. = Commentaar op het Oude Testament; hfl 39,75.

Fohrer, Georg: **Elia.** (2., überarbeitete u. erweiterte Aufl.) — Zü (, Stu:) Zwingli Verl. (1968). 104 S. = AbhThANT LIII; sfr 16,80.

Dommershausen, Werner: Die **Esther**rolle. Stil und Ziel einer alttestamentlichen Schrift. — Stu: Verlag Kath. Bibelwerk 1968. 174 S. = Stuttgarter biblische Monographien VI; kart. DM 20,— [Habil.-Schrift, Tübingen].

McKenzie, John L., SJ: **Second Isaiah.** Introduction, translation, and notes. — Garden City (N. Y.): Doubleday 1968. LXXIV, 225 p. = The Anchor Bible XX; $ 6,—.

Brueggemann, Walter: Isaiah 55 and Deuteronomic theology. — ZAW LXXX, 191—203.

Rudolph, Wilhelm: **Jeremia.** 3., verb. Aufl. — Tü: Mohr 1968. XXVIII, 325 S. = Handbuch z. Alten Testament I, 12; br. DM 36,—.

Delcor, M.: Les sources du chapitre VII de **Daniel.** — VetTest XVIII, 1968, 290—312.

Hubbard, David Allan: With bands of love. Lessons from the book of **Hosea.** — GrR: Eerdmans 1968. 114 p.; $ 1,95.

Bickermann, E. J.: Four strange books of the Bible: **Jonah, Daniel, Koheleth, Esther.** — NY: Schocken Books 1968. 247 p.; $ 7,50.

Monloubou, Louis: L'âme des **psaumes.** — P: Mame 1968. 189 p. = Paroles de vie; F 9,50.

Beaucamp, Evode, OFM: Structures strophiques des psaumes. — RechScRel LVI, 1968, 199—224.

Kilian, Rudolf: Ps 22 und das priesterliche Heilsorakel. — BiblZ N. F. XII, 1968, 172—185.

Fohrer, Georg: Der Mittelpunkt einer **Theologie** des Alten Testaments. — ThZBas XXIV, 1968, 161—172.

Schmidt, Werner H.: Alttestamentlicher Glaube und seine Umwelt. Zur Geschichte des alttestamentlichen Gottesverständnisses. — (Neuk:) Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins 1968. 252 S. = Neukirchener Studienbücher. Ergänzungsbände zu den Biblischen Studien VI; kart. DM 14,80.

Albright, William Foxwell: Yahweh and the Gods of Canaan. A historical analysis of two contrasting faiths. — Lo: The Athlone Press 1968. XIV, 250 p. = School of Oriental and African studies, University of London: Jordan lectures in comparative religions VII.

Preuß, Horst Dietrich: „... ich will mit dir sein!". — ZAW LXXX, 1968, 139—173.

Dommershausen, Werner: Heiligkeit ein alttestamentliches Sozialprinzip? — ThQu CXLVIII, 1968, 153—166.

Koenig, Jean: Tradition iahviste et influence babylonienne à l'aurore du judaïsme. — RHistRel CLXXIII, 1968, 1—42. 133—172.

Geus, C.H.J. de: De Amorieten in de Palestijnse **archeologie**: Een recente theorie kritisch bezien. — NedThT XXIII, 1968, 1—24.

Neusner, Jacob: A history of the Jews in Babylonia. Vol. III: From Shapur I to Shapur II. — Leid: Brill 1968. XXII, 393 p., 24 tabl. = Studia post-biblica XII; hfl 52,—.

Samuel, A. G.: Treasure of **Qumran.** — Lo: Hodder & Stoughton 1968. 208 p.; sh 25.

Steckoll, S. H.: Preliminary excavation report in the Qumran cemetery. — Revue de Qumran VI, 1968, 323—344 [p. 337—344: pl. I—VIII].

3. Neues Testament

Dodd, C[harles] H[arold]: More New Testament studies. — (Manch:) Manchester Univ. Pr. (1968). VII, 157 p.; sh 30/—.

Evangelienforschung. Ausgewählte Aufsätze deutscher Exegeten. [Hrsg. v.] Johannes B. Bauer. — (Graz, Wien, Köln): Styria (1968). 315 S.; Lw. DM 24,50.

Moingt, Joseph, SJ: Le divorce «pour motif d'impudicité». ‹**Matthieu 5, 32; 19, 9**›. — RechScRel LVI, 1968, 337—384.

Segbroeck, Frans van: Jésus rejeté par sa patrie ‹Mt 13, 54—58›. — Bibl XLIX, 1968, 167—198.

Pesch, Rudolf: Ein Tag voll mächtigen Wirkens Jesu in Kapharnaum ‹**Mk 1, 21—34. 35—39**›. — Bibel und Leben IX, 1968, 114—128. 177—195. 261—277.

Schenke, Ludger: Auferstehungsverkündigung und leeres Grab. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung von Mk 16, 1—8. — Stu: Verl. Kath. Bibelwerk (1968). 117 S. = Stuttgarter Bibelstudien XXXIII.

Minette de Tillesse, G.: Le secret messianique dans l'évangile de Marc. — P: Ed. du Cerf 1968. 575 p. = Lectio divina XLVII; F 45,—.

Hooker, Morna Dorothy: The Son of Man in Mark: A study of the background of the term "Son of Man" and its use in St. Mark's gospel. — Lo: SPCK 1968. X, 230 p.; sh 38/6.

Jervell, Jacob: Paulus, der Lehrer Israels. Zu den apologetischen Paulusreden in der Apostelgeschichte. — NovTest X, 1968, 164—190.

Neugebauer, Fritz: Die Entstehung des **Johannesevangeliums.** Altes und Neues zur Frage seines historischen Ursprungs. — Stu: Calwer Verl. (1968). 39 S. = Arbeiten zur Theologie I, 36; DM 4,80.

Buchanan, George Wesley: The samaritan origin of the gospel of John. — Religions in antiquity. Essays in memory of Erwin Ramsdell Goodenough = Studies in the history of religion XIV, Leiden 1968, 149—175.

Suggs, M. Jack: "The word is near you": **Romans 10: 6—10** within the purpose of the letter. — Christian history and interpretation. Studies presented to John Knox, (Lo) 1967, 289—312.

Kirby, J. C.: Ephesians. Baptism and pentecost. An inquiry into the structure and purpose of the epistle to the **Ephesians.** — Lo: SPCK 1968. XII, 207 p.; sh 35/—.

Thomas, Johannes: Anfechtung und Vorfreude. Ein biblisches Thema nach **Jakobus 12—18**, in Zusammenhang mit Psalm 126, Röm. 5, 3—5 und 1 Petr. 1, 5—7; formkritisch untersucht und parakletisch ausgelegt. — KerDogm XIV, 1968, 183—206.

Škrinjar, A., SJ: Prima epistola **Johannis** in theologia aetatis suae. — Verbum domini XLVI, 1968, 148—168.

Maddox, Robert: The function of the Son of Man according to the synoptic gospels. — NTSt XV, 1968, 45—74.

Thüsing, Wilhelm: Erhöhungsvorstellung und Parusieerwartung in der ältesten nachösterlichen Christologie. — BiblZ N. F. XI, 1967, 95—108. 205—222; XII, 1968, 54—80. 223—240.

Flender, Helmut: Die Botschaft von der Herrschaft Gottes. — Mchn: Kaiser 1968. 113 S.; kart. DM 12,50.

Scharlemann, Martin H.: **Stephen.** A singular saint. — R: Pont. Biblical Institute 1968. X, 211 p. = Analecta biblica XXXIV; Lire 3000.

Hurd, John Coolidge, Jr.: **Pauline** chronology and Pauline theology. — Christian history and interpretation. Studies presented to John Knox, (Lo) 1967, 225—248.

Barth, Markus: Was Paul an anti-semite? — Journal of ecumenical studies V, 1968, 78—104.

Luz, Ulrich: Das Geschichtsverständnis des Paulus. — Mchn: Kaiser 1968. 426 S. = Beiträge zur evangelischen Theologie XLIX; Lw. DM 44,— [Diss., Zürich]

Hester, James D.: Paul's concept of inheritance. A contribution to the understanding of Heilsgeschichte. — Ed, Lo: Oliver & Boyd 1968. XII, 128 p. = Scottish journal of theological studies XIV.

Gutierrez, Pedro: La paternité spirituelle selon saint Paul. — P: Gabalda 1968. 259 p. = Études bibliques; F 60,—.

Strobel, August: Erkenntnis und Bekenntnis der **Sünde** in neutestamentlicher Sicht. — Stu: Calwer Verl. (1968). 78 S. = Arbeiten zur Theologie I, 37; brosch. DM 9,50.

V. Kirchengeschichte

1. Allgemeines

Adel und Kirche. Gerd **Tellenbach** zum 65. Geburtstag dargebracht von Freunden und Schülern. Hrsg. von Josef Fleckenstein und Karl Schmid. Mit 1 Titelbild, 2 Bildtafeln u. 4 Ktn. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1968). VIII, 587 S.; Lw. DM 80,—, S. 581—587: Verzeichnis der Schriften von Gerd Tellenbach.

Williams, Daniel Day: John **Knox**'s conception of history. — Christian history and interpretation. Studies presented to John Knox, (Lo) 1967, 17—34.

Marrou, Henri-Irénée: Théologie de l'histoire. — P: Ed. du Seuil 1968. 190 p.; F 15,—.

Dufort, Jean-Marc, SJ: Histoire et théologie du VII[e] chapitre de la constitution «Lumen Gentium». — Science et esprit [autrefois: ScEccl] XX, 1968, 77—94.

Moltmann, Jürgen: Hope and history. — Theology today XXV, 1968, 369—386.

Winterswyl, Ricarda: „Politische Metaphysik"—Geschichtstheologie—Anthropologie. Hinweis auf neuere Arbeiten. — HistJG LXXXVIII, 1968, 76—86.

Coppo, Angelo: «Natale Petri de Cathedra» e «Depositio» funeraria. — RStChIt XXII, 1968, 74—86.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Kirche und Charisma. Die Gaben des Heiligen Geistes im Neuen Testament, in der Kirchengeschichte und in der Gegenwart. (1. Oekumenischer Kirchentag Kirche und Charisma.) Von Paul Verghese [u. a.] Geleitwort von Martin Niemöller. — Marb: Oekumenischer Verlag Edel (1966). 206 S. = OekTSt XXXV; kart. DM 9,80.

Ratzinger, Joseph: Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie. — ThQu CXLVIII, 1968, 257—282.

Gottron, Adam: Geschichte der katholischen Gemeinde **Neustadt** im Odenwald bis 1949. — ArchMRhKG XX, 1968, 317—334.

3. Christliches Altertum (einschl. Patrologie)

Simon, Marcel et André Benoit: Le judaïsme et le christianisme antique d'Antiochus Epiphane à Constantin. — P: Pr. Univ. de France 1968. 360 p. = Nouvelle Clio X; F 22,—.

Schwartz, Jacques: L'Égypte de **Philon**. — Philon d'Alexandrie, Lyon 11—15 septembre 1966, P 1967, 35—44; p. 17—31: Simon, Marcel: Situation du judaïsme Alexandrie dans la diaspora; p. 81—101: Michel, Alain: Quelques aspects de la rhétorique chez Philon; p. 207—218: Beauchamp, Paul: La cosmologie religieuse de Philon et la lecture de l'Exode par le livre de la Sagesse: le thème de la manne; p. 243—253: Jaubert, Annie: Le thème du «Reste sauveur» chez Philon; p. 361—373: Guillaumont, Antoine: Philon et les origines du monachisme; p. 333—345: Daniélou, Jean: Philon et Grégoire de Nysse.

Leclercq, Jean: «Lectulus». Variazioni su un tema biblico nella tradizione monastica. — Bibbia e spiritualità = Biblioteca di cultura religiosa II, 79, (R 1967), 417—436.

Barnard, L. W.: The origins and emergence of the church in **Edessa** during the first two centuries A. D. — VigChr XXII, 1968, 161—175.

Säve-Söderbergh, Torgny: Gnostic and canonical gospel traditions ‹with special reference to the gospel of Thomas›. — Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina 13—18 aprile 1966 = Studies in the history of religions ‹Supplements to Numen› XII, Leiden 1967, 552—559; p. 563—574: Rengstorf, K. H.: Urchristliches Kerygma und „gnostische" Interpretation in einigen Sprüchen des Thomasevangeliums; S. 575—579: Klijn, A. F. J.: Early Syriac christianity—gnostic?

Schonfield, Hugh Joseph: Those incredible Christians: a new look at the early church. — Lo: Hutchinson (1968). XX, 266 p.; sh 32/.

Wacholder, Ben Zion: Biblical chronology in the Hellenistic world chronicles. — HarvThR LXI, 1968, 451—481.

Rohde, Joachim: Häresie und Schisma im ersten **Clemens**brief und in den **Ignatius**-Briefen. — NovTest X, 1968, 217—233.

Layton, Bentley: The sources, date and transmission of **Didache** 1.3b—2.1. — HarvThR LXI, 1968, 343—383.

Keresztes, Paul: **Marcus Aurelius** a persecutor? — HarvThR LXI, 1968, 321—341.

Klein, Richard: **Tertullian** und das Römische Reich. — Hdlb: Winter 1968. 128 S. = Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaften. N. F. II, 22; Lw. DM 24,—.

Barnes, Timothy D.: Pre-Decian Acta Martyrum. — JThSt XIX, 1968, 509—531.

Mitros, Joseph F.: The norm of faith in the patristic age. — ThStudies XXIX, 1968, 444—471.

Meinardus, Otto: An inventory of the relics of saints in the Coptic Churches of Egypt. — OstkSt XVII, 1968, 134—173.

Metzger, Witmar: Der **Organon**gedanke in der **Christologie** der griechischen Kirchenväter. Seine Herkunft aus der griechischen Philosophie und seine Bedeutung bei den Vätern bis Eusebius von Cäsarea. — Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verl. 1968. XXIV, 268 S. = Münsterschwarzacher Studien IV; kart. DM 23,10.

Knauber, Adolf: Das Anliegen der Schule des **Origenes** zu Caesarea. — MüThZ XIX, 1968, 182—203.

Dolch, Heimo: Orthodoxie und Entwicklung. Der Bilderstreit im Osten und im Westen. — CathMstr XXII, 1968, 81—96.

Rondeau, M(arie)-J(osèphe): L'épître à Marcellinus sur les psaumes. — VigChr XXII, 1968, 176—197.

Rondeau, Marie-Josèphe: Une nouvelle preuve de l'influence litteraire d'**Eusèbe** de **Césarée** sur **Athanase**: l'interprétation des psaumes. — RechScRel LVI, 1968, 385—434.

Gaiffier, Baudouin de: La «Vita S. Illidii» par **Winebrand** de **Saint-Allyre**. — AnalBoll LXXXVI, 1968, 233—241; p. 242—257: Vita Sancti Illidii ‹fragments›.

Duval, Y.-M.: Saint **Jérôme** devant le baptême des hérétiques. D'autres sources de l'Altercatio Luciferani et Orthodoxi. — RevÉtAug XIV, 1968, 145—180.

Lütcke, Karl-Heinrich: Auctoritas bei **Augustin**. Mit einer Einleitung zur römischen Vorgeschichte des Begriffs. — Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1968). 223 S. = Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft XLIV; kart. DM 48,— [Diss., Tübingen].

Lodi, E.: Le due omelie di San **Petronio** vescovo di Bologna. Saggio critico storico. — Miscellanea liturgica in onore di Giacomo Lercaro ... Vol. II, R (1967), 263—301.

Esbroeck, Michel van: La lettre de l'empereur Justinien sur l'annonciation et la noël en 561. — AnalBoll LXXXVI, 1968, 351—371.

Fiey, J.-M., OP: Topographie chrétienne de **Mahozé**. — L'orient syrien XII, 1967, 397—420.

4. Mittelalter und Neuzeit

Kaemmerer, Walter: **Eschweiler** in seiner Geschichte. T. II: Ascvilare. 800—1800. — Mönchengladbach: Kühlen 1968. 263 S. mit Abb. u. Ktn = Veröffentlichungen des Bischöfl. Diözesanarchivs Aachen XXVII; Lw. DM 16,50.

Engel, Claire-Eliane: Histoire de l'Ordre de **Malte**. — Genève, P, Mchn: Nagel (1968). 384 p.; sfr 19,—.

S[ank]t Hedwig, Botschafterin des Friedens für Ost und West. Ein Lobpreis der Heiligen anläßlich der 700. Wiederkehr ihrer Heiligsprechung. Mit Beiträgen von Joseph Solzbacher [u. a.] (Geleitwort von Walter Nigg.) — Köln: Wienand 1967. 128 S. mit Abb., 1 Titelbild; Pp. DM 19,80.

Taddey, Gerhard: Das Kloster **Heiningen** von der Gründung bis zur Aufhebung. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1966. 302 S., 4 Bl. = Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte XIV.

D'Andrea, Gioacchino, OFM: I Frati **Minori napoletani** nel loro sviluppo storico. — Nap: Laurenziana 1967. XXIV, 605 p.

Lübke, Anton: **Nikolaus** von **Kues**. Kirchenfürst zwischen Mittelalter und Neuzeit. — Mchn: Callwey (1968). 440 S. mit Abb., 1 Titelbild; Lw. DM 34,—.

Preising, Rudolf: **Büderich**. Nachrichten zur Geschichte eines Kirchenspiels und seiner Höfe im Kurkölnischen Amte Werl. — Mstr: Aschendorff (1967). 183 S. mit Abb., 1 Ktn-Beil. in Rückentasche = Schriften der Stadt Werl. Reihe A. Histor.-wiss. Beiträge XII/XIII; kart. DM 12,—.

5. Mittelalter

Prete, Serafino: La «Vita S. Columbani» di **Jonas** e il suo prologus. — RStChIt XXII, 1968, 94—111.

Schramm, Percy Ernst: Der heilige **Bonifaz** als Mensch. — ArchMRhKG XX, 1968, 9—36.

Geschichte der **Ost-** und **Westkirche** in ihren wechselseitigen Beziehungen. Acta congressus historiae Slavicae Salisburgensis in memoriam ss. Cyrilli et Methodii anno 1963 celebrati. — Wiesb: Harrassowitz 1967. 202 S., 12 S. Abb. = Annales Instituti Slavici I, 3; kart. DM 36,—.

Schramm, Percy Ernst: Kaiser, Könige und Päpste. Gesammelte Aufsätze zur Geschichte des Mittelalters. Bd II: Beiträge zur allgemeinen Geschichte T. 2: Vom Tode Karls des Großen ‹814› bis zum Anfang des 10. Jahrhunderts. — Stu: Hiersemann 1968. 352 S. mit 22 Abb. auf 12 Taf.; Lw. DM 76,—.

Köhler, Oskar: Die **ottonische** Reichskirche. Ein Forschungsbericht. — Adel und Kirche. Gerd Tellenbach zum 65. Geburtstag ..., Frb/B, Bas, Wien (1968), 141—204.

Straeten, Joseph van der: Saint **Livier**. Notes sur son culte et sur sa légende. — AnalBoll LXXXVI, 1968, 373—389.

Goez, Werner: Zur Erhebung und ersten Absetzung Papst **Gregors VII.** — RömQu LXIII, 1968, 117—144.

Desel, Jochen: Das Kloster **Lippoldsberg** und seine auswärtigen Besitzungen. — Melsungen: Verl. Gutenberg (1967). 216 S., 12 Bl. Abb.

Offler, H. S.: **Durham** episcopal charters, **1071—1152**. — Gateshead: Northumberland Press 1968. XVI, 192 p. = The publications of the Surtees society CLXXIX.

Cerny, Heimo: Beiträge zur Geschichte der Wissenschaftspflege des Stiftes **Seitenstetten** im Mittelalter. — StudMittBenO LXXVIII, 1967, 68—143.

Bethell, Denis: **William** of **Corbeil** and the Canterbury York dispute. — JEcclH XIX, 1968, 145—159.

Heinemann, Wolfgang: Das Bistum **Hildesheim** im Kräftespiel der Reichs- und Territorialpolitik vornehmlich des **12.** Jahrhunderts. — Hild: Lax 1968. VIII, 382 S., 3 Ktn.-Beil. = Quellen und Darstellungen zur Geschichte Niedersachsens LXXII; kart. DM 24,— [Diss., Köln].

Tribout de Morembert, H.: La translation des reliques de **Ste Austreberte** à **Montreuil** ‹1220›. — Bulletin trimestriel de la Société des antiquaires de Picardie 1967, 162—170.

Santifaller, Leo: Zur Originalüberlieferung der Heiligsprechungsurkunde der Landgräfin **Elisabeth** von **Thüringen** vom Jahre **1235**. — Acht Jahrhunderte deutscher Orden in Einzeldarstellungen, Bad Godesberg 1967, 73—88; 2 Abb.

Herde, Peter: Beiträge zum päpstlichen Kanzlei- und Urkundenwesen im dreizehnten Jahrhundert. 2., verb. u. erw. Aufl. — Kallmünz/Opf.: Laßleben 1967. XV, 326 S. 4° = Münchener historische Studien. Abt. Geschichtl. Hilfswiss. I; brosch. DM 34,—.

Hay, Denys: The Church of England in the later Middle ages. — History LIII, 1968, 35—50.

Brandmüller, Walter: Das Konzil von **Pavia—Siena 1423—1424**. Bd I: Darstellung. — Mstr: Aschendorff (1968). VIII, 289 S. = Vorreformationsgeschichtliche Forschungen XVI; kart. DM 48,— [Habil.-Schrift, München]

Ladner, Pascal: **Johannes** von **Segovia**s Stellung zur Präsidentenfrage des Basler Konzils. — ZSchweizKG LXII, 1968, 1—113.

Bertoni, Luciano: Il «Collegio» dei teologi dell'Università di **Siena** e i suoi statuti del 1434. — RStChIt XXII, 1968, 1—56.

Parmiter, Geoffrey de C.: The King's great master: A study of **Anglo-papal** relations **1527—1534**. — NY: Barnes & Noble 1967. XIV, 322 p.; $ 11,—.

Gutmann, Elsbeth: Die Colloquia familiaria des **Erasmus** von **Rotterdam**. — Bas, Stu: Helbing & Lichtenhahn 1968. XVII, 193 S. = Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft CXI; kart. DM 22,—.

6. Gesamte Neuzeit

Reformation heute. 4 Vorträge von Rainer Schmidt [u. a.] — Frkf/M: Lembeck (1967). 53 S.; geh. DM 3,—.

Jedin, Hubert: Vaticanum II und Tridentinum. Tradition und Fortschritt in der Kirchengeschichte. — Köln, Opladen: Westdeutscher Verl. (1968). 59 S. = Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Geisteswissenschaften CXLVI; DM 6,90.

Natale, Herbert: Das Kollegiatstift **Mockstadt** als Gast im Frankfurter Leonhardsstift. 1585—1802. — ArchMRhKG XX, 1968, 37—70.

Hahn, Wilhelm: Geschichte des **Kieler Konsistoriums**. — SchrVSchl-HolstKG XXIII/XXIV, 1967/1968, 31—62.

Ephemeris **Neustadiana**. Hrsg. von Ludwig Weiß. — Würzburger Diözesan-Geschichtsblätter XXX, 1968, 154—207.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Modalsli, Ole: **Luther**s Turmerlebnis **1515**. — StudTheol XXII, 1968, 51—91.

Hagen, Kenneth G.: Changes in the understanding of Luther: the development of the young Luther. — ThStudies XXIX, 1968, 472—496.

Um Reform und Reformation. Zur Frage nach dem Wesen des **„Reformatorischen"** bei Martin Luther. Mit Beiträgen von ... hrsg. von August Franzen. — Mstr: Aschendorff (1968). 95 S. = KathLebKpf XXVII/XXVIII; kart. DM 9,—; [enth. u. a.:] S. 9—32: Lortz, Joseph: Wert und Grenzen der kath. Kontroverstheologie in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts; S. 53—95: Bäumer, Remigius: Die Diskussion um Luthers Thesenanschlag. Forschungsergebnisse und Forschungsaufgaben.

300 [Dreihundert] Tage Einsamkeit. Dokumente und Daten aus Luthers Wartburgzeit. [Hrsg.:] Herbert von Hintzenstern (Hrsg von der Pressestelle der Evang.-Luther. Kirche in Thüringen.) — B: Evangelische Verlagsanstalt (1967). 70 S. mit Abb., 1 Titelbild.

Demmer, Dorothea: Lutherus interpres. Der theologische Neuansatz in seiner Römerbriefexegese unter besonderer Berücksichtigung Augustins. — Witten: Luther-Verlag 1968. 254 S. = Untersuchungen zur Kirchengeschichte IV; kart. DM 32,— [Diss., Münster/Westf.]

Lau, Franz: **Luther** und Balthasar **Hubmaier**. — Humanitas-Christianitas. Walter von Loewenich zum 65. Geburtstag, Witten 1968, 63—73.

Grane, Leif: **Gregor** von **Rimini** und Luthers **Leipziger Disputation**. — StudTheol XXII, 1968, 29—49.

Biundo, Georg: Die **evangelischen Geistlichen** der **Pfalz** seit der Reformation. ‹Pfälzisches Pfarrbuch.› — Neustadt an d. Aisch: Degener 1968. XVI, 684 S. = Genealogie und Landesgeschichte XV = Bibliothek familiengeschichtlicher Quellen XX; DM 105,—.

Munier, W. A. J., SSCC: De continuïteits- en de solidariteitsgedachte in de **Confessio Augustana**. — ArchGKKNederl X, 1968, 114—129.

Surtz, Edward, SJ: The works and days of **John Fisher**. An introduction to the position of St. John Fisher ‹1469—1535›, bishop of Rochester, in the English Renaissance and the Reformation. — Cambr/Mass: Harvard Univ. Pr. 1967. XVII, 572 p.; $ 15,—.

Beumer, Johannes, SJ: Zwei „Vermittlungstheologen" der Reformationszeit. Philipp **Melanchthon** und Georg **Witzel**. — Theologie und Philosophie XLIII, 1968, 502—522.

Tukker, C. A.: Patronaatsrecht en protestantisering in de hollandse reformatie. — ArchGKKNederl X, 1968, 130—148.

Bücking, Jürgen: Die Weihbischöfe von Basel Marcus **Tettinger** ‹1567—1599› und Franz **Beer** d. J. ‹1599—1611›. — ZSchweizKG LXII, 1968, 121—141.

Güldner, Gerhard: Das **Toleranz**-Problem in den **Niederlanden** im Ausgang des **16.** Jahrhunderts. — Lübeck, Hbg: Matthiesen-Verl. 1968. 196 S. = Historische Studien CDIII; brosch. DM 28,— [Diss., Hamburg]

Moir, John S.: American influences on Canadian Protestant churches before confederation. — ChH XXXVI, 1967, 440—455.

Melchior de Pobladura, OFMCap: Prodromi beatificationis S. **Petri** de **Alcantara** ‹**1615—1622**›. — CollFranc XXXVII, 1967, 286—305.

Lutz, Karl: Fürstbischöfliche und kaiserliche, österreichische und französische Rekatholisierungen im südlichen **Speiergau 1622—1632** und ihre reichs- und kirchenrechtlichen Begründungen. — ArchMRhKG XX, 1968, 275—295.

Coens, Maurice: Une lettre de **Papebroch** sur l'impression des «Acta» d'Avril par Michel Cnobbaert. — AnalBoll LXXXVI, 1968, 259—270.

Vorländer, Herwart: Der Theologe Johann Amos **Comenius**. Erwägungen zu einer Untersuchung seiner Theologie. — ZKG LXXIX = F. 4, Bd XVII, 1968, 159—179.

8. Neuere Zeit

Greeley, Andrew M.: The catholic experience: An interpretation of the history of American catholicism. — Garden City, N.Y.: Doubleday 1967. 307 p.; $ 4,95.

Solé, Jacques: Religion et méthode critique dans le «Dictionnaire» de **Bayle**. — Religion, érudition et critique à la fin du XVII^e siècle et au début du XVIII^e, P 1968, 71—117.

Jossua, Jean-Pierre: Actualité de Bayle. Réflexions sur quelques études récentes. — RScPhTh LI, 1967, 403—439.

Krajcar, J., SJ: Saint **Josaphat** and the Jesuits of Luthuania. — Miscellanea in honorem S. Josaphat = Analecta Ordinis s. Basilii Magni II, 6, R 1967, 75—84; p. 85—101: Wojnar, M. M., OSBM: The First Basilian General chapter and St. Josaphat; p. 102—123: Martinov, J.: Saint Josaphat and ses détracteurs.

A history of **Irish** catholicism. Vol. III, 7: Millett, Benignus, OFM: Survival and reorganization, 1650—1695. III, 8: Corish, Patrick J.: The origins of catholic **nationalism**. — Dublin, Sydney: Gill (1968). 63 p.; 64 p.; sh 7/6.

Christ, Günter: Das Hochstift **Würzburg** und das Reich im Lichte der Bischofswahlen von **1673** bis **1795**. — Würzburger Diözesan-Geschichtsblätter XXIX, 1967, 184—206.

Jørgensen, K[ay] E[duard] Jordt: Stanisław **Lubieniecki**. Zum Weg des Unitarismus von Ost nach West im 17. Jahrhundert. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1968). 188 S. = Kirche im Osten VI.

Pardo Canalís, E.: Los registros de matrícula de la Academía de San Fernando de **1752** a **1815**. Preliminar, transcripción y ordenación.— Madr: Consejo sup. de Invest. Scient. Inst. «Diego Velazquez» 1967. XI, 468 p.; pes 350,—.

Münch, Gotthard: Adalbert **Kayßler** ‹1769—1821›, Lebensweg eines christlichen Aufklärers. — Archiv für schlesische Kirchengeschichte XXIV, 1968, 210—250.

Fuchs, Peter: Der Pfalzbesuch des Kölner Nuntius **Bellisomi** von 1778 und die Affäre **Seelmann** in der Korrespondenz des Kurpfälzischen Gesandten in Rom Tommaso Marchese Antici. — ArchMRhKG XX, 1968, 167—226.

Schneider, Bruno, SOCist: Österreichs Zisterzienserpfarrer — Erbe des Josephinismus? — StudMittBenO LXXVIII, 1967, 275—302.

Schwaiger, Georg: **Carl Theodor** von **Dalberg**. — MüThZ XVIII, 1967, 219—233; ~ Fürstprimas Carl Theodor von Dalberg. — Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg. Bd I, Rgb 1967, 11—27.

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Gestalten und Typen des **Neulutherтums**. Beiträge zur Erforschung des Neokonfessionalismus im 19. Jahrhundert. — (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1968). 288 S.; Lw. DM 44,—.

Walker, R. B.: Religious changes in **Liverpool** in the nineteenth century. — JEcclH XIX, 1968, 195—211.

Kirche, Staat und Katholiken. Dokumentation **1803—1967**. Hrsg. von O. E. Kress unter Mitarb. von... — (Augsb: Verlag Winfried-Werk 1967.) 119 S. mit Abb.; brosch. DM 8,50.

Schwarz, Eberhard: Das leitende **geistliche Amt** in **Schleswig-Holstein** unter Berücksichtigung seiner Beziehungen zur landeskirchlichen Behörde 1868—1968. — SchrVSchlHolstKG XXIII/XXIV, 1967/1968, 80—149.

9. Neueste Zeit

Engel-Janosi, Friedrich: Die diplomatische Mission Ludwig von **Pastor**s beim Heiligen Stuhle, **1920—1928**. — Graz, Wien, Köln: Böhlau in Komm. 1968. 22 S. = WSB CCLIV, 5; ÖSch 24,—.

Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933—1945. I: **1933—1934**. Bearb. von Bernhard Stasiewski. — Mz: Matthias-Grünewald-Verlag (1968). LII, 969 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der kath. Akademie in Bayern A, 5.

Schmidt, Jürgen: Die Erforschung des **Kirchenkampfes**. Die Entwicklung der Literatur und der gegenwärtige Stand der Erkenntnis. — Mchn: Kaiser Verl. (1968). 112 S. = Theologische Existenz heute CXLIX; kart. DM 7,80.

Wilhelmi, Heinrich: Die **Hamburg**er Kirche in der nationalsozialistischen Zeit. **1933—1945**. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1968. 326 S. = Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes. Ergänzungsreihe V; brosch. DM 19,80.

Tanner, Henri: Le grain de sénevé. De la science à la religion avec **Teilhard** de **Chardin**. — Saint-Maurice: Ed. Saint Augustin 1967. 221 p.; sfr 15,—.

Scholder, Klaus: Zur gegenwärtigen Situation der Erforschung des Kirchenkampfes. — VerkForsch XIII, 1968, 110—133.

Niemöller, Wilhelm: Corrigenda zur neuesten Kirchengeschichte. — EvTh XXVIII, 1968, 594—605.

Katholikentag in Widerspruch. Ein Bericht über den **82.** Katholikentag in **Essen**. Von David Andreas Seeber in Zusammenarbeit mit Gerhard Adler [u. a.]. — (Frb/B, Bas, Wien: Herder 1968.) 167 S. = Herder-Bücherei CCCXXVIII; kart. DM 2,90.

Der 82. Deutsche Katholikentag in Essen. — HK XXII, 1968, 441—473.

VI. Christliche Philosophie

Harl, Marguerite: Cosmologie grecque et représentations juives dans l'oeuvre de **Philon** d'**Alexandrie**. — Philon d'Alexandrie, Lyon 11—15 septembre 1966, P 1967, 189—203; p. 255—273: Nikiprowetzky,

Valentin: La doctrine de l'élenchos chez Philon, ses résonances philosophiques et sa portée religieuse; p. 299—330: Arnaldez, Roger: La dialectique des sentiments chez Philon.

Hendrickx, Franz, OCarm: Das Problem der Aeternitas mundi bei **Thomas** von **Aquin**. — RechThAncMéd XXXIV, 1967, 219—237.

Manno, Ambrogio Giacomo, OFM: Introduzione al concetto **scotistico** di essere. — Giovanni Duns Scoto nel VII centenario della nascita, (Nap 1967), 49—82; p. 83—105: Todisco, Orlando, OFM: Valore metafisico della nozione di ente.

Kuksewicz, Zdzisław: De Siger de Brabant à Jacques de Plaisance. La théorie de l'**intellect** chez les **Averroïstes** des **XIII**e et **XIV**e siècles. — Wrocław, Varsovie, Cracovie: Ossolineum, Ed. de l'Académie Polonaise des Sciences 1968. 478 p. = Institut de philosophie et de sociologie de l'Academie Polonaise des sciences; Zł 100,—.

Schäfer, Klaus: Hermeneutische Ontologie in den Climacus-Schriften Sören **Kierkegaards**. — Mchn: Kösel (1968). 333 S.; Lw. DM 44,— [Diss., Tübingen]

Nieuwenhuizen, M. van den: Dialectik van de vrijheid. Zonde en zondevergeving bij Sören Kierkegaard. — Assen: Van Gorcum 1968. XIV, 146 blz. = Philosophia religionis XIII; hfl 14,50.

Overman, Richard H.: Evolution and the christian doctrine of creation. A **Whitehead**ian interpretation. — Phil: Westminster Pr. (1967). 301 p.; $ 7,50.

Madec, Goulven: Maurice **Blondel** citant saint Augustin. — RevÉtAug XIV, 1968, 99—122.

Scannone, Juan Carlos: Sein und Inkarnation. Zum ontologischen Hintergrund der Frühschriften Maurice Blondels. — Frb/B, Mchn: Alber (1968). 254 S. = Symposion XXVII; brosch. DM 38,—.

Bonifazi, Duilio: Blondel e il problema della filosofia cristiana. — Aquinas XI, 1968, 207—221.

Pavan, Antonio: La formazione del pensiero di J. **Maritain**. — Padova: Ed. Gregoriana (1967). 318 p. = Coll. di Studi filosofici XIV; Lire 2500.

Teilhard de **Chardin** und das Problem des Weltbilddenkens. Vorträge und Diskussionen gehalten anläßlich der 10. Arbeitstagung des Instituts der Görres-Gesellschaft für die Begegnung von Naturwissenschaft und Theologie. — Frb/B, Mchn: Alber 1968. 202 S. = Naturwissenschaft und Theologie X; brosch. DM 18,—.

Cuénot, Claude: Unsere dogmatische Welt. Teilhard de Chardin zwischen Dogma und Wissenschaft (Teilhard de Chardin, dt.) — Olten u. Frb/B: Walter-Verl. (1968). 231 S.; Lw. DM 19,—.

Gosztonyi, Alexander: Der Mensch und die Evolution. Teilhard de Chardins philosophische Anthropologie. — Mchn: Beck (1968). 264 S. = Beck'sche Schwarze Reihe LIV; kart. DM 12,80.

Dussault, Gabriel — Louis Gendron — André Haguette: Panthéisme, action, oméga chez Teilhard de Chardin. Avec une présentation de Louis Leahy. — Brug, P: Desclée [&] de Brouwer 1967. 214 p. = Essais pour notre temps. Section de philosophie VII.

Lotz, Johannes B.: Erkenntnistheorie, Erkenntnismetaphysik, Metaphysik. — Neue Erkenntnisprobleme in Philosophie und Theologie. (Josef de Vries zum 70. Lebensjahr), Frb/B, Bas, Wien 1968, 64—118.

O'Connell, Kevin G., SJ: The philosophy of actuation distinct from act. — Science et esprit (autrefois: ScEccl) XX, 1968, 223—245. 383—408.

Waldmann, Günter: Christliches Glauben und christliche Glaubenslosigkeit. Philosophische Untersuchungen zum Phänomen des christlichen Glaubensvorgangs und zu seiner Bedeutung für die Situation der Gegenwart. — Tü: Niemeyer 1968. VII, 382 S.; Lw. DM 32,—.

Widmer, Gabriel-Philippe: Anticipation et résurrection en philosophie de la religion. — Studia philosophica XXVII, 1967, 172—191.

Problèmes actuels de la connaissance de Dieu. Conférences par Colman E. O'Neill [e. a.] Publ. par N[orbert] A. Luyten. — Frb/S: Ed. Universitaires (1968). 132 p.; sfr 8,50.

Meßner, Reinhold Oswald, OFM: Die Kernstruktur des monotheistischen Gottesbegriffes. Zugleich Erstellung einer Basis für den Dialog mit dem zeitgenössischen wissenschaftlichen Atheismus. — FranzStud L, 1968, 31—161.

Huber, Carlo, SJ: We can still speak about God. — Greg XLIX, 1968, 667—693.

VII. Fundamentaltheologie und Dogmatik

1. Apologie und Dogmatik

Le Guillou, Marie-Joseph, OP: Réflexions sur la nature et l'unité de la **théologie**. — Mélanges offerts à M.-D. Chenu, maître en théologie = Bibliothèque thomiste XXXVII, P 1967, 363—383.

Gutwenger, E., SJ: Bemerkungen zu einer theologischen **Erkenntnislehre**. — ZkTh XC, 1968, 162—176.

Schiffers, Norbert: Fragen der Physik an die Theologie. Die Säkularisierung der Wissenschaft und das Heilsverlangen nach Freiheit. — Düs: Patmos-Verl. (1968). 271 S. = Patmos-Paperback; Lw. DM 19,80 [Habil.-Schrift, Münster]

Schmied, August (, CSSR): Verantworteter **Glaube**. — Wort in Welt. Studien zur Theologie der Verkündigung. Festgabe für Viktor Schurr, Bergen-Enkheim b. Ffm (1968), 167—185.

Rahner, Karl, SJ: **Häresien** in der Kirche heute? — Theologische Akademie V, (1968), 60—87.

Alszeghy, Zoltan — Maurizio Flick: **Dogma** auf dem Wege (Lo sviluppo del dogma cattolico, dt.) — Bergen-Enkheim b. Ffm: Kaffke 1968. 101 S. = Theologische Brennpunkte XV; DM 6,80.

Ambrosanio, Antonio: Aspetti comunitari del dogma. — Fedeltà e risveglio nel dogma. L'insegnamento della teologia alla luce del Vaticano II, Mil (1967), 229—243.

Fransen, P.: Enkele opmerkingen over de theologische **kwalificaties**. — Tijdschrift voor theologie VIII, 1968, 328—347; p. 347—348: Quelques remarques à propos des qualifications théologiques.

Ogiermann, Helmut: Nichtobjektivierbarkeit Gottes? Die erkenntnistheoretische Grundfrage philosophischer Theologie. — Neue Erkenntnisprobleme in Philosophie und Theologie. (Josef de Vries zum 70. Lebensjahr), Frb/B, Bas, Wien 1968, 119—153.

Fiorenza, Francis Peter: Die Abwesenheit Gottes als ein theologisches Problem. — Grenzfragen des Glaubens. Theologische Grundfragen als Grenzprobleme, Eins, Zü, Köln (1967), 423—451.

Ratzinger, Joseph: Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das **Apostolische Glaubensbekenntnis**. — Mchn: Kösel-Verl. (1968). 306 S.; Lw. DM 24,—.

Scheffczyk, Leo: Die Welt als **Schöpfung** Gottes. — Aschffbg: Pattloch Verl. (1968). 206 S. = Der Christ in der Welt V, 3a/b.

Vanneste, A.: Is de **erfzonde** een historische zonde? — CollBrug-Gand XIV, 1968, 289—321.

Alfaro, Juan, SJ: Encarnación y revelación. — Greg XLIX, 1968, 431—459.

Bro, Bernard, OP: La notion métaphysique de tout et son application au problème théologique de l'union hypostatique. — RThom, A. LXXVI = T. LXVIII, 1968, 181—197. 357—380.

Vatican II: The constitution on the church. A theological and pastoral commentary. Edited by Kevin McNamara. — Lo: Chapman 1968. 437 p.; sh 63/—.

McKenzie, John: **Autorität** in der Kirche (Authority in the church, dt.) — Pad: Schöningh 1968. 186 S.; Lw. DM 11,80.

Tillard, J. M. R., OP: Relations entre hiérarchie et supérieurs majeurs d'après les directives du Concile Vatican II. L'aspect théologique du problème. — NRTh, A. XCIX = T. LXXXIX, 1967, 561—581.

Masi, Roberto: Per una teologia del **presbiterato**. — Miscellanea in honorem Petri Parente = Euntes Docete XX, 1967, R 1967, 99—132.

Thielicke, Helmut: Der evangelische Glaube. Grundzüge der Dogmatik. Bd I: Prolegomena. Die Beziehung der Theologie zu den Denkformen der Neuzeit. — Tü: Mohr 1968. XX, 611 S.; Lw. DM 64,—.

2. Dogmen- und Glaubensgeschichte

Jossua, Jean-Pierre: Le salut. Incarnation ou mystère pascal chez les Pères de l'Église de saint **Irénée** à saint **Léon le Grand**. — P: Ed. du Cerf 1968. XVI, 398 p. = Cogitatio fidei XXVIII; F 28,—.

Karlic, Estanislao E.: El acontecimiento salvífico del bautismo según **Tertuliano**. — Vitoria: Ed. Eset 1967. IX, 181 p. = Victoriensia XXVII; pes 125,—.

Muñoz Palacios, R., SJ: La mediación del Logos preexistente a la encarnación, en **Eusebio** de **Cesárea**. — EstEcl XLIII, 1968, 381—414.

TeSelle, Eugene: Nature and grace in **Augustine**'s Expositions of Genesis I, 1—5. — Recherches augustiniennes V, 1968, 95—137.

Huftier, M.: Les yeux de la foi chez saint Augustin. — MélScRel XXV, 1968, 57—66. 105—114.

La Bonnardière, A.-M.: Pénitence et réconciliation des Pénitents d'après saint Augustin. — Revue des Études Augustiniennes XIII, 1967, 31—53. 249—283; XIV, 1968, 181—204.

Schwarz, Reinhard: Vorgeschichte der reformatorischen Bußtheologie. — B: de Gruyter 1968. X, 349 S. = Arbeiten zur Kirchengeschichte XLI; Lw. DM 46,— [Habil.-Schrift, Tübingen]

Šagi-Bunić, Thomislaus, OFMCap: Drama conscientiae episcoporum qua fidei iudicum in periodo **ephesino-chalcedonensi**. — Laurentianum IX, 1968, 225—266.

Cristiani, Marta: La **controversia eucaristica** nella cultura del secolo **IX**. — Studi medievali, Ser. III, A. IX, 1968, 167—233.

Weingart, Richard E.: Peter **Abailard**'s contribution to medieval sacramentology. — RechThAncMéd XXXIV, 1967, 159—178.

Kaiser, Philipp: Die Gott-menschliche Einigung in Christus als Problem der spekulativen Theologie seit der Scholastik. — Mchn: Hueber 1968. XIV, 349 S. = Münchener theologische Studien II, 36 = Münchener Universitätsschriften. Theol. Fakultät; kart. DM 38,— [Diss., Würzburg]

Hülsbusch, Werner: Elemente einer Kreuzestheologie in den Spätschriften **Bonaventuras**. — Düs: Patmos-Verl. (1968). XXIII, 234 S. = Themen und Thesen der Theologie; kart. DM 36,—. [Diss., Münster]

Fraenkel, Pierre: Les protestants et le problème de la transsubstantiation au Colloque de Ratisbonne. Documents et arguments, du 5 au 10 mai **1541**. — Oecumenica [III], 1968, 70—115.

Queralt, Antonio, SJ: Una opinión que hay que revisar: ¿sostiene Luis de **Molina** la especificación del acto por el objeto formal? — Greg XLIX, 1968, 694—725.

Gutwenger, E., SJ: Die **Erbsünde** und das Konzil von **Trient**. — ZkTh LXXXIX, 1967, 433—446.

Spindeler, Alois: Das Tridentinum und die neueren Erklärungsversuche zur Erbsündenlehre. — MüThZ XIX, 1968, 92—101.

Mattes, Karl Jos.: Die Kontroverse zwischen Johannes von **Kuhn** und Constantin v. **Schäzler** über das Verhältnis von Natur und Gnade. — Frb/S: Universitätsverl. 1968. XXIII, 302 S. = Studia Friburgensia. N. F. XLVIII; kart. DM 33,—.

Niño Picado, Asterio, CMF: La intervención española en la elaboración del capitulo VIII de la constitución "Lumen gentium". — EphMar XVIII, 1968, 5—102; p. 103—310: Apendice documental.

Geißer, Hans: Die Interpretation der kirchlichen Lehre vom Gottmenschen bei Karl **Rahner**, SJ. — KerDogm XIV, 1968, 307—330.

Speck, Josef: Karl Rahners theologische Anthropologie. Eine Einführung. — Mchn: Kösel-Verl. (1967). 233 S. = Schriften des deutschen Instituts für wissenschaftliche Pädagogik; DM 9,80.

3. Konfessionskunde und oekumenische Bewegung

Lell, Joachim: Bemerkungen zur Aufgabenstellung evangelischer **Konfessionskunde**. — Humanitas—Christianitas. Walther von Loewenich zum 65. Geburtstag, Witten 1968, 327—338.

Atiya, Aziz Suryal: A history of **Eastern Christianity**. — Lo: Methuen (1968). XIV, 486 p., 9 carts, 19 fig.; sh 90/—.

Leff, Gordon: **Heresy** in the later middle ages. The relation of heterodoxy to dissent c. 1250—1450. Vol. I—II. — (Manch:) Manchester Univ. Pr.; NY: Barnes & Noble (1967). X, 407 p.; V, p. 408—800; sh 90/—.

Bryant, Arthur: **Protestant Island**. — Lo: Collins (1967). 359 p.

Stephenson, Alan Malcolm George: The first **Lambeth Conference**, **1867**. — Lo: SPCK 1967. XVIII, 381 p.; sh 63/—.

Dessain, J.: La conférence de Lambeth 1968. — CollMechl LIII, 1968, 509—522.

Ryan, Herbert J., SJ: Lambeth '68: A Roman catholic theological reflection. — ThStudies XXIX, 1968, 597—636.

Vaticanum II. Points de vue de théologiens protestants. — P: Ed. du Cerf 1967. 270 p. = Unam Sanctam LXIV.

Fischer, Ernst: Kirche und Kirchen nach dem Vaticanum II: Die Lehre des Konzils über die Kirchenzugehörigkeit aus ökumenischer Sicht. — Mchn: Kaiser 1968. 105 S. = Theologische Existenz heute CXLIV; kart. DM 7,80.

Valeske, Ulrich: Hierarchia veritatum. Theologiegeschichtliche Hintergründe und mögliche Konsequenzen eines Hinweises im Ökumenismusdekret des II. Vatikanischen Konzils zum zwischenkirchlichen Gespräch. — Mchn: Claudius Verl. (1968). 207 S.; brosch. DM 18,—.

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Die Struktur der reformatorischen Kontroverstheologie als Frage an den modernen ökumenischen Dialog. — Oecumenica [III], 1968, 198—223.

Dialog konkret. Fragen und Antworten zwischen den Konfessionen. Von Peter Bläser [u. a.] — Bergen-Enkheim/bei Ffm: Kaffke 1967. 83 S. = Theologische Brennpunkte XI; DM 6,80.

Isma'il Ragi A. al Faruqi: **Islam** and **christianity**: Diatribe or dialogue. — Journal of ecumenical studies V, 1968, 45—77.

Jocz, Jacob: **Christen** und **Juden** (Christians and Jews, encounter and mission, dt.) — Zü, Stu: Zwingli-Verl. (1968). 96 S.; sfr 7,—.

Doctrinal development and christian **unity**. Edited by Nicholas Lash. — Lo, Melbourne: Sheed and Ward (1967). XII, 221 p.; sh 16/8; [cont. e. a.:] p. 3—33: Lash, Nicholas: Dogmas and doctrinal progress; p. 34—62: Harris, Peter: Ecumenical dialogue and the development of doctrine; p. 63—83: Marron, Vincent, OSB: The ecumenical development of theology; p. 84—113: Sister Louis-Gabriel: Jews and christians after Vatican II; p. 114—138: Reardon, Martin: The human person and church authority; p. 139—221: Beeck, Frans Jozef van, SJ: Towards an ecumenical understanding of the sacraments.

Anglican initiatives in Christian unity. Lectures delivered in Lambeth Palace Library 1966 by Steven Runciman [e. a.] Ed. by E[dward] G[eoffrey] W[atson] Bill. — Lo: SPCK 1967. VIII, 168 p.; sh 18/6.

Modras, Ronald E.: Paths to unity. American religion today and tomorrow. — NY: Sheed & Ward 1968. X, 309 p.; $ 4,95.

Um evangelische Einheit. Beiträge zum Unionsproblem von K(arl) G(erhard) Steck [u. a.] Aus Anlaß d. 150jährigen Bestehens der Nassauischen Union hrsg. von Karl Herbert. — Herborn: Oranien-Verl. (1967). 332 S.; DM 16,80.

Simpson, E. P. Y.: Ordination and christian unity. — Valley Forge, Pa.: Judson 1967. 184 p.; $ 4,95.

Braaten, Carl E.: The reunited church of the future. — Journal of ecumenical studies IV, 1967, 611—628.

VIII. Moraltheologie

Elsässer, Antonellus: Christus der Lehrer des Sittlichen. Die christologischen Grundlagen für die Erkenntnis des Sittlichen nach der Lehre **Bonaventuras**. — Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1968. XIV, 240 S. = Münchener Universitäts-Schriften. Theolog. Fakultät. Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes. N. F. VI; kart. DM 24,—.

Christliche Verantwortung. Eine ökumenische Bestandsaufnahme zeitgemäßer Ethik. Hrsg. u. mit einem Vorwort vers. von Volker Hochgrebe. — (Wü:) Arena-Verl. (1968). 408 S.; Lw. DM 28,—.

Girardi, Jules: Überlegungen zur Begründung einer **weltlichen Moral**. — Moderner Atheismus und Moral = Weltgespräch V, Frb/B (1968), 35—51.

Heinen, Wilhelm: Anthropologische Grundierung und Motivierung moraltheologischer Aussagen und Forderungen. — Wirklichkeit der Mitte. Beiträge zu einer Strukturanthropologie. Festgabe für August Vetter zum 80. Geburtstag, Frb/B, Mchn (1968), 626—647.

Teichtweier, Georg: Das bleibende Fundament und die Situationsbedingtheit der christlichen Sittenlehre. — Wort in Welt. Studien zur Theologie der Verkündigung. Festgabe für Viktor Schurr, Bergen-Enkheim b. Ffm (1968), 353—368.

Wyss, Dieter: Strukturen der Moral. Untersuchungen zur Anthropologie und Genealogie moralischer Verhaltensweisen. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1968). 238 S.; Lw. DM 27,—.

Schulze, Hans: Sind ethische **Normen wandelbar**? — ZevEth XII, 1968, 348—360.

Rotter, Hans: Zum **Erkenntnisproblem** in der Moraltheologie. — Neue Erkenntnisprobleme in Philosophie und Theologie. (Josef de Vries zum 70. Lebensjahr), Frb/B, Basel, Wien 1968, 226—248.

Bertsch, Ludwig, SJ: Sünde—Buße—Beichte. — Theologische Akademie V, (1968), 114—131.

Furger, Franz: **Klugheit** und Wandel sittlicher Normen. — Concilium IV, 1968, 376—382.

Regan, Augustine, CSSR: Man's **administration** of his **bodily life** and members, the principle of totality, and organic **transplants** between living humans. — Studia moralia V, 1967, 179—200.

Ringeling, Hermann: Theologie und **Sexualität**. Das private Verhalten als Thema der Sozialethik. — (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1968). 264 S. = Studien zur evangelischen Ethik V; Lw. DM 36,— [Habil.-Schrift, Münster]

(David, Jakob, SJ:) **Ehe** und Elternschaft nach dem Konzil. Ein praktischer Kommentar zur Ehelehre der Pastoralkonstitution. Mit Texten: Pastoralkonstitution Nr. 45—52. Enzyklika Humanae vitae. Stellungnahme der deutschen Bischöfe. — Aschffbg: Pattloch-Verl. (1968). 156 S. = Der Christ in der Welt X, 2; kart. DM 4,50.

Hildebrand, Dietrich von: Die Enzyklika „Humanae Vitae" — ein Zeichen des Widerspruchs. — Rgb: Habbel (1968). 40 S.; kart. DM 1,80.

Janssens, L.: Na "Humanae Vitae". — CollMechl LIII, 1968, 421—449.

Martelet, Gustave, SJ: Pour mieux comprendre l'encyclique "Humanae vitae". — NRTh, A. C = T. XC, 1968, 897—917. 1009—1063.

Wickler, Wolfgang: Das Mißverständnis der Natur des ehelichen Aktes in der Moraltheologie. — StdZ, Bd CLXXXII = Jg XCIII, 1968, 289—303.

Balz, Horst R.: Sexualität und christliche Existenz. Zum Problem der vorehelichen Geschlechtsbeziehung. — KerDogm XIV, 1968, 263—306.

IX. Christliche Sozialwissenschaften

Cavalli, Luciano: Max **Weber**: religione e società. — (Bologna:) Il Mulino (1968). 505 p. = Saggi LXVIII; Lire 5000.

Bolté, Paul-Émile, SS: **Mater** et **Magistra**. Vol. I: Texte latin, nouvelle traduction, index analytique. Vol. II—V: Commentaire I—IV. — Montr: Univ. de Montréal, Faculté de Théologie 1968. XXXVIII, 176 p.; 1384 p. = Theologia Montis Regii XL; XLI—XLII A—C; $ 40,—.

Grenner, Karl-Heinz: Katholikentage im Ruhrgebiet. Ein Blick zurück und auf die Gegenwart. — Ess: Driewer 1968. 119 S.; DM 5,80.

Nell-Breuning, Oswald von, SJ: Baugesetze der Gesellschaft. Gegenseitige Verantwortung. Hilfreicher Beistand. — (Frb/B, Bas, Wien: Herder 1968.) 156 S. = Herder-Bücherei CCCXV; DM 2,90.

Wendland, Heinz-Dietrich: Grundzüge der evangelischen Sozialethik. — Köln: Bachem (1968). 281 S.; kart. DM 19,80.

Moral und Gesellschaft (Morale et société, dt.) Mit Beiträgen von Karel Korsík [u. a.] — (Ffm:) Suhrkamp (1968). 139 S.; kart. DM 3,—.

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.

Gollwitzer, Helmut: Die reichen Christen und der arme Lazarus. Die Konsequenzen von Uppsala. — Mchn: Kaiser 1968. 123 S.; DM 7,80.

Kwant, Remigius C.: Der Mensch und die Arbeit (Filosofie van arbeid, dt.) Eine phänomenologische Untersuchung. — (Mchn:) Manz (1968). 254 S.; Lw. DM 18,—.

Huschke, Rolf Bernhard: **Melanchthons** Lehre vom Ordo politicus. Ein Beitrag zum Verhältnis von Glauben und politischem Handeln bei Melanchthon. — (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1968). 158 S. = Studien zur evangelischen Ethik IV; Lw. DM 24,—. [Diss., Heidelberg]

Reimann, Horst: Kommunikations-Systeme. Umrisse einer Soziologie der Vermittlungs- und Mitteilungsprozesse. — Tü: Mohr 1968. VIII, 242 S. = Heidelberger Sociologica VII; Lw. DM 34,—. [Habil.-Schrift, Heidelberg]

Die Politik und das Heil. Über die öffentliche Verantwortung des Christen. Hrsg. von Reinfried Hörl. — Mz: Grünewald-Verl. (1968). 93 S. = Grünewald-Reihe; kart. DM 7,80.

Messelken, Karlheinz: Politikbegriffe der modernen Soziologie. Eine Kritik der Systemtheorie und Konflikttheorie. — Köln-Opladen: Westdeutscher Verlag 1968. 223 S. = Beiträge zur soziologischen Forschung II; DM 15,—.

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; kart. DM 12,80.

Die sogenannte **Politisierung** der Kirche. Beiträge zur Sache von Hans-Eckehard Bahr [u. a.] — (Hbg:) Furche-Verl. (1968). 135 S. = Stundenbücher LXXXII; kart. DM 2,80.

Studenten und die Kirche. Hrsg. v. Hermann Ringeling und Heinrich C. Rohrbach. — (Wup:) Jugenddienst Verl. (1968). 318 S.

Pfeil, Elisabeth: Die 23jährigen. Eine Generationsuntersuchung am Geburtenjahrgang 1941. Unter Mitarb. v. Carola Atkinson [u. a.] — Tü: Mohr 1968. X, 380 S. = Veröffentlichungen der Akademie für Wirtschaft und Politik Hamburg; Lw. DM 44,—.

Hahn, Alois: Einstellungen zum **Tode** und ihre soziale Bedingtheit. Eine soziologische Untersuchung. — Stu: Enke 1968. VIII, 162 S. = Soziologische Gegenwartsfragen. N. F. XXVI; kart. DM 29,— [Diss., Frankfurt/M.]

Khol, Andreas: Der Menschenrechtskatalog der Völkergemeinschaft. Die Menschenrechtskonventionen der Vereinten Nationen. — Wien, Stu: Braumüller (1968). 80 S. = Schriftenreihe der Österreichischen Gesellschaft für Außenpolitik und internationale Beziehungen II.

Dreier, Wilhelm: **Raumordnung** als Bodeneigentums- und Bodennutzungsreform. — Köln: Bachem (1968). 304 S,; DM 35,—. [Habil.-Schrift, Mainz]

Wirtschaftspolitischer Zielkonflikt und katholische Soziallehre. (Hrsg. v. Katholisch-Sozialen Institut der Erzdiözese Köln.) — Köln: Bachem (1968). 251 S.; kart. DM 17,80.

Diethelm, Kurt: Möglichkeiten einer staatlichen **Eigentumsstreuungspolitik** unter Berücksichtigung schweizerischer Verhältnisse. — Winterthur: Schellenberg 1968. XVIII, 177 S.; DM 18,—. [Diss., St. Gallen]

X. Kirchenrecht

Boelens, Martin, CMM: Die **Klerikerehe** in der Gesetzgebung der Kirche unter bes. Berücksichtigung der Strafe. Eine rechtsgeschichtl. Untersuchung von den Anfängen der Kirche bis zum Jahre 1139. — Pad: Schöningh 1968. 192 S.; kart. DM 18,50 [Diss., München]

Hageneder, Othmar: Die geistliche Gerichtsbarkeit in **Ober-** und **Niederösterreich**. Von den Anfängen bis zum Beginn des 15. Jahr-

hunderts. — Graz, Wien, Köln: Böhlau in Komm. (1967). XI, 344 S. = Forschungen zur Geschichte Oberösterreichs X; Lw. ÖS 190,—.

Bauer, Johannes Josef, SCJ: Rechtsverhältnisse der **katalanischen Klöster** in ihren Klosterverbänden ‹9. — 12. Jahrhundert›. — Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens XXIII = SpFo I, 23, Mstr (1967), 1—130.

Fontette, Micheline de: Les religieuses à l'âge classique du droit canon. Recherches sur les structures juridiques des branches féminines des ordres. Préface de Gabriel Le Bras. — P: Vrin 1967. 172 p. = Bibliothèque de la société d'histoire ecclésiastique de la France.

Strandberg, Carl: Zur Frage des **Veräusserungsverbot**es im kirchlichen und weltlichen Recht des **Mittelalters**. — Sthlm: Nordiska Bokhandeln [in Komm.] (1967). 225 S. = Skrifter utgivna av Institutet för rättshistorisk forskning grundat av Gustav och Carin Olin I, 11; skr 25,— [Diss., Uppsala]

Kofler, Anton: Über die Beziehung zwischen **Eheunfähigkeit** der Personen und dem **Ehewillen**. Entwicklung des Problems von Sanchez bis in die Gegenwart. — R: Libr. Ed. dell'Università Gregoriana 1968. XV, 189 S. = AnalGreg CLXV = Ser. fac. iuris canonici: sectio B, n. XXIII; Lire 3000 [Diss., Univ. Gregoriana Rom]

Neumann, Johannes: Eine Verfassung für die Freiheit. Revision des kirchlichen Gesetzbuches oder Reform des Kirchenrechts? — WoWa XXIII, 1968, 387—400.

Renatus a Cosio, OFMCap: De primatu iurisdictionis Romani pontificis. — Laurentianum IX, 1968, 57—72. 162—176. 279—296.

Gerest, R.—Cl.: Mistero e problemi del **matrimonio** nei primi cinque secoli della chiesa. — Sacra doctrina XLIX, 1968, 19—59; p. 61—96: Delpini, F.: L'indissolubilità matrimoniale nei documenti ecclesiastici nell'età medioevale; p. 97—120: Altan, A.: Indissolubilità ed oikonomia nella teologia e nella disciplina orientale del matrimonio.

Fagiolo, Vincenzo: Essenza e fini del matrimonio secondo la Costituzione pastorale «Gaudium et spes» del Vaticano II. — EphIurCan XXIII, 1967, 135—186.

Mosiek, Ulrich: Neue Entscheidungen der S. R. Rota in **Ehesachen**. — OeAKR XIX, 1968, 209—232.

Scheuermann, Audomar: Die Grundlagen der katholischen **Mischehenregelung**. — Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag. Bd II, Mchn, Pad, Wien 1967, 1845—1863.

Beaupère, René, OP: Les mariages mixtes au synode et après le synode. — Lumiere et Vie, T. XVI = n° LXXXIV, 1967, 121—137.

Böckle, Franz: Die Mischehen in katholischer Sicht. — Glauben heute ‹II› = Stundenbücher LXXIX, [1968], 228—247.

Die Mischehe in ökumenischer Sicht. Beiträge zu einem Gespräch mit dem Weltkirchenrat von René Beaupère, OP [u. a.]. — (Frb/B, Bas, Wien: Herder 1968.) 187 S. = Herder-Bücherei CCCXX.

Gerhartz, Johannes Günter, SJ: Ist das Problem der Mischehe zu lösen? — Theologische Akademie V, (1968), 28—59.

Huizing, Peter: Unauflöslichkeit der Ehe in der Kirchenordnung. — Concilium IV, 1968, 582—587; S. 588—594: Örsy, Ladislas: Mischehen.

Steininger, Viktor: Auflösbarkeit unauflöslicher Ehen. — (Graz, Wien, Köln:) Styria (1968). 191 S. = Offene Fragen; Lw. DM 21,60.

Greco, Joseph, SJ: Le pouvoir du souverain pontife à l'égard des infidèles. Le privilège "Petrinum" peut-il être étendu au mariage de non baptisés, spécialement à celui des catéchumènes? Jalons historiques: faits et doctrines. — R: Pr. de l'Univ. Grégorienne 1967. XXXI, 406 p.; Lire 2500.

Clercq, Carolus de: Fontes iuridici ecclesiarum orientalium. Studium historicum. — R: Pont. Institutum Orientalium Studiorum 1967. 191 p.

Gerlach-Praetorius, Angelika: Die Kirche vor der Eidesfrage. Die Diskussion um den **Pfarreid** im **3.** Reich. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1967. 235 S. = Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes XVIII; brosch. DM 24,— [Diss., Hamburg. Überarb.]

XI. Pastoraltheologie und Katechetik

Handbuch der Pastoraltheologie. Bd III (: Hauptstück II: Der Selbstvollzug der Kirche in der Gemeinde. Hauptstück III: Der Vollzug der Kirche in den allgemeinen Grundsituationen des Menschen in der Gegenwart.) Hrsg. von Franz Xaver Arnold [u. a.] — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1968). 676 S.; Lw. DM 69,—.

Koinonia. Kirche und Brüderlichkeit. Weihnachts-Seelsorgertagung 27. — 29. Dezember 1967 im Auftrag des österreichischen Seelsorgeinstitutes. Hrsg. von Erwin Hesse und Helmut Erharter. — Wien: Herder (1968). 135 S.; brosch. DM 11,20.

Thurneysen, Eduard: **Seelsorge** im Vollzug. — Zü: EVZ-Verl. (1968). 250 S.; Lw. DM 23,80.

Faber, H(eije) — E(bel) van der Schoot: Praktikum des seelsorgerlichen Gesprächs (Het pastorale gesprek, een pastoraal-psychologische studie, dt.) — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1968). 232 S.

Connan, Francis — Jean-Claude Barreau: Die **Pfarrei** von morgen (Demain, la paroisse, dt.) Vorschläge zur Neugestaltung. — Luz, Mchn: Rex-Verl. (1968). 123 S. = Leben in dieser Zeit.

Röper, Anita: Der Seelsorger und die Ungläubigen. — OrhPBl LXIX, 1968, 12—27. 55—60.

Rast, Timotheus — Josef Bommer: **Beichtprobleme** heute. — Wü: Echter-Verl. (1968). 87 S.; kart. DM 7,80.

Zilboorg, Gregory: **Psychoanalysis** and religion. Edited with an introduction by Margaret Stone Zilboorg. — Lo: Allen and Unwin (1967). XI, 243 p.; sh 30/—.

Oden, Thomas C.: Contemporary theology and psychotherapy. — Phil: Westminster (1967). 158 p.; $ 4,95.

Goldbrunner, Josef und Johannes B. Lotz, SJ: Dialog zwischen Tiefenpsychologie und katholischer Theologie. — Dialog über den Menschen. Eine Festschrift für Wilhelm Bitter zum 75. Geburtstag, Stu (1968), 169—193.

O'Riordan, Sean (, CSSR): Confession and psychotherapy. — Sin and repentance. Papers of the Maynooth Union Summer School 1966, Dublin (1967), 127—141.

Görres, Albert: An den Grenzen der Psychoanalyse. — Mchn: Kösel-Verl. (1968). 246 S.; Lw. DM 16,80.

Niederstrasser, Heinz: Kerygma und Paideia. Zum Problem der erziehenden Gnade. — Stu: Evang. Verl. Werk (1967). 501 S.

Shuster, George N.: Catholic education in a changing world. — NY: Holt, Rinehart, and Winston 1968. XII, 244 p.; $ 5,95.

Pöggeler, Franz: **Erziehung** aus dem Glauben. — Frb/B: Seelsorge-Verl. (1968). 211 S.; kart. DM 12,60.

Feifel, Erich: Der pädagogische Anspruch der Nachfolge Christi. Ein Beitrag zur Neuorientierung in der katholischen **Religionspädagogik**. Festgabe für Franz Xaver Arnold zum 70. Geburtstag. — Donauwörth: Auer (1968). 207 S.; Lw. DM 11,80.

Murphy, John F.: The catechetical experience. — (NY:) Herder and Herder (1968). 126 p.; $ 3,95.

Stallmann, Martin: Evangelischer Religionsunterricht. — Düs: Pädagogischer Verl. Schwann (1968). 147 S. = Didaktik; kart. DM 9,80.

Waldispühl, Hans: Die Botschaft und Lehre von der Kirche im Religionsunterricht. Eine pastoraltheologische Studie zur Katechese über die Kirche an höheren Schulen. — Frb/S: Univ.-Verl. 1967. XX, 241 S. = Studia Friburgensia. N. F. XLV; DM 26,—.

Lohff, Wenzel: Der Begriff der Überlieferung im Problemfeld der Beziehung von Theologie und Pädagogik. — Schule und Kirche vor den Aufgaben der Erziehung = Theologia practica. Sonderheft für Martin Stallmann, (Hbg 1968), 55—59; S. 73—78: Langer, Wolfgang: Die Auslegung der Tradition als Aufgabe des katholischen Religionsunterrichts.

XII. Liturgik und Kirchenmusik

Experiments in community. Twenty-eight North American liturgical week. Kansas City, Missouri, August 12—24, 1967. — Wash: The Liturgical Conference 1967. VIII, 170 p.; $ 3,75.

Massi, Pacifico: La **domenica** nella storia della salvezza. Saggio teologico-pastorale. — Nap: D'Auria 1967. VII, 419 p. = Historia salutis. Ser. liturgica I; Lire 3500.

Grégoire, Réginald, OSB: Repertorium liturgicum **Italicum**. — Studi medievali, Ser. III, A. IX, 1968, 463—592.

Jonsson, Ritva: Historia. Études sur la genèse des **offices** versifiés. — Sthlm, Göt, Upps: Almqvist & Wiksell (1968). 259 p., 6 pl. = Acta Universitatis Stockholmiensis = Studia latina Stockholmiensia XV.

Dell'Oro, F., SDB: La messa «In dedicatione ecclesiae» nei messali **ambrosiani** antichi. — Miscellanea liturgica in onore di Giacomo Lercaro ... Vol. II, R (1967), 537—627.

Barth, Medard: Mittelalterliche Kalendare und Litaneien des **Elsaß**. — Freiburger Diözesan-Archiv LXXXVI, 1967, 352—443.

Gantoy, Robert: Les réformes liturgiques au premier synode des évêques. — ParLit L 1968, 99—116. 306—328. 506—522.

Morlot, François: Les «preces» des Laudes et des Vêpres. — MaisD XCVI, 1968, 57—95; p. 96—105: Dumas, Antoine, OSB: Les oraisons psalmiques.

Kleinheyer, Bruno: **Weiheliturgie** der Ordines maiores. — LJ XVIII, 1968, 210—229.

Modern **Anglican** liturgies. **1958—1968**. Edited by Colin O. Buchanan. — Lo, NY, Toronto: Oxford Univ. Pr. 1968. XIX, 388 p., 3 tables.

Leeb, Helmut: Die **Psalmodie** bei **Ambrosius**. — Wien: Herder (1967). 115 S. = Wiener Beiträge zur Theologie XVIII; DM 10,50.

Schuberth, Dietrich: Kaiserliche Liturgie. Die Einbeziehung von Musikinstrumenten, insbesondere der Orgel, in den frühmittelalterlichen Gottesdienst. Mit 4 Bildtafeln. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1968). 155 S. = Veröffentlichung[en] der Evangelischen Gesellschaft für Liturgieforschung XVII; kart. DM 19,80 [Diss., Hamburg]

Le Huray, Peter: **Music** and the **Reformation** in **England** 1549—1660. — Lo: Jenkins (1967). VIII, 454 p. = Studies in church music.

Brunner, Adolf: Musik im Gottesdienst. Wesen, Funktion u. Ort der Musik im Gottesdienst. (2., überarb. u. erw. Aufl.) — Zü, Stu: Zwingli-Verl. (1968). 173 S.; Lw. DM 18,80.

Routley, Eric: The notion of "sacred" music. — Christianity in its social context = Theological collections VIII, Lo 1967, 54—71.

Hennig, John: Die Funktion des **Kirchenliedes** während der Heiligen Messe. — Musica sacra LXXXVIII, 1968, 81—87; ~ Zur Stellung des Kirchenliedes im katholischen Frömmigkeitsleben. — HID XXII, 1968, 56—63.

Hucke, Helmut: Grundformen des **Psalmodierens**. — Musik und Altar XX, 1968, 2—5; S. 5—9: Harnoncourt, Philipp: Überlegungen zur Gemeindepsalmodie; S. 10—12: Schieri, Fritz: Die Melodie-Modelle für die Gemeindepsalmodie; S. 12—27: Kliem, Richard: Über den Rhythmus der Modelle für die Gemeinde-Psalmodie; S. 27—38: Aengenvoort, Johannes: Psalmtöne und musikalische Modi.

Hucke, Helmut: Formen und Probleme des **Gemeindegesanges** in deutscher Sprache. — Musik und Altar XX, 1968, 97—112; S. 114—122: Rennings, Heinrich: Singen in der liturgischen Versammlung hier und heute; S. 128—137: Amon, Karl: Funktion und Stellenwert der Gesänge im Wortgottesdienst.

Gelineau, Joseph: Die Gesänge in der **Taufliturgie**. — Concilium III, 1967, 117—124.

Die Melodien des **chaldäischen** Breviers Commune nach den Traditionen Vorderasiens und der Malabarküste transskribiert und hrsg. von Heinrich Husmann. — R: Pont. Inst. Orient. Studiorum 1967. X, 203 S. = Orientalia christiana analecta CLXXVIII; Lire 4500.

XIII. Religiöses Leben und Brauchtum

Vogüé, Adalbert de: Scholies sur la **Règle** du **Maître**. — RAscMyst XLIV, 1968, 121—159. 261—292.

Leonardi, Claudio: Spiritualità di **Ambrogio Autperto**. — Studi medievali, Ser. III, A. IX, 1968, 1—131.

Schemmel, Bernhard: Sankt **Gertrud** in **Franken**. ‹Sekundäre Legendenbilder an Kultstätten›. — Würzburger Diözesan-Geschichtsblätter XXX, 1968, 7—153; 17 Abb. [Diss., Würzburg]

Papachryssanthou, D.: Un confesseur du second iconoclasme: la vie du **Patrice Nicétas** ‹+ 836›. — Travaux et mémoires III, 1968, 309—351.

Cortese-Esposito, R.: Analogie e contrasti fra **Cîteaux** e **Cluny**. — Cît XIX, 1968, 5—39.

Magrassi, Mariano: La bibbia nei chiostri da Cluny a Citeaux. — Bibbia e spiritualità = Biblioteca di cultura religiosa II, 79, (R 1967), 179—244.

Corbin, Solange: Miracula beatae Mariae semper Virginis. — Cahiers de civilisation médiévale X, 1967, 409—433.

Moorman, John: A history of the **Franciscan Order** from its origins to the year 1517. — Oxf: Clarendon Pr.; Lo: Oxford Univ. Pr. 1968. XII, 641 p.; £ 5-0-0.

Franziskanisches Leben. Gesammelte Dokumente. Hrsg. von Kajetan Eßer, OFM, und Engelbert Grau, OFM. — Werl (Westf.): Dietrich-Coelde-Verl. 1968. 324 S. = Bücher franziskanischer Geistigkeit XIII; kart. DM 13,20.

Den Tempel onser sielen door de schrijfster der **Evangelische peerle**: Ingeleid en kritisch uitgegeven door Alb. Ampe, SJ. — Antw: Ruusbroecgenootschap 1968. 656 p., 8 pl. = Studiën en tekstuitgaven van Ons geestelijk erf XVIII; BF 860,—.

Lühmann, Werner: **St. Urban.** Beiträge zur Vita und Legende, zum Brauchtum und zur Ikonographie. — Wü: Schöningh in Komm. 1968. VIII, 160 S., 17 Taf., 1 Karte = Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg XIX; kart. DM 16,— [Diss., Würzburg]

Peters, William A. M., SJ: The spiritual exercises of St. **Ignatius**. Exposition and interpretation. — Jersey City: Program to adapt the spiritual exercises 1968. XV, 204 p.; $ 3,50.

Cultrera, Francesco, SJ: Carità e vocazione nel "De religione" di **Suarez**. — R: Herder 1967. 131 p. = Aloisiana VI; Lire 1400.

Örsy, Ladislas M., SJ: Open to the spirit. Religious life after Vatican II. — Wash, Cleveland: Corpus Books 1968. 286 p.; $ 6,50.

Berkery, Patrick J., SMM: Restructuring religious life. — Staten Island: Alba 1968. 192 p.; $ 3,95.

Brockway, Allan R.: The secular saint: A radical analysis of the christian faith in a world without religion. — Garden City, N. Y.: Doubleday 1968. 238 p.; $ 4,95.

Sudbrack, Josef, SJ: Angebot und Chance unserer Zeit für eine neue Spiritualität. — GL XLI, 1968, 327—347.

Mildenberger, Friedrich: Das **Gebet** als Übung und Probe des Glaubens. — Stu: Calwer Verl. (1968). 87 S.; brosch. DM 6,80.

Mönchtum — Ärgernis oder Botschaft? Gesammelte Aufsätze hrsg. von Theodor Bogler OSB. — Maria Laach: Ars Liturgica 1968. 176 S. = Liturgie und Mönchtum XLIII; kart. DM 7,—.

Gerhartz, Johannes Günter: Vom „Geist des Ursprungs" der Gesellschaft Jesu. Nachkonziliare Überlegungen zur Erneuerung des **Ordenslebens**. — GL XLI, 1968, 245—265.

Leclercq, Jean, OSB: Erneuerung des Ordenslebens — Strukturen christlicher Existenz. Beiträge zur Erneuerung des geistlichen Lebens. (Festgabe für Friedrich Wulf zum 60. Geburtstag), Wü (1968), 263—281; S. 283—299: Brüning, Maria, OSU: Erneuerung des Ordenslebens durch Erneuerung des geistlichen Lebens.

Ranquet, Jean-Gabriel: Taufberufung und Ordensberuf (Consécration baptismale et consécration religieuse, dt.) Überlegungen zu den klösterlichen Gelübden der Ordensfrau. — Friedberg b. Augsb: Pallotti-Verl. (1968). 96 S. = Konzil konkret IV; kart. DM 7,80.

Stanley, David M., SJ: Contemplation of the gospels, Ignatius Loyola, and the contemporary christian. — ThStudies XXIX, 1968, 417—443.

XIV. Christliche Archäologie und Kunst

Schiller, Gertrud: Ikonographie der christlichen Kunst. II: Die Passion Jesu Christi. — (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1968). 671 S.; S. 298—671 Abb. 4°; Lw. DM 155,—.

Sauser, Ekkart: Zur Vielfalt und Einheit in den christologischen Aussagen der frühchristlichen Kunst. — TrThZ LXXVII, 1968, 312—323.

Gerster, Georg: Kirchen im Fels. Entdeckungen in **Äthiopien**. Geleitwort von Kaiser Häyla Šellāsē I. Unter Mitarbeit von David R[oden] Buxton [u. a.] (Aufnahmen vom Verf. Text- und Randillustrationen: Albert Gerster.) — (Stu, B, Köln, Mz:) Kohlhammer (1968). 148 S., 97 Bl. Abb. 4°; Lw. DM 89,—.

Bertelli, Carlo: Stato degli studi sulla **miniatura** fra il **VII** e il **IX** secolo in **Italia**. — Studi medievali, Ser. III, A. IX, 1968, 379—420.

Guldan, Ernst: „Et verbum caro factum est". Die Darstellung der Inkarnation Christi im Verkündigungsbild. — RömQu LXIII, 1968, 145—169; 2 Fig. u. 16 Taf.

Becksmann, Rüdiger: Die architektonische Rahmung des hochgotischen Bildfensters. Untersuchungen zur **oberrheinischen Glasmalerei** von **1250—1350**. (Textabb. nach Zeichn. d. Verf.) — B: Mann 1967. 181 S., 23 Bl. Abb. 4° = Forschungen zur Geschichte der Kunst am Oberrhein IX/X; kart. DM 55,— [Diss., Freiburg/B]

Bickel, Wolfgang: **Riddagshausen**. Untersuchungen zur Baugeschichte der Abteikirche. — Braunschw: Waisenhaus — Buchdruckerei und Verlag 1968. 195 S. mit Abb., S. 141—187 Abb. = Braunschweiger Werkstücke XL: Reihe A. Veröffentlichungen aus dem Stadtarchiv und der Stadtbibliothek III; kart. DM 15,— [Diss., Mainz]

Die Bau- und Kunstdenkmäler der Freien und Hansestadt **Hamburg**. Bd III: Innenstadt. Die Hauptkirchen **St. Petri**, **St. Katharinen**, **St. Jacobi**. Bearb. von Renata Klée Gobert in Verb. mit Peter Wiek. — Hbg: Wegner 1968. 284 S. mit Abb., 100 Bl. Abb.; Lw. DM 36,—.

Walter, Ewald: Zur architektonischen Gestaltung des ehemaligen mittelalterlichen Lettners im **Breslauer Dom**. — Archiv für schlesische Kirchengeschichte XXVI, 1968, 64—95.

Einem, Herbert von: **Raffaels** Sixtinische Madonna. — Konsthistorisk tidskrift XXXVII, 1968, 97—114.

Rieckenberg, Hans-Jürgen: Über die Formel Requiescat in pace in Grabinschriften. — Gö: Vandenhoeck und Ruprecht (1967). S. 450—452 = GöN Phil.-Hist. Kl. Jg. 1966 Nr. XII; geh. DM 1,50.

Popiel, Jan, SJ: Kirchenmalerei in Polen. — Münster XXI, 1968, 319—335; mit 29 Abb.

Widder, Erich: Europäische Kirchenkunst der Gegenwart. Architektur, Malerei und Plastik. — (Linz:) Oberösterreichischer Landesverl. (1968). 136 S., 57 Planskizzen u. Zeichnungen im Text, 218 Schwarzweiß- u. 7 Vierfarbentafeln 4°; Lw. DM 69,—.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Remigius Bäumer, Paderborn, Kamp 6; Prof. Dr. Albert Brandenburg, Paderborn, Winfriedstr. 78; Robert Cornelissen OSB, Münster, Überwasserkirchplatz 3; Prof. Dr. Klaus Demmer MSC, Paderborn, Kamp 6; Prof. Dr. Hermann Eising, Münster, Besselweg 12; Prof. Dr. Karl Erlinghagen SJ, Regensburg, Nürnberger Str. 100; Prof. Dr. Dr. Dr. Gustav Ermecke, Witten/Ruhr, Mozartstr. 11; StR. Ernst Feil, Münster, Pötterhoek 29; Prof. Dr. Jakob Fellermeier, Bamberg, Kunigundendamm 63/II; Prof. Dr. Suso Frank OFM, Münster, Hörsterplatz 5; Prof. Dr. Heinrich Fries, München 15, Bavariaring 15; Prof. Dr. Klaus Ganzer, Trier, Friedrich-Wilhelm-Straße 30; Georg Geppert, Neuß, Hamtorwall 17; Prof. Dr. Josef Glazik MSC, Hiltrup, Krankenhaus; Prof. Dr. Joachim Gnilka, Münster, Kirchherrngasse 13; Doz. Dr. Dr. Ernst Hammerschmidt, Scheidt üb. Saarbrücken, Eichendorffstr. 21; Prof. Dr. Wilhelm Heinen, Münster, Elisabeth-Ney-Str. 18; Dr. Ingo Herrmann, Bergisch Gladbach, Feldstr. 94; Doz. Dr. Albert Höfer, Graz (Österreich), Bürgergasse 2; Landgerichtsdirektor i.R. Dr. Josef Hornef, Fulda, Marienstr. 27; Prof. Dr. Hans Jorissen, Beuel-Vilich-Müldorf, Im Ziegelfeld 7; Prof. Dr. Walter Kasper, Münster, Wienburgstr. 65; Doz. Dr. Adel-Theodore Khoury, Münster, Andreas-Hofer-Str. 70; Peter Knauer SJ, Münster, Antoniuskirchplatz 11; Direktor Ferdinand Kolbe, Gescher i. W., Haus Hall; Prof. Dr. Klaus Kremer, Trier-Euren, Eligiusstr. 27; Prof. Dr. Emil J. Lengeling, Wolbeck, Am Tiergarten 37; Wiss. Ass. Lic. theol. Karl Löning, Münster, Tibusstr. 20; Prof. Dr. Franz Manthey, Hildesheim, Brühl 16; Prof. Dr. Dr. Jacques-E. Ménard, Basel (Schweiz), Neubadsliasse 116; Prof. Dr. Johannes Gerhardus Remmers, Münster, Piusallee 151; Prof. Dr. Charles Robert, Strasbourg-Koenigshoffen, 6 rue Constantin; Prof. Dr. Karl Theodor Schäfer, Bonn, Endenicher Allee 5; Prof. Dr. Dr. Heinz Robert Schlette, Ittenbach üb. Königswinter, Kantering 3; Prof. Dr. Franz-Martin Schmölz, Salzburg (Österreich), Mönchsberg 2a; Prof. Dr. Dr. Theodor Schnitzler, Köln, Neumarkt 30; Prof. Dr. Josef Schreiner, Münster, Piusallee 163; Prof. Dr. Dr. Alois Schröer, Münster, Horsteberg 15/16; Dr. theol. Heinz Schütte, Oedekoven bei Bonn, Malteserweg 3; Dr. theol. Johannes Schütte SVD, Wimbern über Fröndenberg, Heilig-Geist-Kloster; Doz. Dr. Michael Seemann OSB, Beuron, Erzabtei; Prof. D. Karl Gerhard Steck, Münster-Gievenbeck, Weierstraßweg 4; Prof. Dr. Alfred Stuiber, Bochum, Platanenweg 31; Akad. Rat Dr. Bernd Reiner Voß, Münster, Teigelesch 7; Studentenpfarrer Reinhold Waltermann, Münster, Frauenstr. 7; Prof. Dr. Dr. Wilhelm Weber, Münster, Theissingstr. 1—3; Prof. Dr. Alfred Wendehorst, Würzburg, Martinstr. 23.

Berichtigung: Im Inhaltsverzeichnis des 64. Jg. (1968) Sp. VII fehlte die Angabe: Schütte, Johannes, SVD, Dr. theol., Wimbern 485; diese Ziffer ist bei Heinz Schütte zu streichen.

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

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 2 **1969** **65. Jahrgang**

Die Inspiration der Heiligen Schrift. Von Oswald Loretz, Münster

Lexikon der Marienkunde (Köster)
Nicolas: Dieu connu comme inconnu (A. Th. Khoury)
Aagaard: Mission, Konfession, Kirche (Schückler)
Lohfink: Bibelauslegung im Wandel (Reinwald)
Leist: Die biblische Sage von Himmel und Erde (Bauer)
Noth: Das vierte Buch Mose, Numeri (Kornfeld)
Plöger: Literarkritische, formgeschichtliche und stilkritische Untersuchungen zum Deuteronomium (Cazelles)
Arenhoevel: Die Theokratie nach dem 1. und 2. Makkabäerbuch (Schötz)
Scharbert: Prolegomena eines Alttestamentlers zur Erbsündenlehre (Haag)
McNamara: The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch (Gnilka)
Zimmermann: Neutestamentliche Methodenlehre (J. Schmid)
Laurentin: Jésus au temple (Gnilka)
Prümm: Diakonia Pneumatos (J. Schmid)
Frank: Mönche im frühchristlichen Ägypten (Barbel)
Kettler: Der ursprüngliche Sinn der Dogmatik des Origenes (Brühl)
Ott-Fletcher: The Mediaeval Statutes of the Faculty of Arts of the University of Freiburg im Breisgau (Jorissen)
Friedenthal: Luther. Sein Leben und seine Zeit (Iserloh)
Schirmer: Das Paulusverständnis Melanchthons 1518—1522 (Stupperich)
Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte (Schröer)
Höllhuber: Geschichte der Philosophie im spanischen Kulturbereich (Reyes Mate)
Jeffner: Butler and Hume on Religion (Fiorenza)
Blondel-Teilhard de Chardin: Briefwechsel (Guggenberger)
Overhage: Experiment Menschheit (Bröker)
Kolping: Fundamentaltheologie I (Hasenfuß)
Siegmund: Gott in Sicht? (Mynarek)
Mühlenberg: Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa (Stockmeier)
Alberti Magni Opera Omnia, Tomus XVI/II Metaphysica (Jorissen)
Shapiro-Scott: Walter Burley's De Sensibus (Jorissen)
Wetter: Die Trinitätslehre des Johannes Duns Scotus (Dettloff)
Die Russische Orthodoxe Kirche in Lehre und Leben (Remmers)
Suttner: Offenbarung, Gnade und Kirche bei A. S. Chomjakov (Johannes Chrysostomos)
Nilsson: Simul (Brandenburg)
Delfs: Ökumenische Literaturkunde (Hasenhüttl)
Internationale Ökumenische Bibliographie (Hasenhüttl)
Schlegel: Die Sexualinstinkte des Menschen (Schöllgen)
Bergh: Den heliga Birgittas Revelaciones bok VII (Nyberg)
Esposti: La Theologia del Sacro Cuore di Gesù da Leone XIII a Pio XII (Lakner)
Grenner: Wirtschaftsliberalismus und katholisches Denken (Rauscher)
Oeconomia humana (v. Nell-Breuning)
Uhrmann: Das Geständnis im Kanonischen Prozeß (Astrath)
Froitzheim: Staatskirchenrecht im ehemaligen Großherzogtum Berg (Heggelbacher)
Hirscher: Heilswissen oder Spekulation? (Arnold †)
De Magistro (Offele)
Rahner-Görres: Der Leib und das Heil (Offele)
Buße und Beiche (Exeler)
Jungmann: Liturgie der christlichen Frühzeit bis auf Gregor den Großen (Häusling)
Die älteste deutsche Gesamtauslegung der Messe (H. B. Meyer)
Nußbaum: Liturgiereform und Konzelebration (Lengeling)
Perennitas (Delahaye)
Festschrift für Alois Thomas (Wagner)

Hinweis
Report über den Holländischen Katechismus (Böckenförde)

Personennachrichten

Theologische Bibliographie

Die Inspiration der Heiligen Schrift*

Von Oswald Loretz, Münster

Der neueste Faszikel des Handbuchs der Dogmengeschichte ist von J. Beumer verfaßt und behandelt die Inspiration der biblischen Schriften[1]. Mit großer Erwartung greift man zu diesem Werk, das eine der wichtigsten Fragen der Theologie- und Geistesgeschichte zur Diskussion stellt.

Der Verf. hat seine Ausführungen klar eingeteilt und bespricht in den einzelnen Kapiteln folgendes: 1. Kapitel: Die biblische Lehre von der Inspiration (S. 1—8); 2. Kapitel: Die Väterlehre (S. 9—31); 3. Kapitel: Die Scholastik (S. 32—43); 4. Kapitel: Die älteren Konzilien (bis zum Konzil von Trient einschließlich) (S. 44—48); 5. Kapitel: Die neuere Theologie (bis etwa zur Mitte des 19. Jahrhunderts) (S. 49—60); 6. Kapitel: Das Erste Vatikanische Konzil (S. 61—64); 7. Kapitel: Die Theologie der neuesten Zeit (seit der Mitte des 19. Jahrhunderts) (S. 65—74) und als abschließendes 8. Kapitel: Das Zweite Vatikanische Konzil (S. 75—81).

Der Verf. hat die umfangreiche Literatur zur Inspirationsfrage zusammengestellt und verarbeitet[2]. Das Buch zeichnet sich durch eine angenehme Darstellung aus und führt den Leser von der Inspirationslehre der Schrift bis zur letzten kirchlichen Stellungnahme auf dem Vatikanum II.

Im einzelnen kommt der Verf. zu den folgenden Ergebnissen: In der Hl. Schrift finde sich eine in mannigfacher Rücksicht unvollendete Inspirationslehre. Er folgert deshalb, daß die nähere Erläuterung des Gegebenen und wohl auch die Ergänzung der Tradition und der Theologie der Kirche anvertraut seien. Immer werde jedoch das, was sowohl im AT wie im NT gesagt sei, die Grundlage und den Ausgangspunkt bilden müssen, namentlich die eine Wahrheit, daß Gott selbst durch die Schriften zu den Menschen gesprochen habe (8). Der Verf. hebt dann hervor, daß Hieronymus und Augustinus mit ihrer Inspirationslehre der gesamten Kirche des Westens für lange Zeit die entscheidenden Richtlinien gegeben hätten. Die den beiden Lehrern nachfolgende lateinische Patristik habe dem überkommenen Gedankengut kaum etwas Neues hinzufügen können (31). Die Scholastik habe dann auch unter Aufnahme von Anregungen von seiten der arabischen und jüdischen Religionsphilosophie die Überlieferung weitergeführt. An der Inspiration und der Irrtumsfreiheit der Schrift sei wie an etwas Selbstverständlichem festgehalten worden (36—43).

Der Verf. kommt dann bei der Behandlung der älteren Konzilien zum Ergebnis, daß das Tridentinum in der Inspirationsfrage keine Klärung gebracht habe. Denn er urteilt über diese Synode folgendermaßen: „Von der biblischen Irrtumslosigkeit ist in dem definierten Text überhaupt nicht die Rede. Das wird indes einigermaßen dadurch ausgeglichen, daß sämtliche Sitzungen des Konzils, soweit sie dogmatisch sein wollen, wiederholt zur Erhärtung und Erläuterung des Gesagten gerade die Schrift heranziehen und damit diese als absolute Norm und Autorität

* CT = *Concilium Tridentinum*, Ed. der Görres-Gesellschaft.
MaC = Mansi, *Collectio Conciliorum*.

[1] **Beumer**, Johannes: **Die Inspiration der Heiligen Schrift.** (Handbuch der Dogmengeschichte Bd I, Faszikel 3b, hg. von M. Schmaus, A. Grillmeier und L. Scheffczyk) Freiburg: [Herder] 1968. 81 S.

[2] Der Verf. bietet keine komplette Bibliographie. Zum Teil vermißt man wichtige Werke; so fehlt z. B. bei der Behandlung der protestantischen Theologie K. Scholder, Ursprünge und Probleme der Bibelkritik im 17. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Entstehung der historisch-kritischen Theologie, München 1966.

U.-B. TÜB.
27. JUNI 1969

in Glaubensfragen anerkennen. Die Beispiele sind so zahlreich, daß auf sie hier verzichtet werden kann. Auf den früheren Konzilien war zwar schon eine ähnliche Praxis zu beobachten, aber längst nicht in einer derart ausgeprägten Form" (48).

Nach den Ausführungen zur neueren protestantischen und katholischen Theologie bespricht der Verf. dann das Erste Vatikanische Konzil. Von ihm und dessen Lehre über die Inspiration sagt er: „Offensichtlich hat die Definition einen kleinen Fortschritt gegenüber den früheren Konzilien erreicht, indem die gröbsten Irrtümer verurteilt wurden. Indes bleibt die positive Bestimmung der Inspiration ein Desideratum, ganz zu schweigen von den Fragen nach dem Umfang der Inspiration und nach der Irrtumslosigkeit. Manches ist also der weiteren Arbeit der Theologen überlassen und auch den kirchlichen Weisungen der Enzykliken. Jedenfalls hat das Erste Vatikanische Konzil zwei Grenzen abgesteckt, die in der katholischen Theologie nicht mehr überschritten werden dürften" (64).

Im siebenten Kapitel geht der Verf. nach der Diskussion der protestantischen Theologie seit der Mitte des 19. Jahrhunderts auf die katholische derselben Zeitspanne ein. In diesem Abschnitt kommt der Kampf um die *Question biblique* zur Sprache sowie die neueste Literatur bis 1965 (67—74). Der Verf. versucht zugleich, eine Darstellung der Diskussion über die biblische Irrtumslosigkeit zu geben. Er hebt hervor, daß für die neueste katholische Theologie hingegen die Frage nach dem eigentlichen Wesen der Inspiration eine zweitrangige gewesen sei (73). Das letzte Kapitel bringt dann eine Würdigung der Inspirationslehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. J. Beumer zufolge hat das Vatikanum II eine nähere Bestimmung der biblischen Irrtumslosigkeit gegeben (77). Dies letzte Konzil, so beschließt er seine Ausführungen, habe sicher noch nicht alle Fragen der Inspirationslehre restlos beantwortet, ja es seien durch seine Verhandlungen neue hinzugekommen. Aber die Richtung sei aufgewiesen, wo die Probleme lägen und wo auch die Lösung durch die weitere Arbeit der Theologie gefunden werden könne (81).

Seinen kurzen Ausführungen zum Vaticanum II dürfte zu entnehmen sein, daß er die von diesem Konzil hervorgehobene Beziehung zwischen der Inspiration der Schrift und deren Wahrheit im Sinne der Theorie einer Unterscheidung von Heilswahrheiten und profanen Wahrheiten zu lösen versucht (77). Die ganze Entwicklung in der Inspirationsfrage hat dem Verf. zufolge dahin geführt, daß mit der Betonung der Inspiration der Schrift im Hinblick auf die Wahrheit der Bibel das Eigentliche wieder in den Vordergrund getreten sei. Denn der Konstitution *Dei Verbum* gehe es mit der Formulierung „Da also alles, was die inspirierten Verfasser oder Hagiographen aussagen, als vom Heiligen Geist ausgesagt zu gelten hat, ist von den Büchern der Schrift zu bekennen, daß sie sicher, getreu und ohne Irrtum die Wahrheit lehren, die Gott um unseres Heiles willen in heiligen Schriften aufgezeichnet haben wollte" (77), um die „Wiedergewinnung der großen Perspektive und des eigentlichen Sinnes der Irrtumslosigkeit der Schrift" (77).

Die Arbeit J. Beumers ist in mannigfacher Hinsicht zu begrüßen. Sie behandelt ein Thema, das von größter Wichtigkeit ist und in einem außerordentlichen Maße die Theologie und exegetische Wissenschaft der neueren Zeit beschäftigt hat. Sie betrifft ein Problem, das unmittelbar Wert und Bedeutung der Hl. Schrift als Norm unseres Glaubens berührt. Die beinahe unüberschaubare Menge der in einer solchen geschichtlichen Darstellung zu berücksichtigenden Dokumente und Literatur sowie die Komplexität der Frage bedingen jedoch, daß eine Behandlung der Inspiration der Schrift auch der Gefahr ausgesetzt ist, Dinge von Gewicht zu übersehen und dem Ideal *sine ira et studio* nur unvollkommen zu entsprechen. Es sei deshalb erlaubt, im folgenden auf einige Punkte hinzuweisen, die bei J. Beumer vielleicht falsch verstanden werden könnten.

Der Verf. sagt zu Kardinal Seripandos Traktat *De libris sacrae scripturae* (CT XII, 483) folgendes: „Am meisten theologisch ist noch die Arbeit von S e r i p a n d o. Darin werden die protokanonischen Bücher des AT als ‚kanonisch und authentisch' den deuterokanonischen als ‚kanonischen und kirchlichen' gegenübergestellt; erstere seien aus sich hinreichend, um die Dogmen zu beweisen, letztere dienten nur zur ‚Erbauung des Volkes' ... Eine Folgerung für die Inspiration und Irrtumsfreiheit zieht S e r i p a n d o aber nicht" (47, Anm. 17).

Es dürfte kaum exakt formuliert sein, wenn J. Beumer von einer Gegenüberstellung von protokanonischen und deuterokanonischen Büchern bei Seripando spricht. Denn diese Unterscheidung findet sich zwanzig Jahre später zum erstenmal bei Sixtus von Siena[3]. Seripandos Schrift wurde 1546 verfaßt (CT XII, 483), die *Bibliotheca sancta* jedoch erst 1566 veröffentlicht[4]. Seripando kennt nur die Unterscheidung der Bücher in „*canonici et authentici ... quorum auctoritas valeat ad confirmanda dogmata ecclesiastica*" (CT XII, 487: 11—13) und „*Canonici et ecclesiastici ... ad aedificationem plebis, non autem tanquam authentici, hoc est tanquam sufficientes per se ad confirmanda dogmata ecclesiastica*" (CT XII 487: 15—17).

Eine weitere Frage ist, ob der Verf. nicht zu weit geht, wenn er der Arbeit Seripandos das Prädikat „am meisten theologisch" zukommen läßt. M. E. haben auf dem Tridentinum jene, die seiner Unterscheidung nicht beipflichten konnten, letztlich ein besseres Gespür für die Inspirationslehre der Kirche gezeigt als der Kardinal. Denn auf den Einwand, daß alle Bücher der Schrift inspiriert und deshalb keine Unterschiede zulässig seien, vermochte er nur mit einer biblisch wenig begründeten theologischen Distinktion zu antworten. Er sagt nämlich auf ihren Einwand: „*Si horum librorum, qui excepti sunt, auctor est Spiritus sanctus, cur non parem obtinebunt cum reliquis gradum et auctoritatem?*" nur folgendes: „*Quis ignorat varia esse Spiritus sancti dona? Non dedit horum librorum auctoribus nisi donum scribendi doctrinam et regulam morum. At illis [dedit] donum scribendi doctrinam et regulam fidei. Lege de hoc Paulum prima Corinthiorum cap. 12 [4 sqq.], ubi varia numerat Spiritus sancti dona: Nonne etiam, ut Ambrosius ait, veritas, a quocumque dicatur, a Spiritu sancto est? et tamen veritatibus, quae sunt apud Platonem, non convincuntur haeretici?*" (CT XII, 488: 22—29).

Es wurde mit Recht auf das Ungenügende dieser Antwort verwiesen, die in keiner Weise den erwähnten Einwand zu entkräften vermag[5]. Seripando geht bei seiner Unterscheidung nicht von der Schrift aus, sondern von den praktischen Erfordernissen der damaligen Diskussion mit den Gegnern. Wenn ferner der Verf. bemerkt, Seripando habe in seinem Traktat keine Folgerungen für die Inspiration und Irrtumslosigkeit gezogen, dann trägt er an Seripandos *De libris sacrae scripturae* eine Problemstellung heran, die Seripando noch nicht in der Weise kennen konnte, wie sie erst nach dem Tridentinum im Zusammenhang mit dem Fall Galilei akut werden sollte.

Bei der Erklärung des Vatikanum I sagt der Verf., die Änderungen, die am ersten Schema vorgenommen worden seien, wären, soweit sie sich auf die Inspiration bezogen hätten, rein stilistischer Natur gewesen (62—63). In allem wird man dieser Darstellung nicht folgen. Denn die Konzilsdokumente ergeben doch ein anderes Bild. Es lohnt sich, der Entwicklung der endgültigen Textfassung von den Anfängen an nachzugehen.

Im ersten Entwurf heißt es zur Hl. Schrift und deren Inspiration: „*Sacri autem et canonici credendi sunt, non quod humana tantum ope scripti, auctoritate tamen ecclesiae in canonem sacrarum scripturarum relati sint; neque propterea solum, quod divinam revelationem sine errore contineant; sed eo, quod Spiritu sancto inspirante conscripti fuerunt, ideoque sunt scripturae divinitus inspiratae, quae habent auctorem Deum, atque ita continent vere et proprie verbum Dei scriptum*" (MaC 50, 61).

Gegen diese Formulierung hat Bischof G. Meignan am 10. Januar 1870 schwerste Einwände erhoben. In den Akten wird zu seiner Rede vermerkt: „*Argumentum: ‚Episcopus Catalaunensis nonnisi de tertio schematis capite egit et totus in eo fuit, ut evinceret, sobriae Tridentinorum patrum definitioni nihil addendum'*" (MaC 50, 260 Anm. 1). Nach Ansicht des Bischofs weicht das Schema von der Lehre des Tridentinums in einem wesentlichen Punkt ab. Er wirft ihm eine Einengung des Inspirationsbegriffs vor: „*In totum non aliud sibi proposuit schema nisi ut strictiorem definitionem inspirationis biblicae afferret in medium: et iam biblia non est amplius simpliciter s a c r a iuxta concilium Tridentinum, non est amplius verbum Dei simpliciter, sed v e r e e t p r o p r i e verbum Dei*" (MaC 50, 262).

Sodann zeigt der Bischof im einzelnen auf, worin die neue Darstellung der Inspiration die Überlieferung verlasse. Er sagt: „*Videamus 3° et ultimo loco quam parum recta sit ista definitio, et quae sint eius consectaria. Quod scriptura sit verbum Dei s i m p l i c i t e r, illud inficiari nemo catholicus vellet profecto; sed quod sit verbum Dei v e r e e t p r o p r i e in omnibus partibus, id mihi haud satis accurate dictum videtur; scilicet tum 1° quia hic modus dicendi tollit discrimen inter ipsissima Dei verba ipsiusmet loquentis, verbi gratia sive quando*

[3] J. W. M o n t g o m e r y, Sixtus of Siena and Roman Catholic Biblical Scholarship in the Reformation Period, in: Archiv für Reformationsgeschichte 54 (1963) [= Montgomery, Sixtus], 226.

[4] Montgomery, Sixtus 224—225.

[5] O. García della Fuente, El canon bíblico en el Concilio de Trento según Jerónimo Seripando, in: La Ciudad de Diós 169 (1956) 57.

in veteri Testamento Deus prophetas adloquitur, sive quando Christus ipse in novo Testamento apostolis oracula sua tradit, et narrationes scriptorum sacrorum, qui nequaquam revelante iuxta multos, sed tantum assistente et movente Deo, praedictas narrationes scripserunt. Quod enim ex se aut aliis scriptores historici sufficienter norunt, non necesse habuerunt, ut ipsis illud Deus revelaret; et consequenter verba quibus utuntur, non videntur recte appellari (sicut verba Christi) vere et proprie verba Dei; omnes libri Scripturae cum omnibus partibus suis non videntur vere et proprie verba Dei. Tum 2° quia relationes forte ampliores, quam antehac aestimatum est, sunt in libris historicis et etiam alibi, quae apud profanos scriptores comparatae forte fuerunt; sive de hoc monuerint auctores sacri, sive non monuerint" (MaC 50, 262; vgl. 50, 291—292).

Das am 1. März der Kommission vorgelegte überarbeitete Schema schien die Vorschläge G. Meignans unbeachtet zu lassen. Denn das *vere et proprie* (*verbum scriptum*) wurde beibehalten[6]. In der Congregatio vom 4. März 1870 forderte I. Simor die Worte *„eiusque sunt vere et proprie ... traditi"* zu streichen (MaC 53, 185). Dieser Vorschlag wurde in der Neufassung berücksichtigt. Denn nun heißt es: *„... quod Spiritu Sancto inspirante conscripti, Deum habent auctorem, atque ut tales ecclesiae per apostolos traditi sunt"* (MaC 51, 34). Diese Formulierung wurde mit geringfügiger Änderung angenommen (MaC 51, 284—286) und dann am 24. April promulgiert[7].

Auf Grund dieser Vorgänge auf dem Konzil wird man kaum vollkommen mit J. Beumer in der Bewertung der Änderungen des ersten Schemas als rein stilistischer Natur einig sein können (vgl. Anm. 21). Dies wirft die Frage auf, ob er letztlich nicht doch die theologische Konzeption Kardinal Franzelins, die er in diesem Zusammenhang mehrmals (zustimmend) erwähnt, zu hoch einschätzt (62)[8].

Der Verf. wendet sich in einem besonderen Abschnitt innerhalb seines siebenten Kapitels der *Question biblique* zu. Nach Erwähnung der Theorie Fr. Lenormants kommt J. Beumer dann auf Kardinal Newman zu sprechen. Es wirkt befremdend, daß nur ein Essay H. Newmans aus dem Jahre 1884 erwähnt wird (69 u. Anm. 8). Der volle Titel des genannten Essays, der vom Verf. nicht zur Gänze angeführt wird, lautet jedoch: „What is of obligation for a Catholic to believe concerning the Inspiration of the Canonical Scriptures, being a postscript to an article in the February No. of the ‚Nineteenth Century Review', in answer to Professor Healy"[9].

Zur Inspirationslehre Kardinal Newmans sagt der Verf. folgendes: „In England vertrat H. Newman eine allerdings vorsichtig formulierte Beschränkung des Inspirationsumfangs, so namentlich in der Abhandlung ... Danach hat die Schrift als inspiriert zu gelten, nicht allein in dem, was Glauben und Sitten betrifft, sondern auch in all den Teilen, die eine Beziehung dazu aufweisen; jedoch müsse unterschieden werden zwischen dem formell Ausgesagten und den nur beiläufig erwähnten Einzelheiten von untergeordneter Bedeutung (*obiter dicta*), die von der Inspiration ausgenommen seien" (69).

Kardinal Newman hat in dem vom Verf. zitierten Essay ausdrücklich zu dieser Frage Stellung genommen und die Formulierung des Vatikanum I über die Ausdehnung der Inspiration kommentiert. Auf die Frage: „... and if the whole of scripture in all its parts is inspired, how can inspiration be restricted to the matters of faith and morals?" (150), gibt er folgende Antwort, die sich sowohl durch Klarheit wie durch Freisein von neuscholastischer Vorstellungsweise auszeichnet. Der Kardinal sagt: „Certainly I have no wish to explain away the words of the Council; but is there no distinction between a gift itself, and the purpose for which it was made, and the use to which it is to be applied? We meet with this distinction every day. Might not a benefactor leave a legacy to the whole of a large family of children, one and all, yet under the condition that it was expended solely on their education? And so Scripture is inspired in its length and breadth, and is brought into the compass of one volume by virtue of this supernatural bond; whenever, wherever, and by whomsoever written, it is all inspired: still we may ask the question, In what respect, and for what purpose?

When we speak of the Bible in its length and breadth, we speak of it quantitatively; but this does not interfere with our viewing it in relation to the character, or what may be called the quality, of the inspiration. According to the two Councils, Scripture is inspired as being the work of inspired men, the subject of faith and morals being the occupation or mission assigned to them and their writings, and inspiration being the efficient cause of their teaching.

Each of these truths is independent of, is consistent with, each. The plenary extent of inspiration, and the definite object of it, neither of these can interfere, neither can be confused, with the other. Because a cup is full, that does enable us to determine what is the nature and the effects of the liquor with which it is filled; whether, for instance, it is nutritive or medicinal or merely restorative; and so, though Scripture be plenarily inspired, it is a question still, for what purposes, and in what way.

In a word, Inspiration of Scripture in *omnibus suis partibus* is one thing; in *omnibus rebus* is another" (150—151).

J. H. Newman will diesem Text zufolge zwischen der Ausdehnung und dem Zweck der Inspiration unterscheiden. Mit seiner Formulierung, der Kardinal habe „eine allerdings vorsichtig formulierte Beschränkung des Inspirationsumfanges" vertreten, dürfte der Verf. der Gedankenführung des englischen Theologen kaum in allem gerecht werden und sie im wesentlichen wohl mißverstehen.

J. Beumer übergeht in seiner Darstellung auch, daß H. Newmans Inspirationslehre vor allem deshalb von der damaligen Theologie und der nachfolgenden bis auf das Vatikanum II hin abgelehnt wurde, weil er die Koexistenz von Inspiration und Irrtum grundsätzlich als möglich erachtete[10]. Denn er schreibt ausdrücklich im Jahre 1884: „If the Holy Spirit does not hinder varieties and errors in transcribers of Scripture ... why should He hinder small errors (on the hypothesis that such there are) of the original writers? Is not He, with the Church cooperating, sufficient for a Guardian? ... He says that error cannot co-exist with inspiration, more than sin with grace; but grace can coexist with sin ... yet the Professor tells us that, though sin is possible in spite of grace, error is impossible because of inspiration" (152—153). Leider geht der Verf. auf diese wichtige Seite der Inspirationslehre des Kardinals nicht ein.

Der Verf. führt dann aus, daß nach Erscheinen der Bibelenzyklika *Providentissimus Deus* innerhalb der Exegese eine aufgeschlossene und fortschrittliche Richtung bestanden habe. Von dieser sagt er, innerhalb derselben seien die historischen Schwierigkeiten gegen die „absolute Wahrhaftigkeit der biblischen Berichte" (70) auf verschiedene Art einer Lösung zugeführt worden: „Entweder waren absolute und relative (bzw. ökonomische) Wahrheit gegenübergestellt (Loisy, Zanecchia), oder man berief sich auf die Möglichkeit von Zitaten, die gegebenenfalls auch nur andeutungsweise in den biblischen Texten vorlägen (*citationes implicitae*: Lagrange, Prat) oder es wurden die abweichenden Literargattungen (*genera litteraria*) zur Erklärung herangezogen (Lagrange, von Hummelauer)" (71).

Selbst wenn man geneigt wäre, der konservativen Richtung in der *Question biblique* mit J. Beumer eine gelegentliche Neigung zur Intransigenz vorzuwerfen (71), so muß man ihr doch zugute halten, daß sie mit scharfem Blick erkannt hatte, daß die Theorien der damals Fortschrittlichen keine Lösung der sogen. Inerranzfrage geboten haben[11]. Dies gilt von der Unterscheidung absolute-relative Wahrheit, von der Theorie der Zitationen und auch von der Theorie über die *genera litteraria*. Alle diese Versuche mußten notgedrungen scheitern. Denn eine Versöhnung zwischen *Providentissimus Deus* und der darin vertretenen Auffassung der absoluten Irrtumslosigkeit der Schrift mit den neuen Theorien war deshalb unmöglich, weil ein Axiom, das keine Ausnahme zuläßt, mit einer anderen exegetischen Theorie, die weniger prinzipell ist, nicht zur Deckung gebracht werden kann.

J. Beumer fühlt sich stark der Inspirationslehre Franzelins verpflichtet (62, 68, 71). Vielleicht hängt es mit dieser Vorliebe zusammen, daß der Verf. die ganze Inspirationsfrage der Moderne nicht als eine Auseinandersetzung zwischen der Inspirationslehre der traditionellen Theologie mit ihrem Inerranzbegriff und der modernen wissenschaftlichen Erkenntnis, die auf die Auslegung der Schrift angewandt wird, versteht. Diese Vorentscheidung des Verf. bedingt dann auch ein Festhalten an der von Franzelin propagierten Deutung des Begriffes *auctor*. In dieser Frage argumentiert J. Beumer so: „Eine ausführliche Deutung verlangt wohl allein das Wort ‚*auctor*', und es fragt sich, welche Übersetzung, ‚Verfasser' oder ‚Urheber', den Vorzug verdient. Gegenüber der Terminologie der älteren Konzilien war wohl noch ein Zweifel berechtigt, aber auf dem Vatikanum lag sicher kein Anlaß vor, auf den Manichäismus zurückzugreifen, und außerdem stehen die sich

[6] MaC 53, 166: *„Deum habent auctorem eiusque sunt vere et proprie verbum scriptum, atque ut tale ecclesiae ab apostolis traditi."*

[7] MaC 51, 431: *"... quod Spiritu sancto inspirante conscripti Deum habent auctorem, atque ut tales ipsi ecclesiae traditi sunt."*; vgl. ferner 436.

[8] Die von J. Beumer vorgetragene Sicht des Verhältnisses zwischen der Lehre Franzelins und der des Vatikanum I findet sich auch bei G. Courtade, in: Recherches de Science Religieuse 40 (1951/52) 318—320.

[9] J. H. Newman, On the Inspiration of Scripture. Edited with an Introduction by J. Derek Holmes and Robert Murray, SJ. London 1967, 98.

[10] Vgl. J. Duggan, *Num sententia Cardinalis Newman de inerrantia Sacrae Scripturae defendi possit?*, in: Verbum Domini 18 (1938) 219—224.

[11] Hierin stimmten auch keineswegs konservative Exegeten der Kritik in wichtigen Punkten zu, vgl. z. B. J. Göttsberger, „Autour de la question biblique", in: Biblische Zeitschrift 3 (1905) 225—250; Vetter, in: Theologische Quartalschrift 87 (1905) 273—276.

ergänzenden Aussagen unmittelbar nebeneinander: ‚Die Heiligen Bücher sind unter der Inspiration des Heiligen Geistes geschrieben und haben (deshalb) Gott zum Autor'. Infolgedessen wird nur die Übersetzung ‚Verfasser' dem Zusammenhang ganz gerecht, wie es auch die Sprechweise Franzelins nahelegt, der für die Ausarbeitung verantwortlich war. Selbstverständlich muß die ‚Verfasserschaft' Gottes in analoger Bedeutung gewonnen werden, und zudem derart, daß auch den Hagiographen eine wirkliche Verfasserschaft eignen kann. Allerdings hebt die Definition dies nicht besonders hervor" (62).

Bei dieser Argumentation läßt der Verf. unberücksichtigt, daß das Konzil in keiner Weise die Theorien Franzelins akzeptiert hat und wohl kein Zweifel bezüglich der Übernahme des früher einmal im Kampf gegen den Manichäismus geprägten Begriffes *auctor* bestehen kann. Dieser Tradition zufolge ist Gott der Autor(-Urheber) der Schrift und nicht ihr literarischer Verfasser. Nach der Lehre des Vatikanum I ist Gott durch die Inspiration *auctor* der Schrift. Franzelins Folgerung, Gott sei deshalb literarischer Verfasser der biblischen Bücher, kann keineswegs als notwendige Folgerung aus dem Vatikanum I erwiesen werden [12].

Störend wirkt sich auf die Darstellung bei J. Beumer die Unklarheit im Gebrauch der Begriffe Irrtumslosigkeit und Wahrheit aus. Dies tritt besonders deutlich im letzten Abschnitt des Siebenten Kapitels (73—74) [13] und in den Ausführungen zum Vatikanum II hervor (75—81). M. E. läßt J. Beumer den Leser darüber im Unklaren, ob nach dem Vatikanum II noch weiterhin von der Irrtumslosigkeit oder in Anlehnung an das Konzil von der Wahrheit der Schrift zu sprechen ist, oder ob beide Redeweisen zu koexistieren vermögen.

Im Rahmen seiner Diskussion der Inspiration wendet J. Beumer der Frage Inspiration-Irrtumslosigkeit der Schrift seine besondere Aufmerksamkeit zu. Bei der Behandlung der biblischen Zeugnisse sagt er: „Das bisher gesagte betraf die Zeugnisse für die Inspiration und Irrtumslosigkeit der ‚Schriften', und das sind ganz eindeutig die des AT" (7). Der Verf. hat es jedoch vorher unterlassen, den Nachweis zu führen, daß die hl. Schriften für das AT Inspiration und Irrtumslosigkeit beanspruchen [14]. Der theologischen Konzeption J. Beumers zufolge fordern auch die Tradition und die Theologie der Kirche die Irrtumslosigkeit der Schriften (8).

Hat J. Beumer den Nachweis erbracht, daß diese in einem bindenden Sinne von der Irrtumslosigkeit der Bibel sprechen? Als Gewährsmann für die absolute Irrtumslosigkeit führt der Verf. dann Hieronymus (26) sowie Augustinus [15] an. J. Beumer unterläßt es jedoch, den Weg aufzuweisen, auf dem die beiden Kirchenlehrer in legitimer Weise zur Forderung einer absoluten Irrtumsfreiheit der Schrift gekommen sind. Gibt uns J. Beumer wenigstens von den Konzilien her einen Beweis, daß die Kirche die Annahme eines Freiseins der Bibel von jedem Irrtum fordert? [16] Es bedarf nun keines Nachweises, daß das Florentinum, das Tridentinum, das Vatikanum I und auch das Vatikanum II keine Irrtumsfreiheit der Schrift definiert haben. Dies sagt auch J. Beumer selbst [17].

Der Verf. läßt somit den aufmerksamen Leser seines Werkes über die Begründung der Rede von der Irrtumslosigkeit der Schrift im Dunkeln. Dies wäre jedoch belanglos, wenn der Verf. nicht selbst auf diese Theorie soviel Wert legte und sie nicht zu einem *a priori* seiner Darstellung gemacht hätte. So ergibt sich die Frage an den Verf.: Warum wird dem Leser nicht gesagt, daß die Verknüpfung von Inspiration und absoluter Irrtumslosigkeit der Bibel ein Pseudoproblem der Theologie gewesen ist und nach dem Vatikanum II der Geschichte angehören sollte?

Der neue Faszikel 3b des Handbuches der Dogmengeschichte Bd. I ist trotz des umfangreichen in ihm verarbeiteten Materials leider kein in allen Fragen zuverlässiges Informationsmittel über die Geschichte der kirchlichen und theologischen Inspirationslehre. Als Nachteil erweist sich besonders seine mehr aprioristische denn historische Einstellung, die es ihm verbietet, die patristisch-mittelalterliche-neuscholastische Lehre über die absolute biblische Inerranz in ihrem Verhältnis zur Sprache der Bibel und deren Infragestellung durch die moderne Wissenschaft zu einer überzeugenden Darstellung zu bringen. Während der Hochsaison der *Question biblique* wurde von exegetischer Seite betont, daß die moderne Inspirationsfrage eine Kritik der theologischen Inspirationslehre darstelle, weil die konkrete historische exegetische Arbeit zu Ergebnissen führe, die mit den Forderungen der Dogmatik nur mit Mühe zu vereinbaren seien [18]. Diesem entscheidenden Moment in der Inspirationsfrage konnte J. Beumer vielleicht deshalb nur ungenügende Aufmerksamkeit schenken, weil ihm die exegetische *déformation professionelle* fremd ist. Versteht man jedoch in diesem Werk auch zwischen den Zeilen zu lesen was an Tendenz eingebracht wurde und was ungesagt bleibt, dann wird man es als eine vornehmlich systematisch orientierte Sicht des Inspirationsproblems mit Gewinn zur Hand nehmen.

[12] Vgl. z. B. N. I. Weyns, *De notione inspirationis biblicae iuxta Concilium Vaticanum*, in: Angelicum 30 (1953) 323—333.

[13] Der Verf. schreibt in diesem Zusammenhang S. 73: „Noch weiter geht anscheinend O. Loretz, der die eine ‚Heilswahrheit' als ausschließliches Objekt der Irrtumsfreiheit betrachtet. Damit wäre die kirchliche Tradition in dieser Hinsicht verleugnet, und die kriteriologische Schwierigkeit käme neu hinzu, nämlich *a priori* auszumachen, was an der Bibel ‚heilsgeschichtlich' und demnach auch allein absolut wahr sein soll". Auch hier dürften einige Mißverständnisse vorliegen. Denn im Buche „Die Wahrheit der Bibel" wird nie gesagt, die eine „Heilswahrheit" sei als ausschließliches Objekt der Irrtumsfreiheit zu betrachten. Auf diese Weise wird nicht die kirchliche Tradition, sondern die theologische Lehre von der absoluten Innerranz der Schrift abgelehnt. Die von J. Beumer angedeutete kriteriologische Schwierigkeit kann sich schon deshalb *a priori* nicht ergeben, da in „Die Wahrheit der Bibel" der Begriff heilsgeschichtlich in dem vom Verf. vorausgesetzten Sinne nicht gebraucht wird. Dem Verf. kann nicht der Vorwurf erspart bleiben, daß er Begriffe interpretiert, die in „Die Wahrheit der Bibel" nicht als Begriffe des Autors gebraucht werden.

[14] Beumer, 4, wird nur von einem „absoluten Wahrheitsgehalt" gesprochen und a.a.O. 5 heißt es etwas undifferenziert: „Es würde nun dem semitischen Sprachgebrauch nicht gerecht werden, wenn man den Begriff ‚Wahrheit' (bzw. ‚Irrtum') auf das intellektuelle Gebiet beschränken wollte."

[15] Beumer, 29: Die Begriffe absolute Wahrheit und Irrtumsfreiheit werden auch hier wieder sorglos zusammengewürfelt.

[16] In den Bibelenzykliken liegt wohl eine Verteidigung, aber keine Definition der absoluten Irrtumslosigkeit der Schrift vor, vgl. J. Fischer, Zur Frage der Irrtumslosigkeit der Schrift, in: Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge 5 (1928) 20—31; ders., Die Enzyklika *„Divino afflante Spiritu"* Pius XII. und das Problem der *inerrantia Sacrae Scripturae*, in: Münchener theologische Zeitschrift 4 (1953) 213—222.

[17] Beumer, 48, zum Tridentinum: „Von der biblischen Irrtumslosigkeit ist in dem definierten Text überhaupt nicht die Rede." Am Vatikanum I bemängelt J. Beumer, 64: „Indes bleibt die positive Bestimmung der Inspiration ein Desideratum, ganz zu schweigen von den Fragen nach dem Umfang der Inspiration und nach der Irrtumslosigkeit." Das Vatikanum II spricht ausdrücklich von der Wahrheit und nicht der Irrtumslosigkeit der Schrift, vgl. Beumer, 75—81.

[18] Vgl. z. B. M.-J. Lagrange, La méthode historique surtout à propos de l'Ancien Testament, Paris 1903, 78ff; 109.

Lexikon der Marienkunde, hrsg. von Konrad Algermissen †, Ludwig Böer, Georg Englhardt, Carl Feckes †, Michael Schmaus, Julius Tyciak. Bd I: Aachen — Elisabeth. XXIII, 1562 Sp., 72 Tafeln, 316 Textabb. Regensburg: Pustet 1967.

In acht Lieferungen stellt sich der erste Band der von Ludwig Böer als Hauptschriftleiter bearbeiteten Marienkunde nunmehr als vollendet vor.

Mit Aachen-Elisabeth von Thüringen ist der Stoff erst zu einem Fünftel, der anfänglich programmierte Umfang schon zu einem Drittel erschöpft.

Das Werk hat sich nach dem Vorwort der Herausgeber die Aufgabe gestellt, das heute durch Einordnung in den Rahmen der Ekklesiologie in Umbruch befindliche Marienbild unter Stichworten darzustellen. „Das Wort Marienkunde ist dabei als ein übergeordneter Begriff zu verstehen, der außer der Mariologie im engeren Sinne auch die Marienverehrung und ihre so vielfältige Verwurzelungen und Verästelungen in den verschiedenen Bezirken des Lebens und der Kultur umfaßt" (Vorwort). Die Träger des Werkes hoffen auch einen ökumenischen Dienst zu tun.

Ob ihr Vorhaben in vollem Umfang glückte, läßt sich erst nach Abschluß des Werkes sagen, da noch wichtige dogmatische Stichworte ausstehen, wie Jungfräulichkeit, Miterlöserin, Mittlerin, Sündenlosigkeit, Unbefleckte Empfängnis, Verehrung, und historische wie Luther, Reformation, Ökumenismus. Die jetzt vorliegenden Artikel rechtfertigen allerdings die besten Hoffnungen. Ohne damit andere Beiträge indirekt abwerten zu wollen, möchten wir sagen,

daß auf dem Felde der Dogmatik und Dogmengeschichte die zahlreichen Artikel von O. Stegmüller uns als vorbildlich gearbeitet aufgefallen sind. Ausgezeichnet sind auch die exegetischen Stichworte „Brüder Jesu" (J. Blinzler) und „Chronologie des Lebens Jesu" (J. Michl).

Das Werk ist nach bester lexikalischer Technik angelegt. Es enthält Grundsatzstichworte, die auf den Reichtum der entfaltenden Einzelstichworte weiterverweisen und neben der detaillierenden Tendenz, wie sie ein Lexikon mit sich bringt, die einheitsstiftende Zusammenschau bietet, wie sie die Sache fordert. Auf die Spur von Künstlern, deren Name man in den wenigsten Fällen als marianisch-mariologisch einschlägig im voraus kennt, wenn man zum Lexikon greift, führen umgreifende Sammelartikel, die auch die kunstgeschichtliche Einordnung leisten. Dasselbe gilt von Theologen, Predigern, Schriftstellern, Heiligen. Auf die Namen der Wallfahrtsorte führen die Artikel über die jeweiligen Länder. Die deutschen Diözesen sind als eigene Stichworte geführt und meist durch die jeweiligen Diözesanarchivare bearbeitet.

Zahlreiche Artikel, besonders mit kunsthistorischen, geographischen, geschichtlichen Gegenständen, sind ausgesprochene Spezialistenarbeit, die nur wieder ein Spezialist beurteilen kann. So z. B. kann nur ein Spezialist feststellen, daß die Marienschwestern vom Katholischen Apostolat irrigerweise mit Pallottinerinnen gleichgesetzt werden (Spalte 1118).

Dies Lexikon ist der erste Versuch in deutscher Sprache, die marianisch-mariologische Aussage von Theologen wie Bonaventura und Canisius, von Dichtern wie Dante, Calderon und Chesterton in gedrängten Monographien rein für sich zur Erscheinung zu bringen und in einem Bande greifbar zu machen. Es hat seinen Platz auch neben dem Dizionario di Mariologia von G. Roschini (1961) und dem siebenbändigen Sammelwerk Maria, hrsg. von Hubert Du Manoir (1949ff). Es ist im ganzen reichhaltiger als das erste, detaillierter als das zweite. Daß ein deutschsprachiges Lexikon die vom eigenen Lande gebotene Thematik besonders ausgiebig behandelt, ist nicht verwunderlich. Das Stichwort Deutschland füllt 76, Aachen 13 Spalten. Nicht der geringste Wert bei allen Artikeln ist die verzeichnete Literatur, die jeweils vor Druck der einzelnen Lieferungen auf den neuesten Stand gebracht wurde.

Nach welchem Maßstab die Länge der Artikel bemessen wurde, und ob dieser Maßstab überzeugt — diese Frage werden nicht alle Fachgenossen gleich beantworten. Es ist zu einem bestimmten Grade auch eine Ermessensfrage. Daß ein Werk von solchem Umfang Druckfehler aufweist, ist zu erwarten. Die Herausgeber geben am Ende selbst eine erste Liste. Wir fügen zwei Zufallsfunde hinzu: in der Literaturangabe Spalte 1011 muß es Sträter, in der zweiten Literaturangabe Spalte 1174 Catholicisme heißen.

Daß die Mutter Jesu nach dem II. Vaticanum, das sich über ihre Gestalt und Bedeutung im christlichen Leben geäußert hat wie kein vorangehendes Konzil, weiter eine theologische Aufgabe bleibt, dürfte keine Frage sein. Auch eine so thematisch auf die Gestalt Mariens zentrierte Veröffentlichung ist nicht überflüssig. Denn keine Wissenschaft macht Fortschritte ohne ein gutes Maß an reflexiver Spezialisierung. Auch sind geschichtliche Sammlung, Überschau und kritische Wertung des bisher Gedachten nie eine nutzlose Mühe. Im Gegenteil, sie stellen für die angestrebte organische Einordnung der Mariologie in die Gesamttheologie eine unerläßliche Vorarbeit dar. Man kann nur wünschen, es möchte das Werk bald seine Vollendung finden.

Vallendar. P. Köster.

Nicolas, J.-H.: **Dieu connu comme inconnu**. (Bibliothèque française de philosophie) Paris: Desclée de Brouwer 1966. 432 S.; Ln FB 390,—.

Der Theologe, der seine Tätigkeit als wissenschaftlich bezeichnet, muß seine Methode und sein Wissen der erkenntnistheoretischen Kritik unterziehen. Als eine solche Kritik will sich dieses Buch verstehen.

Es enthält zwei Teile. Der erste Teil behandelt die traditionelle Problematik der klassischen Theodizee (Existenz Gottes, Erkenntnis seines Wesens: Möglichkeiten, Bedingungen und Grenzen dieser Erkenntnis). Der zweite Teil befaßt sich mit der „Erkenntnis der Geheimnisse Gottes", die uns durch die Offenbarung mitgeteilt wird. Alle Ausführungen gehen nicht über den Rahmen der bekannten Thesen der scholastischen Philosophie und Theologie hinaus. Ich möchte dennoch auf einige besonders interessante Kapitel hinweisen: im ersten Teil: „Kritik der theologischen Sprache" (152—169); im zweiten Teil: „Philosophische Erkenntnis und theologische Erkenntnis" (275—300) hier setzt sich der Verfasser vielfach mit der Auffassung von H. Duméry auseinander), und auf das Kapitel VII über die Beziehungen zwischen „begrifflicher Theologie und mystischer Theologie" (357—412).

Die Überlegung über die Stellung und die Rolle der mystischen Theologie innerhalb der theologischen Forschung müßte meines Erachtens in einer noch gründlicheren und tieferen Weise fortgesetzt werden.

Das Buch ist in einem klaren und deutlichen Stil geschrieben. Der Verfasser stellt seine Gedanken dar und führt seine Beweise in einer Form, die alles so klar erscheinen läßt, daß man versucht ist zu vergessen, daß hier über einen „unbekannten Gott", wie es im Titel selbst formuliert ist, gesprochen wird. Im allgemeinen zeigt der Verfasser ein so unerschütterliches Vertrauen zu den Möglichkeiten der menschlichen Vernunft, er hält auch so bedenkenlos an der Problematik der klassischen Theodizee, an allen ihren Ergebnissen und an ihren Beweisführungen fest, daß man glauben muß, über den transzendenten Gott schon allerhand und dies genau zu wissen. Die Auffassungen und Kritiken der neueren Philosophen und der modernen Theologen werden kaum berücksichtigt. Kant z. B. wird mit keinem Wort erwähnt, die Kantianer werden kurzerhand abgetan. Dasselbe gilt z. B. für Blondel wie auch für die philosophische Richtung, die herauszufinden versucht, welche existentiellen Faktoren den Menschen für die Erkenntnis Gottes aufgeschlossen halten. Überhaupt ist die Methode des Verf. zu sehr die der rein metaphysischen, völlig abstrakten intellektuellen Beweisführung.

Man könnte noch manche Kritik an den hier angeführten klassischen Gottesbeweisen anmelden. Dann müßte man allerdings den gesamten ersten Teil einer gründlicheren Untersuchung unterziehen. Es genüge hier, zusammenfassend zu sagen: Der Anspruch des Buches, eine Kritik der rationalen und theologischen Erkenntnis Gottes darzustellen, versprechen ein wenig zu viel. Wer dennoch eine Darlegung der scholastischen Theodizee und der theologischen Überlegung über die Offenbarung in der traditionellen Form braucht, der lese dieses klar geschriebene Buch.

Münster. Adel-Théodore Khoury.

Aagaard, Johannes: **Mission, Konfession, Kirche.** Die Problematik ihrer Integration im 19. Jahrhundert in Deutschland. Bd I u. II (Studia Missionalia Upsaliensia, VIII) Lund: C. W. K. Gleerup 1967. 816 S.; kart. Skr 75,—.

Sollte man der Meinung sein, daß die missionshistorische Landkarte des 19. Jahrhunderts kaum noch weiße Flecken aufweise, so wird man durch die vorliegende Dissertation des Dozenten für Missionswissenschaft an der Universität Aarhus belehrt, daß hier noch viele Punkte einer genaueren Sichtung bedürfen. Was der dänische Verfasser in seinem kenntnisreichen und sorgsam vorgeführten Opus über die Trias Mission, Konfession und Kirche vorträgt, ist mehr als nur eine Nachzeichnung der großen Linien der missionsgeschichtlichen Entwicklung des 19. Jahrhunderts. Das Werk ist vielmehr eine scharfsichtige Durchleuchtung und klärende Aufhellung des gesamten Stoffes und seiner vielfältigen spannungsreichen Bezüge.

Terminus a quo sind die Anfänge der Mission durch Gesellschaften in Deutschland ab 1820, terminus ad quem die Jahrhundertwende, als der Konsensus hinsichtlich des Verhältnisses von Mission, Konfession und Kirche geschaffen und akzeptiert war. Band I behandelt das letzte (1864 bis Jahrhundertwende) und erste Drittel des Jahrhunderts (1820 bis 1836). Band II befaßt sich mit dem zweiten Drittel (1836 bis 1864, Aufkommen konfessioneller Gesellschaften). So berechtigt wohl diese Periodisierung ist, so wenig begründet aber scheint uns die chronologische Umstellung zu sein.

Das Hauptaugenmerk des Verfassers liegt auf dem Werden der einzelnen Missionsgesellschaften, ihrem Bemühen um konfessionelle Prägung, um kirchliche Anerkennung und um die Klärung der Frage nach einer sachgemäßen Integration in die kirchlichen Strukturen. Im wesentlichen beschränkt sich die Arbeit auf eine Untersuchung der Problematik im deutschen Luthertum, das im Zusammenhang politischer Ereignisse und unionistischer Tendenzen interpretiert wird.

Mit großer Sorgfalt hat es der Autor verstanden, die wichtigsten Theologen des Jahrhunderts, die sich zum Thema äußerten, darzustellen und ihren besonderen Beitrag zu würdigen. Wohltuend wirkt, daß Aargaard sich nicht mit vorschnellen Pauschal-

urteilen begnügt, sondern stets bemüht ist, das Quellenmaterial aus größeren Zusammenhängen in ruhiger Objektivität zu befragen. Damit bietet das Werk eine verläßliche Orientierung und trägt in einem sehr positiven Sinne dazu bei, die missionswissenschaftlichen und missionspraktischen Verhältnisse und Wege im Deutschland des 19. Jahrhunderts zu verdeutlichen.

Aargaard hat mit seiner Untersuchung nicht nur einen wertvollen Beitrag zur missionswissenschaftlichen Forschung des 19. Jahrhunderts geleistet; er hat sie zum Teil auch auf eine neue solide Basis gestellt, weil er das umfangreiche Material mit Sachkenntnis und treffender Interpretationsgabe zu einem imponierenden Ganzen fügte. Bedauern wird man es jedoch, daß diesem umfangreichen Werk kein Sachregister beigegeben wurde.

Aachen. Georg Schückler.

Lohfink, Norbert, SJ: **Bibelauslegung im Wandel.** Ein Exeget ortet seine Wissenschaft. Frankfurt a. M.: Josef Knecht (1967). 240 S.; Ln DM 16,80.

Ausgehend von der dogmatischen Konstitution *Dei Verbum* des 2. Vatikan. Konzils, die sich im 6. Kapitel mit der Hl. Schrift im Leben der Kirche befaßt und in einem späteren Abschnitt den zentralen Satz enthält: „Das Studium der Schrift ist gleichsam die Seele der Theologie", versucht der Verf. zunächst, Wege aufzuzeigen, die zur Erforschung des Bibeltextes führen (13—75). Dabei steht für ihn die Frage nach der Methode im Vordergrund. So ist für L. die theologische Erkenntnismethode eine Methodenbündelung aus geisteswissenschaftlichen und philosophischen Einzelmethoden, die kombiniert angesetzt werden, um die Aussage der Bibel zu erschließen (33).

Nach der allgemeinen Erörterung dieser Methode interessiert ihn zunächst die Darstellung und Gegenüberstellung der beiden Schöpfungsberichte der Genesis, der Priesterschrift (P) Gen 1 und der jahwistischen Schöpfungsdarstellung (J) in Gen 2—3 (76—106). Dabei sei daran festzuhalten, daß die gemeinte und beabsichtigte Aussage zu suchen ist, nicht die zeit- und kulturbedingte, in der diese Aussage gemacht ist. Die Darstellung von P ist nach L. ein Schultext, gedacht für die Ausbildung des Priesternachwuchses. Ursprünglich ein Tatbericht wurde er später durch einen Wortbericht erweitert. Die in P betonte Gottebenbildlichkeit bezieht sich zunächst auf den König, den Stellvertreter Gottes auf Erden.

In einer Abhandlung über die Patriarchen bespricht der Verf. die verschiedenen Theorien über die Religion der Urväter in Beziehung zu der Religion ihrer Umgebung (107—128). Er gelangt dabei zur Feststellung, daß es nicht verschiedene Götter waren, die diese Urväter verehrten, nicht orts- und sippengebundene, sondern daß es sich stets um die Verehrung eines und desselben Gottes handelte, wenn auch in verschiedenen Heiligtümern und mit verschiedenen Beinamen. Besonders schockierend wirkt sich nach L. die moderne Bibelwissenschaft am Dekalog (129—157) aus, insofern man die 10 Gebote löst von ihrer in der Bibel geschilderten Szenerie am Berge Sinai und ihre Herkunft von Moses in Abrede stellt. Er soll erst in der Richterzeit entstanden und später erweitert worden sein (Sabbatgebot im Exil!). Nicht die Kultgemeinde, sondern die Rechtsgemeinde habe ihn geschaffen. Erst später wurde er dann in den Bundeszusammenhang gestellt.

Eines der erregendsten hermeneutischen Probleme für das AT sieht der Verf. in der Spannung zwischen historischer und christlicher Auslegung des AT (185—213). Am Beispiel Jes 7,14 und am Buch Kohelet veranschaulicht er diese Diskrepanz. Die historische Auslegung ist als Grundlage unumgänglich notwendig. In Jes 7,14 handelt es sich danach zunächst um die Geburt des Sohnes des Ahaz. Die Immanuel-Worte des Jesaja sind aber schon bei Jesaja selbst zur Überlieferung geworden, und von da aus führt diese Überlieferung in der Geschichte Israels weiter bis zum Matthäus-Evangelium. Sie sind die neue Formulierung der Natanweissagung an David und seine Dynastie (2 Sm 7).

Mit „Methodenprobleme(n) zu einem christlichen ‚Traktat über die Juden'" (214—237) schließt das Werk von L. Sicherlich bleibt es für Fachtheologen, für Theologiestudenten und für gebildete Laien eine vorzügliche Orientierung für die neuen Probleme der biblischen Auslegung. Mögen die Ausführungen auch für ältere Leser manchmal ernüchternd sein, sie sind — man merkt es bei der Lektüre des Buches immer wieder — von dem ehrlichen Bemühen getragen, „den Glauben von gestern und heute so zu durchdenken, daß eine Sprache gefunden wird für den Glauben von morgen". Sie sollen aufzeigen, „was sich nun wirklich wandelt und was in allem Wandel bleibt, ja neu und stärker aufleuchtet" (Vorwort 10f).

Bamberg. G. Reinwald.

Leist, Fritz: **Die biblische Sage von Himmel und Erde.** Freiburg, Basel, Wien: Verlag Herder 1967. 255 S.; Ln DM 26,80.

Der Münchener Religionsphilosoph hat sich gut in der exegetischen Literatur umgesehen, um mit dem vorliegenden Band sein früheres Buch „Nicht der Gott der Philosophen" fortzuführen. Er will zeigen, „daß es neben der griechisch-mittelalterlichen Seinserfahrung die des Mythos gibt" (S. 7), daß die biblische Erfahrung weder mit der mythischen noch mit der griechisch-mittelalterlichen identisch ist. Er sieht sich vor der Aufgabe, „den Mythos in der Bibel zuzulassen und seine Sage in der Weise hören zu lernen, wie er spricht" (S. 35). „Wir werden dem Zeugnis erst entsprechen, wenn wir es nicht auf wenige Sätze reduzieren, die sich besser auch ohne den Mythos der Sage sagen ließen" (S. 38). Der Mythos muß also weder aufgegeben noch entmythologisiert werden: „Der Soldat entdeckt eine andere Wirklichkeit in einer Landschaft als zwei Liebende. Beide Weisen der Wirklichkeit ‚gibt' es. Sie gibt es nicht als vorfindliche und meßbare. Sie entzieht sich, wenn der Mensch nur rechnend an die Dinge herantritt" (S. 39). „Sage" will Leist (S. 248, Anm. 2) verstehen, wie Heidegger sie bedacht hat: Unterwegs zur Sprache (Pfullingen 1959), 253ff.

Suchen wir uns dem Autor anzuvertrauen, dann müssen wir „allerdings bald erkennen, wie ungeübt wir sind, in der Weise zu hören, wie diese Sagen gehört werden wollen" (S. 138), wenigstens nach dem Verständnis Leists. Es würde zu weit führen, das im einzelnen zu exemplifizieren. Wer etwa das, was Leist über das Ebenbild Gottes im Menschen S. 139—149 zu sagen hat („Stätte zu sein für Gottes Verborgenheit — das ist sein Wesen" S. 141) mit den entsprechenden Seiten einer unserer modernen exegetischen Darstellungen vergleicht, kann das ohne Mühe erkennen. Zu leicht läßt jene betrachtende Interpretation der „Sage" den festen Boden hinter sich. So sicher die „Sage" der Schöpfung mehr ist als ein naturwissenschaftlicher Bericht, so sicher ist er auch ein „naturwissenschaftlicher Bericht nach dem Stand der damaligen Zeit" (was Leist S. 133 einfach leugnet, vgl. S. 125: „Nicht wird die Geschichte des Werdens beschrieben, sondern der waltende Anfang gesagt").

Kleinigkeiten: S. 142 Z. 8 v. u. lies ihn statt hin; S. 149 ist das Zitat aus der Summa Theol. unvollständig, es muß heißen I, 93, 6 ad 1; S. 245 Z. 4 Loben statt Lob; S. 246 Z. 13 v. u. Schedl statt Schell. — Die verwendeten Abkürzungen werden nirgends erklärt (obwohl sie z. T. unüblich sind wie THW). Der Stil ist manchmal ungenießbar: „Die vorausgesetzte Metaphysik hält sich durch; von ihr her wird der Text gelesen und interpretiert. Sie hält sich auch noch in der Neuzeit durch, wo die Stelle in ihrer Gottebenbildlichkeit von Herder so bedacht wird: usw. (S. 149). — Wenn S. 248 Anm. 3 Schedl's Toledot-Deutung „beachtenswert" genannt wird, zeigt das nicht nur zu wenig Kritik, sondern auch, daß so selbstverständliche Klarstellungen, wie ich sie eben in Bibel und Kirche 23 (1968) S. 59f gegeben habe, doch notwendig sind.

Graz. Johannes B. Bauer.

Noth, Martin: **Das vierte Buch Mose, Numeri.** (ATD 7) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1966. 222 S.; geb. DM 12,20; kart. DM 9,20.

Nach seinen ATD-Kommentaren zu Exodus und Leviticus (ATD 5/6) hat der vor kurzem verstorbene Verfasser auch jenen zu Numeri vorgelegt. Die Arbeit entspricht in Form und Durchführung den beiden früheren Bänden, so daß man auch hier eine Inhaltsübersicht, ein Literaturverzeichnis und einen ausführlichen bibliographischen Apparat vermißt (von den nur 42 Hinweisen beziehen sich 34 auf ATD 5 bzw. 6). Nichtsdestoweniger ist die Erklärung des Textes meist recht ausführlich. Vor allem widmet sich N. den form- und überlieferungsgeschichtlichen Problemen, wobei er von der Annahme ausgeht, daß Nm den Abschluß des Pentateuchs (d. h. also eines Tetrateuchs) bildet, weil Dt zum deuteronomistischen Geschichtswerk zu rechnen sei. Als letztes Buch wäre nun Nm besonders geeignet gewesen, spätere Einschübe und Erweiterungen aufzunehmen. So versucht N. in jedem Abschnitt das der Priesterschrift vorausgehende Überlieferungsgut zu bestimmen und den Beweis dafür zu liefern, daß dieses altes und ältestes Material enthält.

Damit ergibt sich für Nm eine lange, schwierige und nicht immer deutliche Entstehungsgeschichte. 1,1—10,10 ist nicht ausschließlich Priesterschrift, weil 5,1—9,14 Vieles enthält, das keiner der vier traditionellen Quellschichten zuzuordnen ist. Für die folgenden Kapitel nimmt N. einen Grundbestand aus J an, der durch P-Überlieferungen erweitert wurde, oder umgekehrt. Den Abschluß von P bildet die Ankündigung des Todes Aarons bzw. Mosis (20,22ff; 27,12ff). E findet sich erst im Landnahmethema (20,14—21; 21,21—33) und in den Bileam-Erzählungen, wo E (Kap. 23) jünger als J (Kap. 24) ist. Die Bileam-Sprüche selbst stellen alte Poesie

dar, die erst später mit Bileam in Verbindung gebracht wurde. Noch älter sind die Sprüche 10,35f, welche das älteste Überlieferungsgut des AT über die Lade enthalten.

Auch wenn man sich des oft hypothetischen Charakters der Literaruntersuchungen bewußt bleibt, kann dieser Kommentar ebenso wie die übrigen Arbeiten des genialen Verfassers nur mit Gewinn benutzt werden.

Wien. W. Kornfeld.

Plöger, Josef G.: **Literarkritische, formgeschichtliche und stilkritische Untersuchungen zum Deuteronomium.** (Bonner Biblische Beiträge 26) Bonn: Hanstein 1967. XXVII, 225 S.; br. DM 48,—.

Le titre un peu complexe du livre montre bien le but poursuivi par l'auteur dans cette monographie. Ce n'est pas un commentaire où J. P. chercherait à nous mettre dans l'existence concrète de l'auteur biblique écrivant un texte pour la vie de ses contemporains. C'est une étude préalable où le style, les formules littéraires, et certaines formes littéraires, sont étudiées pour elles mêmes telles qu'elles se présentent dans le Deutéronome, en relation avec les autres passages de l'Ancien Testament. Cette étude s'efforce toutefois par ces comparaisons non seulement de nous donner d'utiles tableaux pour la sémantique et la lexicographie (pp 65, 84, 85, 101, 111, 117, et surtout 122—124 sur l'usage de *'ereṣ* et *'adama*, 218—222 sur l'emploi de «en ce temps là») mais de déboucher sur l'histoire littéraire et la théologie. A juste titre l'auteur ne le fait qu'avec beaucoup de prudence car il sent que cette base littéraire et stylistique est par elle-même insuffisante pour en déduire des conclusions fermes.

Le livre en fait se compose de trois études distinctes. La première est consacrée aux ch. 1—3 du Deutéronome. Il y aurait à la base un rapport en «nous» (Wir-Bericht) de Moïse sur le voyage à travers le désert et les combats (1, 6—8. 19; 2, 1. 8. 13b—14. 30a. 32—36; 3, 1. 3—8. 12aα. 29). Dans ce cadre sont insérées sept adresses (Redeabschnitte): 1, 9—18 sur l'établissement des chefs et des juges, 1, 20—46 sur l'affaire des espions, et quatre autres aux ch. 2—3 que J. P. étudie moins en détail, où il voit beaucoup d'interpolations, et qu'il répartit finalement en fragments «vous» (p. 54: 2, 2—6, 9a. 13. 17. 24) et fragments «tu» (p. 56: 2, 31, 3, 2). J. P. connait en effet le travail de Minnette de Tillesse et en tient compte dans son analyse, ce qui fait avancer les analyses antérieures de N. Lohfink. Mais il aurait pu utiliser davantage ce critère et éclairer ainsi 1, 21 qui n'est pas seulement une addition, mais un élément en liaison avec 1, 31a; 2, 7... On évite ainsi la multiplication d'interpolations non expliquées.

La seconde étude est celle des termes *'ereṣ* et *'adama* (p. 60—129) avec une distinction soigneuse de l'emploi de ces mots pour Israël, l'Egypte, et les autres pays. On a déjà dit l'utilité des tableaux, mais je ferais quelques réserves sur le classement. Je ne crois pas que, par exemple en 8, 8, le «pays» évoque directement la promesse de la terre ou la Terre promise (Verheißungsland). Le Dt énumère les produits du pays. Certes c'est un pays que Dieu a donné ou promis. Mais il me semble que le mot n'est pas théologique par lui même dans le sens de la «promesse». C'est le pays de la souveraineté d'Israël et de son Dieu, maître aussi des autres «pays», comme on le voit pour Edom, Moab etc... Je crois que pour le Dt et ses contemporains *'ereṣ* evoque d'abord, la souveraineté, la Hoheit, selon la terminologie de J. P.; c'est en fonction de ce sens premier que le Dt rappelle le don et les exigences de Jahwe. La base stylistique me paraît trop étroite pour établir un concept théologique très déterminé. Dans des textes d'une époque de transition comme celle des auteurs deutéronomiques, il importe de voir le problème théologique qui se posait à ses auteurs, en fonction de ce qui était déjà acquis et des mouvements de civilisation de l'époque. Les exceptions justement signalées par l'auteur (p. 126s) montrent la complexité du vocabulaire. Un appel plus large aux Inscriptions Sémitiques contemporaines serait nécessaire, ainsi qu'une consulation des grandes cultures du temps qui influençaient tant les scribes d'Israël aux dires mêmes des Prophètes. Comment traiter de *naḥala* sans référence à Mari (p. 83)? Comment traiter du serment de Dieu par lui-même (p. 77) sans mentionner le serment de Re' par lui-même dans le texte égyptien sur la Destruction des hommes? Comment déterminer le sens de *nâtan liphne* (p. 63) et lui attribuer un sens surtout militaire, sans tenir compte de l'égyptie *rdj m ḥr*, jemandem einen Auftrag geben (Erman-Grapow, Wort. Aeg. Spr. II, 468) ou du *ana pani* accadien qui signifie «à la disposition de»? Ces références conduisent d'ailleurs au sens de la traduction proposée (Preisgabe), elles expliquent les textes mis en note (13 p. 63); et précisément 1, 8 et 35 éliminent l'idée de contrat rejetée à la page précédente (tout en retenant ce qu'il y avait de fondé dans la suggestion). Il me semble qu'on acquiert par là une base beaucoup plus large, permettant des conclusions beaucoup plus solides. N'avons nous pas dans l'éloge du bon pays une dépendance littéraire de l'Eloge de la Résidence royale des papyrus Anastasi, surtout dans la papyrus Harris (8, 2—12) et en Medinet-Habu 105—106? Il y avait donc là un genre littéraire traditionnel chez les scribes égyptiens que n'ont pu ignorer leurs collègues de Palestine. Comme toujours d'ailleurs, et cela va dans le sens de J. P., si on dit que des lieux, des bâtiments, palais ou temples sont bons (*nfr*) on ne le dit guère du pays ou du double pays qu'est l'Egypte (même observation à faire, me semble-t-il en cunéiforme). Mais on dit dans un sens très large «lieu bon» *bw nfr*, pour tout ce qui est bon, même des des actes humains. L'originalité théologique de l'auteur biblique va consister à appliquer le genre littéraire et l'expression à la terre dont Yahvé est le maître.

La troisième partie est consacrée au ch. 28 (p. 130—218), son analyse, le «Sitz im Leben» des bénédictions, malédictions et sentences isolées, et le contenu théologique de ces séries ou sentences isolées. On y trouvera des analyses très consciencieuses à base de concordances hébraïques sur les formes stylistiques de malédictions et bénédictions, sur certaines expressions courantes comme «ville et campagne», «entrer et sortir» et des réflexions judicieuses sur la rétribution dans la Bible et spécialement le Deutérnonome. Ici encore on trouvera la base étroite pour une littérature d'une époque où Israël affronte les nations et civilisations. J. P. fait des résevres très convaincantes (p. 136 note 28) sur la position de D. R. Hillers dans ses Treaty-Curses; mais il aurait pu le réfuter beaucoup plus solidement à la page précédente à propos de l'alternance du singulier et du pluriel dans la stèle de Sfiré. La situation stylistique n'est pas du tout la même dans le Deutéronome (28 ou ailleurs) où l'on passe sans transition, avec le même interlocateur, du sg au pl, et dans Sfiré où B I 23 vise expressément le roi «et tous les rois» tandis que I, 38 (et ce qui précède) ne vise que le roi d'Arpad. Quant au passage du «il» au «eux» en Sfiré IV, Hillers remarque lui-même qu'ils s'expliquent puisque en IV, 4—6 et 17—19 on précise qu'il s'agit de Mattiel, de ses fils et de ses nobles. Or c'est cela qui manque dans le Deutéronome. J. P. pouvait donc réfuter une argumentation fallacieuse.

De même la détermination du «Sitz im Leben» des malédictions reste incertaine si l'on n'utilise pas la documentation extra-biblique. J. P. cite le très important article de Gevirtz en V. T. sur les malédictions ouestsémitiques (1961, p. 137—158) où le matériel est rassemblé, mais il ne l'utilise pas. Il aurait trouvé p. 161 une malédiction en *'arur* avec bibliographie en note. De plus, comme le problème des traités est à l'ordre du jour, précisément pour ce ch. 28, une comparaison avec les malédictions de Sfiré, d'Assarhaddon et des traités hittites (plus pauvres) s'impose. Elles sont généralement du type verbal, comme celles de la finale du code de Hammourapi avec un nom de dieu. En mettant Yahvé comme nom de divinité le Deut. utilisait et adaptait l'ancienne formule. La même observation concerne les expressions binômes comme «ville-campagne» «entrer-sortir». Elles avaient été depuis longtemps signalées en égytien par A. Massart dans les mélanges Robert (p. 44 et 45, pour entrer-sortir, voir aussi Zeit. Aeg. Spr. 90, p. 121). C'est le point de départ d'une étude de stylistique, fond de tableau sur lequel se dégage l'originalité des applications et transformations bibliques. Ceci s'imposerait aussi pour l'additif sur «en ce temps là». J. P. me paraît avoir observé très justement (p. 223) que l'expression ne crée qu'un lien chronologique très lâche entre ce qui précède et ce qui suit, mais je ne suis pas sûr que l'expression serve de «Signal». Il me semble que l'auteur biblique par cette formule veut joindre dans le temps, mais sans précision, deux évènements que lui donne la tradition. Toutefois je me demande si cela est compatible avec l'emploi de l'expression dans les lettres de Lâkish (VI, 2) et l'égyptien *m t' 't* qui semblent indiquer une concomitance plus précise. Nous sommes à une époque de l'exégèse biblique où l'on ne peut plus considérer les auteurs bibliques comme développant leur littérature à partir d'elle même, il y a trop de données qui nous obligent à les considérer comme ayant à réagir constamment en fonction du monde ambiant et de sa phraséologie.

Quand à l'ensemble du livre ma principale réserve porterait sur l'existence préalable du Wir-Bericht. Autant s'impose la distinction des versets en «tu» et en «vous», autant dans le discours au pluriel le passage du «nous» au «je» apparaît naturel suivant que Moïse évoque des souvenirs vécus en commun ou s'adresse au peuple à titre de chef. On voit mal le «Sitz im Leben» de ce «rapport» qui ne se présente pas du tout comme les Wir-Stücke des Actes des Apôtres. Ce ne serait pas non plus un rapport à la divinité comme la VIIIème campagne de Sargon (voir Dt 1, 6). Enfin le «nous» exclut le genre autobiographique Dt 1, 6 et 2, 1 montrent que c'est un discours de Moïse au peuple et il me semble alors préférable d'y voir les éléments de sutures où les épisodes traditionnels, repensés en fonction des préoccupations de l'histoire deutéronomique, sont reliés dans une trame historique (c'est d'ailleurs la position de von Rad comme l'indique J. P. p. 6). Est-ce une prédication? Je n'en vois guère de trace sous la monarchie; les discours (Jérémie 7) et apostrophes prophétiques sont d'une tout autre facture, tandis que la parénèse deutéronomique se présente fort bien comme une adaptation de l'enseignement des écoles de sagesse aux problèmes du salut d'Israël.

Les études stylistiques très sérieuses de ce livre constituent donc un préalable fort utile aux futures recherches d'histoire, y compris celle des formes littéraires en Israël.

Paris. Henri Cazelles.

Arenhoevel, Diego, OP: **Die Theokratie nach dem 1. und 2. Makkabäerbuch.** (Walberberger Studien der Albertus-Magnus-Akademie, Theologische Reihe Bd 3) Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag (1967). XII, 202 S.; Ln DM 28,50.

Im Anschluß an B. Renaud: La Loi et les lois dans les livres des Maccabées, in: RB 68 (1961) 39–67, stellt sich der Verfasser die Aufgabe, aus den Makkabäer-Büchern die theologischen Vorstellungen herauszuarbeiten, denen sich die Verfasser verpflichtet fühlen (XII). Die beiden Bücher sollen daraufhin untersucht werden, wie weit Vorstellungen von einer Theokratie der Darstellung der Ereignisse zugrunde liegen. Theokratie wird dahin bestimmt: es ist die Verfassung einer Gemeinschaft, an deren Spitze Gott steht (XXII).

Diese Vorstellung von Theokratie wird dann für die Untersuchung in einzelnen Begriffen ausgefächert, die in herkömmlicher Weise wesentliche Vorstellungen einer alttestamentlichen Theologie umreißen, wie Bund und Bundesverpflichtung, das Volk als Bundespartner, Gesetz und Gebundenheit, Bewährung in aller Gefährdung bis hin zur eschatologischen Vollendung. Dabei ist 1 Makk in seinen Glaubensvorstellungen mehr von der Thora bestimmt, während in 2 Makk stärker der Tempel und seine Bedeutung in den Vordergrund gerückt sei. Für beide Bücher aber werden die grundlegenden Vorstellungen von der Herrschaft Gottes, vom Gottes-Volk in seiner Organisation, in seiner Bundesverpflichtung, in seinen Hoffnungen erarbeitet.

Ein ziemlich überflüssiger Kurz-Kommentar ist je den Ausführungen zu 1. und 2. Makk angefügt.

Der Verfasser sagt ausdrücklich, es solle vermieden werden, die Aussagen der beiden Verfasser in eine ihnen fremde Struktur zu pressen (XXII). Trotzdem kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß die beiden Bücher zu vorgegebenen Glaubensvorstellungen, wie sie das AT überhaupt kennt, befragt werden; die Aussagen der beiden Bücher werden in der vorweggenommenen Gliederung zusammengestellt und so wird eine Art Makkabäer-Theologie aufgebaut. Für diesen Aufriß sind die neueren Arbeiten zu den Makkabäer-Büchern eingehend berücksichtigt worden. Der Verfasser hat allen Fleiß auf seine Untersuchungen verwendet. Beredtes Zeugnis dafür sind die Bücher und Aufsätze, die nicht nur in einem Literaturverzeichnis (XI–XVII) zusammengestellt werden, sondern im Lauf der Untersuchung immer wieder zu Worte kommen, sei es zustimmend, sei es ablehnend. Daß über Meinungen, die sich nicht ohne weiteres den Vorstellungen des Verfassers einfügen lassen, ziemlich selbstsicher geurteilt wird, darf man wohl dem Temperament des Verfassers zugute rechnen. Daß man manche seiner Schlußfolgerungen oft nur mit Staunen zur Kenntnis nimmt, liegt wohl in der Natur der Sache. Ein Kriegsbericht scheint nicht gerade das beste Quellen-Material für ein Kompendium atl Theologie zu bieten. Der Wunsch des Verfassers aber, daß aus vielen alten und einigen neuen Einsichten ein schärferes Bild dessen entstanden ist, was die beiden Schriftsteller glaubten und als Botschaft künden wollten, dürfte, auch wenn man nicht mit allem einverstanden ist, in Erfüllung gehen.

München. Dionys Schötz OFM.

Scharbert, Josef: **Prolegomena eines Alttestamentlers zur Erbsündenlehre.** (Quaestiones disputatae Bd 37) Freiburg-Basel-Wien: Herder 1968. 128 S.; br. DM 13,80.

Es ist erfreulich, daß die Reihe „Quaestiones disputatae" wieder einmal mit einem Beitrag zu einer wirklich umstrittenen Frage aufwartet. In Anbetracht der lebhaften und fruchtbaren Diskussion, die seit einigen Jahren über das Problem der „Erbsünde" im Gange ist, kann es nur begrüßt werden, daß wieder ein Exeget den biblischen Grundlagen der traditionellen Erbsündenlehre nachgeht Der Alttestamentler von Freising und München durfte sich zu diesem Unternehmen besonders eingeladen sehen, da er in seiner Studie weitgehend auf seine früheren Arbeiten aufbauen konnte (Solidarität in Segen und Fluch . . ., Bonn 1958; Heilsmittler im Alten Testament und im Alten Orient, Freiburg i. Br. 1964). Sch. läßt sich von der Überlegung leiten, daß der Dogmatiker nicht in der Lage ist, die gesamte exegetische Fachliteratur zu überblicken, und setzt sich daher zum Ziel, in Form von Prolegomena die wichtigsten Gesichtspunkte zusammenzufassen und zu erörtern, „von denen der Exeget des Alten Testaments annehmen darf, daß sie dem Dogmatiker bei seiner theologischen Durchdringung der christlichen Lehre von der Erbsünde hilfreich sein können" (21).

Sch. äußerst sich zunächst zum Stand der Diskussion um die Lehre einer Erbsünde im AT. Er läßt einige ihm offenbar repräsentativ erscheinende katholische wie nichtkatholische Dogmatiker und Exegeten verschiedener Richtung zu Wort kommen, wobei er besonders auf die Tragweite achtet, die sie der Erzählung von Gn 3 für die Begründung einer Erbsündenlehre zuerkennen. Dabei beklagt Sch., daß der biblische und religionsgeschichtliche Kontext dieses Kapitels sowie die vielen exegetischen Arbeiten zu den hebräischen Termini für Sünde und zu den israelitischen Auffassungen über die Sünde überhaupt in der theologischen Literatur über die Erbsünde zu wenig berücksichtigt worden seien. Autoren, die zu bestreiten gewagt haben, daß das AT. die Vorstellung einer Vererbung der Sünde kenne, wird angelastet, sie träfen diese Feststellung „triumphierend" (21), und sie werden mit Zensuren wie „voreilig" (16), „sich zu leicht gemacht" (21), „unkritisch" (ebd.) bedacht.

Im zweiten Kapitel unternimmt es Sch. zu zeigen, daß Israel in einer Umwelt lebte, „die davon überzeugt ist, daß der Mensch ein Sünder ist, daß er Sünde nie vollständig vermeiden kann und daß er deshalb ständig mit dem Zorn der Götter, mit Fluch und Entfesselung dämonischer Mächte rechnen muß" (22). Sch. bringt einige Beispiele aus dem ägyptischen, babylonisch-assyrischen und hethitischen Kulturkreis und bucht als Ergebnis seines kurzen Rundganges, „daß Israel in einer Welt lebte, der der Gedanke, der Mensch . . . könne die Sünde und ihre verheerenden Folgen ‚erben', . . . nicht fremd war" (30). Diesen Schluß vermögen die Prämissen freilich nicht zu stützen, da die angeführten Texte außer dem Glauben an die allgemeine Sündhaftigkeit der Menschen lediglich die Vorstellung von der Bestrafung der Nachkommen für die Sünde der Vorfahren belegen, nicht aber die einer „Vererbung" der Sünde als solcher.

Das nächste Kapitel ist dem „altisraelitischen Clandenken" gewidmet. Ein kurzer, für das Thema selbst aber kaum ergiebiger Abriß der Vorgeschichte des Zwölfstämmebundes (31–34) darf als eine der bestgelungenen Partien des Buches bezeichnet werden. (Zu berichtigen ist, daß allgemein die mittlere Bronzezeit von ca. 2200 bis 1550 und die späte Bronzezeit von ca. 1550 bis 1200 angesetzt werden [nicht 1600–1400 und 1400–1200]). Sch. geht sodann auf das der eigenartigen soziologischen Struktur des Clans entsprechende starke Solidaritätsbewußtsein und die für solche Gruppen charakteristischen Denkkategorien (genealogisches, ätiologisches, typologisches Denken) ein. Wichtig ist hier die Feststellung des Verfassers, daß dieses Denken einem supponierten Stammvater zuschreibt, was ein Stamm in der Gegenwart ist, tut und erlebt (39).

Es folgt eine Untersuchung über den Begriff der Sünde im AT. Sch. betont, daß die Ethik Israels ursprünglich eine Clanethik war, die durch den Bundesgedanken zur Gottesvolkethik wurde (45). „Verheißung, Segen, Friede und Heil sind zusammen ein teures Erbe, das von den Erzvätern kommt, das in ungeschmälertem Zustand verbleibt, ja sogar noch vermehrt werden kann, und in das Israel und die einzelnen Glieder in jeder Generation hineingeboren werden, solange nicht ein Bundesbruch alles gefährdet" (52). Sünde ist demnach alles, was gegen das Clanethos – das als göttliche Rechtsordnung gilt – verstößt und somit den möglichen Verlust der Heilsgüter provoziert. Als „Schuld" bezeichnet Sch. „den verhängnisvollen Zustand, in den der Sünder nach der Tat hineingerät" (54). Wir haben hier offenbar den Schlüssel zum Verständnis des später mehrfach erscheinenden Begriffes „Sünde im alttestamentlichen Sinn". Die Drohung, daß Jahwe „die Schuld der Väter heimsucht an den Kindern und Kindeskindern bis ins dritte und vierte Geschlecht" (Ex 34, 7) bedeutet: „Jahwe überprüft die Nachkommen, ob sie noch genau so böse handeln wie die Väter, und trifft bei negativem Ergebnis, das von vornherein sehr wahrscheinlich ist, die entsprechenden Strafmaßnahmen, wenn er bis jetzt auch langmütig sogar über mehrere Generationen hinweg, zugewartet hat" (55). „Auf jeden Fall gilt dem alten Israel die Sünde als eine unheimliche, zerstörende, den einzelnen Sünder und die ganze Gemeinschaft, die ihn hält oder gewähren läßt, bedrohende Macht, die mit ihren verheerenden Folgen und dem Gericht Gottes immer zusammen gedacht wird. Sünde in diesem Sinn ist nicht nur eine einzelne Tat, die man leicht wieder gutmachen könnte, sondern eine unentwirrbare Verkettung von Vorbedingungen im ethischen Gesamtverhalten der Vorfahren und der Gemeinschaft, von Bruch des einzelnen Täters mit Gott, von Mißachtung geheiligter Ordnung, von demoralisierenden Einflüssen auf Familie, Nachkommen und Umgebung, von bösem Gewissen, von Tatfolgen, die bestehen können in juristischen Strafmaßnahmen, im göttlichen Gericht in Form von Krankheit, Unglück, frühem Tod und dergleichen" (57 f).

Ein weiteres Kapitel gilt der Darstellung des Einbruchs der Sünde in die Welt beim Jahwisten. „Festgelegt auf die Denkstrukturen seines Volkes und seiner Zeit, mußte er (der Jahwist) die gegenwärtigen oder besser die ihm vorschwebenden idealen und darum in die Moseszeit transponierten Einrichtungen und Situationen Israels sowie dessen Beziehungen zu den Nachbarvölkern auf die Stammväter der Patriarchenzeit und die allgemeinen Menschheitserfahrungen in die Urzeit, auf die Stammeltern der ganzen Menschheit zurückführen" (65). In der Verführung des Mannes durch die Frau beim Essen der verbotenen Frucht findet Sch. angedeutet, „daß die Sünde innerhalb einer engen menschlichen Gemeinschaft in sich die kaum überwindbare Macht birgt, anzustecken"

(69). Der Jahwist werte überdies die Erfahrung aus, daß die nachgeborenen Kinder eines Verbrechers die Folgen der Tat des Vaters mitzutragen haben, was übrigens auch wir – nach Sch.s Meinung jedenfalls – durchaus in Ordnung finden (!!) (70). Als Resümee der jahwistischen Genesiserzählungen hält Sch. fest, der Jahwist betrachte die Sünde als eine „normale" Gegebenheit im menschlichen Leben (75). Um so mehr überrascht den Leser die daraus gezogene Folgerung, der Jahwist vertrete entschieden „den Glauben an eine Erbsünde" (76). Indes löst sich das Erstaunen wieder, wenn Sch. im gleichen Atem diese „Sünde" einschränkend „im oben dargelegten Sinn" definiert als „Verkettung von einzelnen Tatsünden und Sündenfolgen", als ein Hineingeborenwerden des Menschen in eine sündige Schöpfung, und wenn sich herausstellt, daß „erben" hier lediglich als Äquivalent für die altisraelitische Vorstellung von der Solidarität in der Schuld gebraucht wird. Um diesen vom herkömmlichen Verständnis völlig verschiedenen Sinn von „vererben", „Erbe" und „Erbsünde" deutlich zu machen, hält Sch. es für nützlich, diese Wörter häufig in Anführungszeichen zu setzen – leider nicht ganz konsequent, so daß die genannten Begriffe (ebenso „Schuld" und „Sünde") bald im altisraelitischen, bald in einem landläufigen, bald in ihrem „eigentlichen" (d. h. wohl schultheologischen? [101]) Sinn hervorgehoben werden, was die ohnehin verwirrende Lektüre nicht eben erleichtert.

Im Kapitel „Die ‚Erbsünde' Israels und die allgemeine Sündhaftigkeit des Menschen" kommt vor allem die prophetische Beurteilung und Verurteilung des fortwährenden Bundesbruches Israels zur Sprache, den Sch. als die „Erbsünde" Israels bezeichnet. „Die Kinder werden in eine durch viele Generationen von Sündern vergiftete Atmosphäre hineingeboren, daß von ihnen nichts als wieder Sünde zu erwarten ist" (82). Für die Aussage „Nicht etwa nur die Sündenfolgen, sondern auch die Verderbnis des Herzens vererbt sich fort von Geschlecht zu Geschlecht" zitiert er u. a. als Schriftbeleg Jr 9, 12 f: „Sie folgen ihrem trotzigen Sinn und den Baalen, an die sie die Väter gewöhnten" (81). „Die Propheten und der Deuteronomist lösten also das schwierige Problem der ‚Erbschuld' so, daß sie einerseits einen fast unüberwindbaren Hang zur Sünde von einem ersten ‚Sündenfall' in der Geschichte des ganzen Volkes, einer Dynastie oder einer Familie auf spätere Generationen ausgehen lassen, mit dem eng verbunden eine Sphäre des Fluches als Dauerbelastung bleibt, daß sie anderseits aber immer wieder daran erinnern, die späteren Generationen hätten auch im tatsächlichen Sündigen ihre gesinnungsmäßige Solidarität mit den Vätern an den Tag gebracht und das Volk habe sich von seinen Königen und geistigen Führern zum Bundesbruch verführen lassen" (88). Interessant für Sch.s vieldeutige Verwendung des Begriffes „Erbsünde" ist seine Bemerkung, nach dem Deuteronomisten könnten einzelne Familien und Geschlechter je „ihre eigene ‚Erbsünde' haben" (87). Immerhin finden wir hier einen wenn auch flüchtigen Hinweis auf die prophetische Predigt von der sittlichen Verantwortung des einzelnen für seine Sünde und deren Folgen (88 f). In Ps 51, 7 hingegen sieht Sch. den Glauben ausgesprochen, „den Zustand der Gottesferne und Sündenverfallenheit schon vom ersten Augenblick des Daseins an im Elternhaus, ja sogar schon im Mutterleib, vorgefunden und also von den Eltern überkommen zu haben", was man in unserer theologischen Terminologie „Erbsünde" oder „Erbschuld" nennen müsse (91 f). Eine Auseinandersetzung mit anderen Deutungen dieser Psalmstelle erfolgt nicht, vielmehr zitiert Sch. – sichtlich nicht ohne Genugtuung – W. Eichrodt, der eventuellen anderen Interpretationen das Prädikat „exegetische Schleichwege" verleiht (91 Anm. 33).

Das Kapitel „Die Wiederaufnahme der jahwistischen Heilsgeschichtskonzeption" gilt der von Sch. für besonders wichtig gehaltenen „Nachgeschichte" von Gn 2 f. Die Priesterschrift ist allerdings diesbezüglich unergiebig: „‚Erbsünde' im eigentlichen Sinn scheint der priesterliche Theologe nicht anzunehmen, am ehesten eine mit der Leiblichkeit des Menschen naturhaft gegebene sittliche Schwäche, eine gewisse Neigung zum Sündigen, die den Sünder aber in keiner Weise seiner Verantwortung enthebt, wenn sie auch Gott nach dem Strafgericht der Sintflut als einen Milderungsgrund gelten lassen will" (101). Dies wird indes sofort durch den Hinweis eingeschränkt, „daß das ganze Volk unter dem Gericht Gottes steht und also eine Schuld zu tragen hat, die von den Vätern bis zur Exilsgeneration ständig anschwoll" (ebd.), und Sch. glaubt, als Ertrag dieses Kapitels feststellen zu können: „Überblicken wir diese Nachgeschichte von Gen 2 f, das keineswegs ohne Nachhall geblieben ist, wie manche Exegeten annehmen, dann stellen wir fest, daß sich doch eine Tradition vom Jahwisten bis zur Exilszeit durchhielt und dann zu einem breiten Strom anschwoll, welche um den Einbruch der Sünde an der Wurzel der Menschheitsgeschichte und um dessen verheerende Folgen für die ganze Menschheit wußte. Diese Folgen kann man im alttestamentlichen Sinn als Erbschuld bezeichnen ... Die großen Heilsgeschichtstheologen haben zur Deutung der Ursünde und ihrer Folgen für die ganze Menschheit keine verbindliche Theorie entwickelt, aber doch eine Tradition bezeugt, die zu Paulus und zum Erbsündendogma hinführt" (107).

In einem letzten Kapitel formuliert Sch. „Ergebnisse und offene Fragen". Trotz des wenig überzeugenden exegetischen Befundes räumt Sch. der „Theologie" das Recht ein, eine Synthese der disparaten biblischen Aussagen „zu versuchen und diese dann in die christliche Lehre von der Erbsünde zu integrieren" (111). Hierbei wäre nach Sch. als verbindliches Kerygma des AT festzuhalten: „Alle Menschen sind vom ersten Augenblick ihres Lebens an Sünder im alttestamentlichen Sinn, d. h. sie werden in einen Zustand der Gottesferne, der Heillosigkeit hineingeboren, aus dem sie sich nicht selbst befreien, sondern nur zu Gott um Rettung schreien können ... Die Geschichtstheologen und die Propheten bezeugen in Ergänzung dazu gemeinsam, daß auch die dem Volk Jahwes angehörenden Glieder alle unter einer ungeheuerlichen Schuldenlast stehen, welche bei den Sünden der Väter, bei einem ersten ‚Sündenfall' in der Geschichte des Volkes, der Bundesbruch war, ihren Ausgang nahm und von Generation zu Generation immer mehr anwuchs, bis das Gericht unausweichlich wurde. Die Solidarität in der Schuld hat darum zwei Seiten: Sie ist eine objektive, schicksalhafte Gegebenheit, weil Sünde eine ‚Atmosphäre' des Bösen schafft und greifbare Folgen hat, denen sich die späteren Geschlechter nicht mehr völlig entziehen können; sie ist aber auch eine subjektive Gegebenheit, weil die späteren Generationen sich vom Verhalten der Väter in ihren eigenen falschen ethischen Entscheidungen leiten lassen und sich geistig nicht völlig von den eigenen Vätern distanzieren können" (111). Nicht einhellig wird bezeugt, „daß alle Menschen Sünder – wieder sei ausdrücklich betont: im alttestamentlichen Sinn – sind, weil die Sünde bereits sehr früh in die Menschheitsgeschichte als verheerende Macht eingebrochen ist, und zwar durch eine Tat, die einen Bruch mit Gott bedeutet" (112). Überdies hat der Autor der Priesterschrift „die Sündenfallgeschichte nicht übernommen, vielleicht sie gar für unannehmbar gehalten. Er hat eher mit einem allmählichen Hineinschlittern in die Sünde, bedingt durch die Schwäche des Fleisches, gerechnet" (ebd.). Von Gewicht ist für Sch. auch, daß schon die erste Sünde „von mehreren, mindestens von zwei Menschen gemeinsam" begangen wurde (ebd.). Von daher hält Sch. „eine Aussöhnung der Erbsündenlehre mit einem gemäßigten Polygenismus" für möglich (113). Da ferner nach Gn 12, 3 und Parallelen für Verheißung und Leben nicht die biologische Abstammung entscheidend ist, sondern die Solidarität in der Gesinnung, dürfte dasselbe auch für Fluch und Sünde anzunehmen sein (115). Diese Überlegung hindert aber Sch. nicht, abschließend zu erklären: „Wenn man das Alte Testament als Offenbarungsurkunde ernst nimmt, muß man zugeben, daß es die Tatsache der Erbschuld eindeutig bezeugt, so daß jeder Versuch, dieses Glaubenszeugnis aus dem Alten Testament hinweginterpretieren zu wollen, scheitern muß" (116 f). Ebenso unmöglich sei es aber auch, „über die Einzelheiten des ersten und entscheidenden Sündenfalls" etwas Verbindliches zu sagen (117). Sch. ergeht sich in diesem Kapitel zum Teil in erstaunlichen Spekulationen, wie sie der Leser in „Prolegomena" eines Exegeten kaum erwarten würde (z. B. über die Frage, wie sich bei Annahme eines „gemäßigten" Polygenismus die Sünde des ersten *homo sapiens* auf die gleichzeitig noch existierenden *homines praesapientes* ausgewirkt haben könnte! [114 f]). Sie überraschen um so mehr, als Sch. selbst im Schlußsatz seiner Studie „alle sich sehr gelehrt gebärdenden Hypothesen der Theologen ..., welche das Erbsündendogma mit dem modernen Menschen- und Weltbild in Einklang zu bringen versuchen" (einschließlich seiner eigenen) als „mehr oder weniger nützliche oder auch überflüssige Gedankenspielereien" (ebd.) verwirft.

Im Hinblick auf die Wichtigkeit des Themas schien es berechtigt, den Inhalt des Buches von Sch. etwas ausführlicher als üblich wiederzugeben und so dem Leser ein Urteil darüber zu ermöglichen, wieweit das vom Verfasser vorgelegte Ergebnis seiner Untersuchung den vorangegangenen Aussagen entspricht.

1. Bedenklich erscheint vor allem, daß sich Sch. für „Erbsünde" eine durchaus eigenwillige Definition gezimmert hat. Mehrmals weist er darauf hin, daß es sich um Sünde und Erbsünde „im alttestamentlichen Sinn" handle. Erbsünde ist „Verkettung von einzelnen Tatsünden und Sündenfolgen" (76), ist „Zustand der Gottesferne" (ebd.), in die jeder Mensch „hineingeboren wird" (der Ausdruck „hineingeboren werden" kehrt auffällig oft wieder: 52, 76, 82 u. ö.), Erbschuld besteht im „Einbruch der Sünde an der Wurzel der Menschheitsgeschichte und ... deren verheerende Folgen" (107), ist „der Sündenfall mitsamt seinen Folgen" (109). Zwar ist der Übergang von Sünde und der daraus erwachsenen Fluchfolgen auf alle Menschen für Sch. keine eigentlich biologische Gegebenheit, und er weist wiederholt darauf hin, daß es das genealogische, ätiologische und typologische Clandenken nur mit fiktiven Stammvätern zu tun hat. Dennoch hält er den Ausdruck „vererben" durchaus für angemessen, um den genannten Sachverhalt auszudrücken. (Daneben benützt er allerdings für die Übertragung der Sünde die verschiedenartigsten Wendungen: die Sünde „geht über" [72, 109 u. ö.], „steckt an" [69, 110], „greift um sich" [72], „schwärt weiter" [74], „wirkt weiter nach dem bösen Beispiel" [58], sie ist ein „Dämon" [53, 107], dem sich der Mensch verschreibt; der Mensch „gerät hinein" [54], läßt sich „verführen" [87 f], wird in die Sünde „verwickelt" [28], „verstrickt" [24 f, 27, 82, 87 f, 90 f, 108, 113, 115 u. ö.]). Es sei Sch. unbenommen, sich einen eigenen

Begriff von „Erbsünde" zu konstruieren. Wenn dieser Begriff jedoch in einem Zusammenhang verwendet wird, in dem er bisher anders verstanden wurde, ensteht die größte Verwirrung. Es ist zu hoffen, daß diejenigen, die sich künftig auf Sch. berufen wollen, immer sehr wohl beachten, was er unter „Erbsünde" versteht. Um uns aber zu sagen, die „Erbsünde" Israels bestehe darin, daß die Kinder in eine durch viele Generationen von Sündern vergiftete Atmosphäre hineingeboren werden, „daß von ihnen nichts als wieder Sünde zu erwarten ist" (82), hätte es des Buches von Sch. wirklich nicht bedurft. Das kann man ja auch schon bei den „voreiligen" und „unkritischen" Theologen nachlesen (vgl. z. B. H. Haag: „Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre", Stuttgart ³1967, S. 69 f: „Die Schrift bezeugt, daß durch den Einbruch der Sünde in die Menschheit sich die Sünde wie ein reißender Strom ausbreitete und eine solche Macht ausübte, daß bei aller Wahrung der persönlichen Freiheit sich ihr faktisch kein Mensch mehr zu entziehen vermochte. Dadurch, daß ein Mensch, nur mit seinen eigenen Kräften ausgerüstet, in die sündige Menschheit hineingeboren wird, wird er also auch selbst der Macht der Sünde unterworfen").

2. Die Konfusion wird dadurch noch größer, daß Sch. zunächst immer nur von „Erbsünde" redet; erst von S. 88 an taucht unvermittelt auch der Ausdruck „Erbschuld" auf, ohne daß jedoch ersichtlich wäre, ob die beiden Begriffe für Sch. das gleiche bedeuten; im zusammenfassenden Schlußkapitel endlich hören wir vorwiegend nur noch von „Erbschuld". Und muß es der Leser nicht als einen merkwürdigen Widerspruch empfinden, daß auf der einen Seite ständig von Clandenken, von Solidarität, von Vererbung, von unauflöslicher, ja schicksalhafter (89, 111) Verkettung von Schuld und Strafe die Rede ist, wir aber am Schluß doch wieder hören, daß, wie für die Teilnahme an Verheißung und Segen, auch für die Verstrickung in Sünde und Fluch doch die Solidarität in der Gesinnung (115; vgl. 52, 75 f, 88, 109 f, 112), also die persönliche und freie Entscheidung des einzelnen maßgebend ist? Ist das nicht wiederum genau das, was auch die „voreiligen" und „unkritischen" Theologen als das entscheidende Ergebnis ihrer Untersuchungen vorgelegt haben?

3. Merkwürdig einseitig wird auch die Theologie der Propheten interpretiert. Ihnen wird das Verdienst zugesprochen, in Israel das durch die Stadtkultur gefährdete „Clandenken" gerettet zu haben (42 f). Sch. beruft sich gern auf Eichrodt, aber auch nur, wo dies in seine Konzeption hineinpaßt. Vielleicht darf in diesem Zusammenhang eine jüngste, etwas anders klingende Äußerung Eichrodts angeführt werden: Das „Hervortreten des persönlichen Moments in der Schuldverhaftung ist durch das Wirken der Propheten verstärkt worden. Indem sie auch dem einzelnen Glied des Volkes kein Ausweichen durch die Berufung auf den Volkswillen oder auf die Schuld der Gesamtheit erlaubten, forderten sie seine bewußte Stellungnahme selbst gegen die Verfehlung der nationalen Gemeinschaft. Gerade der Blick aufs Ganze erhöht die Verantwortung des einzelnen" (Bibellexikon, Einsiedeln ²1968, Sp. 1670). Wie leidenschaftlich hat sich Ezechiel gegen das „Clandenken" und die Berufung auf die Sünden der Väter zur Wehr gesetzt: Das Wort „Die Väter haben saure Trauben gegessen, und den Söhnen werden die Zähne davon stumpf" soll niemand mehr im Munde zu führen wagen (Ez 18, 2 f) – eine Prophetenstelle, über die Sch. sonderbar rasch hinweggeht! Wenn man seine „Schriftbelege" einen nach dem anderen untersucht, dann bleibt letztlich nur noch Ps 51, 7 als schmale Basis für eine „Erbsünden"-vorstellung, und auch dort erfolgt keine Diskussion mit dem starken Chor der Ausleger, die ein solches Verständnis der Stelle zurückweisen (vgl. z. B. W. Zimmerli, 1. Mose 1–11, Zürich ³1967, 198).

4. Verhängnisvoll wirkt sich auch das historisierende Verständnis von Gn 3 aus, das sich durch das ganze Buch Sch.s hindurchzieht (er überlegt z. B. allen Ernstes, daß der Mann seine [erst später erschaffene?] Frau vom Inhalt des an ihn ergangenen göttlichen Verbotes unterrichtet haben müsse! [69]). Nach dem Jahwisten hätte in der Schöpfung (nach Sch.) am Anfang eine Harmonie, ein Zustand des *šālōm* zwischen Gott und Mensch bestanden, der durch den ersten Sündenfall ein für allemal zerstört worden sei. „Der Jahwist sagt nicht, wie lange der glückliche Zustand gedauert hat. Sicher meint er, daß der Bruch schon bald, jedenfalls noch bevor das erste Menschenpaar Kinder gezeugt hat, eingetreten ist" (68). Von einer solchen Sicht her wird freilich die Vorstellung unmöglich, es könnte zwischen Gott und jedem Menschen (nicht nur dem ersten!) auf Grund der bloßen Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf ein Verhältnis der Liebe und der Partnerschaft geben. Der wiederholt erscheinende Ausdruck „Zustand der Gottesferne" dürfte in diesem Zusammenhang nicht glücklich gewählt sein; vielmehr bildet gerade die Überzeugung Israels vom Gegenwärtigsein, vom gnädigen und richtenden Walten seines Gottes das zentrale Thema der atl. Botschaft. Es ist kaum vorstellbar, daß Sch. in seinem Bemühen, dem „Erbsündendogma" (von dem aber nie exakt gesagt wird, was es beinhaltet) ein biblisches Fundament zu sichern, das AT., die heilige Urkunde der Gottesnähe, zu einer Urkunde der Gottesferne stempeln will. Man fragt sich immerhin, was Begriffe wie der gut augustinische der *„massa damnata"* (72, 87) in einem exegetischen Werk zu suchen haben. Auch andere an die schultheologische Terminologie anklingende Wendungen wie etwa: der Mensch ist Sünder „vom ersten Augenblick seines Daseins an" (30, 91 f u. ö.) lassen im Leser immer wieder den Verdacht aufsteigen, daß die vorliegende Arbeit Sch.s trotz ihres unschuldigen Titels „Prolegomena" nicht frei ist von apologetischen Absichten. Wenn der Exeget sich Problemstellung und Sprache von der Dogmatik diktieren läßt, sind die Weichen von vornherein falsch gestellt.

5. Wenn Sch. schließlich eine Aussöhnung zwischen „Erbsündenlehre" und einem „gemäßigten Polygenismus" (Entstehung der Menschheit „in einer räumlich relativ begrenzten ... Population durch ‚Großmutationen'" [113]) für möglich hält, dann fragt man sich, was wohl geschehen wird, wenn einmal ein „ungemäßigter" Polygenismus bewiesen würde? Noch vor kurzem war „aus theologischen Gründen ... der Monogenismus auf jeden Fall zu fordern" (LThK² VII [1962] Sp. 562). Muß denn die katholische Theologie immer wieder – wie etwa in der Frage der Evolution – in permanenter Defensivstellung verharren und erst unter äußerstem Druck, und auch dann nur Fußbreit um Fußbreit, ein Terrain freigeben, das gar nicht in ihre Zuständigkeit gehört?

Bei allem Bestreben, der in manchen Teilen gewiß sorgfältigen und wohlgemeinten Arbeit Sch.s gerecht zu werden, muß der Rezensent abschließend feststellen, daß diese nicht zur Klärung der aufgegriffenen Frage beiträgt, sondern die bestehende Verwirrung noch vermehrt. Die Ursache hierfür liegt besonders in der unpräzisen Verwendung der Begriffe „erben" und „Sünde", die ohne genauere Differenzierung teils im „alttestamentlichen", teils im uns heute geläufigen Sinn gebraucht werden. Wenn Sch. in seinem zusammenfassenden letzten Abschnitt im AT. „die Tatsache der Erbschuld eindeutig bezeugt" (116) findet, so muß hierzu ebenso eindeutig festgehalten werden, daß in diesem Fall „Erbschuld" nur in dem von ihm als „alttestamentlich" bezeichneten Sinn gemeint sein kann, d. h.: die biblischen Schriftsteller sehen die Menschen unausweichlich verstrickt in die Sünde und leiten diesen Zustand, den Denkkategorien ihrer Zeit entsprechend, von einem Sündenfall der Stammeltern her. Mit dieser Aussage aber rennt Sch. offene Türen ein. Niemand bestreitet, daß die Sünde, seit sie einmal in die Welt eingetreten ist, sich ausbreitet, verheerende Folgen hat, daß sie eine unheimliche Macht ist, der sich praktisch kein Mensch zu entziehen vermag, daß sie die Tendenz hat anzustecken und für den Menschen so gut wie unvermeidlich ist, daß sie nach der Aussage der Bibel das eigentliche Unheil in der Welt ist (116) und daß der Mensch aus ihr nur befreit werden kann durch das erlösende Eingreifen Gottes. Niemand bestreitet auch, daß sich der Mensch vom Anfang seines Lebens an in einem Zustand des Bösen vorfindet – wobei allerdings zu beachten ist, daß es sich bei diesem „Zustand" um jenen der sündigen Welt handelt und nicht etwa um die „vom ersten Augenblick seines Daseins an" sündige Verfassung des Menschen. Ein auf diese Weise „ererbter" Unheilszustand (das Hineingeborenwerden in eine „‚Atmosphäre' des Bösen" [111]) ist etwas durchaus anderes als eine ererbte Sünde. Dennoch ist Sch. offensichtlich bemüht, in seinen oft erstaunlichen und erzwungen wirkenden Schlußfolgerungen den exegetischen Befund in Übereinstimmung zu bringen mit der gängigen Erbsündenlehre – und dies, obwohl er mehrmals die Theologen („Exegeten und Systematiker" [116]) davor glaubt warnen zu müssen, das „echte Geheimnis" (116) der Erbschuld näher erhellen zu wollen.

Trotz aller angemeldeten Bedenken soll der Ernst der Bemühungen Sch.s keinesfalls in Zweifel gezogen werden. Allerdings dürfte erwartet werden, daß Sch. das gleiche ernste Bemühen auch den von ihm apostrophierten Theologen konzediert. So ist dem

Rezensenten kein Autor bekannt, der „triumphierend" festgestellt hätte, „das Alte Testament kenne keine Erbsünde" (21). Angesichts der namenlosen Glaubens- und Gewissensnot, in die die traditionelle Erbsündenlehre ungezählte Christen getrieben hat, ist wahrlich für Triumph kein Platz, sondern nur für tiefe Betrübnis – auf der einen wie auf der anderen Seite. Jedenfalls dürfte die Arbeit Sch.s – allerdings entgegen ihrer Absicht – erneut die Unmöglichkeit erwiesen haben, sich für die biblische Begründung der traditionellen Erbsündenlehre auf das Zeugnis des AT. zu berufen. Dafür darf er des Dankes auch der „voreiligen" und „unkritischen" Theologen gewiß sein.

Tübingen. Herbert Haag.

McNamara, Martin: **The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch.** (Analecta Biblica, 27) Rom: Pont. Inst. Bibl. 1966. XXIV, 285 S.; L. 5700.

Solange es eine kritische Exegese gibt, wird um eine bessere Erfassung des religionsgeschichtlichen Hintergrundes des NT gerungen. Das Pendel schwankte bald mehr auf die Seite des Judentums, bald mehr auf die Seite des Hellenismus. Heute ist man sich, nicht zuletzt dank der großen Anreicherung des religionsgeschichtlichen Quellenmaterials durch neue Funde, schon lange klar darüber, daß die hinter den verschiedenen ntl Schriften stehenden Strömungen recht differenziert und nicht so leicht auf einen Nenner zu bringen sind.

In der vorzustellenden römischen Dissertation aus der Schule von Prof. S. Lyonnet wird der Versuch unternommen, von der verhältnismäßig schmalen Basis des palästinischen Pentateuch-Targums aus (andere Targumim werden allerdings mit einbezogen), das NT an bestimmten Stellen anzugehen, Parallelen zu entdecken, evtl. mit ihrer Hilfe unklare Aussagen zu erhellen und auch weiterreichende Folgerungen für das Verständnis ntl Grundstrukturen zu gewinnen. Für den Exegeten wird das Unternehmen vor allem in den beiden letzten Punkten interessant, und es wird zu fragen sein, wieviel hier gewonnen wurde.

Da sind zunächst atl Texte, die im NT in einer von den bekannten Textvorlagen erheblich abweichenden Form zitiert werden. Sie stehen in auffallender Übereinstimmung mit Targum-Paraphrasen. Vf. kann solche Targum-Parallelen nachweisen für Röm 10, 6–8; Eph 4, 8; 2 Tim 3, 8 (Jannes und Jambres). Die Nähe des Zitates von Ps 67, 19 in Eph 4 zum Targum ist schon lange bekannt, es wäre vielleicht noch zu prüfen gewesen, ob die Verwendung dieses Psalms in der Liturgie des jüdischen Pfingstfestes einen Einfluß ausübte auf seine Verwendung in Eph 4 (Charismenkatalog!). Für 2 Kor 3 rechnet Vf. nicht mit einem eingearbeiteten Midrasch (Schulz, Georgi), wohl aber mit der Möglichkeit, daß Paulus gegen eine jüdische Interpretation von Ex 32, 16 polemisiert, die die Freiheit der Gesetzesbeobachter verkündete. Durch jüdische Analogien werden die παρρησία von 3, 12 und das verhüllte Moses-Antlitz in ein klareres Verständnis gehoben, aber es muß fraglich bleiben, ob Vf. für den umstrittenen V. 17a das Richtige getroffen hat. Zwar vermag er jetzt auch aus Targumanalogien zu erhärten, daß der Geist dort genannt wird, wo Gott wirksam und manifest wird, aber das berechtigt nicht zu der Annahme, den Kyriosnamen im Kontext umzubiegen und auf Gott und Christus in gleicher Weise beziehen zu wollen, da der paulinische Kontext für die Interpretation maßgeblich bleiben muß.

Von den zahlreichen Einzelinterpretationen, die geboten werden, seien folgende erwähnt: der Gottesname „Der da ist, war und der da kommt" in Apk kann sich jetzt auf zahlreiche jüdische Parallelen stützen; freilich wird man bedenken müssen, daß wie der Name „Der da ist" in Ex 3, 14 LXX eine Vorgeschichte hat, so „Der da kommt" als Messiasname (vgl. Hab 2, 3 LXX). Die erste These Mt 5, 21, die in Verbot und Verdikt zerfällt, besitzt in eben dieser Doppelung targumische Entsprechungen, so daß der Schluß naheliegt, hier ist eine bekannte Paraphrase aufgegriffen. Den Mt 23, 35 erwähnten Zacharias Bachariassohn wertet Vf. als Namenskonfusion, da ähnliche, den Namen Zacharias betreffende Verwechslungen sich häufig im Judentum finden. Hervorzuheben ist, daß das christologische Prädikat „Lamm Gottes" in targumischen Aussagen, die das Opfer Isaaks betreffen, annähernde Entsprechungen besitzt. Zahlreiche Entsprechungen betreffen die Apk, bei der sich Vf. energisch für eine Interpretation von einem jüdischen Hintergrund aus einsetzt, denn sie sei das ntl Buch, das die meisten Bezüge zu targumischen Traditionen besitzt. Der „Engel der Gemeinde", das „gläserne Meer", das „neue Lied" (5, 9 ff), Gog und Magog gewinnen interessante Erhellungen. Auch die Kain-Traditionen von Hebr 11 und 1 Jo 3 haben im Targum ihr Nachleben.

Wie diese Übersicht zeigt, liegt der Wert der Arbeit im Detail. Zu grundsätzlichen Erörterungen, die übergreifende Form- oder Erzählstrukturen angehen, rafft sich Vf. nur gelegentlich und kurz auf. Hier wäre der unternommene Nachweis von Exodus-Typologien in der Apk zu nennen. Bemerkungen, die synoptische Strukturen betreffen (paraphrasierende Erzählweise, wechselnde Terminologie bei gleichbleibendem Konzept), sind zu knapp, als daß sie weiterhelfen könnten (vgl. 142–145). Jedoch darf man Vf. daraus keinen Vorwurf machen, weil das zum Vergleich herangezogene Material noch zu wenig erforscht ist. Hier bedarf es noch vieler Arbeit. Die vorliegenden Untersuchungen wollen darum auch als Anstoß verstanden sein, und man ist dankbar dafür, daß in einleitenden Kapiteln nicht bloß ein geschichtlicher Abriß der Targum-Forschung vom Mittelalter bis zur Gegenwart geboten, sondern auch der Versuch gemacht wird, talmudische Traditionen in der jüdischen Literatur zurückzuverfolgen. Damit wird die Möglichkeit gewonnen, das Alter der Targumim, deren Handschriften bekanntlich relativ sehr jung (der von Diez Macho entdeckte Neofiti I 16. Jh.!) sind, positiver und sicherer zu bestimmen. Vf. widerspricht zwar der optimistischen Datierung des Neofiti I durch Macho (62), neigt aber selbst dazu, die palästinische Targum-Tradition als ganze als alt anzusehen.

Das Arbeitsfeld, das McNamara umsichtig und mit gutem Erfolg bestellte, ist sicher weiterer Mühe wert!

Münster. Joachim Gnilka.

Zimmermann, Heinrich: **Neutestamentliche Methodenlehre.** Darstellung der historisch-kritischen Methode. Stuttgart: Verlag Kath. Bibelwerk 1967. 281 S. mit 8 Bildtafeln; DM 24,80.

Das Buch ist aus Seminarübungen hervorgegangen, wendet sich also in erster Linie an Studenten, die in das Studium der Exegese eingeführt werden sollen. Sie müssen wissen, was diese Methode, die Technik des Bibelstudiums, überhaupt ist, wie sie praktisch gehandhabt wird und warum sie historisch-kritisch sein muß. Als ihr Begründer gilt der im 17. Jh. lebende Richard Simon, der für seine damals revolutionäre Tat schwer büßen mußte. Heute aber ist ihre Legitimität und Notwendigkeit zu einer Selbstverständlichkeit geworden. Und wir leben heute in einer neuen Zeit, und dies im doppeltem Sinne. Einmal deshalb, weil seit zwei Jahrzehnten neue Methoden, vor allem in der Evangelienforschung sich auch auf katholischer Seite mit fast lawinenhafter Gewalt durchgesetzt haben, und, was nicht weniger wichtig ist, weil die Beschäftigung mit der Bibel nicht mehr eine Domäne der Fachtheologen ist, sondern die Bibel, vor allem das NT, daran ist, zu einem Volksbuch zu werden. Für die praktischen Theologen, die Seelsorger, bedeutet das eine gewaltige Aufgabe und Verantwortung, weil sie mit einem soliden Wissen vor die Laien hintreten müssen, um ihnen über mancherlei schwere Fragen, namentlich solche, die die Evangelien betreffen, Antwort zu geben. Auch für sie, insbesondere jene, die während ihres theologischen Studiums noch nichts davon gehört haben, was denn Form- und Redaktionsgeschichte ist, könnte dieses Buch ein nützliches Enchiridion werden, das Wort in dem doppelten Sinn, den es besitzt, verstanden. Natürlich finden sie darin nicht auf alle Probleme der Evangelien eine Antwort, weil es gar nicht das Ziel dieses Buches ist, davon zu sprechen. Aber einmal klar dargelegt zu finden, was die Evangelien sind und was sie nicht sind und welche Faktoren bei ihrer Entstehung am Werke waren, kann bei manchem Leser wahrhaft befreiend wirken.

Nach diesen allgemeinen Betrachtungen komme ich zu meinem eigentlichen Thema, der Besprechung des vorliegenden Buches. Es ist sachgemäß in vier Kapitel eingeteilt: 1. die textkritische Methode, 2. die literarkritische Methode, 3. die formgeschichtliche Methode, 4. die redaktionsgeschichtliche Methode. Vorausgeschickt ist ein ausführlicher einleitender Abschnitt, in dem besonders die Ausführungen über die Sprache des NT wertvoll sind. Bei jedem Kapitel wird nach einer eingehenden Darlegung der von der betreffenden Methode zu leistenden Aufgabe an mehreren Beispielen ihre praktische Anwendung gezeigt. Das Kapitel über die Textkritik verleugnet natürlich nicht die Schule des Altmeisters H. J. Vogels, auch wo dieser nicht ausdrücklich genannt wird. S. 35 wäre etwa zu bemerken, daß der Name des Hesychius als des Schöpfers des ägyptischen Textes heute fallen gelassen ist. S. 30 würde wohl mancher Leser gerne etwas mehr über die Pseudepigraphie in der ntl. Literatur erfahren. In Kap. 2 hätte ich gerne einen besonderen Abschnitt über die synoptische Frage, das Verhältnis der drei ersten Evangelien zueinander, und die Ergiebigkeit der Literarkritik bei der Erklärung dieses Verhältnisses gesehen. Mit Genugtuung habe ich natürlich festgestellt, daß der Verf. in der Zweiquellentheorie die Lösung des synoptischen Problems sieht und sich von heute wieder dagegen erhobenen Einwänden in keiner Weise beeindrucken läßt. Auch sollte irgendwo das Verhältnis des vierten Evangeliums zu den Synoptikern und seine stoffliche wie namentlich theologische Andersartigkeit

besprochen werden. Die jedem Kapitel beigegebenen Literaturangaben sind mit Sorgfalt ausgewählt und tragen dem Zweck des Werkes Rechnung.

Das Buch erfüllt seine Aufgabe in vortrefflicher Weise. Sachkunde, Klarheit und eine wohl verständliche Sprache zeichnen es aus. Ein Wort dankbarer Anerkennung gebührt auch dem Stuttgarter Kath. Bibelwerk dafür, daß es dieses nützliche Werk in einer so ansprechenden Gestalt und zu einem Preis herausgebracht hat, der es auch vielen Studenten und Seelsorgern erschwinglich macht.

München. J. Schmid.

Laurentin, René: **Jésus au temple.** Mystère de paques et foi de Marie en Luc 2, 48—50. (Études bibliques) Paris: J. Gabalda et Cie. 1966. 278 S.

Verf. ist in Deutschland bekannt geworden vor allem durch seine auch ins Deutsche übersetzte Untersuchung zu „Structure et theologie de Luc 1—2". Das vorliegende Werk ist in gewissem Sinn eine Fortsetzung jener Untersuchung im Hinblick auf eine Detailfrage, so daß man zur gerechten Beurteilung des neuen Buches das alte, auf das öfter verwiesen wird, gelesen haben sollte. Jedoch bleibt „Jésus au temple" nicht auf exegetische Fragen beschränkt, auch systematisch-theologische werden anhangsmäßig aufgegriffen, ebenso wird patristisches Material geboten. Hier soll nur über die exegetischen Resultate referiert werden.

Die Problematik der Arbeit besteht darin, daß sie sich auf 3 Verse, dazu noch aus der lukanischen Kindheitsgeschichte stammend, konzentriert. Weil die ausgesuchten Verse im Hinblick auf die Person Mariens wichtig sein können oder wenigstens als in diesem Sinne wichtig angesehen wurden, versteht sich, daß für die Intentionsgebung des sehr breit angelegten Buches nicht eine exegetische Problematik Pate gestanden hat, zum mindesten nicht primär. Man muß aber einräumen – und darin liegt vielleicht der besondere Reiz des ganzen –, daß Verf. es geschickt versteht, von der gequält gesuchten oder angeblich vorhandenen Fragestellung zur wahren Intention überzulenken. Und das geschieht vor allem im 7. Kapitel, das das *genus litterarium* der Gesamtperikope vom 12jährigen Jesus im Tempel Luk. 2,40–52 untersucht.

Dabei werden zunächst hellenistische (Herodot über den Knaben Cyrus, Plutarch über Alexander, Sueton über Augustus, Philostratos über Apollonios von Tyana) und jüdische Parallelen (Flavius Josephus, Kindheitsevangelium nach Thomas) vorgestellt, Übereinstimmungen und Unterschiede herausgearbeitet. In der Bestimmung der Form weicht L. von Bultmann, Dibelius, die an eine Personallegende dachten, ebenso ab, wie er sich Van Iersel annähert, der von einem Paradigma sprach. L. möchte die Charakterisierung der Perikope als apophtegmatisch bevorzugen, wobei der apophtegmatische Akzent auf V. 49 zu liegen kommt. Ist damit eine Verankerung in der (christologischen) Katechese nahegelegt, glaubt Verf. zusätzlich prophetische Elemente (das Zurückbleiben des Knaben im Tempel als prophetischer Gestus, aber vor allem das auf das Kreuz vorausweisende Wort V. 49) entdecken, ja als wesentliches Anliegen feststellen zu können: „Es ist die Manifestation des Ostermysteriums, für das die Geschichte von der Wiederauffindung (im Tempel) das Zeichen ist" (S. 166). Man kann es jedoch nicht mitvollziehen, wie Verf. zu diesem Ergebnis kommt. Er greift zur Erhellung der Perikope nicht nur auf von ihm als Parallelen empfundene Sätze aus der Sapientialliteratur zurück (das könnte noch angehen), sondern auch auf das Johannes-Evangelium, so daß Luk. 2,40ff geradezu von Joh. her interpretiert wird. Das ist sehr schön zu lesen, dürfte aber einer kritischen Exegese nicht standhalten.

Münster. Joachim Gnilka.

Prümm, Karl SJ: **Diakonia Pneumatos.** Der zweite Korintherbrief als Zugang zur apostolischen Botschaft. Auslegung und Theologie, Band I, Theologische Auslegung des zweiten Korintherbriefes. Rom-Freiburg-Wien: Herder 1967. XVI, 810 S.; br. DM 110,—; Einbanddecke Ln DM 6,—.

Mit dem vorliegenden ersten Band, der die fortlaufende Textauslegung enthält, hat der Verf. sein gigantisches, 2254 Seiten umfassendes Werk über 2 Kor glücklich zum Abschluß gebracht. Er denkt aber nicht daran, damit von diesem Abschied zu nehmen, sondern will, wie er am Schluß mitteilt, in einer ausführlichen Sonderschrift über 3,17 „die theologische Problematik der Stelle unter erweiterter Ausbreitung des religionsgeschichtlichen Vergleichsgutes und mit Blick auf die heutige Geisteslage" aufgreifen.

Das gewaltige Ausmaß an wohl jahrzehntelanger intensiver Beschäftigung mit dem 2 Kor fordert allein schon, daß sich die folgende Besprechung nicht mit einer allgemeinen Charakterisierung der Leistung des Verf. begnügt. Wie er schon im zuerst erschienenen zweiten Teil ausgesprochen hat, ist sein eigentliches Anliegen, eine theologische Auslegung des Briefes zu bieten, der aus verschiedenen Gründen allgemein als der schwierigste aller Paulusbriefe gilt.

Trotzdem kann P. einige Einleitungsfragen, die gerade das geschichtliche Verständnis des Briefes so schwierig machen, und die in neuester Zeit wieder diskutiert werden, nicht einfach ignorieren. Er vermag allerdings diese Bemühungen, das Problem des Vierkapitelbriefes ausgenommen, wovon im folgenden sogleich zu sprechen sein wird, nicht recht ernstzunehmen. Den Abschnitt 6,14—7,1 betrachtet er nicht bloß als zweifellos von Paulus stammend, sondern auch als durchaus am rechten Platze stehend (S. 379—381; neben dem S. 381, A. 1 genannten Gnilka wären von Katholiken auch J. Fitzmeyer, CBQ 1961, 271—80, und L. Cerfaux, Le chrétien dans la théologie Paulienne 260—265 zu nennen). Und er meint sogar (381), die Echtheit dieses Stückes und die Ursprünglichkeit seiner Einordnung an dieser Stelle als einen der Ausgangspunkte für das Verständnis der geschichtlichen Voraussetzungen des dritten Briefteils bezeichnen zu müssen. „Die Vierkapitel", erklärt er, „bringen die Erklärung für den überraschenden Ausbruch der apostolischen Entrüstung in der 2. Hälfte von Kap. 6. Umgekehrt gesehen, vollenden sich die Imperative von 7,1 für die schwersündigen Korinther erst in der Bußforderung 12,19".

Um zu beweisen, daß Kap. 10—13 wirklich ein ursprünglicher Teil des 2 Kor sind, fragt er, ob sich nicht beim Rückblick auf Kap. 1—7 in diesen Wendungen finden, die als versteckte Vorhinweise auf die Kampfepistel Kap. 10—13 deutbar sind und damit die Einberechnung der Vierkapitel in die Urplanung des Briefes wahrscheinlich machen. Und er meint wirklich, ein paar solche zu finden. So seien die Verse von „Gerühme der Fassade nach" (5,12) und von einem καύχημα das vom Fleischessinn eingegeben ist (1,12), zum wenigsten als ein erstes Anzeichen der Möglichkeit zu sehen, die man in den Vierkapiteln erfüllt sieht (551). Auf dieses Gerühme scheint ihm 10,12 zurückzukommen. Geradezu merkwürdig findet er die nahtlose Verknüpfung einer wohl den Gegnern aus dem Mund genommenen Wendung in 10,1, nämlich: „ich bin mutig gegen euch", an den Wortlaut des Schlußverses des ersten Briefteils (7,16). Er meint, die ersten Leser des Briefes hätten beim Beginn des Schlußteils trotz der dazwischen liegenden Einlage des Kollektenteils noch 7,16 im Gehör gehabt. Er gibt aber offen zu, „daß Paulus, als er den ersten Briefteil niederschrieb, die Vierkapitel ebenfalls schon geistig vor Augen hatte, kann natürlich niemand mit restloser Sicherheit sagen" (553). Als das wirklich entscheidende Argument für die Zugehörigkeit von Kap. 10—13 zum 2 Kor nennt er natürlich mit vielen Vorgängern die Textüberlieferung, gegen deren Gewicht das der ausschließlich inneren Gründe für die Abtrennung der vier Kapitel nicht aufkommen könnte. Er geht aber dabei nicht auf die heute wohl allgemein anerkannte Tatsache ein, daß unsere Überlieferung der Paulusbriefe und so auch die des 2 Kor nicht auf den Originalen beruht, sondern auf dem Text des einige Jahrzehnte später zusammengestellten Corpus Paulinum. Man sieht aber, daß ihm der Vierkapitelbrief doch ein Problem ist, das ernst genommen werden muß.

Erheblich weniger ernst nimmt er die Frage, ob die zwei Kollektenkapitel wirklich eine ursprüngliche Einheit sind. Was er dazu S. 529 sagt, werden nicht alle Leser überzeugend finden. Und darauf, wie es mit dem zwischen 2,13 und 7,4 stehenden Stück steht und dem, was G. Bornkamm dazu gesagt hat, läßt er sich nicht ein, nimmt vielmehr 2,12—17 als gedankliche Einheit zusammen.

Es ist aber an der Zeit, daß ich mich der theologischen Seite des Buches zuwende, auf der das Hauptgewicht liegt. Ich stelle dazu allgemein fest, daß alles gründlich durchdacht und in aller Ausführlichkeit behandelt ist. Kein Problem von Bedeutung wird übergangen, und auch der Auseinandersetzung mit den Vorgängern wird reichlich Platz eingeräumt. Von diesen werden am öftesten Cornely, Allo und Windisch genannt, alle drei wiederholt mit Worten hoher Anerkennung. Seine größten Sympathien gehören aber Cornely, dem er nicht oft widerspricht. Mit besonderer Sorgfalt und Ausführlichkeit werden erwartungsgemäß 3,1—4,6 und 5,1—10 behandelt.

Weil der Verf. über 3,17 noch eine eigene Monographie in Aussicht stellt, gehe ich hier auf den erstgenannten Abschnitt nicht näher ein. Weil er unter dem Kyrios von 3,17 den Hl. Geist versteht, so ergibt sich daraus, daß dieser auch mit dem in 3,16 genannten Herrn gemeint ist. Bei 3,18 lehnt er die Deutung von κατοπτριζόμαι durch Hugedé ab, nach welchem das Wort nicht „widerspiegeln", sondern „im Spiegel schauen" bedeutet. Ich muß gestehen, daß ich nach wie vor die von Hugedé (nicht als einzigem) vertretene Deutung für die mindestens wahrscheinlichere halte. Die Frage ist dabei die, ob im ganzen Abschnitt 3,12—18 noch an die Doxa des Moses im Gegensatz zu der des Paulus gedacht ist, oder ob von V. 14 an dieser Gegensatz in den Hinter-

grund tritt, und von da an von der „Decke" auf dem Antlitz der Juden gesprochen wird, woraus sich dann ergibt, daß von da an das Subjekt von ἡνίκα δὲ ἐπιστρέψῃ Israel und nicht Moses ist, und dann auch κατοπτριζομαι nicht „widerspiegeln", sondern „im Spiegel schauen" bedeutet. Wer V. 17 im Zusammenhang mit V. 14 versteht, muß natürlich auch das κάλυμμα in beiden Versen als das nämliche verstehen, nämlich als die Decke auf dem Herzen der Juden.

In dem Exkurs über anthropologische Entgegensetzungen in Kap. 4 formuliert P. sein Urteil in der Frage, ob die Begriffe „innerer und äußerer Mensch" (4, 16) bei Paulus von hellenistischen Gedanken angeregt sind, dahin, daß der Apostel sich hier offenbar das Recht genommen habe, eine schon sprachlich sehr frei deutbare Gedanken- und Ausdrucksprägung der höheren gebildeten Kreise seiner Zeit ganz nach den Bedürfnissen dieses bestimmten Textzusammenhangs mit dem für diesen passenden Inhalt zu füllen (438).

Größte Mühe hat er sich mit der Auslegung des Abschnitts 5, 1—10 gemacht. Neben der fortlaufenden Exegese (S. 269—309) widmet er ihm noch zwei Exkurse (S. 441—474). Ein Mißverständnis oder Versehen liegt wohl S. 461 vor, wo er behauptet, Windisch suche das Mißbehagen, das Paulus 5, 2—4 äußert, aus der semitischen Scheu vor dem nackten Leib zu verstehen, während Paulus doch ganz augenscheinlich von der Nacktheit der Seele spricht. Semitisch ist einmal nicht die Scheu vor dem nackten Leib, sondern die vor der Leiblosigkeit, und so versteht auch Windisch den Text. Eingehend bemüht P. sich in Auseinandersetzung mit verschiedenen Deutungsversuchen, um den genauen Sinn von εἴγε καὶ 5, 3. 5, 1 will er nicht auf dem Moment des Sterbens einschränken, sondern auch auf den durch das Sterben eingeleiteten Zustand erweitern. Als ganz falsch erklärt er, wenn Tillmann und andere das ἐνδυσάμενοι V. 3 mit dem ἐπενδυσασθαι in V. 2 und 4 gleichsetzen. Was er aber S. 453 oben als ersten dagegen sprechenden Grund anführt, ist doch nicht so zwingend, wie er selbst meint. Von den vier als führend genannten Deutungen von 5, 1—5 ist seine eigene deutlich von der Absicht mitbestimmt, den Gedanken der Naherwartung aus dem Denken des Paulus fernzuhalten (vgl. den Exkurs S. 450 ff). Ich vermag die Gründe, mit denen P. seine Ansicht verteidigt, Paulus drücke in V. 3 nicht seine Furcht vor der Nacktheit = Leiblosigkeit, sondern vor dem Akt des Sterbenmüssens aus, wirklich nicht einzusehen. Daß die Form der Begründung des Wunsches, die Paulus in V. 4 b gewählt hat, das Ereignis des Todes als Unheil erkennen lasse, dem er entgehen möchte, nicht aber den Zustand der Leiblosigkeit, scheint mir nicht so deutlich zu sein, wie P. (S. 288. 293) annimmt. Mit seiner Deutung entgeht er allerdings der Schwierigkeit, V. 8 in schöne Harmonie mit 5, 1—5 zu bringen. Die Schwierigkeit liegt einmal in der Unvermitteltheit, mit der Paulus vom Gedanken des Erlebens der Parusie (den allerdings P. gerade ausschließen will) zu dem des Sterbenmüssens vor der Parusie mit θαρροῦντες (das dahinter stehende οὖν ist in der Übersetzung [S. 293] wohl aus Versehen, unübersetzt geblieben) übergeht. S. 297f ringt P. mit diesem Problem. M. E. wird 5, 1—10 auch weiterhin eine *crux* bleiben, mit der noch viele Ausleger sich plagen werden.

Es wäre sehr wohl möglich, auf eine Reihe weiterer Stellen und ihre gründliche Behandlung hinzuweisen. Ich erwähne nur die mit reichlicher Polemik durchsetzte Auslegung der berühmten Stelle 5, 16, sowie die eingehende Erörterung der Frage, wer die Gegner des Paulus im Vierkapitelbrief und wer ihre Hintermänner sind, von denen sie Empfehlungsbriefe erhalten haben (S. 735ff). P. hält sie für Judenchristen, keine Gnostiker „im technischen Sinn". Ihre Hintermänner können aber nicht die Autoritäten von Jerusalem gewesen sein; denn Paulus hätte nötigenfalls offene Worte auch gegen sie nicht gescheut. Den neuesten Versuch ihrer Deutung durch D. Georgi kann P. nur noch dem Titel nach am Schluß des Bandes erwähnen.

Wenn ich nun mein Urteil, das ich mir auf Grund eingehender Vertiefung in dieses mächtige Werk gebildet habe, mit wenigen Worten formulieren soll, meine ich, dies sagen zu sollen: Wir begegnen auch im vorliegenden Band wieder der gleichen bohrenden und keinem wichtigen Problem ausweichenden Gründlichkeit der Forschung, daneben aber auch der den Leser ermüdenden Breite der Darstellung und der Bestimmtheit, mit der der Verf. seine Ansichten vorträgt und begründet. Daß er immer und überall auch das letzte Wort behalten wird, ist nicht anzunehmen, wie er selbst gelegentlich einmal ausspricht. Aber darin liegt kein abwertendes Urteil über die Bedeutung des Werkes. Die Diskussion der Probleme des schwierigen 2 Kor wird und muß weitergehen. Man wird aber auch dies aussprechen müssen, daß zu den drei vom Verf. am häufigsten als die gegenwärtig maßgebenden zitierten Kommentaren der seinige als vierter hinzutritt. Die künftige Forschung wird über ihn nicht hinweggehen können. Für Anfänger im Studium des NT ist er dagegen m. E. weniger geeignet. Er wäre für sie doch wohl ein zu „harter Kuchen".

Zum Schluß noch einige geringfügige Korrekturen. Neben dem S. 293, A. 1 und 298 genannten Buch von P. Althaus wäre auch seine Palinodie in ThLZ 253ff zu nennen. Die Ansicht, Paulus habe sich den Zustand der Toten, wenn er κεκοιμημένοι nennt, als eine Art Seelenschlaf vorgestellt, ist heute meist aufgegeben. Nach der herrschenden protestantischen Lehre, die auf die paulinische Lehre von der Totalität des Todes sich beruft, stirbt vielmehr der Mensch beim Tode vollständig und lebt nur „im Gedächtnis Gottes" weiter, um bei der Auferstehung eine totale Neuschöpfung zu erfahren. Der Satz des Bandes ist wieder von ausgezeichneter Korrektheit. Ich kann nur wenige Druckfehler anführen. S. 76 und im Register lies Liechtenhan, S. 556 Moffatt. Der S. 416, A. 1 als letzter genannte Verf. schreibt sich Ahlbrecht. Das Vorwort scheint erst nach Schluß des Druckes beigefügt (oder erweitert) worden zu sein. Die hier S. X genannten Kommentare erhalten nämlich im Register die Seitenzahl VIII.

München. J. Schmid.

Frank, Suso, OFM: **Mönche im frühchristlichen Ägypten.** (Historia monachorum in Aegpyto) Aus dem Griechischen übersetzt, eingeleitet und erklärt. Düsseldorf: Patmos-Verlag (1967). 160 S.; Ln DM 14,80.

Diese Übersetzung hält sich an den griechischen Text von A. J. Festugière, Brüssel 1961, und sieht wie F. in diesem griechischen Text die Erstfassung, in dem entsprechenden, schon ins Deutsche übersetzten Text des Rufinus eine Übersetzung und selbständige Bearbeitung des griechischen Originals. Als Verfasser gilt heute mit einiger Wahrscheinlichkeit der Archidiakon Timotheus von Alexandrien. Der Form nach ist die Geschichte der Mönche in Ägypten eine Reisenovelle, die Erlebtes und Erzähltes aus den Jahren 394/95 in freier Gestaltung wiedergibt. Die Mönche leben zwar noch einzeln. Aber sie scharen sich doch um einen geistbegabten Altvater, feiern gemeinsamen Gottesdienst, tauschen ihre geistlichen Erfahrungen miteinander aus. Die Tendenz geht in dieser Übergangszeit schon auf engeren Zusammenschluß. Organisatorische Fragen stehen nicht im Vordergrund, sondern das für die jüngere, gleichgültiger gewordene Generation vorbildliche Leben der Altväter. Dabei nehmen die Mirakel einen großen Raum ein. Sie werden aber nicht überbewertet und sie müssen nach dem befragt werden, was sich in ihnen dem Sinn des Verfassers entsprechend bildhaft ausspricht. Es steckt viel Weisheit in diesen Kurzbiographien bewährter Mönchsväter.

Die Übersetzung ist getreu, wie Stichproben zeigten. Anmerkungen zu einzelnen Texten geben eine erste Lesehilfe. Die Kurzbiographien sind als Zeugnis zu werten, das sich erst dem erschließt, der nicht nur aus Neugierde oder mit gelehrten Absichten an sie herantritt.

Hennef (Sieg). Josef Barbel.

Kettler, Franz Heinrich: **Der ursprüngliche Sinn der Dogmatik des Origenes.** (Beiheft zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche, hrsg. v. Walther Eltester, 31) Berlin: Alfred Töpelmann-Verlag 1966. X, 56 S.; DM 18,—.

In seiner Untersuchung über ‚De principiis' versucht K. Systemcharakter und besondere Darstellungsweise der origenischen Theologie zu verdeutlichen, indem er einige Grundlinien des Systems mit großer Schärfe aufzeichnet und die in ihm enthaltenen Probleme einer zufriedenstellenden Klärung zuführen will. Origenes ist ein Systematiker. Mit dieser Feststellung wendet sich K. gegen die gerade in der neueren Origenesforschung bestehende Tendenz, Origenes als Systematiker zu verneinen. Es ist sicher richtig, daß Origenes ein klares System aufgebaut hat, aber dieses ist von so großer Vielfalt, daß nur ein tieferes Eindringen in das Gesamtwerk die ordnende Hand finden kann, die jedem Gedanken einen festen und eindeutigen Ort im System zuweist. In keiner Phase seines Lebens hat Origenes sein System verlassen. Man kommt der Klärung in dieser Frage näher, wenn das im Gesamtwerk aufleuchtende System des Origenes von seiner Darstellungsweise getrennt wird, die als Denkprozeß grundsätzlich klar und synthetisch ist, aber kaum – auch nicht in *De principiis* – als systematisch angesehen werden kann. – K. bemüht sich gerade darum, an der verhüllenden Darstellungsweise des Origenes dessen Systematik zu erweisen.

Entscheidend dafür ist K. der Unterschied, den Origenes zwischen dem schlichten und höheren Glauben macht. Nach origenischer Auffassung hat der Systematiker die Aufgabe, die unvollständige apostolische Lehrüberlieferung in ihrer eigentlichen Bedeutung hervorzuheben. Das Kerygma der Apostel ist das Fundament, auf dem der pneumatische Forscher und Lehrer das Gebäude der höheren göttlichen Wahrheit errichten soll. Grundlegend ist die Feststellung K.s, daß ‚Erkenntnis' für Origenes eine existentielle Sache ist. Allerdings ist es eine einseitige und daher unzulängliche Vereinfachung, nur von persönlicher Vollkommenheit als Voraussetzung zu höherer Erkenntnis zu sprechen. Origenes vertritt oft und mit großem Nachdruck eine gegenseitige Abhängigkeit von

Tugend und Erkenntnis in dem Sinne, daß sowohl die Erkenntnis der geistigen Dinge die Tugend vorantreibt, wie umgekehrt mit dem Gewinn an Tugend die höhere Erkenntnis zunimmt. Bei allem sittlichen Verdienst bleibt jedoch jeder Fortschritt in der Erkenntnis ein Geschenk Gottes. Zum Vorgriff auf den Erkenntnis- und Lebensstand der Engel ist zu sagen, daß die irdische Existenz im Leibe das engelgleiche Leben entscheidend beeinträchtigt, und zwar in der Erkenntnis wie im Lebensvollzug. Darin ist K. zuzustimmen, daß höhere Erkenntnis auf jeden Fall nur für eine Elite gelten kann, der im Gegensatz zu den einfachen Gläubigen, denen aufgrund ihrer Verfaßtheit die ‚exoterischen' Lehren entsprechen, die ‚esoterischen' Lehren vorbehalten sind. Die reine Wahrheit könnte der großen Menge schaden und ist daher ins Gleichnishafte gekleidet, so daß nur wenige den tieferen Sinn verstehen.

Den Grund für die verhüllende Sprechweise in *De principiis* sieht K. darin, daß Origenes bei gewagten Spekulationen einerseits den orthodox eingestellten Leser nicht vor den Kopf stoßen und andererseits seinen Gegnern keine Angriffsflächen bieten will; und zwar geschieht das in der Form, daß Origenes bei schwierigen Partien zwischen eigentlicher Lehre, Forschung und Diskussion unterscheidet, wobei es ihm selbstverständliche Gewohnheit ist, den Leser zu eigenem Nachdenken aufzufordern. Die von K. angeführten Beispiele für die verdeckte Darstellung des Origenes sind treffend und sachlich überzeugend abgehandelt, wie etwa das sorgfältig abgewogene Problem, ob Inkorporationen von ‚vernünftigen Seelen' in Tierleiber möglich sind oder ob die Körperlosigkeit der vernünftigen Wesen im Ur- und Endstand zu bejahen ist, die K. – nur für den ‚Weisen' erkennbar – als gesichert ansieht. Diese zentrale Frage ist von K. zwar in ein entscheidendes Stadium geführt, aber sie bedarf noch einer eindeutigeren und umfassenderen Klärung, wobei jene Aussagen des Origenes von neuem untersucht werden müssen, die ein körperloses Dasein vernünftiger Wesen ausschließen, wie etwa *De princ. 2, 2, 2* (V 112, 15/22). M. E. ist der von K. angenommene Einschub durch Rufin als solcher keineswegs erwiesen. Ebenso müßte eindeutiger herausgestellt werden, daß die für K. grundlegende Stelle *De princ. 1, 6, 4* (V 85, 14/22) eine rufinische Akzentuierung zugunsten der Körperhaftigkeit der Vernunftwesen im Endstand enthält. Gerade der zuvor gebrachte Hinweis des Origenes auf Paulus und David (ebd. 84, 22/85, 8) läßt eher vermuten, daß Origenes mit ihnen nicht die Vernichtung des Stoffes, sondern nur die Umwandlung seiner Form und Beschaffenheit annimmt. Zur Klärung dieser Frage muß zudem erörtert werden, wie die Erhöhung der Menschheit Christi von Origenes gesehen wird, da die Verherrlichung des Menschensohnes (Seele u n d Leib Christi) für Origenes ein Modellfall für alle Menschen ist. Vgl. *Comment. in Ioan. 32, 25* (IV 470, 8/32; *Fragm. 87* zu Joh 12, 26 (IV 551, 26/552, 7); *C. Cels. 3, 41* (I 237, 1/18).

Der Hinweis von K. auf die Eigenart origenischer Sprechweise wird dem Origenesforscher unentbehrlich sein, ihn zu einer verfeinerten Interpretationsmethode anregen und vor allzu voreiligen Schlußfolgerungen bewahren. Gerade die Nichtbeachtung origenischer Methode und Aussageabsicht hat die Forschung bisweilen zu einseitigen und widersprüchlichen Ergebnissen geführt.

Um das Ergebnis der Erörterung zur Unterscheidung von ‚Lehre' und ‚Forschung' in *De principiis* zu stützen, führt K. weitere Texte aus anderen Werken des Origenes an, besonders aus den griechischen, weil diese ihm vor allem ergiebig erscheinen. Nach K. ist die ‚Lehre' im Sinne einer bestimmten, feststellenden Lehraussage bei Origenes als Ergebnis esoterischer ‚Forschung' zu betrachten, und beide, ‚Forschung' und ‚Lehre', sind als eine sich einander bedingende Einheit anzusehen. Origenes stellt es jedoch dem Leser anheim, ob er die Darlegungen als bloße Forschung und damit als unverbindliche Meinung oder als gesicherte, bewiesene Lehre annehmen will. Die Absicht des Origenes besteht darin, dem Kundigen (Esoteriker) Einblick in sein System zu geben, und zwar so, daß es als Konsequenz des zu Ende gedachten Kerygmas zu denken ist. Die Unterscheidung von ‚Forschung' und ‚Lehre' bei Origenes betrachtet K. nur als geschicktes Manöver, was das andeutungsweise Sprechen des Origenes erkläre. Origenes möchte von denen, die bereits zur vollkommeneren Erkenntnis der Mysterien vorgedrungen sind, verstanden werden, während die Durchschnittsgläubigen von ihm nicht über die einfachen Glaubenslehren hinausgeführt werden sollen. Der origenische Begriff ‚Lehre' sei schillernd, weil er einmal die Forschungsergebnisse enthält, die allein für die Eingeweihten bestimmt sind, zum anderen für die einfachen Gläubigen die gewöhnliche, allgemeine Lehre der Kirche umfaßt. Das notwendig darüber hinausführende Wissen sei deshalb verschlüsselt ausgesprochen, um bei den Einfachen keinen Anstoß zu erregen. Der von Weisheit erfüllte Esoteriker muß imstande sein, dort, wo in schwierigen Fragen nur Forschung geboten wird, die Lehre selbst zu erschließen. Da Origenes immer darauf bedacht ist, im buchstäblichen Verständnis der Heiligen Schrift den eigentlich geistigen Sinn transparent zu machen, dient ihm nach K.s Meinung die Exegese nur als Hilfsmittel für sein systematisch-theologisches Anliegen. K. hebt mit Recht hervor, daß Origenes sich über die Grundlinien seines Systems und dessen wesentlichen Verästelungen im klaren gewesen ist. Für den Systematiker Origenes bestand das Problem nicht darin, wie er eine noch klarere Erkenntnis gewinnen könnte, sondern in welchem Maße und mit welcher Deutlichkeit er die für ihn unumstößlichen Forschungsergebnisse aussprechen durfte. Seine persönliche Schwierigkeit war die intellektuelle Redlichkeit, und er konnte seine Stellung als Lehrer der Kirche nur durch die verhüllende Darstellungsweise bewahren. Diese seine Eigenart erweist sich tatsächlich als eines der schwersten Hindernisse für ein tieferes Verständnis seines Systems und der wesentlichen theologischen Aussagen hierzu.

K. hebt in der Konsequenz seines Gedankenganges hervor, daß Origenes als Künder einer zukünftigen himmlischen Kirche anzusehen sei, weshalb er selbst seine Lehre für die irdische Kirche als ungeeignet angesehen habe. Diese ist für ihn eine Elementarschule der Gläubigen, über die der eingeweihte Pneumatiker bereits hinausgewachsen ist. Dieses Ausgerichtetsein des Origenes auf die künftige Kirche schließt nicht aus, daß er die irdische mit jener in einer höheren Einheit zusammenfaßt. In diesem Sinne einer vom göttlichen Geist umschlossenen Kirche ist Origenes als rechtgläubiger Christ anzusehen.

Die im Vorwort geäußerte Absicht K.s, neue Gesichtspunkte und vielleicht eine geeignete Ausgangsbasis für die Klärung ungelöster Hauptfragen der Origenesforschung zu finden, ist durchaus geglückt, und niemand, der sich näher mit Origenes befassen will, wird diese kleine, aber wertvolle Studie übersehen dürfen, selbst wenn man glauben sollte, ihr nicht in allen Schritten folgen zu können.

Zum Schluß sei hingewiesen auf einige Ungenauigkeiten. „Rückbildung der ψυχή in reines πνεῦμα beim inneren Aufstieg" (S. 6 Anm. 27) gibt den Gedanken des Origenes in *De or. 9, 2* mißverständlich wieder. Die Seele kann pneumatisch, aber nicht πνεῦμα werden.

Wo K. von der Seele als „Mittelglied" zwischen Körper und Geist spricht (S. 29/31), trennt er die Bedeutung von νοῦς und πνεῦμα nicht scharf genug.

So zwingend die Überlegungen K.s in sachlicher Hinsicht im allgemeinen sind, die Freude an der Lektüre dieses gelungenen Buches könnte noch erheblich größer sein, wenn die wertvollen Einzelerkenntnisse in den Anmerkungen wirkungsvoller in die allgemeine Darstellung einbezogen wären. Für den zügigen Nachvollzug des Beweisganges sind die Anmerkungen zu sehr überladen und unübersichtlich.

M ü n s t e r. L e o B r ü h l.

Ott, H. – **Fletcher**, J. M.: **The Mediaeval Statutes of the Faculty of Arts of the University of Freiburg im Breisgau.** (Text and Studies in the History of Mediaeval Education, edited by A. L. Gabriel and J. N. Garvin, X) Notre Dame (Indiana): The Mediaeval Institute, University of Notre Dame 1964. 139 S.

Das hier angezeigte Werk bietet in seinem Hauptteil eine sorgfältige und für die Geschichte der deutschen Universitäten höchst interessante Edition der mittelalterlichen Statuten der Freiburger Philosophischen Fakultät (Artistenfakultät), die sich mit Stolz als Grundlage (*principium*) und liebevolle Amme (*pia nutrix*) der übrigen Fakultäten betrachtet. Die Statuten liegen in drei verschiedenen Fassungen vor: derjenigen von 1460–1490 (in einer voneinander verschiedenen deutschen und lateinischen Version), von 1490 und von 1504—1505. Das Proömium zum ersten (lateinischen) Statut, das auch in die dritte Fassung übernommen wurde, könnte auch heute noch mutatis mutandis eine gewisse Geltung beanspruchen:

„Cum studium artium liberalium tanto diligentius tantoque frequentius provide regulandum sit quanto periculosius in ipso deviatur, ne parvus error in facultate artium tamquam in aliarum facultatum venerabilium principio toti universitati matri nostre fomentum prestet erroris, visum est expedire quod ipsa artium facultas quibusdam certis regulis et legibus tamquam frenis, lenibus tamen, suos astringeret alumnos, ut rixis, iurgiis ceterisque viciorum incentivis extra studii Friburgensis terminos procul relegatis, scolares eius studiis suis ferventer inherere et quiete philosophie deservire possent, et per consequens magistri pacis tripudiis lete perfrui valerent" (39, 106).

Der Textedition geht eine kurze, in sorgsamer Kleinarbeit erstellte Einleitung voraus (11–27). Sie behandelt außer der Beschreibung der im Freiburger Stadt- bzw. Universitätsarchiv handschriftlich erhaltenen Statutenbücher (mit Angabe der Schreiber) insbesondere den Werdeprozeß der Statuten (an Hand der Senats- und Fakultätsprotokolle), einschließlich der Schwierigkeiten, die der ersten Promulgation (Ende 1463) vorausgingen, die Anlässe für die Neufassung der Statuten (z. B. die Einführung der *via antiqua* neben der bis zur Inkorporation der ersten Tübinger Magistri 1486/87 allein herrschenden *via moderna*, wodurch die Fassung von 1490 veranlaßt wurde) sowie die Beziehungen der verschiedenen Fassungen der Freiburger Statuten untereinander und zu denen anderer Universitäten (Wien, Tübingen).

Wer sich genauer über die Ordnung einer mittelalterlichen Philosophischen Fakultät, über den damaligen Studiengang, die Studiengebühren, die Examensanforderungen, das Promotionsverfahren (bis hin zu den Bestimmungen über den „Examensschmaus"), die Disziplinarordnung, die Studentenbursen usw. orientieren will, findet in diesem Werk einen ausgezeichneten Einblick.

Bonn. Hans Jorissen.

Friedenthal, Richard: **Luther. Sein Leben und seine Zeit.** München: Verlag R. Piper 1967. 681 S.; Ln DM 28,–.

Die lange fällige moderne größere Lutherbiographie in deutscher Sprache legt hier zum 450. Jahrestag der Reformation nicht ein Kirchenhistoriker und Theologe und nicht ein engagierter Lutheraner vor. Richard Friedenthal wird vom Verlag als freier Schriftsteller, Verlagsleiter und Herausgeber der „Neuen Rundschau" vorgestellt. Erst vor vier Jahren hat er eine Goethebiographie geschrieben, die denselben Untertitel „Sein Leben und seine Zeit" wie das Lutherbuch trägt und inzwischen zum Bestseller geworden ist. Ein Fachmann wird sich im Augenblick kaum an eine Gesamtdarstellung von Luthers Leben und Werk herantrauen. Doch eine solche scheint Friedenthal auch nicht bieten zu wollen. Denn Luthers Werke klammert er weitgehend aus, bzw. er nennt sie nur. Luthers theologische Auffassungen sind nur oberflächlich angedeutet und selbst da, wo sie unmittelbar für das politische Geschehen Bedeutung gewinnen, etwa seine Lehre von den beiden Regimentern im Kampf mit den Schwärmern, im Bauernkrieg und beim Aufbau der Gemeinde in Wittenberg und des Landeskirchenregiments entzieht Verf. sich der Mühe, näher darauf einzugehen. Luther „blieb darin Mönch" (387) und Bußprediger, war zu „naiv". „Niemand hatte damals eine Konzeption vom Staat und der Regierungsform in Deutschland: der Augustinermönch, der noch seine Kutte trug, konnte sie nicht gut besitzen" (450). Das ist zu einfach, wenn man bedenkt, daß Luthers Auffassung „Von weltlicher Obrigkeit" ... in Deutschland das Verhältnis der „Untertanen" zum Landesherrn bis 1918 und darüber hinaus bestimmt hat. Das im engeren Sinne Theologische und Religiöse spielte bei Friedenthal kaum eine Rolle. Er mag ziemlich viel davon wissen, Sinn dafür hat er aber kaum. Deshalb kann er z. B. auch Hadrian VI. und seinem Schuldbekenntnis in Nürnberg nicht gerecht werden.

Aber nicht nur das theologische Werk des Reformators tritt zurück, auch von einer Biographie kann man eigentlich nicht sprechen. Der „alte Luther", sein Leben von 1526–1540 – immerhin mehr als doppelt soviel wie die „heroischen" Jahre von 1517–1525 –, wird sozusagen nicht behandelt. Diesem Zeitraum sind nur gut 70 von 648 Seiten gewidmet. Diese befassen sich aber vorwiegend mit dem „Sacco di Roma", mit dem Augsburger Reichstag und Zwingli, nicht mit Luther. Denn von diesen Jahren gilt: „Luthers Reformation wurde sächsische Landesgeschichte" (558) und das „Schicksal der neuen Bewegung in Deutschland hing nicht mehr von Luther ab" (605). Es ist „die Zeit der Resignation" (606; 625), in der das Wort, dem Luther „so unendlich vertraut hatte", „sich nur noch als wirksam im kleinsten Kreise" erwies (630). Damit ist das von Friedenthal vorgelegte Buch eine lebendige und farbige Geschichte der ersten Jahre der Reformation in Deutschland, die ja weitgehend mit der Lutherbiographie identisch ist.

Andere Figuren des Geschehens gewinnen dabei vielfach allzu wenig Relief, ihnen wird der Verfasser nicht gerecht. Das gilt von Karl V. wie von Karlstadt, Müntzer, Eck u. a. Karlstadt zog sich nicht „verbittert" „auf ein Dorf zurück, wo ihm etwas Grundbesitz gehörte" (398), sondern er trat die Pfarrei Orlamünde an, deren Einkünfte er schon jahrelang bezog. Erst als ihm diese auf Betreiben Luthers gegen den Willen der Gemeinde und im Widerspruch zu dem vom Reformator selbst geforderten Recht der Wahl des Pfarrers genommen wurde, kaufte er sich etwas Land, das er selbst bewirtschaftete. Bugenhagen war nie Prämonstratenser (394). Besonders schlecht kommt Johannes Eck weg. Die schwerwiegendste Entstellung – die schon in einer Schulfunksendung Schule gemacht hat – ist, Eck hätte am Ende seines Lebens, resigniert und auch von der Kirche enttäuscht, sich in die Seelsorge zurückgezogen (195). Eck war zeitlebens ein eifriger Seelsorger. Den Pfarrdienst gab er aber 1540 auf, wirkte danach noch sehr aktiv bei den Religionsgesprächen mit, kehrte krank von Regensburg (1541) zurück und starb am 10. 2. 1543. Eck hat keineswegs Luther von der Leipziger Disputation ausschalten wollen (248), sondern größten Wert darauf gelegt, sich mit ihm dort zu messen u. v. a. m.

Friedenthal versteht es, die Ereignisse der Schicksaljahre 1515–1525 bunt und spannend, wie sie waren, zu schildern. Dazu hilft ihm sein kulturhistorisches Wissen, von dem er reichlich Gebrauch macht, auch wenn es nicht direkt zum Thema gehört. Wir bekommen Einblick in das Studententreiben der Zeit, einen Überblick über die Benutzung der Bibel im Mittelalter, einen ausführlichen Bericht über das Landsknechtswesen und eine breite Schilderung des Konklave zur Wahl Hadrians VI. und des *Sacco di Roma*. Die Literatur der Zeit (u. a. Hans Sachs und Thomas Murner) wird ausgiebig zur Illustration herangezogen. Gelegentlich wird um der Dramatik willen übertrieben. Daß Luther bei seiner Entführung auf die Wartburg „unter seiner Kutte ... eine hebräische Bibel und das griechische NT" mitgebracht habe, „um etwas Lektüre während seiner Gefangenschaft zu haben" (347), ist eine spannende, aber wohl kaum zutreffende Schilderung. So wird es an Lesern nicht fehlen.

Nach Friedenthal hielt sich das Besprechungswesen zu Luthers Zeiten „wie das heutige, mit Vorliebe an die Einzelheiten und suchte (Luthers Bibelübersetzung) Fehler nachzuweisen" (375). Weniger um das zu bestätigen, als um zu helfen, in sicher fälligen Neuauflagen Fehler zu tilgen, seien einige genannt. Der griechische Kirchenvater, von dem weniger als 2000 nicht „6000 Schriften aufgezählt wurden" (68) heißt Origenes nicht Origines (68; 82; 253; 678). Kein Papst hat das Fegefeuer zu seiner Obödienz gerechnet (164). Nicht die Dominikaner, sondern die theologische Fakultät in Löwen betrieb Luthers Verurteilung (294; 296). Die „blutige Mary", die Verlobte Karls V., war nicht die Schwester, sondern die Tochter Heinrichs VIII. (353). Weder bei den Zwickauer Propheten noch bei Müntzer ist von Wiedertaufe die Rede, geschweige, daß sie „der wichtigste Punkt ihrer sonst wenig genau formulierten Lehren" (390) sein konnte. Sie kam erst 1525 in Zürich auf. Der päpstliche Nuntius hieß Campeggio (434). Nicht Friedrich der Weise war mit Johann von Sachsen Zeuge der „Fürstenpredigt" Müntzers, sondern der Sohn des letzteren, Kronprinz Johann Friedrich (514). Das Konzil von Ephesus 431 hat nicht den freien Willen verdammt (552) und Erasmus hat nicht „den ketzerischen Pelagianismus" vertreten (553). In Speyer ist 1529 keineswegs die „Wiederherstellung der alten Glaubens- und Besitzverhältnisse in allen Ländern des Reiches" beschlossen worden (589), sondern im Gegenteil: Die Neuerungen durften bestehen bleiben, nur sollte die Messe toleriert werden. Dagegen richtete sich der Protest der „Protestanten".

Münster. Erwin Iserloh.

Schirmer, Arno: **Das Paulusverständnis Melanchthons 1518—1522.** (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte, Mainz [Abt. Abendländische Religionsgeschichte, hrsg. von Joseph Lortz] Bd 44) Wiesbaden: Franz Steiner 1967. XI, 104 S.; Ln DM 24,—.

Das vorliegende Buch, aus einer Mainzer ev.-theol. Dissertation entstanden, befaßt sich mit Melanchthons theologischen Anfängen und besonders mit seinen Anschauungen von der paulinischen Theologie. Die Beschränkung auf die Jahre 1518—1522 ist sinnvoll, wenngleich Melanchthon diese Phase seiner Entwicklung als Durchgangsstadium verstanden und seine in jenen Jahren entstandenen, von Luther in Druck gegebenen Vorlesungen nie anerkannt hat.

Der Verfasser ist sich der Schwierigkeiten seines Themas durchaus bewußt. Er betont, daß Melanchthon noch kein Theologe war, als er nach Wittenberg kam. Um so wichtiger wäre die Beantwortung der Frage, wie er zum Theologen geworden ist. Wie und was hat er bei Luther, besonders aus Luthers Vorlesungen gelernt? Die Antwort auf diese Frage ist nicht deutlich. Wie aus seiner Bearbeitung von Luthers Galaterbriefvorlesung zu ersehen ist, war Melanchthon kein unselbständiger Lutherschüler.

Es entspricht durchaus dem Sachverhalt, wenn der Verfasser Melanchthon zwischen Erasmus und Luther stellt. Nur hätte er nicht nur auf die Schriftauffassung des Erasmus, sondern auch auf die Luthers näher eingehen müssen, um Melanchthons Stellung präzisieren zu können. Die Tatsache, daß es noch keine genaue Untersuchung von Luthers Paulusverständnis gibt, enthob ihn dieser Aufgabe nicht. Melanchthons Hermeneutik im Vergleich mit der von Erasmus und Luther hätte eingehender beschrieben werden sollen. Es ist zu wenig, was darüber im 2. Kapitel steht.

Der eigentliche Hauptteil der Arbeit liegt in den Kapiteln 4—6. Dort werden die Reden Melanchthons über den Apostel Paulus, die Vorlesungen über den Römer-, 1. und 2. Korintherbrief und die Loci communes behandelt. Dabei bemüht sich der Verfasser, den Sinn der paulinischen Verkündigung zu ermitteln, wie ihn Melanchthon verstanden hat. Methodisch geht er in der Weise vor, daß er eine Reihe von Begriffen vornimmt, die allerdings nur

sehr kurz erläutert werden. Wie Ernst Bizer gezeigt hat, hätte hier erheblich mehr erschlossen werden können. Die Darstellung bleibt zu sehr im Referat hängen.

Das Buch steht zwischen den großen Arbeiten von Ernst Bizer und Wilhelm Maurer, mit denen sich der Verfasser nicht näher hat auseinandersetzen können. So fleißig er auch gearbeitet hat, ist er doch in der Melanchthonforschung nicht so heimisch geworden, daß er die Bedeutung einzelner Arbeiten für die Forschung hätte immer zutreffend einschätzen können. Auch die Fragestellung einzelner Autoren ist nicht voll zur Kenntnis genommen. An Einzelheiten ist zu monieren, daß nicht einheitlich zitiert wird und daß manche lateinische Zitate nicht überprüft worden sind.

Münster. Robert Stupperich.

Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte. Im Auftrag der Gesellschaft für mittelrheinische Kirchengeschichte in Verbindung mit F. Illert, A. Kloos, H. Ries, H. Wolter herausgegeben von Ludwig Lenhart und Anton Ph. Brück. Speyer: Jaeger Druck 18. Jg (1966) 409 S.; hl. geb. DM 18,50, br. DM 16,50. 19. Jg (1967) 398 S.; hl. geb. DM 31,50, br. DM 27,—.

Das thematische Schwergewicht der beiden Bände liegt auf dem Gebiet der Biographie – gewiß nicht zum Nachteil der ansprechenden Reihe.

In Band 18 [1966] befaßt sich Heribert Raab mit der sehr umstrittenen Gestalt des Mainzer Erzbischofs Karl v. Dalberg, wobei dessen Rolle als Reichserzkanzler und Primas von Deutschland im Ringen um den Aufbau des kirchlichen Lebens in den Krisenjahren 1803–1815 im Vordergrund der positiv wertenden Darstellung steht (27–39). Franz Rudolf Reichert analysiert die Bibliothek des heute fast vergessenen Trierer Bibelwissenschaftlers Johann Gertz [1744–1824], die ein Stück Trierer Geistesgeschichte der Aufklärungszeit verkörpert (41–104). Eine zeitgeschichtliche Abhandlung aus der Feder von Ludwig Lenhart gilt dem Mainzer Bischof Dr. Ludwig Maria Hugo [1871–1935], der – nach Meinung des Verfassers – als erster im deutschen Episkopat den verbrecherischen Charakter des Nationalsozialismus durchschaute. Hugos spirituelle Grundhaltung wurde durch die Hl. Schrift geprägt, wie 585 lateinisch konzipierte Predigtskizzen im Nachlaß des unermüdlichen Oberhirten deutlich machen (119–199).

Unter den biographischen Beiträgen des Bandes 19 [1967] erregt wiederum die Abhandlung von Heribert Raab, Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels und der Jansenismus (41–60) unsere besondere Aufmerksamkeit. In längeren Ausführungen bringt Raab u. a. aus der Korrespondenz des Landgrafen mit Leibniz interessante Einzelheiten zu den Bemühungen des ersteren, im Jahre 1686 den gelehrten dänischen Konvertiten Niels Stensen, der von 1680–1683 als Weihbischof in Münster fungiert hatte, für die Erzdiözese Trier als Suffragan zu gewinnen. Stensens früher Tod vereitelte den Plan (48–56). Georg Schichtel berichtet über den Lebensweg und die Bibliographie des Zisterziensers Theodor Mang [1753–1836] und gewährt Einblick in die lebhaften Auseinandersetzungen Mangs mit dem aufklärerischen Zeitgeist (61—93).

Mit welcher Strenge das Mainzer Domkapitel in der nachtridentinischen Zeit für die Verleihung einer Vollpräbende den Empfang der höheren Weihen forderte, zeigt Philipp Brück an dem Beispiel des Kardinals Karl von Lothringen [1567–1607], der seit seinem elften Lebensjahr Bischof von Metz war und 1585 im Alter von 18 Jahren vergeblich für den vakanten Bischofsstuhl von Münster kandidiert hatte. Vom Papst aus kirchenpolitischen Gründen providiert, nahm das Mainzer Kapitel ihn 1580 als *domicellar* zwar grundsätzlich in seine Reihen auf, verpflichtete ihn zur zeitweiligen Residenz und zum *biennium*, weigerte sich aber hartnäckig, seinem Antrag auf Erteilung einer Vollpräbende [1593] zu entsprechen, da ihm die durch die Kapitelsstatuten vorgeschriebene Subdiakonatsweihe fehle. Auch der Hinweis des hohen Bewerbers auf seine Eigenschaft als Kardinaldiakon verfing bei den Domherren nicht (335–345). Das von Alois Thomas gezeichnete Lebensbild des Trierer Seminarregens Prof. Franz Xaver Scholl [1801–1860] gewinnt aktuelle Bedeutung durch seine neuen Mitteilungen zu Bischof v. Hommers [1824–1836] Stellung im Kampf um den Hermesianismus und zu dessen Widerruf in der Mischehenfrage (95–154). Einen begrüßenswerten Beitrag zur Geschichte des Kulturkampfes bringt Ludwig Lenhart mit seinem Dokumentarbericht über „Moufangs Ablehnung als Kapitelsvikar durch den hessischen Staat und die dadurch verursachte Mainzer Sedisvakanz von 1877 bis 1886" (157–191).

Unter den übrigen Beiträgen des Bandes 19 verdient die Untersuchung von Kassius Hallinger OSB, Die Anfänge der Abtei Seligenstadt, Grundlagen und bestimmende Kräfte (9–25), besondere Beachtung. Im Mittelpunkt der Ausführungen steht der greise Gründer der Abtei, Einhard [um 770–840], der als Laienabt sein Leben in Seligenstadt nach reicher literarischer Tätigkeit beschloß. Hallinger umschreibt die persönlichen, kulturellen, politischen und religiösen Grundlagen der Gründung Einhards, um dann der gewichtigen Frage nachzugehen, welchen bestimmenden Kräften Seligenstadt letztlich diese Grundlagen zu verdanken hat.

Der geniale Gründer von Seligenstadt hat nach Hallinger seine Formung und Bildung, sein geistig-künstlerisches Rüstzeug nicht oder zumindest nicht in erster Linie von Alkuin und der Hofschule Karls d. Gr. empfangen, wie u. a. A. Hauck, J. Fleckenstein (aber: LThK 3, 1959, Sp. 748) und E. Stengel in Übereinstimmung mit der vorherrschenden Meinung annehmen. Die chronologischen Ansätze zum Leben Einhards, des ehemaligen Zöglings des Klosters Fulda, lassen vielmehr keinen Zweifel, daß dieser seine Formung bereits aus Fulda mitbrachte, als er um 795 in den Kreis um Karl d. Gr. eintrat. Diese Auffassung wird gestützt und erweitert durch P. Lehmann, der in seinen jüngsten Arbeiten zu der Erkenntnis gelangt, daß der geistige Reichtum, der vor 800 in Fulda sichtbar wird, angelsächsisch-monastischen Ursprungs ist. Die erstaunliche Bildungsbreite, die Einhard verkörpert und die in seinem Alterswerk Seligenstadt noch heute zu uns spricht, ist somit eine Auswirkung des angelsächsisch-benediktinischen Erbes. Dieser Deutung Hallingers wird man kaum widersprechen können.

Münster. Alois Schröer.

Höllhuber, Ivo: **Geschichte der Philosophie im spanischen Kulturbereich.** München-Basel: Ernst Reinhardt 1967. 296 S.; DM 22,—.

Zu zeigen, daß das landläufige Urteil über die spanische Philosophie — veranschaulicht in der Bejahung der französischen Philosophie Viktor Delbos: „Um die Gesamtheit der Philosophie zu kennen, ist es nötig, alle Sprachen zu beherrschen, die spanische jedoch ausgenommen" — ein Vorurteil ist, das sich eher an der Unkenntnis als an der Wahrheit orientiert, darin liegt die Absicht des Autors; er entwickelt diese Idee am Lauf der Geschichte der Philosophie in Spanien und in Südamerika.

Wenn man diesen Bericht liest, kurz und genau, und dabei feststellt, was der Autor daraus macht, gelangt der Leser zu der Feststellung, daß seit Annäus Seneca, dem Vorläufer der spanischen Philosophie, bis zu dem Genie — verkannt oder unbekannt — von Xavier Zubiri, es einen beständigen Beitrag spanischer Namen zum Denken europäischer Philosophie gibt. Der Beitrag der Schule von Toledo mit den Namen Averroes, Maimonides und Avicebron zum Denken des Mittelalters; die Persönlichkeit des Ramón Llull in der modernen symbolischen Logik; Francisco de Vitoria, Begründer des internationalen Rechts und Völkerrechts; Balmes, in der Philosophie der Neuzeit; Ortega y Gasset, Miguel de Unamuno im zeitgenössischen Denken. Der Leser könnte selbst davon eine ganze Reihe unbekannter Namen finden, die in Südamerika bemüht sind, die lateinamerikanische Wirklichkeit philosophisch zu durchdenken.

Die Aufmerksamkeit, die der Autor der Literatur der Mystik widmet, ist bemerkenswert. Nicht so sehr, weil Johannes vom Kreuz und Teresa von Avila etwas dazu beigetragen haben. Es ist mehr, als der Autor uns verständlich macht: das Wesen des spanischen Denkens über das Leben, über den Sinn des Lebens ist nicht so sehr in den Systemen zu finden, sondern vielmehr in einer alten literarischen und volkstümlichen Tradition, die ihren Höhepunkt in Cervantes Werk Don Quijote de la Mancha y Sancho Pansa findet und sich in den großen Klassikern des XVII. Jahrhunderts fortsetzt bis zur Generation der 98, unter ihnen Miguel Unamuno.

Spanien hat als Land und in seiner Kultur praktisch kein großes philosophisches, urwüchsiges System hervorgebracht, sondern Namen, die direkt mit der konkreten Lage verbunden sind; das ist eben in der Mystik und in ihrer Literatur (und Kunst) der Fall, wo man das Erbe des Denkens über das Leben am urwüchsigsten finden kann.

Der Autor hat das gut beobachtet, und dies ist um so mehr gültig, als das normalerweise unbemerkt bleibt, was teilweise die Bejahung von V. Delbos und die landläufige Mißachtung der spanischen Philosophie rechtfertigen kann. So lange wie der privilegierte Ort der Philosophie ein philosophisches System ist, muß ehrlicherweise anerkannt werden, daß die spanische Kultur nichts wesentlich Neues hinzugefügt hat. Aber vielleicht ist auch sie eine Wissenschaft der Anschauung und des Empfindens, wie Unamuno sie bringt, eine Wissenschaft des Lebens, und in diesem Augenblick müßte das spanische Denken ernst genommen werden.

Die ca. 300 Seiten der „Geschichte der Philosophie im spanischen Kulturbereich" zeigen sehr gut, daß auch Spaniens Beitrag zur Philosophie ernst genommen zu werden verdient und von manchem Vorurteil befreien kann.

Münster. M. Reyes Mate.

Jeffner, Anders: **Butler and Hume on Religion.** A Comparative Analysis. (Acta Universitatis Upsaliensis, Bd 7. Tr. by K. Bradfield and J. Stewart) Stockholm: Aktiebolaget Tryckmans 1966. 266 S.; kart. Skr 48,—.

Der Autor stellt sich in dieser religionsphilosophischen Arbeit, die er als Doktordissertation an der theologischen Fakultät der Universität Uppsala vorgelegt hat, sowohl ein historisches wie ein systematisches Ziel. Einerseits will er neues Licht auf die eigentlichen Argumentationen und Auffassungen über Religion bei Butler und Hume werfen, indem er die gegensätzlichen Ergebnisse, die sie von einem gemeinsamen Ausgangspunkt aus entwickeln, verfolgt und kontrastiert. Anderseits zielt seine Darstellung darauf, die Relevanz und Gültigkeit der theologischen Apologetik Butlers für die gegenwärtige Situation aufzuweisen, indem er zeigt, daß dessen Argumentation für ein „vernünftiges Christentum" der aufklärerischen Religionskritik Humes noch standhält.

Die Darstellung wird vom Autor in drei Teile gegliedert. Im ersten Teil zeigt er, daß Butler und Hume einen gemeinsamen erkenntnistheoretischen Ausgangspunkt haben. Beide nehmen nämlich die von Locke gemachte Unterscheidung menschlicher Erkenntnis in eine gewisse Erkenntnis, die aus der intuitiven Auffassung der notwendigen Verbindung zwischen zwei Ideen besteht, und in eine ungewisse Erkenntnis, die als ein Ergebnis der induktiven und experimentalen Methode keine solche Notwendigkeit, sondern nur eine Wahrscheinlichkeit geben kann, an. Während Hume in seinen methodischen Überlegungen, die diese erkenntnistheoretische Unterscheidung radikalisieren, seine skeptische Haltung gegenüber religiösen Aussagen herausarbeitet, versucht Butler eine Basis für eine Apologetik des Christentums zu finden. Dies tut er, indem er mit Hilfe von Argumentationen der empirischen Wissenschaft versucht, seinen analogischen Beweisen des Christentums eine größere Wahrscheinlichkeit zu geben. Außerdem behauptet er, daß diese sich aus seiner Argumentation ergebende ungewisse aber wahrscheinliche Erkenntnis für den Erweis der Wahrheit des Christentums genüge, da kein größerer Grad der Gewißheit nötig sei für theologische und ethische Entscheidungen als für Entscheidungen, die das praktische, alltägliche Handeln betreffen.

Im zweiten Teil stellt J. zuerst die allgemeine Struktur der Argumentation Butlers in seinem Werk „Analogy of Religion" (1756) und dann die einzelnen aufgezeigten Analogien zwischen der Natur einerseits und den Hauptlehren sowohl der natürlichen als auch der geoffenbarten Religion anderseits dar. Die Konzeption des Universums als ein geschlossenes und geplantes teleologisches System bildet die Grundlage des Butlerschen Argumentes und ist zugleich der Hauptangriffspunkt der Kritik, die Hume in seinen „Dialogues" (postum 1779) gegen Butler und vor allem gegen fast alle bedeutenderen Royal-Society-Theologen des 18. Jh. vorbringt. Hume argumentiert nämlich, daß man streng zwischen einer von begrenzten, erforschbaren Teilen gebildeten teleologischen Theorie und einer auf das ganze Universum angewandten Theorie unterscheiden müsse.

Nachdem J. im dritten Teil eine genaue Analyse der verschiedenen Gottesbegriffe und Konzeptionen von Moral bei Butler und Hume, die aus ihren Grundpositionen folgen, gegeben hat, versucht er im abschließenden vierten Teil den Hauptunterschied zwischen deren Grundpositionen näher zu bestimmen. Um dieses Zweckes willen führt er den Begriff „fundamentale Gestalt" ein. Dieser Begriff, der die Totalität menschlicher Erfahrungen ausdrückt, besteht aus zwei Elementen: aus einer bestimmten Haltung zu der Totalität dieser Erfahrungen und aus einer bestimmten Organisation der Erfahrungen. Da die Aussagen dieser fundamentalen Gestalt das Universum als Ganzes betreffen, liegen sie auf einer anderen Ebene als die wissenschaftliche Feststellung von Tatsachenwahrheiten. Für J. liegen die religiöse Weltansicht Butlers und die nicht-religiöse Weltansicht Humes auf dieser Ebene der fundamentalen Gestalt. Deshalb kann es nach ihm keine handfeste Regel als Wahrheitskriterium für die Wahl zwischen ihnen geben. Das apologetische Denken Butlers ist deshalb genauso wissenschaftstheoretisch vertretbar wie das skeptische Denken Humes.

Das Hauptverdienst des Buches liegt sowohl in seiner sorgfältigen Darstellung der Gedankenführung der Butlerschen Argumentation als auch in der historisch-detaillierten Beschreibung der verschiedenen zeitgenössischen, naturwissenschaftlichen und theologischen Vertreter einer rationalen natürlichen Theologie während des 18. Jh. in England. Der Autor hat damit einen wertvollen Beitrag zum Verstehen mancher Elemente der gegenwärtigen theologischen Situation in England geleistet, da die anglikanische Theologie bis auf den heutigen Tag in mancher Hinsicht unter dem Einfluß Butlers, eines Bischofs der anglikanischen Kirche, steht. Sie kennt im Gegensatz zu der in Deutschland verbreiteten Lutherischen Theologie keine scharfe Trennung von Natur und Offenbarung oder von Vernunft und Offenbarung.

Trotz dieses Verdienstes bestehen zwei Bedenken, die gegen die Darstellung J.s vorgebracht werden können. Erstens: J. berücksichtigt nicht genügend, inwieweit die Argumentation Butlers gegen die Religionskritik der Aufklärung selbst deren Rationalismus unterliegt. Indem Butler darauf aus ist, die Analogien zwischen der Natur und sowohl der geoffenbarten als auch der natürlichen Religion zu bestimmen, gerät er in die Gefahr, das Eigentlichste der historischen Offenbarung des Christentums zu vernachlässigen. Kann die seit Schweizer festgestellte eschatologische Botschaft Jesu in Analogie zur Natur gesetzt werden? Die Diskrepanz zwischen dem Bild, das die Aufklärung von Jesus hatte, und dem Verständnis Jesu, das die heutige ntl Forschung gewonnen hat, hätte von J. berücksichtigt werden müssen, wenn er die Gültigkeit der ganzen Argumentation Butlers aufzeigen wollte.

Zweitens: Obgleich J. die notwendigen hermeneutischen Fragen zur Auslegung der „Dialogues" stellt, zieht er keine konsequenten Schlußfolgerungen für seine Darstellung der Position Humes. In der Forschung ist nämlich die Frage umstritten, welche historischen Personen durch die Gesprächsfiguren in den „Dialogues" vertreten sind. Am meisten besteht Uneinigkeit darüber, wer die Position Humes vertritt. Die Antworten lauten sehr unterschiedlich: Philo, Cleanthes, alle, oder keiner. Die auf diese ganze Problematik von J. vorgeschlagene Antwort ist zweideutig: Einerseits ist nach ihm Cleanthes weder mit Berkeley (nach Hendel) noch mit Butler (nach Mossner) zu identifizieren. Vielmehr ist er mit den Philosophen der Royal Society, wie Smith und Hurlbutt herausgearbeitet haben, identisch. Weiter lehnt er eine zu enge Identifikation Philos mit Hume ab. J. schlägt jedoch vor, daß Hume Philo verwendet, um die Position von Pierre Bayle zu vertreten. Die eigene Position Humes kommt immer dann zum Ausdruck, wenn zwei Personen gegenüber einer dritten übereinstimmen. Das Endergebnis ist nach J., daß Hume sich mit allen Gesprächsfiguren teilweise identifiziert, um zu zeigen, daß im Endeffekt die Positionen aller unhaltbar sind. Anderseits: Da J. beabsichtigt, Butler und Hume zu vergleichen, sieht er oft die kritischen Bemerkungen Philos gegen Cleanthes als Ausdruck der Meinung Humes an. Dadurch wird seine Darstellung Humes etwas einseitig, indem Hume zu einem radikalen oder pyrrhonistischen Skeptiker gemacht wird. Das positive Element der Position Humes und die Gemäßigtheit seines Skeptizismus oder Agnostizismus bleiben ungenügend berücksichtig. (Vgl. die Aufsätze von Noxon, Capitan und Nathan in: Hume. A Collection of Critical Essays, hrsg. von V. C. Chappell, New York 1966.)

Münster. Francis P. Fiorenza.

Blondel, Maurice — **Teilhard de Chardin,** Pierre: **Briefwechsel.** Hrsg. und kommentiert von Henri de Lubac. Deutsch von Robert Scherer. Freiburg/München: Karl Alber (1967). 191 S.; DM 24,—.

Immanenzapologetik, christliche Philosophie — es ist bekannt, wie sehr diese Dinge mit dem Namen M. Blondel verknüpft sind. Weniger bekannt ist, daß auch Teilhard de Chardin um 1919/20 an dem Gespräch beteiligt war. Darum ist es um so dankenswerter, darüber Näheres zu erfahren aus der Korrespondenz zwischen Blondel und Teilhard, die H. de Lubac herausgab und reich kommentierte.

Die beiden Gesprächspartner hatten einen Vermittler, Auguste Valensin SJ, der mit dem Meister von Aix-en-Provence ein lebhaftes Symphilosophein pflegte und dem Teilhard seine eigenen Entwürfe zur Prüfung vorlegte. Man weiß, wie Teilhard die ganze Zeit seines Schaffens hindurch „um die Meinung und Kritik anderer gebeten" hat (121 Anm. 26). Man weiß auch, daß die höheren Zensurstellen ihm lediglich für naturwissenschaftlich fachliche, vor allem paläontologische Arbeiten die Druckerlaubnis gaben, hingegen ihn von der Theologie fernhalten wollten, weil er davon nichts verstünde. In Wahrheit hatten von Anfang an theologische Fragen Teilhards Hauptinteresse, wofür der Gedankenaustausch mit Blondel beredtes Zeugnis ablegt.

Valensin kündigte in einem Brief an Blondel das Zentralthema der Niederschriften Teilhards an: es sind „die Beziehungen des Kosmos zu Christus" (10). Gleich in seinem „ersten Memorandum" hebt Blondel hervor, daß er „in bezug auf das christologische Problem" „wörtlich die Ideen und Empfindungen von P. Teilhard" teilt: „Angesichts der durch die Naturwissenschaften und die Anthropologie erweiterten Horizonte kann man nicht, ohne den Katholizismus zu verraten, sich mit mittelmäßigen Erklärungen und mit Teilwahrheiten zufriedengeben, die aus Christus ein historisches Akzidenz machen, die ihn innerhalb des Kosmos als nachträglich hinzukommende Episode herauslösen ..." (22). Der Gedanke, „daß das Weltall ein natürliches Ganzes bildet, das seinen

endgültigen Bestand nur in der Verknüpfung mit unserem Herrn' hat" (7), geht mit Teilhard durchs Leben. Noch 1951 wiederholt er, daß in der herkömmlichen Sicht „die Heilsgestalt und Funktion Christi etwas Konventionelles, Juridisches und Akzidentelles bewahrten". Das ist „Extrinsezismus", wie er von der damals verkannten Immanenzapologetik Blondels zurückgewiesen wurde. Diese extrinsezistische Aufstockung des Christusereignisses wird von der Wurzel her überwunden, wenn mit der „Identität des Schöpfer- und Erlösergottes" ernst gemacht wird, wenn zwischen Schöpfung und Erlösung kein Bruch besteht — eine Überzeugung, die Teilhard und Blondel gemeinsam und teuer war (52, vgl. 43). So setzt sich Blondel für eine „christliche Philosophie der Geschichte" ein (44), die Christus in eine Gesamtschau der Welt, in eine Kosmologie integriert, wovon man nicht lassen kann noch darf, wenn Christus wirklich als Das Wort bekannt wird, durch das alles geschaffen wurde. Ebenso stellt sich Teilhard gegen eine halbseitige Lähmung des Christentums, wodurch dieses zu einer provinziellen Geschichte innerhalb der großen Weltgeschichte herabgedrückt wird, wo es doch in Wahrheit die Universalgeschichte der Welt ist.

In diesem „folgerichtigen und integralen Realismus", der nach Blondel „die Metaphysik des Christentums" ausmacht (22), treffen sich die Gesprächspartner ohne Einschränkung, in dieser theologischen Tiefe sind sie einig. Verschiedene Akzente setzen beide, wo es darum geht, wie der Christ die Welt gebrauchen kann und soll. Blondel, „durch die Prüfungen des Lebens" „vorsichtiger" geworden (23), zeigt eine distanziertere Haltung gegenüber dem Weltgebrauch, den menschlichen Tätigkeiten und Leistungen. Zwar stimmt er Teilhard zu: „‚Der Mut zum Handeln darf uns durch das Christentum nicht genommen werden'" (45); auch findet er scharfe Worte über den „allgemeinen Strom in der Kirche", der sich „gegen das ‚Wachstum' der Menschheit, gegen den wissenschaftlichen und sozialen Fortschritt" wendet; und er stellt die Auffassung bloß — man meint Töne aus dem Syllabus zu hören, aber man hat es noch zur Zeit Blondels „buchstäblich gesagt" —, daß „all unsere Wissenschaften, im Grunde genommen, aus dem Sündenfall hervorgingen" (44). Dennoch meldet Blondel seine „‚kritische Besorgnis'" an gegen die, wie ihm scheint, zu geringe Abhebung der Gnade vom natürlichen Menschenwerk bei Teilhard, noch im Jahr 1947 kommt er darauf zurück (63 Anm. 10). Kurz, Blondel besteht mehr auf der Transzendenz des Übernatürlichen. Teilhard denkt, unbeirrt durch die antimodernistische Abwehr, die bei Blondel nachklingt, aus der konkret-geschichtlichen Einheit von Natur und Gnade, die zwar abstrakt unterscheidbar, aber in der Wirklichkeit nicht trennbar sind.

Der „Briefwechsel", den Blondel und Teilhard vor fast einem halben Jahrhundert führten, mutet aus der seither gewandelten Lage an wie ein Schritt zur „Kirche in der Welt von heute". De Lubac machte durch die vielen und beziehungsreichen Literaturhinweise aus dieser Korrespondenz einen anregenden Abschnitt einer „Theologie des Weges". In den erläuternden Anmerkungen holt er aus dem Gesamtwerk Teilhards, das er genau kennt, Belegstellen zusammen, die wichtige Klärungen für das sicher nicht selten mißverständliche Vokabular Teilhards bringen (vgl. 77 Anm. 9).

Von den zwei Essays, die der Kommentator dem Briefwechsel anfügte, hebt der erste („Spannweite und Grenzen des Teilhardschen Werkes") die Aktualität hervor, die in einer Zeit äußersten Spezialistentums der synthetischen Weltschau Teilhards zukommt. Der zweite Essay („‚Absteigende Bewegung' und ‚aufsteigende Bewegung' im Werk von P. Teilhard de Chardin") zeigt, daß Teilhard den Bereich, „‚in dem sich Gott und der Kosmos berühren'" (121 Anm. 24), nämlich im „universalen Christus", niemals als bloßes Evolutionsprodukt von unten ausgab.

Dem nicht sehr umfangreichen Buch ist schon eine Liste von 13 Berichtigungen beigefügt. Wer kennt nicht den Druckfehlerteufel! Leider kommen noch mehr hinzu, darunter auch manche Sinnstörungen. Es muß durchwegs geschrieben werden: Marguerite Teillard, nicht Teilhard (5, 11); Claude Cuénot, nicht Guénot (146, 147). S. 8 Anm. 10: corps humain statt homain. S. 133: tiefer gehende, so sehr auch die Nachlässigkeit tiefgehendere einreißt. S. 152: vor dem Wort vorwerfen fehlt ‚nicht', worauf es gerade ankommt. S. 169: unzulässigerweise (indûment) statt zulässigerweise. S. 172 Anm. 42: La Réflexion de l'Energie statt Le Réflexion et l'Energie. S. 174: umkehrbaren Weltalls statt unumkehrbaren. S. 83 Anm. 17: die Übersetzung lautet: „Natürlich bedeutet das Wort ‚zuerst' ebensosehr oder noch mehr einen Vorrang der Zeit". Das Gegenteil besagt der Originaltext, der zu übersetzen ist: Offenkundig bedeutet das Wort ‚zuerst' eine Priorität der Natur, ebensosehr und noch mehr als einen Vorrang in der Zeit. S. 21 sind die Zeilen zweier Sätze völlig durcheinandergeraten, sie sind wie folgt anzuordnen: „In der ersten Fassung, die ich im Jahre 1892 dem Entwurf meiner These gab und die ich noch besitze, beginne ich ausdrücklich damit meine Darlegung. — Darüber hinaus ist mir das Problem der Inkarnation gleich damals (und vielleicht vor jeder anderen philosophischen Frage) als der Prüfstein einer wahren Kosmologie, einer vollständigen Metaphysik erschienen". Auf derselben Seite, einen Satz vorher, hat wohl ein Druckfehler die Wiedergabe von „incommunicable" mit unmittelbar statt unmitteilbar verschuldet. S. 22 steht: „Teilwahrheiten", „die aus Christus ein historisches, zufälliges Ereignis machen" — das ist sehr mißverständlich, so als ob Christus nicht wirklich ein historisches Ereignis wäre. Das ist er auch nach Teilhard, entgegen ungerechtfertigten Vorwürfen. Darum haben wir hier in der Besprechung „accident historique" einfach mit historisches Akzidenz wiedergegeben, was nach Teilhard Christus ausgerechnet nicht ist. — Gerade das Verhältnis zwischen dem „Jesus der Evangelien", also der Geschichte, und dem kosmischen Christus im religiösen Leben Teilhards hat die das Buch abschließende „Homilie zum Gedächtnisamt am 10. Todestag von P. Teilhard de Chardin" zum Gegenstand. „Seine Liebe zu ‚Jesus' und seine Liebe zu Christus als Pleroma der Welt" (190) waren die Pole, die der persönlichen und zugleich universalen christlichen Existenz Teilhards ihre höchste Spannung verliehen.

Gars am Inn. A. Guggenberger.

Overhage, Paul: **Experiment Menschheit.** Frankfurt/M.: Verlag Josef Knecht (1967). 463 S.; Ln DM 28,—.

Seit dem sogenannten Ciba-Symposion 1962 in London (vgl. Wolstenholme, G. (Hrsg.): Man and his future, London 1963; deutsche Übersetzung: Jungk, R.-Mundt, H. J. (Hrsg.): Das umstrittene Experiment; Der Mensch, München 1966) drängt die beängstigende Frage, durch Tages- und Illustriertenpresse gefördert, zunehmend an das Licht der Öffentlichkeit: Darf der Mensch, so wie er seine Umwelt gestaltet, auch an sich selbst Hand anlegen, sich ‚manipulieren', wie man zu sagen pflegt, um nun auch seine eigene äußere und innere Gestalt um- oder gar neuzugestalten? Die Zukunft, in die der technische und zivilisatorische Fortschritt drängt, wird dem Menschen Fertigkeiten und Verhaltensweisen abverlangen, für die er, so wird gesagt, die Fähigkeiten in seinem heutigen Strukturbestand nicht besitzt. Die Diskussion der Alternative: Stop der technisch-zivilisatorischen Entwicklung oder Anpassung des Menschen wird in einer Beidseitigkeit kaum geführt, sondern ist akzentuiert auf die Möglichkeiten verlagert, den Menschen zu ändern. Der Mensch hat sich zwar immer schon selbst ‚in die Hand genommen', um ‚etwas aus sich zu machen', zumindest wurde er gerade auch durch die christliche Aszetik dazu aufgefordert; immer wieder ist der Mensch auch versucht gewesen, den anderen zu manipulieren und im Extremfall ihn sich gefügig zu machen. Die Aussichten aber, die sich heute eröffnen, übertreffen alles bisher Dagewesene, und dieses nicht nur in quantitativer, sondern auch wohl in qualitativer Hinsicht. Wie es scheint, steht das überkommene, gewohnte Menschenbild selbst auf dem Spiel und stehen neue Leitbilder für das Menschsein der Zukunft zur Diskussion.

Nicht umsonst ist darum bei solchen Perspektiven die Theologie, die ja auch eine wissenschaftliche Reflexion über den Menschen in sich birgt, so intensiv befragt, ob von ihrem Standpunkt aus eine moderne und in mancher Hinsicht erst modern werdende Manipulation des Menschen oder ganzer Menschengruppen erlaubt sei. Obwohl vieles in der Diskussion noch Zukunftsmusik ist und utopisch anmutet, sollte die Theologie schon heute sich nicht scheuen, nach ihrer Antwort zu suchen. Wie kaum eine andere Diskussion ist und wird aber gerade die über das Menschsein von Vorurteilen bestimmt sein, die sicherlich zum Teil daher rühren, daß ein hinreichendes Wissen über die heutigen sachlichen Möglichkeiten und über die sachliche Problematik bei denen, die darüber diskutieren wollen, nicht vorhanden ist.

Alle diejenigen, die sich um eine ehrliche Antwort auf die den Menschen so sehr angehende Frage bemühen — und eine Anzahl von Theologen sollte, da bei der Theologie angefragt wird, dazugehören — werden zu dem oben angezeigten Buch Paul Overhages greifen, das in einer gut lesbaren und dabei nüchternen Art die für eine Diskussion unbedingt notwendige Sachinformation ausbreitet. Overhage unterscheidet fünf „Experimente", auf die sich die Forschung in unseren Tagen eingelassen hat, bzw. zu denen sie sich anschickt: die Kontrolle des Bevölkerungswachstums, die Sicherung der Gesundheit, die Auslese in bezug auf eine sich steigernd verändernde Umwelt, die Änderung des Erbgutes (als Schlüsselexperiment) und die Vervollkommnung der Intelligenz. Alle diejenigen, die sich über das von Overhage Erarbeitete hinaus informieren wollen, finden in seinem ausführlichen Literaturverzeichnis weiterführende Hilfe. Viele Leser dieser Veröffentlichung werden eine neue, sie vielleicht aufschreckende Welt der Forschung entdecken; vor Sensationshascherei aber werden sie durch die ruhigen Abwägungen Overhages bewahrt bleiben.

Bonn. Werner Bröker.

Kolping, Adolf: **Fundamentaltheologie I.** Theorie der Glaubwürdigkeitserkenntnis der Offenbarung. Münster: Verlag Regensberg 1967. 379 S.; Ln DM 36,–.

Die heutige Theologie, vor allem die am nächsten an der Front der geistigen Auseinandersetzungen stehende Fundamentaltheologie, sieht sich vor eine ganz neue Situation gestellt in einer Welt, für die man Hegels und Nietzsches Wort: „Gott ist tot" jetzt erst eigentlich erfüllt sieht. Kann sie hier noch in ihrer überlieferten Gestalt den Menschen unserer Tage eine gültige Antwort geben auf die Fragen nach Gott, Christus und Kirche? Kann man in einer völlig säkularisierten Welt sich überhaupt noch entscheiden, christlich und katholisch zu sein und danach zu existieren? Die Voraussetzungen des christlich-katholischen Glaubens müssen heute mit aller Redlichkeit dem ganzen gewandelten geschichts- und naturwissenschaftlichen Bewußtsein unserer Zeit konfrontiert werden, so daß man bereits gegenüber der früher so einheitlichen Theologie eine Pluralität neuer philosophisch-theologischer Ansätze, Entwicklungen und Bewegungen sich abzeichnen sieht. Auch ist weithin deutlich feststellbar die Absicht, unter allen Umständen mit den Tendenzen der neuesten Zeit zu gehen und das alte Gedankengut preiszugeben. Angesichts dieser neuen Entwicklung muß sich eine verantwortungsbewußte Theologie heute dialogisch verstehen und gründliche Informationen vermitteln.

So kann es heute als großes Wagnis erscheinen, eine neue Fundamentaltheologie, dazu noch eine dreibändige, herauszubringen. Immerhin gibt es viele Christen, zumal Theologen, die nach Tatsachen Ausschau halten, auf die hin man noch glauben kann. Der Nachweis solcher Tatsachen ist freilich sehr schwierig und kompliziert angesichts des allgemein erwachten kritischen Bewußtseins gegenüber dem durchweg geschichtlich, soziologisch, psychologisch bedingten menschlichen Geistesleben und seinen Erscheinungen, zu denen auch Religion und Christentum gehören. Das fordert eine sehr subtile Behandlung, Untersuchung und Darstellung der Tatsachen, die die Annahme des Glaubens an Gott, Christus und Kirche glaubwürdig machen. Um so mehr wird man dem durch reiche Fachkenntnisse auf diesem Gebiet ausgezeichneten und durch eine lange Vorlesungstätigkeit bewährten Freiburger Fundamentaltheologen dankbar sein, daß er dieses Wagnis unternimmt.

Der erste vorliegende Band der Fundamentaltheologie Kolpings befaßt sich mit der Theorie der Glaubwürdigkeit der Offenbarung. Es wird hier der Versuch gemacht, die Struktur der Vernünftigkeit des christlichen Glaubenkönnens in einem gedanklichen Modell aufzuweisen und einsichtig zu machen. Dabei geht es um die Zuordnung jener rationalen Strukturelemente, die widersprechend, fragend oder stützend beim Aufbau des christlichen Glaubens beteiligt sind.

Die traditionelle Dreiteilung der Glaubensbegründung, die sich zunächst mit den religiösen Voraussetzungen des christlichen Glaubens, dann mit der konkret-geschichtlichen Offenbarung und schließlich mit der Kirche als der Offenbarungsgemeinde befaßt (in der Sprache der scholastischen Schultheologie: *demonstratio religiosa, demonstratio christiana, demonstratio catholica*), wird beibehalten. Der Verf. erweist sich bei diesem Unterfangen als ein sehr subtiler Kenner der traditionellen Schultheologie, vor allem der Scholastik. Dabei weiß er aber auch um die Glaubensproblematik des modernen Menschen, – auch des heutigen Theologen und Priesters.

Die systematische Theologie scheint insgesamt in eine schwierige Position gedrängt. Sie ist weniger gefragt – zumindest in der jüngeren Theologengeneration – und sie tut sich immer schwerer, auch nur ihre Existenzberechtigung zu beweisen. Bei aller vielleicht sogar berechtigten Kritik wird eine Theologie, die Wissenschaft bleiben will, auf eine „aposteriorische" Glaubensbegründung nicht ganz verzichten können. Die apriorische Spekulation über die „Erwartbarkeit von Offenbarung" ist sicher sehr viel reizvoller als die doch oft recht mühsame Kleinarbeit eines fundamentaltheologischen Traktates. Vielleicht sollte nicht eine Seite die andere mit Verachtung und Verschweigen strafen, da doch wohl beide ihren Dienst an der Verkündigung der Frohbotschaft leisten wollen. Dieser Mittlerdienst allerdings ist das einzige Kriterium, das Wert oder Unwert einer Theologie, auch eines systematischen Traktates, bestimmt. Jede allzu sekuristische Theologie hat in der biblischen Verkündigung ihren unbarmherzigen Richter. Es ist zweifellos das Verdienst K.s, nicht einer falschen Treue zu einem überkommenen System zu huldigen, es aber auch nicht nur seines Alters wegen abzutun.

Eine hohe Objektivität darf man dem Verf. erfreulicherweise bescheinigen. So werden Denkansätze der gegnerischen Seite nicht von vornherein disqualifiziert und abgeurteilt. Auch die bedeutenderen Vertreter der neueren Theologie kommen zu Wort in dieser eher geschichtlichen als systematischen Darstellung. Freilich vermißt man da und dort eine eigene kritische Stellungnahme des Verf. zu theologischen Lehrsentenzen. Wo er sich aber zu einer sachlichen (und sehr vornehmen) Kritik entschließt, wie im Natur-Gnade-Verständnis Karl Rahners, ist er sehr, ja allzu vorsichtig mit dem Aufbau und der Begründung seiner eigenen Meinung. Vielleicht muß dieses Urteil aber revidiert werden, sobald die beiden weiteren Bände vorliegen.

Einen breiten Raum innerhalb dieses ersten Traktates nimmt die Betrachtung des Wunders „als Grundlage des einsichtigen Urteils über die Glaubenswürdigkeit der kirchlichen Offenbarungspredigt" ein. Unter Wunder versteht der Verfasser „eine Tatsache unserer Erfahrung, die durch ihre Außerordentlichkeit aus dem gewöhnlichen Rahmen des Naturverlaufes hervorragt. Als Spezifikum gilt also die Außerordentlichkeit. Bei dem Wunderbegriff im weiteren Sinne wird diese Außerordentlichkeit rein erfahrungsmäßig genommen, ohne ein Urteil darüber zu fällen, ob und inwieweit innerweltliche Ursachen hierbei mitbeteiligt sind. Beim Wunderbegriff im engeren Sinne gilt die Außerordentlichkeit aber prinzipiell, d.h., die Erfahrungstatsache kann nur auf Gott allein, also ohne Mitbeteiligung innerweltlicher Ursachen, zurückgeführt werden. Der theologische Wunderbegriff im engeren Sinne ist demnach ein Sonderfall im Rahmen des Wunderbegriffs im weiteren Sinne" (341).

Wäre es nicht ratsam und auch für den Systematiker bedeutungsvoll, hier das biblische Verständnis des Wunders als erfahrbares Interpretament der je größeren Gnade Gottes, als Zeichen (σημεῖον), das gar nicht Selbstzweck, sondern Mittel zum Zweck (nämlich des Bezeichneten) ist, der philosophischen Spekulation vorzuziehen? Noch dazu einer Philosophie, die weithin nicht mehr die heutiger Theologen ist. Damit soll jedoch der hohe Wert dieser ausgezeichneten Einführung in die Fundamentaltheologie nicht herabgemindert werden, die man nicht nur jedem angehenden Theologen, sondern auch theologisch interessierten Laienkreisen dringend empfehlen kann.

Würzburg. Josef Hasenfuß.

Siegmund, Georg: **Gott in Sicht?** Aschaffenburg: Pattloch Verlag 1966. 176 S.; Ln DM 16,80.

Die Zahl der Publikationen über das Gottesproblem und den Atheismus nimmt in immer noch steigendem Maße zu, so daß die diesbezügliche Literatur schon fast unübersehbar geworden ist. Diese Tatsache ist auch ein Zeichen dafür, daß der Schwerpunkt der theologischen Auseinandersetzungen der Gegenwart sich immer mehr verlagert vom innerkirchlichen und interkonfessionellen Gespräch zur Diskussion über die Frage der Existenz Gottes und damit zur fundamentalsten Glaubensfrage überhaupt, denn „alle Glaubensaussagen hängen mit ihrer Wahrheit an dem einen, daß Gott ist" (G. Ebeling). Trotzdem steht im Hintergrund des heutigen Dialogs zwischen Theismus und Atheismus noch eine andere Alternative, nämlich die zwischen Anthropozentrismus und Theozentrismus (vgl. zu dieser Alternative meine Schrift: „Gott oder der Mensch im Mittelpunkt?", Donauwörth 1966). Man kann nämlich mit Sicherheit sagen, daß so gut wie alle so mannigfaltigen Formen des heutigen Atheismus in der anthropozentrischen Tendenz übereinstimmen, d.h.: daß der Wille zum Menschen in seiner unbedingten Freiheit, Schöpferkraft und unabhängigen Sinngebung der Wirklichkeit in ihnen die Hauptsache ist, der Atheismus seinerseits nur die logische Folge aus diesem „Urprinzip", oder besser: aus dieser Ursetzung.

S.s Buch stellt den Versuch dar, in die heutigen Auseinandersetzungen zwischen Theismus und Atheismus mit ihren so verschiedenen Richtungen und nicht selten verworrenen Zielsetzungen und Motivationen erhellend einzugreifen. Sein Werk zeichnet sich aus durch logischen Aufbau und Klarheit der Gedankenführung, durch Eindeutigkeit und Entschiedenheit der Stellungnahme für den traditionellen, metaphysisch fundierten Theismus und durch eine Menge anschaulicher, die abstrakten Gedankengänge auflockernder und bestätigender Beispiele aus dem gesellschaftlichen und politischen Leben.

Es scheint jedoch, daß der Verf. dem Atheismus der Gegenwart in seinen allerneuesten Formen, die sich wesentlich vom metaphysischen Atheismus früherer Jahrhunderte, ja noch teilweise von dem der ersten Jahrzehnte unseres Jahrhunderts unterscheiden, nicht ganz gerecht wird. Zu scharf wird die Grenzlinie zwischen Theismus und Atheismus gezogen, so daß gewisse Übergangsformen zwischen ihnen nicht gesehen werden und das „Körnchen Wahrheit" in manchen Formen des Atheismus nicht gewürdigt werden kann. Anstatt der kategorischen Ablehnung aller Formen des Atheismus und einer zu wenig nuancierenden Apologetik hätte man sich an manchen Stellen des Buches eine differenziertere, nicht

nur negative Kritik gewünscht. Vielleicht ist dieser Mangel darauf zurückzuführen, daß das Buch sich wohl vor allem an breitere Kreise in einer mehr populären Form wendet und auch einige Gedankengänge aus älteren Werken des Verf. einbezieht. Von Nutzen wäre wohl auch gewesen, wenn der Verf. dem biblischen Gottesbegriff ein Kapitel gewidmet hätte. Es hätte sich dann gezeigt, daß dieser Begriff weder mit dem weltanschaulichen und philosophischen Theismus noch mit dem Monotheismus nichtchristlicher Religionen schlechthin identisch ist. Weil dem so ist, deswegen ist vom biblischen Gottesbegriff her eine positivere Würdigung modernster Formen des Atheismus möglich. Gegenüber dem schlechthin einzigartigen Jahwe-Begriff schon des Alten Testamentes, der den Menschen in einer noch viel tieferen als der „philosophischen Schicht" unbedingt zu treffen vermag, kann auch die Tatsache, daß sich jemand zum philosophischen Atheismus entschieden hat, noch zu etwas Vorläufigem verblassen. Es ist, wenn auch in seltenen Fällen, die Möglichkeit nicht prinzipiell auszuschließen, daß der Gott der Bibel einem Menschen im Innersten begegnet sein und ihn ungegenständlich bestimmen kann, obwohl dieser thematisch, d. h. eben philosophisch-gegenständlich und weltanschaulich (noch) einen Atheismus vertritt.

Wien. Hubert Mynarek.

Mühlenberg, Ekkehard: **Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa.** Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 16) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1966. 215 S.; kart. DM 28,—.

Die Verflechtung der biblischen Botschaft mit philosophischem Denken wurde dem frühen Christentum oft zum Vorwurf gemacht. Ganz abgesehen von der Notwendigkeit einer Reflexion des Offenbarungswortes stellt allein dieser Dialog eine erregende Phase der Geistesgeschichte dar, und zwar schon deshalb, weil die Adaption außerbiblischer Kategorien nicht unkritisch, sondern in Auseinandersetzung mit der Tradition griechischer Geistigkeit erfolgte. Vorliegende Dissertation bestätigt diesen Befund, insofern an Hand eines Gottesprädikats nicht nur eine innertheologische Kritik illustriert, sondern der denkerische Prozeß selbst demonstriert wird, und zwar am Gegenüber eines unterschiedlichen Verständnises von ‚Unendlichkeit'.

Bekanntlich betrachteten die antiken Philosophen Unendlichkeit als Wesensmerkmal der ὕλη, der Materie; darum konnten sie dieses Attribut nicht Gott zuweisen. Es ist nun die „Hypo"-These des Verfassers, daß sich das Unendliche als Gottesprädikat bei Gregor von Nyssa „zum ersten Male in der Geschichte des philosophischen und christlichen Denkens" findet (26); mit seinem Vorgehen wolle der Kirchenvater „den Ansatz der platonisch-aristotelischen Theologie aufheben" (27). Über Origenes, der Gottes Unendlichkeit ablehnte wegen der Unmöglichkeit eines denkerischen *progressus in infinitum*, führt die Auseinandersetzung zurück auf Aristoteles. Zum Nachweis wird darum im ersten Teil die platonisch-aristotelische Auffassung des Unendlichkeitsbegriffes dargestellt und dessen Rezeption in der nachklassischen Zeit, wobei besonders Clemens von Alexandrien und Origenes berücksichtigt werden. Maßgebend bleibt dabei die Überlegung des Aristoteles: „Gott als das sich selbst denkende Denken ist größer (κρεῖττον) als das menschliche Wissen (Eth. Eud. VII 14, 1248 a 28. 32). Niemals ist er jedoch unendlich, da er sich dann zum einen nicht mehr selbst denken, zum andern aber nicht alles umfassen könnte" (58). Die lateinische Tradition führt der Verf. auf eigene Denkstrukturen zurück, die dem Denken der griechischen Kirchenväter nicht konform seien (69). Angesichts der übrigen Vertrautheit mit der Theologie des Ostens wird gerade für Hilarius der Zusammenhang schärfer zu prüfen sein. Augustin steht zwar nicht mehr im Blickfeld der Untersuchung; beachtenswert sind aber die Ausführungen von E. Gilson, L'infinité divine chez St. Augustin, in: Augustinus Magister I (Paris 1954) 569—574.

Gregor von Nyssa entfaltet seinen Gottesbegriff der Unendlichkeit in der Auseinandersetzung mit dem Arianer Eunomius und verleiht ihm in der „Vita Mosis" letzte Klarheit. Sein Bestreben geht dahin, über den Gedanken des Grenzenlosen (τὸ ἀόριστον) hinaus, das Unendliche positiv zu bestimmen, um sich so auch von der negativen Theologie abzusetzen. Im Grunde behauptet Gregor „nur die zeitliche Ausdehnungslosigkeit Gottes in dem Begriff des Unendlichen" (110), die er als Ewigkeit versteht. Damit gelingt es ihm zudem, die Agennesie als Gottesprädikat zu überschreiten. Gegenüber Origenes, der von seinen Denkvoraussetzungen her Gottes Wesen begrenzt verstand und darob auch verurteilt wurde, ist hier die Transzendenz Gottes in seine Unendlichkeit verlegt.

Der Gedanke göttlicher Unendlichkeit wird schließlich geprüft hinsichtlich seiner Tragweite für den Aufstieg der Seele zu Gott. Der Verfasser glaubt, daß sich diese Bewegung in den gleichen Stufen vollzieht wie in der aristotelischen Erkenntnislehre, allerdings unter der Voraussetzung eines denkerischen *progressus in infinitum*. Damit wird ein entschiedener Einspruch laut gegen eine mystische Interpretation Gregors; der Aufstieg der menschlichen Seele zu Gott sei theologisch-rational zu verstehen (149). Hier wird aber gerade deutlich, daß Gott als Unendlicher sich jeglicher Erkenntnis des Menschen entzieht. „Weil der Glaube sich auf den unendlichen Gott bezieht, kann gemäß der aristotelischen Logik keine Stufe erreicht werden, die ein aufweisbares und abschließendes σημεῖον darstellt" (203). Eine Vereinigung mit Gott im Sinne der mittelalterlichen Theologie bleibt ausgeschlossen (gegen J. Daniélou).

In einer sehr umsichtigen Weise erhellt die vorliegende Untersuchung, wie das Prädikat der Unendlichkeit durch Gregor von Nyssa in die Gotteslehre übernommen wurde. Vor allem für die katholische Theologie, der dieser Begriff sehr geläufig ist, bietet sie einen Anstoß, den äußerst differenzierten Prozeß der Adaption in seiner Widersprüchlichkeit zu beachten. Der Rückgriff auf die aristotelische Logik ermöglicht es, den Begriff der Unendlichkeit in seiner theologischen Tragweite bei Gregor von Nyssa scharf herauszuarbeiten und über die Kennzeichnung als „Inbegriff der Fülle" (W. Elert) hinaus zu präzisieren. So bedeutsam die Herausstellung des ἄπειρον für das Verständnis seiner Theologie aber auch ist, nicht weniger wichtig scheint dabei die Tatsache, daß der Nyssener bei der Übernahme des Begriffs nicht sklavisch ins Schlepptau philosophischer Formeln gerät, sondern vom Glauben her eine kritische Begegnung vollzieht. Gerade die vergleichenden Analysen über vorausgehende Philosophen und Theologen bestätigen den Vorbehalt christlichen Denkens. Die Leistung Gregors von Nyssa ist im übrigen auch noch hoch einzuschätzen, wenn man ihn in der Linie einer Tradition sieht und von daher nicht rundweg der lapidaren Aussage beipflichten kann, er habe „Unendlichkeit als neuen Gottesbegriff eingeführt" (19). Auch die intellektualistisch-rationale Deutung des Aufstiegs der Seele zu Gott, macht ein charakteristisches Element der „Mystik" Gregors bewußt, und zugleich die Reserve des Verfassers vor unangemessenen Kategorien. In der Beschränkung darauf wird freilich das Problem wieder vereinfacht und dem differenzierten Phänomen Mystik zu wenig Rechnung getragen.

Die Untersuchung, die im großen und ganzen sorgfältig gearbeitet ist (in den beiden Zitaten aus Tertullian und Minucius Felix S. 70 muß es jeweils soli statt solo heißen), wird die Forschung über Gregor von Nyssa zweifellos anregen, nicht zuletzt wegen ihres konsequenten Ansatzes von den Prinzipien der aristotelischen Logik her. Der Ankündigung des Verfassers, auch die lateinische Tradition unter dem Aspekt der Unendlichkeit zu untersuchen, darf man mit Erwartung entgegensehen.

Tübingen. Peter Stockmeier.

Alberti Magni Opera Omnia, Tomus XVI/II (huius editionis numerus currens 6): **Metaphysica.** Libros VI—XIII edidit Bernhardus Geyer. Münster/Westf.: Verlag Aschendorff 1964. S. XXXV—XLVI, 301—654; br. DM 106,—; Halbleder DM 120,—; Halbpergament DM 124,—.

Mit diesem 2. Halbband des 16. Bandes der Gesamtausgabe (Bd 6 der laufenden Ausgabe) ist die von Bernhard Geyer unter Heranziehung aller bekannten Handschriften meisterhaft besorgte Edition der Metaphysik des Albertus Magnus abgeschlossen (vgl. zum 1. Halbband die Besprechung ThRev 58 [1962] 93—95 [L. Ott]). Gegenüber den schlechten, oft sinnentstellenden alten Drucken von Venedig (Erstdruck 1494) sowie in den Gesamtausgaben von Jammy (Lyon 1651) und Borgnet (Paris 1890—99) ist der Forschung mit dieser Neuausgabe in kritisch gesicherter Weise die ursprüngliche Form des bedeutsamen Werkes Alberts des Großen zum ersten Male zugänglich gemacht. In einem eigenen Apparat ist zudem die von Albert benutzte, bisher noch ungedruckte Übersetzung der Metaphysik des Aristoteles, die *Translatio Media*, beigefügt, deren Edition Bernhard Schmitt zu diesem Zweck besorgte. Zum leichteren Studium sind die mit dieser Übersetzung übereinstimmenden Stellen im Text Alberts durch Kursivdruck hervorgehoben. Der Wert dieser Edition für die wissenschaftliche Arbeit wird außerdem noch gesteigert durch die beigegebenen, minuziös erarbeiteten *Indices*, insbesondere durch den *Index rerum et verborum*, der in hervorragender Weise den reichen Inhalt des Werkes dem Benutzer erschließt. Dasselbe gilt für die früher erschienenen Bände. Dafür gebührt den Herren des Albertus-Magnus-Instituts zu Bonn unter Vorsitz von Bernhard Geyer besonderer Dank. — Angefügt ist auf S. 652 eine Liste von *Corrigenda et Addenda*, die sich auf beide Halbbände bezieht. — Dem Verlag ist zu danken für die vorzügliche Ausstattung.

Bonn. Hans Jorissen.

Shapiro, Herman — **Scott**, Frederick: **Walter Burley's De Sensibus.** (Mitteilungen des Grabmann-Instituts der Universität München, hrsg. von M. Schmaus und W. Dettloff, Heft 13) München: Verlag Max Hueber 1966. 10 S.; DM 3,80.

Grundlage der Edition des bislang unveröffentlichten kurzen Traktates *De sensibus* aus der Feder des Duns Scotus-Schülers Walter Burley (* 1275, † nach 1343) bildet die einzig vorhandene Handschrift (des späten 14. Jh.) im Cod. Vat. lat. 2146, ff. 246r—247r. Der gut lesbaren Textedition (4—10) ist eine kurze Einleitung vorausgeschickt (3f), die über die Authentizität, den Inhalt und die Bedeutung des Schriftchens für die Erkenntnis der wissenschaftlichen Eigenständigkeit W. Burleys handelt. Die Auffassungen des Aristoteles in *De anima* sowie dessen Kommentators Averroes, auf die B. sich häufig bezieht (die Bezugsstellen sind in den Fußnoten verifiziert), stellen für ihn nur den Ausgangspunkt für die Entfaltung seiner eigenen Position dar. Charakteristisch ist die ausgesprochen empirische Orientierung seiner Darlegungen. Inhaltlich enthält das Werkchen mehr, als sein Titel vermuten läßt. Es behandelt nicht nur die äußeren und inneren Sinne, sondern bezieht auch den *intellectus agens* und *intellectus possibilis*, die Seele und ihre Fähigkeiten in die Erörterung ein.

Einige Druckfehler: S. 5, Z. 9 v. o.: *ad* (statt *at*); ebd. Z. 6 v. u.: tilge das Komma hinter *quia*²; S. 9, Z. 19 v. o.: zu *omnia* ergänze [*que*]; ebd. Z. 24/25: Komma hinter *nunc* (statt hinter *videretur*).

Bonn. Hans Jorissen.

Wetter, Friedrich: **Die Trinitätslehre des Johannes Duns Scotus.** (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Band XLI, Heft 5) Münster: Aschendorff (1967). VIII, 486 S.; kart. DM 68,—.

Trotz der zahlreichen Veröffentlichungen über Duns Scotus, die bereits vorliegen — die Scotus-Bibliographie von Odulf Schäfer aus dem Jahre 1955 umfaßte schon rund 4500 Titel — zeigt es sich immer wieder, daß die Lehren des Duns Scotus über wichtige Themen entweder noch gar nicht oder doch nicht eingehend genug untersucht sind. Letzteres u. a. deshalb nicht, weil man sich kaum die Mühe machte, die einschlägigen Quästionen geschlossen gewissenhaft zu analysieren und zu interpretieren, obwohl nur auf diesem Wege das Denken gerade dieses Autors angemessen erkannt werden kann, und weil man es versäumte, alle einschlägigen Werke des Duns Scotus heranzuziehen, insbesondere auch die *Lectura Prima* von Oxford, obwohl — wie der Verf. S. 4 richtig bemerkt — eine adäquate Darstellung der scotischen Lehre erst auf der Grundlage aller drei Kommentare (der *Lectura Prima*, der *Reportatio Parisiensis* und der *Ordinatio*) und des *Quodlibet* geboten werden kann.

Mit der Darstellung der Lehre des Duns Scotus von der Trinität in sich bereichert der frühere Mainzer Dogmatiker die Scotusliteratur um einen wichtigen Beitrag, und dieser Beitrag ist um so wertvoller, als er mit einer Methode erarbeitet wurde, die man im Hinblick auf Duns Scotus wohl mit guten Gründen als die einzig legitime bezeichnen kann. Dem Verf. ist darüber hinaus eine sehr gute Synthese von der Berücksichtigung der Chronologie der Scotuswerke und der zusammenfassenden Übersicht über die Problembehandlung in den einzelnen Kommentaren gelungen. Er gliedert seine Untersuchung in zwei Teile und behandelt im ersten die innergöttlichen Hervorgänge und im zweiten die göttlichen Personen. Den Schluß bildet ein zusammenfassendes Wort über die Konzeption der Trinitätslehre des Duns Scotus. Daß sich der Verf. außerordentlich gewissenhaft in die Texte des Duns Scotus eingelesen und in seine Gedankenwelt vertieft hat, kann man auf jeder Seite feststellen. Sehr zu begrüßen sind die Zusammenfassungen am Ende der einzelnen Paragraphen. Sie erleichtern die Benutzung des Buches erheblich.

Die allgemeinen Ergebnisse der Arbeit kann ich aus meinen eigenen Forschungen bestätigen: daß Duns Scotus die in seinem Frühwerk vorgelegten Auffassungen organisch weiterentwickelt und vertieft hat, und daß insofern bei ihm immer wieder eine Lehrentfaltung, kaum hingegen eine Meinungsänderung festzustellen ist; ferner, daß für die umfassende Beurteilung der scotischen Lehre der *Lectura Prima* eine besondere Bedeutung zukommt. Sehr wichtig für die Scotusinterpretation ist auch die Erkenntnis, die der Verf. am Schluß seiner Untersuchung ausspricht: „Scotus ist ein Systematiker von Format und behält bei der Ausarbeitung der einzelnen Probleme immer das Ganze im Blick. Jede Scotusinterpretation muß diese Eigenart dieses Denkers besonders berücksichtigen, wenn sie nicht aus der abgewogenen Gesamtschau des *Doctor Subtilis* ein Zerrbild machen will" (469). Dieser Gefahr sind ja leider gerade die Nachfolger des Duns Scotus erlegen und haben nicht zuletzt dadurch zu der in hohem Maße negativ zu beurteilenden Entwicklung der Theologie im 14. Jahrhundert beigetragen.

Als bedeutsames Ergebnis der Untersuchung von W. zum Thema selbst sei der Beitrag zur dogmengeschichtlichen Einordnung des Duns Scotus hervorgehoben. Der Verf. weist nach, daß Duns Scotus zwar zu den Vertretern der griechischen Trinitätserklärung zu rechnen, es ihm aber doch gelungen ist, die lateinische, d. h. vornehmlich an Augustinus orientierte Trinitätslehre in die griechische Konzeption einzubauen und diese dadurch zu bereichern. Ferner hat der Verf. gezeigt, daß die Trinitätslehre des Duns Scotus bei aller subtilen Spekulation und „Anstrengung des Begriffes" nicht zuletzt wegen ihres personalistischen Ansatzes besondere Beachtung verdient.

Von den Nebenergebnissen, welche die Untersuchung des Verf. erbracht hat, möchte ich nur hervorheben, daß sie die Wichtigkeit der Auseinandersetzung des Duns Scotus mit Heinrich von Gent deutlich macht, daß sie einen interessanten Beitrag zur scotischen Lehre von der *distinctio formalis* leistet, daß sie zeigt, in welcher Weise Elemente der arabischen Philosophie von Duns Scotus christlich umgeformt wurden, und daß sie auch deutlich macht, welche Rolle der Philosophie im System des Duns Scotus zufällt, daß diese nämlich im Grunde immer eine Funktion seiner Theologie ist. Im übrigen sucht der Verf. immer auch etwaige Verschiedenheiten der einzelnen Kommentare zu erklären und bemüht sich darum, die fremden Lehrmeinungen zu identifizieren, die Duns Scotus zitiert, oder mit denen er sich auseinandersetzt.

Geteilter Meinung kann man darüber sein, daß der Verf. die ausgewerteten Texte nicht laufend in den Anmerkungen mitteilt. Er beschränkt sich allzu oft darauf, nur die Fundstellen bzw. die Seiten oder Folien anzugeben. Auch wenn man es ihm bescheinigen kann, daß er sich mit Erfolg um eine gute Übersetzung der bekanntlich oft sehr schwierigen Scotustexte bemüht hat, möchte man doch gerne immer den lateinischen Text gegenwärtig haben, auf den sich der Verf. gerade bezieht. Das *„informare"* mit „informieren" wiederzugeben (26 u. a.), halte ich nicht für sonderlich glücklich. Es handelt sich da doch immer um den von einem bestimmten Inhalt „geformten" Intellekt oder Willen. Vielleicht sollte man sich einfach mit „formen" begnügen.

Alles in allem ist die vorliegende Arbeit eine hervorragende wissenschaftliche Leistung. Sie ist eine ausgezeichnete Interpretation, was bei der Subtilität des Gegenstandes um so höher zu bewerten ist. Die Darstellung selbst ist ausgewogen im Urteil, diszipliniert in der Sprache und klar im Ausdruck — Vorzüge, die heute durchaus eigens erwähnt zu werden verdienen. Die Monographie wäre vermutlich doppelt so umfangreich geworden, wenn der Verf. nicht nur die Lehre des Duns Scotus über die Dreieinigkeit in sich, sondern auch die über das heilsgeschichtliche Wirken des dreieinigen Gottes dargestellt hätte. Es wäre sehr zu begrüßen, wenn er, was er in der Einleitung in Aussicht stellt, seine Forschung auch darauf ausdehnte und uns dann sozusagen den zweiten Teil der Darstellung der Trinitätslehre des Duns Scotus bescherte.

München. Werner Dettloff.

Die Russische Orthodoxe Kirche in Lehre und Leben. In Verbindung mit dem Studienausschuß der Evangelischen Kirche der Union für Fragen der Orthodoxen Kirche und einer Reihe von Fachgelehrten, hrsg. von Robert Stupperich. (Schriftenreihe des Studienausschusses der EKU für Fragen der Orthodoxen Kirche Bd 2) Witten: Luther-Verlag 1966. 312 S.; Ln DM 28,—.

Wie der Herausgeber in seinem Vorwort bemerkt, geht das vorliegende Sammelwerk auf Anregungen evangelischer Pfarrer aus den östlichen Landeskirchen zurück. Es war ihre Bitte, ihnen ein geschlossenes Bild der Russischen Orthodoxen Kirche der Gegenwart zu vermitteln. Es ist ein besonders lobenswertes Unterfangen des Herausgebers, Prof. Dr. Robert Stupperich (Münster), daß er keine Mühe gescheut hat, diese Bitte zu erfüllen. Vor allem muß man ihm und den mitwirkenden Fachgelehrten Dank wissen für die Art und Weise, in der die Gesamtschau, wie sie jetzt in diesem Handbuch vorliegt, verwirklicht worden ist. Niemand wird die Schwierigkeiten, die mit einer solchen Gesamtschau verbunden sind, unterschätzen. Um so mehr ist man beeindruckt von der erzielten überwiegenden Geschlossenheit der Darstellung. Angesichts der verschiedenen Themenkreise und angesichts der Tatsache, daß viele verschiedene Verfasser – evangelische, mehrere orthodoxe und je ein hochkirchlicher und alt-katholischer – mit-

gearbeitet haben, ist dieses als kein geringes Verdienst zu werten.

R. Stupperich eröffnet das Sammelwerk mit einem übersichtlichen, abgewogenen und grundlegenden „Überblick über die Geschichte der Russischen Orthodoxen Kirche unter besonderer Berücksichtigung ihres Verhältnisses zum Staat". Der Abriß „Grundzüge der orthodoxen Lehre" ist vom russisch-orthodoxen Theologen Pavel N. Evdokimov. Wer die Schriften des renommierten Professors am Orthodoxen Theologischen Institut des hl. Sergius in Paris studiert hat, wird sich nicht darüber wundern, daß in seinem sehr lesenswerten Beitrag auch Auffassungen, die nur für einen Teil der russisch-orthodoxen Theologen repräsentativ sind, als Grundzüge der orthodoxen Lehre charakterisiert werden, wenn er z. B. die „universalistische" Ekklesiologie im Gegensatz zur „eucharistischen" Ekklesiologie interpretiert. – Konstantin Kiselev berichtet über „Gemeindeleben und kirchliche Sitte". Äußerst aufschlußreich in mehrfacher Hinsicht sind seine Ausführungen über christliches Brauchtum und christliche Sitte des Sowjetbürgers, auch wenn diese sich meistens ins Private, Verdeckte, Anonyme verkriechen und den alten Öffentlichkeitscharakter verloren haben. –

Ludolf Müller bringt einen Aufsatz „Leitbilder russischer Frömmigkeit". In den Gestalten der heilgen Mönche, Fürsten (als Repräsentanten des Laien), Pilger, „Jurodivye" (d. h. der „Narren um Christi willen"), Bischöfe wird die ethisch-religiöse Norm konkretisiert. L. Müller weist hin auf die erstaunliche Beständigkeit des Frömmigkeitslebens orthodoxer Russen. Obwohl die öffentliche Bedeutung der kirchlich-orthodoxen Frömmigkeit vom russischen Mittelalter über das petrinische Zeitalter bis zur Gegenwart hin sich entscheidend gewandelt hat, ist doch diese Frömmigkeit, wo sie wirklich lebendig war und noch heute lebendig ist, – bei allem historischen Wandel und aller soziologischen Differenziertheit der Lebenssituation – das ganze Jahrtausend der russischen Kirchengeschichte hindurch verhältnismäßig konstant geblieben.

Friedrich Heiler behandelt den „Gottesdienst der Orthodoxen Kirche", Igor Smolitsch „Das Kirchenrecht in der Russischen Orthodoxen Kirche", wobei er leider nur ganz kurz (161 f) das Allrussische Landeskonzil von 1917 bis 1918 erwähnt, obwohl feststeht, daß dieses Konzil für die kirchenrechtlichen Verhältnisse im Leben der russischen Kirche von tiefgreifender Bedeutung gewesen ist. – Im Beitrag von Claire Louise Claus wird die religiöse und theologische Bildungsarbeit, besonders nach 1945 besprochen. – Heinz Skrobucha betrachtet „Die Kunst in der Russischen Orthodoxen Kirche", Konstantin Kiselev „Das Mönchtum in der Russischen Orthodoxen Kirche".

In ökumenischer Perspektive kommt den beiden letzten Beiträgen eine besondere Bedeutung zu. Werner Küppers berichtet über „Die Russische Orthodoxe Kirche und die Kirchen des Westens" und gibt einen fesselnden Überblick über die Beziehungen und das gesamte Verhältnis der Russischen Orthodoxen Kirche zu den westlichen Kirchen in Vergangenheit und Gegenwart, zur Anglikanischen Kirche, zum Alt-Katholizismus, zu den Kirchen der Reformation, zum Weltkirchenrat und schließlich zum Vatikan. – Der Beitrag von Peter Hauptman „Das Moskauer Patriarchat und die anderen Kirchen und Religionsgemeinschaften innerhalb der Sowjetunion" beschäftigt sich in gut informierter Weise mit dem Islam, den jüdischen Gemeinden, der Georgisch-Orthodoxen Kirche, der Armenisch-Gregorianischen Kirche, den Kirchen des Weltkirchenrats, den russischen Altgläubigen, anderen Gruppen und den römisch-katholischen Gemeinden in Sowjetrußland.

Man kann dieses Sammelwerk, ohne zu übertreiben, als eine hervorragende Leistung bezeichnen, die nicht nur der persönlichen Information, sondern auch der gegenseitigen Verständigungsarbeit in hohem Maße dienlich sein kann.

Münster. Johannes Gerh. Remmers.

Suttner, Ernst Christoph: **Offenbarung, Gnade und Kirche bei A. S. Chomjakov**. (Das östliche Christentum, Neue Folge, Heft 20) Würzburg: Augustinus-Verlag 1967. 200 S.; kart. DM 31,50.

Die Theologie des russischen Laientheologen des vorigen Jahrhunderts, Alexij Stepanovič Chomjakov († 1860) gewinnt unter den Orthodoxen immer mehr an Einfluß, vor allem unter den Vertretern der slavischen Länder, wo sie fast beherrschend wurde. Deshalb wird auch ihre gründliche Kenntnis immer mehr zu einer unbedingten Voraussetzung für jene westlichen Theologen, die ein ernstes theologisches Gespräch mit den Vertretern der Orthodoxen führen wollen.

Die Theologie Chomjakovs, eines begeisterten, von einem gewissen Fanatismus nicht ganz freien Verfechters und Verteidigers der orthodoxen Glaubenslehre, war einem eigenartigen Schicksal unterworfen. Ursprünglich wurde sie in Rußland selbst beargwöhnt und deswegen von der Schultheologie abgelehnt. Erst nach und nach gewann sie an Boden und wurde schließlich vor allem von den führenden Theologen der russischen Emigration voll akzeptiert und verkündet. Heute kann man wohl überhaupt nicht über die orthodoxe Theologie sprechen, ohne die chomjakovschen Thesen zu beachten.

Obwohl Chomjakov ein treuer Sohn der orthodoxen Kirche und unbedingter Verteidiger ihrer Traditionen sein wollte, haftet seiner Lehre ein gewisser Beigeschmack des Umstürzlerischen an. Das Prinzip der Konziliarität („Sobornost"), das im Mittelpunkt seiner Lehre steht und die Kirche als ein einheitliches Ganzes sieht, in dem die Grenzen zwischen der lehrenden und hörenden Kirche verwischt, wenn nicht ganz aufgehoben sind, ließ sich nicht ohne weiteres im Lichte der orthodoxen Tradition und der Entscheidungen der alten ökumenischen Konzilien immer aufrechterhalten. Andererseits brachte gerade seine Lehre und das Neue seines Denkens die orthodoxe Theologie in Schwung, belebte sie und führte sie zu einer starken Entfaltung.

Ein besonderes Verdienst des vorliegenden Buches besteht darin, daß hier die Zentralmomente der theologischen Auffassungen Chomjakovs mit einer großen Genauigkeit und einem enormen Fleiß ausgearbeitet sind. Ein sehr ausführliches Literaturverzeichnis umfaßt wohl alles, was zu diesem Thema in irgendeinem Verhältnis stehen könnte. Die Zitation ist sehr sorgfältig. Das Buch gibt nicht nur die denkbar beste ausführliche Zusammenfassung der Lehre Chomjakovs über Offenbarung, Gnade und Kirche, zeigt nicht nur die Bedeutung seiner Theologie, sondern auch ihre Grenzen. Man ist erstaunt, daß ein Mensch wie Chomjakov, der solche neue Perspektiven in der Lehre über die Kirche entwickeln konnte, gleichzeitig auch so starke Grenzen aufwies, die ihn uns befremdend erscheinen lassen.

Den Unterschied zwischen der Orthodoxie und den übrigen Konfessionen erklärt er essentiell: Die Orthodoxie sei absolut wahr, die übrigen Konfessionen absolut irrig (130). Solche Einstellung ist heute für die vorwiegend ökumenisch denkende christliche Welt doch sehr schockierend, wenn sie auch aus der damaligen Zeit zu verstehen ist.

Die Arbeit zeigt in einer ruhigen, völlig objektiven Art sowohl die starken wie die schwachen Seiten der Lehre Chomjakovs und ist deshalb besonders wertvoll.

Niederaltaich. Johannes Chrysostomos OSB.

Nilsson, Kyell Ove: **Simul.** Das Miteinander von Göttlichem und Menschlichem in Luthers Theologie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1966. 458 S.; br. DM 48,–.

Seit Martin Seils' bekanntem Buch über den Begriff der *cooperatio* des Menschen mit Gott in Luthers Theologie läßt die Lutherforscher die Frage nach dem Miteinander von Göttlichem und Menschlichem im theologischen Verständnis Luthers nicht mehr los. Die Frage berührt verschiedene, im Grunde alle Gebiete des Theologischen: vor allem die Schöpfungslehre, die Christologie, die vom wahren Gott und wahren Menschen zu sprechen hat, dann auch die Ekklesiologie ebenfalls als ein Verbundensein von Göttlichem und Menschlichem. Damit ist die Grundgestalt des vorliegenden Buches signiert: Die ganze Theologie Luthers wird irgendwie angesprochen. Wir haben also eine unter einem bestimmten Aspekt gesehene Gesamttheologie Luthers vor uns. Daß sie ökumenisch von höchstem Interesse ist, ist einleuchtend, weil hier das katholische „Und" behandelt wird, im Gegensatz zum Solus. Wir treten bis zur Stunde mit der wohl etwas vorgefaßten Meinung an Luthers Theologie heran, als sei die Alleinwirksamkeit Gottes die zentrale Aussage in Luthers Theologie. Nun soll hier das Menschliche im Verflochtensein mit dem Göttlichen unter der Formel des *Simul* aufgewertet werden. Thematisch ist also das Buch von großer Bedeutung.

1. Es wird das Miteinander von Göttlichem und Menschlichem in der Schöpfungslehre behandelt. Besser würde freilich von Anthropologie gesprochen. Hier geht zunächst der Weg von oben nach unten, von Gott zum Menschen, – das Leitwort ist *mandatum Dei* und im 2. Teil vom Menschen zu Gott. Luther spricht von einem *Deus ipse* und von einem *Deus nudus*, betont aber, daß er von diesem Gott, also dem *Deus nudus*, nichts weiß. Wichtig für ihn ist die Lehre vom verborgenen Gott. Die Verborgenheit, der Gedanke der Erniedrigung, des Herabsteigens Gottes, ist ein grundlegender Bestandteil der Theologie Luthers. Gott ist in der Schöpfung verborgen, er ist ein *Deus involutus et vestitus*, er zeigt sich nicht in seiner Majestät, sondern in menschliche Kleider gehüllt, er ist wirklich konkret und unbestreitbar gegenwärtig, aber diese Gegenwart ist gleichzeitig verborgen. Man muß also sagen, Gottes Verbergen ist die Weise seines Offenbarens. Die geschöpflichen Dinge sind die Larven und Masken Gottes. Wichtig ist auch noch, daß Gottes Gegenwart immer durch das Wort geschieht, das *verbum externum* ist hinein realisiert in die Schöpfung. Das sind nur einige herausgegriffene Aspekte.

Der 2. Teil des 1. Kapitels handelt vom Menschen unter dem Regiment Gottes. Nunmehr versucht der Verfasser, ein konkretes Bild davon zu zeichnen, wie Luther die Stellung des Menschen in der ihm gegebenen, von Gott geschaffenen und gelenkten, vom Teufel aber pervertierten Welt sieht. Luther unterscheidet die Welt des Menschen, also die Schöpfung von dem Reich Gottes, vom himmlischen Reich. Im Schöpfungsbereich ist der Mensch frei, hier waltet er mit seinem freien Willen. Im himmlischen Reich dagegen hat er ein *servum arbitrium* und lebt

in dem Offensein des Glaubens gegenüber dem Willen Gottes. Aber auch im Weltreich, wo der Wille des Menschen frei ist, ist Gott sein unumschränkter Herr. Der Mensch ist der Herrscher, derjenige, welcher über die Dinge waltet, nur dadurch, daß er von Gott beherrscht ist. Die Begriffe *dominium* und *cooperatio* waren hier zu klären. Der Mensch hat eine Herrschaft über die Welt, die abwärts gerichtet ist; er ist freien Willens, wird aber von oben her von der Herrschaft Gottes geführt. Nunmehr läßt sich also auch die oft mißverstandene Lehre von der Unfreiheit des Willens erklären: im Schöpfungsbereich frei, im Bereich des Wortes Gottes an den Willen Gottes gebunden. Es drängt sich nun auch die Frage auf, wie es mit der *imago Dei* ist.

Nilsson stellt fest: „Die *imago Dei* scheint also für Luther etwas zu sein, was zur Natur des Menschen gehört und ohne das der Mensch nicht Mensch ist, gleichzeitig aber auch etwas, was dem konkreten Menschen nach dem Fall doch fehlt, etwas, was der Mensch hat und womit er geschaffen ist, aber auch etwas, worauf er nur in eschatologischer Erwartung hoffen kann" (86).

Es stellt sich weiter die Frage nach der Auffassung Luthers von der Sünde. Der grundlegende Gedanke bei Luther ist, daß die Sünde den Menschen in seiner Totalität umfaßt: Intellekt, Willen und alle Seelenkräfte sind total verkehrt und verdorben. Die menschliche Natur ist vollständig gefallen, der Verstand ist verdüstert, so daß der Mensch Gott und seinen Willen nicht mehr kennt; der Wille ist irregeführt, so daß der Mensch nicht auf Gott und seine Barmherzigkeit vertraut.

Die Sünde wird von Luther so gesehen, daß sie sich der *essentia* des ganzen Menschen bemächtigt, und sie besteht daher nicht nur in einzelnen Handlungen oder in einem Mangelzustand, der auf dem Verlust der Gnadengabe des Urzustandes beruht. Diese scholastische Auffassung kritisiert Luther oft und scharf. Die Erbsünde ist für Luther keineswegs hinlänglich radikal dargestellt, wenn man sich damit begnügt, sie als eine *privatio qualitatis* zu beschreiben, als Konkupiszenz, als die *libido*, als nur fleischliches Begehren oder eine gewisse sündige Neigung. Das *esse* des Menschen läßt sich vielmehr als Sünde charakterisieren, seine konkrete Verderbtheit ist eine universale Verderbnis der Natur. Gleichwohl wäre es verkehrt, in Luthers Sündenauffassung einen krassen Naturalismus zu sehen.

2. Im nächsten Kapitel spricht Nilsson von dem *simul* von Göttlichem und Menschlichem in der Christologie und Erlösungslehre. Luther hat nach unserem Autor niemals ein isoliertes, spekulatives Interesse an dem Verhältnis von Göttlichem und Menschlichem in Christus gehabt. Das bedeutet aber wieder nicht, daß Luther der christologischen Dogmenbildung der Alten Kirche gleichgültig gegenüber gestanden wäre. Für ihn waren diese Dogmen alles andere als eine Reihe sinnloser Spekulationen, sie waren vielmehr von größtem Gewicht als Ausdruck einer rechten Auffassung von Versöhnung und Rechtfertigung.

Es war eine von Luthers wichtigsten Intentionen, wirklich ernst zu machen mit der wahren Menschlichkeit des Gottessohnes. Sein Ansatzpunkt, vielmehr seine Bewegungsrichtung geht von unten nach oben. Er will die Methode der Philosophie vermeiden, nach der es dem Menschen am natürlichsten erscheint, Gott von oben zu suchen. Luther verweist auf die Stelle Jo 14, 8 ff. mit dem Wort: „Philippus, wer mich sieht, sieht auch den Vater". Es verhält sich also so, daß Luther jedesmal ermahnt, sich an Krippe und Kreuz zu halten, wie er auch vor dem Negativen warnt, den philosophischen Majestätsspekulationen. Es gibt für Luther eigentlich nur zwei Möglichkeiten und Wege: Man sieht Gott entweder im Menschen Jesus Christus oder außerhalb von diesem im Himmelsraum oder im Glanzvollen. Luther schwankt nicht: „*Ego de nullo Deo scio quam in hac humanitate*". Es ist derselbe Hauptzug in der Christologie wie in der Schöpfungslehre: Man soll Luther zufolge zum Menschlichen gehen und sich daran festhalten; denn dort ist Gott in seinem inkarnatorischen Handeln. Das hat eine Reihe Konsequenzen. Gottes Menschlichkeit erscheint einmal im Menschen Jesus als einem historischen und biologischen Wesen. Weiterhin aber erscheint Gott auch in dem, was Luther *indumenta Dei* nannte, also etwa das Wort, die Taufe und das Abendmahl; denn in solchen menschlichen Dingen zeigt sich Gott und handelt an uns. Überall wo solche „*species Dei*" auftreten, bezeichnen sie gerade die *humanitas Christi*.

Luthers Gottesglaube ist immer Christusglaube. Christus leugnen ist dasselbe wie Gott leugnen. Gott ist durch die Inkarnation in Christus offenbart. Aber Gott ist auch der Gott der Schöpfung und des Alten Testaments. So erhebt sich die Frage: Wie sieht Luther dann das Verhältnis zwischen Christi und Gottes Handeln im Bereich der Schöpfung? Es ist wirklich der Vater Jesu Christi, welcher der Gott der Schöpfung ist; deshalb ist es für Luther klar, daß der Gott des ersten Artikels derselbe ist wie der Gott des zweiten Artikels. Luther sieht keinen Gegensatz zwischen einer Schöpfungstheologie und einer christozentrischen Theologie. Christus ist im Alten Bund nicht nur der Verheißene, der zukünftige Heiland, er ist auch da schon als eine greifbare Realität vorhanden. Er ist selber der Schöpfer, durch den alles entstanden ist. Er ist auch das Schöpferwort. Auch im Alten Testament ist es demnach so, daß alles Handeln des Menschen in bezug auf Gott durch Christus geschieht und nichts ohne ihn. Der Gott, der dem Volke Israel aus Ägypten heraus half und es nach Kanaan führte, war kein anderer als Jesus von Nazareth, der Jungfrau Maria Sohn. Der Gott, der auf dem Sinai redete, ist derselbe, der am Kreuze rief. Radikaler kann man die Menschwerdung Gottes nicht fassen, als es hier geschieht. Es muß aber die Frage nach der Trinitätsauffassung Luthers gestellt werden.

Und doch gilt: Christus ist Gott und Mensch in einer untrennbaren Einheit. Göttliches und Menschliches von einander zu isolieren, ist für Luther unmöglich. Außerhalb dieser von Gottes Sohn gebundenen Menschlichkeit Christi herrschen Sünde und Tod, Gesetz und Teufel, dort herrscht der „tödliche *Deus nudus*" (man muß gestehen, daß Luther hier fast ins Absurde gerät). Ein Jesus, der nur ein „lauter Mensch" wäre, würde für Luther wirklich zu nichts nütze sein; doch würde wiederum ein Gott, der nicht im Fleisch gekommen wäre, dem Menschen in seiner Sündennot nicht helfen. Christus ist, sagt Luther, ein Mensch von Fleisch und Blut, aber auch die hohe Majestät, der Schöpfer, der sich zu einem Menschen gleich anderen gemacht hat. Wo also das kleine Kind Jesus ist, da ist für Luther alles göttlich erfüllt von Heil und Trost. Das ist für Luther das Geheimnis der Inkarnation, der Kern des Christentums: der ewige, ungreifbare Gott ist in das Endliche und Greifbare, in das Fleisch und in diese Welt eingegangen. Es ist unmöglich, sagt Nilsson, hier Gott und Welt, Ewiges und Zeitliches auf eine metaphysische Weise zu trennen.

Luthers Christologie und Soteriologie sind eng miteinander verquickt. Nilsson versucht, die Versöhnungslehre Luthers zu beschreiben. Er tut es unter dem Aspekt des bekannten Axioms *Simul justus ac peccator*. Christus ist beides: Wahrhaft Gott, lebt er unter den Verfluchten. Der Fluch stößt mit dem Segen zusammen und will ihn verdammen – aber das gelingt nicht, da der Segen göttlich und ewig ist. Es folgen Abhandlungen über das Gesetz. Christus ist Gott und Mensch, Richter und Gerichteter, Herr und Knecht, gesegnet und verflucht; denn der, welcher ohne Sünde war, wird zur Sünde gemacht. Daher treffen in der Person Christi, im Göttlichen und Menschlichen, die größten Gegensätze aufeinander.

Christus stand unter dem Zorn Gottes, verlassen, geschlagen und von Gott gemartert, sogar dem Haß Gottes ausgeliefert. So sehen wir, daß in der Person Christi alle diese Gegensätze zusammenströmen, denn Gott wirkt immer *sub contraria specie*. In ihm bilden das *opus alienum* und das *opus proprium* eine Einheit. Hier liegen Zorn und Gnade, Sünde und Heiligkeit ineinander. Im Kreuz ist Heil, im Fluch Segen, im Tod Leben. Das Wunder vor anderen im Werk Christi sind nicht die äußeren Mirakel und Wunderwerke, die Christus ausführte, sondern daß er den Tod durch den Tod, die Sünde durch die Sünde, das Gesetz durch das Gesetz vernichtete und so das Werk des Teufels durch sein eigenes göttliches *opus* zerstörte. Als nun aber Gott sich in seinem Gegensatz verbarg und in die tiefste Erniedrigung herabstieg, so daß die göttliche Ehre und Macht in Schmach und Kraftlosigkeit gehüllt wurden, verfielen die Mächte des Verderbens einem gründlichen Irrtum. Ohne jede Berechtigung übt das Gesetz dieselbe Tyrannei gegenüber dem Sohn Gottes aus wie gegenüber Sündern, weil es ihn als *summus peccator* betrachtete und nicht sah, daß er zugleich *summus justus* war.

Es muß – was besonders wichtig ist, weil es den Grundgedanken des Buches ausmacht – von der *communicatio idiomatum* gesprochen werden. Christus ist wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch, zwei Naturen in einer untrennbaren Einheit. Diese Aussage ist nicht die Frucht einer metaphysischen Spekulation. Für Luther ist vielmehr die soteriologische Begründung ganz und gar entscheidend.

Christus muß wahrhaft Mensch sein, um wirklich in die Not und die Verfluchung der Menschen eingehen zu können. Er muß wahrhaft Gott sein, um vollständig die Last der Sünden zu tragen und die Mächte des Bösen zu besiegen. Deswegen tritt Luther in bezug auf die beiden Naturen für ein *Simul* ein. Wenngleich die Einheit nicht behauptet werden kann auf Kosten einer der Naturen, so dürfen auch „menschlich" und „göttlich" nicht, weder logisch noch zeitlich gesehen, als aufeinanderfolgend betrachtet werden. Es ist vielmehr so, daß beide Naturen in ihrer Ganzheit und Fülle unauflöslich und trotzdem ohne Vermischung in einer einzigen Person vereinigt sind und zwar von der ersten Stunde des irdischen Lebens Jesu an. Hier können wir nun mit Nilsson folgende These aufstellen: Weil für Luther alles darauf ankommt, daß Christus wirklich die einheitliche gottmenschliche Erlösung für uns ausgeführt hat, und weil die Einheitlichkeit dieser Handlung ihrerseits mit der *Unitas* der Person zusammenhängt, deswegen macht die *communicatio idiomatum* das Herzstück der Theologie Luthers aus. Sie ist kein mehr oder weniger gleichgültiges dekoratives Beiwerk auf Luthers theologischem Gebäude. Der Begriff der c. i. kommt bei Luther zwar selten vor, das darf aber nicht zu weitgehenden Schlußfolgerungen über die Bedeutung der Sache führen.

Wenn nun gefragt wird, welche Eigenschaften Luther den beiden Naturen zueigne, so ist zu antworten: Eigenschaften, die jede menschliche Natur und deshalb auch den Menschen Jesus auszeichnen, sind solche wie sterben, leiden, weinen, reden, lachen, essen, trinken und schlafen. Es sind also gewöhnliche alltägliche Eigenschaften charakteristisch auch für das Leben Jesu, wie Luther es mit Vorliebe schildert. Hier wäre Gelegenheit gewesen zu berichten, daß Luthers eigenwillige Lehre von der *communicatio idiomatum* auch die Grundlage bildet für die in unserer unmittelbaren Gegenwart wachgewordene Lehre vom Tod Gottes. Wenn ohne näheren Zusatz die Aussagen der einen

Natur auch von der anderen Natur gelten, muß absolut gesagt werden, „Gott ist gestorben". Es wäre an der Zeit, daß hierüber einmal eine dogmengeschichtliche Arbeit angefertigt würde, die sich zugleich mit der dogmatischen Problematik der *communicatio idiomatum* befaßt.

Das Gewicht liegt auch hier, wie wir immer wieder hervorgehoben haben, auf den soteriologischen Aussagen, ohne daß Luther freilich um derentwillen die Naturen eliminiert. Hat man also die Aussagen über die in Christus zu einer Person vereinte göttliche und menschliche Natur bejaht, dann ist es für Luther eine unausweichliche logische Konsequenz, auch mit den zu den Naturen gehörenden Eigenschaften ernst zu machen. Gerade diese Inkonsequenz, diese Tendenz, auf halbem Wege stehen zu bleiben, ist der Grundfehler in der Christologie des Nestorius. Nestorius bekennt einen einzigen Christus, und er stimmt zu, daß Jesus nach der Menschheit von Maria geboren ist. Nestorius will Maria aber nicht Gottesmutter nennen. Darin liegt nach Luther der Fehler, denn wie eine Mutter, die Mutter des ganzen Kindes nach Leib und Seele ist, auch wenn die Seele, wie Luther sagt, von Gott allein kommt, so ist auch Maria die Mutter des *totus Christus*, obwohl die Göttlichkeit in ihr nicht ihren Ursprung hat.

3. Nilsson spricht in aller Ausführlichkeit vom Göttlichen und Menschlichen in der Kirche. Die Ekklesiologie Luthers ist stark vom Inkarnationsdenken bestimmt. Das gibt der Kirche eine zweifache Eigenschaft, die Sichtbarkeit und Verborgenheit. Grundlegend aber ist die Bedeutung von der Erniedrigung und Verborgenheit. Die *theologia crucis* ist das Vorzeichen vor der Kirchenlehre. Die Kirche tritt in der Kreuzesgestalt hervor, sie bekommt Unglück und Anfechtungen zu spüren. Der Teufel setzt sie dem Ärgernis und der Verfolgung aus, und Gott selbst verbirgt sie hinter Mängeln und äußerer Zersplitterung. Aber das ist Gottes Art, sich zu offenbaren, er ist ein *Deus absconditus in passionibus*.

Unter diesem Motiv von der Abskondität der Kirche handelt Nilsson über das Thema *Simul justus et peccator*, über die Rechtfertigungslehre und alle damit zusammenhängenden Fragen. Er geht dann zur Ethik über und spricht weiter über das neue Handeln in der Liebe. Ausführlich wird über die Doppelheit der Regimente geschrieben, die ineinandergreifen. Gleichzeitig unter dem geistlichen und weltlichen Regiment zu leben, heißt gleichzeitig Christperson und Weltperson sein, es ist ein Ineinander von göttlicher und menschlicher Aktivität.

Das Buch ist von einer ungewöhnlichen Breite, es fehlt die straffe Konzentration. Wiederholungen ermüden beim Lesen. So kommt in der Fülle des dargebotenen Stoffes das eigentliche Thema nicht genügend zur Ausprägung. Der Grundgedanke, von der Christologie auszugehen und hier von der *communicatio idiomatum* ist ungemein fruchtbar. Er wäre geeignet, die ganze Theologie Luthers neu zu sehen, die wir gewöhnlich, wie oben betont, einseitig von der Alleinwirksamkeit Gottes her betrachten. Nilsson hat klargemacht, daß der entscheidende Akzent in Luthers Theologie auf der Christologie liegt, auf dem Miteinander von Gott und Mensch in der einen göttlichen Person. Es müßte in Zukunft noch eindringender von dem alten Gegensatz zwischen antiochenischer und alexandrinischer Theologie, das heißt hier Christologie, gehandelt werden. Weiterhin ist der Übergang vom Christologischen zum Soteriologischen bei Luther genau zu verfolgen. Bedenken haben wir gegenüber dem Buch von Nilsson, was die Methode der Lutherdeutung angeht. Ist das wirklich Luthers Denken, was uns geboten wird, oder ist es das Denken eines skandinavischen Theologen, verbrämt mit lutherischen Aussprüchen und Zitaten? Das ist die immer neu zu stellende Frage an Lutherbücher, die nicht vorher ausdrücklich ihre Methode geklärt haben.

Man möchte Nilsson, den Schüler Wingrens bitten, daß er sein Buch in neuer gestraffter Ordnung, erheblich verkürzt, vor allem was die Wiederholungen angeht, neu erscheinen lassen möchte, dann wäre es geeignet, das Gespräch über Luthers Theologie neu zu beleben.

Paderborn. Albert Brandenburg.

Delfs, Hermann: **Ökumenische Literaturkunde.** (Hrsg. von D. F. S. Schultze) (Schriften des Ökumenischen Archivs Soest, Bd III) Soest: Westfälische Verlagsbuchhandlung Mocker & Jahn 1966. XII, 580 S.; Ln DM 68,—.

Diese Bibliographie enthält ein Verzeichnis der im Ökumenischen Archiv Soest vorhandenen Druckschriften ökumenischen Inhalts. Es sind nicht nur Schriften verzeichnet, die die zwischenkirchlichen Beziehungen behandeln, sondern darüberhinaus solche, die die Geschichte und das Wesen der verschiedenen Kirchen darstellen.

Der Inhalt gliedert sich in drei Teile: 1. Die ökumenische Bewegung, 2. Kirchen und Gemeinschaften, 3. Länder und Kontinente. Nicht nur vor jedem Teil, sondern auch von jedem kleinen Abschnitt (z. B. der Einheitsgedanke im Pietismus, das Zweite Vatikanische Konzil, Tschechoslowakei) sind kurze Einleitungen vorausgeschickt, die über die wichtigsten Daten informieren. Neben dem guten Einblick in die Archivliteratur ist auch eine gediegene Rundschau über die ökumenische Literatur gewährleistet. Leider ist das orthodoxe und katholische Schrifttum nur recht unvollständig aufgeführt. Damit aber soll der Wert dieser Literaturkunde nicht in Frage gestellt werden.

Tübingen. Gotthold Hasenhüttl.

Internationale Ökumenische Bibliographie Bd 1/2, 1962/63. (Hrsg. von St. Pfürtner u. a.) Mainz-München: Matthias-Grünewald - Chr.-Kaiser-Verlag (1967). 400 S.; br. DM 68,—.

Dieses bibliographische Jahrbuch will der ökumenischen Arbeit ein wissenschaftliches Instrument in die Hand geben und als Informationsquelle dienen. Alle Veröffentlichungen, die für die Begegnung der Kirchen bedeutsam sind, versucht diese Bibliographie zu erfassen: die kirchenkundlichen Publikationen auch nichtwissenschaftlicher Art und die theologischen Veröffentlichungen, sowohl Zeitschriftenartikel wie Bücher.

Der Inhalt gliedert sich in einen mehr praktischen Teil, in dem die Kirchen der einzelnen Länder zur Sprache kommen, und in einen theologischen, in dem die wichtigsten Fragen der Dogmatik (Gott, Christus, Mensch, Schöpfung usw.) erfaßt werden. Ein Register am Schluß erhöht die Übersichtlichkeit des Bandes.

Besonders wertvoll sind die Besprechungen der Zeitschriftenartikel, die einen ausgezeichneten Einblick in den Inhalt geben, so daß man sehr leicht ersehen kann, ob der Artikel für die eigene Arbeit maßgebend ist oder nicht. Es ist völlig berechtigt, daß die Berichterstattung über die Bücher zurücktritt, da diese gewöhnlich leichter erreichbar sind. Sehr bedeutsam ist die Rezension vor allem der fremdsprachigen Artikel (niederländisch, finnisch, schwedisch, norwegisch), die meist völlig unzugänglich sind. Die Ausdehnung der Besprechung besonders auf den griechischen und slawischen Raum, die vorgesehen ist, wäre noch zu wünschen. Die Zusammenstellung der einzelnen Titel kann man nur als hervorragend bezeichnen. Damit eine solche Bibliographie ihre Aktualität behält, wäre es wichtig, daß die Aufarbeitung des Materials möglichst zügig vorangeht, so daß die Differenz zwischen den Artikeln und der Bibliographie nicht vier, sondern höchstens ein Jahr beträgt.

Da keinerlei finanzielle Mittel für die Mitarbeiter zur Verfügung stehen, ist ihrer Bereitschaft, ehrenamtlich zu arbeiten, besonders zu danken. Um so mehr verwundert der außergewöhnlich hohe Preis des Buches.

Tübingen. Gotthold Hasenhüttl.

Schlegel, Willhart S.: **Die Sexualinstinkte des Menschen.** Eine naturwissenschaftliche Anthropologie der Sexualität. Neue, erw., Aufl. München: Verlag Rütten & Loening 1966. 270 S.; DM 16,80.

Alltäglich-praktische Menschenkenntnis scheut sich nicht vor globalen Urteilen: männlich, femininer Typ, Mannweib u. a. Das sind Charakterisierungen, die zumeist breite Zustimmung finden, weil in ihnen ein intuitiv greifbarer Kern formuliert wird. Die wissenschaftliche Typologie müht sich seit langem um exaktere Aussagen; am bekanntesten wurden die Forschungen des Psychiaters Ernst Kretschmer über die Korrelation von Körperbau und Charakter.

Einen völlig neuen Ansatz zu einer Konstitutionsbiologie bietet Verf. Durch ein messend-exaktes Verfahren will er die subjektiv belastete intuitive Typologie überwinden, wobei er durchdauernde anatomische Daten zugrunde legt: die relative Breite des linken Handskeletts, vor allem die knöcherne Form des Beckens, — ob trichterförmig und mit engem unterem Ausgang (männlich), oder röhrenförmig, mit weiter Öffnung (weiblich). Zugeordnet sind die Typen der andromorphen bzw. gynäkomorphen Konstitution. Vor allem lassen sich Zwischenstufen abmessen. Macht man Ernst mit der alten Formel *‚anima forma corporis'*, so versteht man die Entdeckerfreude des Verf., endlich zwei charakteristische Datengruppen in den Griff bekommen zu haben, die in tausenden von Messungen sich eingrenzen ließen und — als abhängige Variable — den Körperbautyp erfassen, der als ganzer durch das hormonale Zusammenspiel der innersekretorischen Drüsen während des Wachstums modelliert wird. Ihm entspricht ein eindeutig festgelegter Sexualtyp instinktiv-biologischer Art. Die populäre Meinung, daß gegensätzliche Menschentypen sich anziehen und allein dauernd zueinander passen, soll hier verankert werden. Mit aller Schärfe lehnt Verf. die These von Soziologen und Psychiatern ab (Giese, Bürger-Prinz werden genannt), es könne eine freie Sexualität geben, die — als ungebunden vagabundierend und richtungslos — nur durch soziale Institutionen oder rein psychologische Mechanismen dirigiert werde. Umgekehrt sei die Richtung der Sexualität bei jedem Menschen auf bestimmte Partner abgestimmt; nur der Aktvollzug sei hemmbar und frei. Wie jeder Seelsorger und Arzt weiß, kann die Ansprechbarkeit auf sexuelle „Schlüsselreize" so fundamental gestört sein, daß der Mann gegenüber seiner Partnerin impotent bleibt, — eine Erkenntnis, die auch vom Eherecht beachtet wird: die nicht vollzogene Ehe ist auflösbar; eine neue Ehe ist zulässig.

Wir müssen nun eine Bestätigung dieser Theorie in der Tatsache finden, daß solche Impotenz sich vielfach als relativ erweist; sie betrifft nicht jeden Partner. Auffällig, daß sich bereits Thomas mit diesem Sachverhalt eingehend beschäftigt (Quodl. XI, q IX, a 10 u. 11). Er kennzeichnet zwei Fälle: daß sich Impotenz ganz generell auswirkt; dann im Typ des *homo frigidus*. Er unterscheidet davon klar den zweiten Fall, daß jemand zwar in der ersten Ehe sich als impotent erweist, in einer neuen Ehe aber als normal. Für einen solchen *casus perplexus* kennt er nur die dämonologische Erklärung: es handle sich um Männer, die behext wurden (Liebeszauber!), eben um den *homo maleficiatus*. Jetzt bietet die Konstitutionsbiologie eine sachliche Erklärung; nicht minder freilich für moralisch unüberwindbare Zerwürfnisse in Ehen, für überraschende Fälle von Untreue, von Hörigkeit gegenüber einem neugefundenen Partner. Nicht zuletzt für bisexuelle und homosexuelle Verhaltensformen. Der scheinbar völlig irrationale Wirrwar des Liebeserlebens gewänne also einen rational aufhellbaren und aufzuhellenden Hintergrund. Eheberatung müßte dann freilich weit mehr bieten als bloß moralische Zusprache; sie sollte vor allem (wie der Verf.) vor überstürzten Verbindungen und jenen Zufalls-Ehen warnen, die ihren Grund nur im Leichtsinn einer Stunde haben, wo allzu oft unter Alkoholeinfluß (Karneval) ein Mädchen in Hoffnung gebracht wurde, zu dem – nach erpreßter Heirat – später kein echter und dauernder Kontakt entsteht. Daher auch die Tragik bisexueller Ehen, wo ein Mann normal verheiratet scheint, sogar Kinder besitzt, sich aber zugleich homosexuell betätigt. Daß gerade Thomas dieser Frage, als einem ebenso kirchenrechtlichen wie pastoralem Problem, seine Aufmerksamkeit zuwendet, läßt sich kultursoziologisch leicht erklären. In der damaligen Feudalgesellschaft wurden Ehen zumeist politisch kalkuliert, bei denen es vom Zufall abhing, ob die vom Verf. geforderte konstitutionsbiologische Angepaßtheit vorhanden war: Impotenz mußte auffällig werden. Es spricht also für diese Theorie, daß Thomas – als Angehöriger dieser Schicht – diese Störungen eingehend diskutiert.

Daß die sexuelle Begegnung eines beliebigen Mannes mit einer beliebigen Frau nicht sofort und in allen Fällen zu einer harmonischen Verbindung führt, begründet Verf. mit dem Hinweis, daß die Verbindung von Sexualität und Fortpflanzung entwicklungsgeschichtlich sekundär sei: gerade am Beginn des Lebens, und bleibend auf seiner untersten Stufe, geschieht Fortpflanzung bei den Einzellern durch Teilung, während die ebenfalls vorkommende Kopulation von zwei Zellen gerade umgekehrt der Verjüngung und Erhaltung des Individuums dient. Auch gebe es bei Wirbeltieren bis hinunter zu Eidechsen und Vögeln bereits Liebesspiele als Selbstzweck. Er kommt zu dem Schluß: „Nicht die für den Nichtbiologen kaum überschaubare Variabilität und biologische Faktizität, sondern die im Biologischen und insbesondere in seinen Instinktsicherungen erkennbare höhere Ordnung kann mit Recht gegenüber spekulativen soziologischen Theorien einen sozialen Normanspruch erheben“ (132). Diese ganze Theorie richtet sich insbesondere gegen den Monopolanspruch der Psychoanalyse: „In der kindlichen Phase der Sexualität wird nicht etwa, wie es die haltlosen Spekulationen der Freudschule annehmen, die Sexualität des Erwachsenen geprägt, sondern es zeichnet sich in spielerischer Form die individuelle, konstitutionsbestimmte und damit zumeist angeborene Sexualitätsform und -richtung der Erwachsenen ab“ (199). Da der Verf. die Intelligenz und die Formung des sozialen Lebens für Freiheit offen sein läßt, stellt sich die neue Aufgabe, die Grenzbezirke transparent zu machen.

Bonn. Werner Schöllgen.

Bergh, Birger: **Den heliga Birgittas Revelaciones bok VII** (Buch 7 der Revelationes der heiligen Birgitta). (Samlingar utgivna av Svenska Fornskriftsällskapet, Ser. 2, Bd VII: 7) Uppsala: Almqvist & Wiksell 1967. 226 S.; Skr 50,—.

In Schweden erschienen seit der Mitte des 19. Jh.s als Svenska Fornskriftsällskapets Samlingar (SFSS, Sammlungen der Gesellschaft für Altschwedisches Schrifttum) wichtige Teile der mittelalterlichen Literatur Schwedens, die als Folge des späten Eindringens des Christentums erst im 13. Jh. ansetzt. Zu dieser Literatur gehört auch ein bedeutendes lateinisches Schrifttum. Neben liturgischer Dichtung, die weitgehend in den Analecta Hymnica Aufnahme fand, ragen als eigene Gattung dieser lateinischen Literatur hervor die Offenbarungen der heiligen Birgitta von Schweden (1303—1373) und das lat. Schrifttum des schwedischen Mutterklosters des Birgittenordens in Vadstena. Sonderbar an den Offenbarungen Birgittas ist der Umstand, daß diese zwar schwedisch konzipiert, wahrscheinlich aber auf Grund des mündlichen Diktats Birgittas an ihre Beichtväter sofort ins Lateinische übersetzt wurden, da diese vorwiegend deren Bedeutung für die Gesamtkirche im Auge hatten. Nur wenige Spuren von Originalaufzeichnungen in schwedischer Sprache sind erhalten. Um diese lat. Literatur des schwedischen Mittelalters eigens herauszugeben, leitete die SFSS 1924 eine zweite Reihe mit dem Text des Heiligsprechungsprozesses Birgittas ein. 1956 folgten hier die sog. Revelationes extravagantes, von L. Hollman ediert. Gleichzeitig wurde unter der Leitung von Prof. Dr. J. Svennung, Uppsala, das große Unternehmen einer ersten kritischen lat. Edition der gesamten Offenbarungen in Angriff genommen. Die Edition wird als Band VII der Ser. II der SFSS erscheinen. Der zuerst fertiggestellte Teil, Fasz. 7 von Bertil Bergh, enthält das 7. der acht „libri“ der Offenbarungen.

Die etwas uneinheitlich durchgeführte Einteilung in acht Bücher stammt von dem spanischen Exilbischof und Beichtvater Birgittas, Alfons von Jaen. Die ersten drei Bücher sind thematisch gut zusammengehaltene Sammlungen von Stücken, die wohl an sich verschiedenen Lebensabschnitten Birgittas angehören. Das 5. Buch ist sowohl formal wie inhaltlich einheitlich als ein *Liber quaestionum* gestaltet. Das 4. und das 6. Buch dagegen sind umfangreiche Behälter für sonst nicht leicht untergebrachte Stücke. Das später angehängte 8. Buch ist vorwiegend politischen Inhalts. Am einheitlichsten und auch im Umfang begrenzt ist das jetzt edierte 7. Buch, die Niederschrift visionärer Erlebnisse Birgittas von ihrer Pilgerfahrt ins Heilige Land kurz vor ihrem Tode. Birgitta hat oft Ereignisse der Heilsgeschichte visionär so geschaut, daß die von ihr berichteten Einzelheiten beträchtliche neue Züge dem herkömmlichen Bild des Geschehens hinzufügen. In der Grabeskirche in Jerusalem sieht sie z. B. bei einem Gesicht der Kreuzigung, wie die Nägel nicht die Handflächen, sondern die Unterarme Jesu beim Handgelenk durchbohrten; Jesus sei ferner an einem schon aufgestellten Kreuz festgenagelt worden, an das die Henker durch stufenweise aufgestellte Plattformen hinaufgelangten, auf denen sie beim Festnageln Jesu standen (Lib. 7 cap. 15). In Bethlehem sah Birgitta ein Gesicht der Geburt; Maria soll ihr Kind kniend geboren haben, und zwar ohne fremde Beihilfe in dem Zustand einer psychischen Abwesenheit, die Birgitta als extatisches Gebet deutet (ibid. cap. 21). Hinter solchen Visionen steht bei Birgitta das starke Bewußtsein, eine an die Menschen gesandte Botin Gottes zu sein. Die Gegenstände ihrer Visionen entstammen fast immer den Auseinandersetzungen der Zeitgenossen. Auch die Offenbarungen des 7. Buches müssen verstanden werden als autoritative Zeugnisse, von apostolischer Liebe getragen, seitens einer ihrer besonderen — wir würden vielleicht sagen: medialen — Begabung bewußten Frau über alle Menschen betreffende Glaubenswahrheiten und Heilsereignisse. In diesem Sinne übten die Offenbarungen in den folgenden Jahrhunderten einen tiefen Einfluß auf Kunst, Frömmigkeit und Predigt aus. Möglicherweise hat z. B. Grünewald sich von Birgitta bei den Bildern seines Isenheimer Altars beeinflussen lassen.

Leider ist Bertil Berghs ausführliche texthistorische Einleitung, die fast 100 Seiten beträgt, nur äußerst summarisch auf je 2 Seiten ins Lateinische und ins Englische übertragen worden. Es ist dadurch einem der schwedischen Sprache unkundigen Leser wohl kaum möglich, sich ein Bild der Gründe zu verschaffen, die der einen oder der anderen Handschrift den Vorzug bei der Edition geschafft haben. Nach Vorbild von Hollman (1956) wird bei der Aufzählung der Hss. (hier 11f) immer zuletzt eine Seitenzahl angegeben; auf dieser Seite wird dann die Hs. beschrieben. Als Bezeichnung für die Hss. werden als willkommene Gedächtnisstütze meistens Buchstaben gewählt, die dem heutigen Aufbewahrungsort der Hs. entsprechen. Die mit griechischen Buchstaben bezeichneten Gruppen von Hss. werden in den beiden Zusammenfassungen nur rein phänomenologisch beschrieben und deren Hss. aufgezählt.

Dem schwedischen Haupttext ist zu entnehmen, daß zu einer γ-Gruppe diejenigen Hss. zusammengefaßt sind, die einen eigenen Prolog zum 7. Buch bieten. In dieser Gruppe dominieren die S. 27f beschriebenen alten Hss. aus Prag und Krakau, ein Zeugnis davon, daß die erste Verbreitung der Offenbarungen durch die Universität Prag vor den böhmischen Glaubenskämpfen und vor der Auswanderung der Deutschen aus Prag nach Leipzig liegt. Daß die Schriften Birgittas hierbei auch Polen erreicht haben, bezeugt ein Fragment einer frühen polnischen Übersetzung (s. Rozprawy Wydziału Filologicznego Akademji Umiejectności w Krakowie, 28, S. 269, Beschreibung des Fragments; Jan Łoś, Dwa teksty staropolskie, Objawienia św. Brygidy, in: Materiały i Prace Komisji Jerzykowej Akademji Umiejectności w Krakowie, V, 1912, Ss. 423—436). — Die β-Gruppe (33ff) wird durch gemeinsame falsche Lesungen zusammengehalten. Die Beschreibungen der Hss. (41ff) sind hier sehr summarisch, wie auch im folgenden. Eine unter-

geordnete ε-Gruppe (45ff) enthält fast ausschließlich die englische Überlieferung, die mit dem Kloster Syon Abbey verbunden ist. Diese ist nur ein Teil dieser wahrscheinlich auf alte italienische Vorlagen (bes. S. 36 Hs. r) zurückgehenden Zweig der Überlieferung. — Wichtig sind die sog. *Additiones*: Ergänzungen zu den Offenbarungen, von Bischof Alfons geschlossen zusammengefaßt, im Mutterkloster Vadstena auf die einzelnen Offenbarungen verteilt, und so auch in der vorliegenden Edition zu finden. Die meisten Hss. der σ-Gruppe (52ff) enthalten diese *Additiones* und werden deshalb zu einer δ-Gruppe (60 ff) zusammengefaßt. Die σ-Gruppe scheint die Überlieferung widerzuspiegeln, die von Italien nach Schweden kam und dann vom Mutterkloster aus durch die übrigen Klöster des Ordens Verbreitung fand. — Trotz der ausgiebigen Heranziehung von Hss. für die Edition scheinen manche dem schwedischen Forscherteam doch entgangen zu sein. So kann Ulrich Montag in seiner kürzlich erschienenen Dissertation „Das Werk der heiligen Birgitta von Schweden in oberdeutscher Überlieferung" (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters, 18, 1968) wenigstens noch sieben vollständige, von Bergh nicht erwähnten lateinischen Hss. der Offenbarungen Birgittas allein aus dem deutschen Sprachgebiet aufzählen (100 Anm. 4), unter denen z. B. zu erwähnen sind Berlin, Deutsche Staatsbibliothek Ms. Magdeb. 98, und Darmstadt, Hessische Landes- und Hochschulbibliothek Hs. 733, beide schon um 1400 geschrieben. Es ist sehr zu hoffen, daß nicht nur diese, sondern auch weitere etwa in Italien zu findende Hss. bei den weiteren Faszikeln der Edition berücksichtigt werden können.

Die Reihe der SFSS befolgt seit dem Band von Hollman (1956) etwas andersartige Editionsgrundsätze als die in Deutschland gegenwärtig gebräuchlichen. Mit der Normalisierung der mittelalterlichen Schreibweise ist man etwas zurückhaltender. Nicht nur das e für ae und das c für t vor i, wie in deutschen Editionen, sondern auch das v für u am Wortanfang, das u für v in den Wörtern, bleiben erhalten. Ch für h (michi) wird grundsätzlich belassen. Andererseits erscheint nicht, wie oft in englischen Editionen, das j, sondern i und j werden beide durch i wiedergegeben. Interpunktion und Groß- und Kleinschreibung entsprechen modernen Grundsätzen. Man muß auch den großen Vorteil eines nach Zeilen angeordneten kritischen Apparats anerkennen. Der Text wird damit sauber und frei von störenden hochgestellten Zahlen und Buchstaben. Auf den Gebrauch von Kursiv und Sperrtext wurde fast gänzlich verzichtet. So erscheint der Text einheitlich, nur von fettgedruckten Versnummern unterbrochen. Der kritische Apparat ist vorbildlich übersichtlich; die maßgebliche Zeileneinteilung erfolgt nach Kapiteln, nicht nach Druckseiten. Nur beim Zitieren aus der Edition könnte diese Anordnung wohl einige Nachteile haben.

Trotz der unzugänglichen und dem Leser wenig entgegenkommenden Einleitung, in der fast keine Schlußfolgerungen bezüglich der möglichen Wege der Verbreitung der verschiedenen Fassungen gemacht werden, bietet die Edition an Text und kritischem Apparat dem Leser jetzt erstmalig einen sicheren Zugang zur Gedankenwelt der hl. Birgitta. Der vorliegende Text kann als gesichert gelten und ist für den Theologen, den Kirchenhistoriker und den Medievisten gut verwendbar. Nur für ein eingehendes Studium der Abweichungen und Sonderlesarten ist die Aufmachung nicht-schwedischen Lesern praktisch noch nicht zugänglich. Es ist dringend zu hoffen, daß in dieser Hinsicht die folgenden Faszikel des VII. Bandes der SFSS auf der schwedischen Sprache unkundige Leser, die doch einen bedeutenden Leserkreis darstellen dürften, größere Rücksicht nehmen werden.

München. Tore Nyberg.

Esposti, Francesco degli: **La Theologia del Sacro Cuore di Gesù da Leone XIII a Pio XII.** (Analecta Theologica de cultu SS. Cordis Jesu II) Roma: Herder 1967. XXVIII, 315 S.

Die Intention der liturgischen Bewegung, die mit dem Beginn unseres Jahrhunderts einsetzte und im Lauf der nächsten Jahrzehnte immer mehr an Einfluß gewann, ist zum Herzensanliegen des II. Vatikanischen Konzils geworden und hat von daher allergrößte Impulse empfangen. So ist es verständlich, daß die im vergangenen Jahrhundert noch sehr vorherrschenden „Andachten" zurücktreten mußten. Das gilt auch von der Herz-Jesu-Verehrung. Obwohl Pius XI. und Pius XII. erklärten, die Herz-Jesu-Verehrung sei *totius religionis summa* („*Miserentissimus Redemptor*": AAS 20, 1928, 167; „*Haurietis aquas*": AAS 48, 1956, 313f) und sei deshalb ein „heilsnotwendiges Mittel" für alle Christen (*Haurietis aquas*: AAS 48, 1956, 321), — der Verf. schränkt das insofern ein, als er sagt: „*anche se in forma implicita*" (278) — wissen wir doch, daß auch solche Kultformen einer aufsteigenden und dann wieder absteigenden Entwicklung unterliegen; bezüglich der Muttergottesverehrung hat dies R. Laurentin in einer ausführlichen Darbietung gezeigt (Court Traité sur la Vierge Marie[5], 1968, 15—100; Kurzer Traktat der marianischen Theologie, 1959, 17—120). Nach einer fast stürmischen Entfaltung, die Pius XII. als eine *admirabilis progressio* bezeichnete (AAS 48, 1956, 340; siehe dazu: H. Rahner, Mirabilis progressio. Gedanken zur Geschichtstheologie der Herz-Jesu-Verehrung: Cor Jesu I, 1959, 23—58), ist heute ein gewisser Stillstand, wenn nicht gar eine rückläufige Bewegung entstanden. Schon um die Vierzigerjahre machte sich eine „Krise" bemerkbar, die Pius XII. durch sein Rundschreiben „*Haurietis aquas*" überwinden wollte (Esposti 181—186); heute wird man sagen müssen, daß dieser Erfolg nicht eingetreten ist. Gerade in einer solchen Zeit ist eine Rückbesinnung auf die vorgegangene Entwicklung und gleichzeitig ein Ausblick auf mögliche Impulse für eine Erneuerung und weitere Entfaltung von besonderem Wert. Diese Aufgabe hat sich Esposti in seiner an der päpstlichen theologischen Fakultät von Mailand 1966 eingereichten und verteidigten Dissertation gestellt, und er hat sie mit gründlichem Studium und großem Fleiß zu erfüllen gesucht; die Arbeit ist zunächst, wenn wir die Methode ins Auge fassen, fast ausschließlich systematisch.

Um eine klare Übersicht zu gewinnen, geht er chronologisch vor, indem er drei Zeitabschnitte erforscht: Von Leo XIII. — Benedikt XV. (1. Teil: 21—134), von Pius XI. — 1944 (2. Teil: 135—180), von 1944 bis zum Rundschreiben „*Haurietis Aquas*" (3. Teil: 181—274); in einem Schlußkapitel zieht er daraus die logischen, dogmatischen und pastoralen Folgerungen und geht noch kurz auf die augenblickliche Situation ein (Conclusione: 275—305). Es ist gewiß für den Verf. eine große Erleichterung, nach dem Grundsatz: *divide et impera* vorzugehen, aber an den Leser sind infolge der häufigen Wiederholungen allerdings größere Anforderungen gestellt. Aus der Natur der systematischen Behandlungsweise ergibt sich, daß der Verf. sich immer wieder mit dem Objekt der Herz-Jesu-Verehrung (*objectum materiale partiale et totale, objectum formale partiale et totale*) und den beiden vorherrschenden Auffassungen (*Cor Jesu symbolicum et ethicum*) beschäftigt; in der Art von konzentrischen Kreisen sucht er das Wesen der Herz-Jesu-Andacht immer deutlicher zu umreißen und herauszuarbeiten. Dabei darf ihm volle Anerkennung ausgesprochen werden dafür, daß er die große Zahl der sich mit den biblischen und patristischen Grundlagen auseinandersetzenden Arbeiten weitgehend berücksichtigt; die bibliographischen Angaben (XXI—XXVIII) zeigen deutlich, daß der Verf. trotz der überwältigenden Fülle der vorliegenden Arbeiten die wichtigsten Werke eingesehen hat; es ist freilich nicht zu verwundern, wenn diese und jene Arbeit, die als sehr wichtig bezeichnet werden muß, ihm entgangen ist; so z. B. hätten bei den biblischen Erörterungen die Ausführungen von R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium 1965 (vgl. dazu R. Schnackenburg, Die Durchbohrung der Seite Jesu nach Johannes 19, 34—37 und ihre theologische Bedeutung: Korrespondenzblatt Canisianum 101, 1967, 1—18) und J. Heer, Der Durchbohrte. Johanneische Begründung der Herz-Jesu-Verehrung (Analecta Theologica I, 1966) Berücksichtigung finden sollen; ebenso die zahlreichen Erklärungen der Herz-Jesu-Litanei vgl. F. Lakner, Litanei vom heiligsten Herzen Jesu, 1960; Literatur S. 21).

Ein zweites Merkmal seiner Methode ist die analytische, die gegenüber der Synthese, die erst gegen Schluß zum Zug kommt, stark überwiegt. Es ist wohl sehr richtig, wenn der Verf. eben dadurch immer wieder dazu gedrängt ist, auf die Bedeutung, welche die Person Christi in der Herz-Jesu-Erkenntnis und Herz-Jesu-Verehrung hat, hinzuweisen; desgleichen muß man mit ihm vollständig einverstanden sein, wenn er in jedem Abschnitt auf die Frage eingeht, ob die göttliche, unerschaffene Liebe (*amor increatus*) zum eigentlichen Objekt der Herz-Jesu-Verehrung gehört. Weil die Theorie vom ethischen Herzen Jesu, wie sie von der „Innsbrucker Schule" (Th. Lempl, H. Noldin, L. Lercher, F. Dander, F. Lakner; zu Lempl, dem der Verf. mit Recht besondere Beachtung widmet; siehe: 96—99) entwickelt wurde, die Person Jesu Christi in den Vordergrund rückt und außerdem den Einbau der unerschaffenen Liebe ermöglicht, gibt der Verf. mit gewissen Ergänzungen dieser Auffassung gegenüber jener vom symbolischen Herzen Jesu den Vorzug (298—302). Er möchte neben dem sog. *symbolismo interno*, den die Ansicht vom ethischen Herzen stark hervorhebt, noch den *symbolismo rivelato teologico* (300) mehr berücksichtigt wissen. Die unerschaffene Liebe, die bereits Augustinus in seiner Trinitätslehre spekulativ zu ergründen und zu erklären suchte und die dann Thomas in der Formel „*Filius autem est Verbum, non qualecumque, sed spirans amoren*" (1 qu. 43 a. 5 ad 2)

zusammengefaßt hat, haben Meersch und Graber in Beziehung zum Objekt der Herz-Jesu-Verehrung gebracht; während Pius XII. in seiner Enzyklika „*Haurietis aquas*" zwar von der unerschaffenen Liebe ausführlich spricht, jedoch offen läßt, in welchem Sinn diese unerschaffene Liebe zum Objekt der Herz-Jesu-Verehrung gehört, hält es der Verf. für selbstverständlich, daß die allen drei Personen zugehörige Liebe verstanden werden muß, daß aber überdies auch die personale und notionale Liebe in Erwägung zu ziehen ist (292—298). Gerade dadurch, daß die Person Christi und die unerschaffene Liebe in das Objekt der Herz-Jesu-Verehrung einbezogen wird, erweist sich diese auf Grund der *analogia fidei* — sowohl doktrinär wie auch praktisch gesehen — als eine die ganze Offenbarung umfassende Einschau (302), wie sie in keiner anderen Andacht gegeben ist.

Nach allem, was wir ausgeführt haben, können wir die Arbeit von Esposti als ein Standardwerk über die Herz-Jesu-Verehrung bezeichnen, in das jeder, der sich in dieser Sache orientieren will, Einblick nehmen muß.

Innsbruck. Franz Lakner.

Grenner, Karl-Heinz: **Wirtschaftsliberalismus und katholisches Denken.** Ihre Begegnung und Auseinandersetzung im Deutschland des 19. Jahrhunderts. Köln: (Bachem) 1967. 364 S.; Ln DM 19,80.

Ohne ein geschichtliches Problembewußtsein wird man weder die Fragestellungen der Gegenwart begreifen noch die der Zukunft meistern. Das vorliegende Buch befaßt sich kritisch mit der Frage, „ob eine katholische Auseinandersetzung mit den theoretischen Grundlagen und dem weltanschaulichen Hintergrund des Wirtschaftsliberalismus stattgefunden hat, wer die Träger dieser Auseinandersetzung waren, welche Argumente sie benutzten, welche Ziele sie in ihrer Auseinandersetzung anstrebten, und von welchen Motiven sie geleitet wurden" (13).

Als Hintergrund der Darstellung dient die kurze Skizzierung des Einbruchs, der Entfaltung und der Krise des Wirtschaftsliberalismus in Deutschland (17—50). Das 2. Kap. ist dem Verhältnis von kath. Kirche und liberaler Gesellschaft gewidmet (51—111). Die Freiheitsbestrebungen des politischen Liberalismus, die sich auf der Basis des Auseinandertretens von Gesellschaft und Staat im 19. Jh. entwickelten, führen auch zu einem Dreiecksverhältnis Staat - Gesellschaft - Kirche, indem sich die Einheit von „Staatsvolk" und „Kirchenvolk", die absolutistische Staatskirchenverfaßtheit zusehends auflöst (52ff) und Kirche und Gesellschaft zunächst im Miteinander, dann aber im Gegeneinander (Kulturkampf) um die Position im Staat ringen (58ff). Die Begegnung zwischen Kirche und liberaler Wirtschaftsgesellschaft (87—111) wird mehr kursorisch gezeichnet, vor allem mit dem Blick auf die karitativen Bemühungen und die kath.-soziale Bewegung (99ff). Vielleicht wäre dieser Abschnitt ertragreicher geworden, wenn er stärker mit dem folgenden Kernstück der Untersuchung verknüpft worden wäre.

Sehr instruktiv sind die Ausführungen des Verf. darüber, in welch geringem Umfang die ökonomisch-soziale Problemstellung des Wirtschaftsliberalismus, sei es vom kirchlichen Lehramt, sei es von der Theologie, sei es von der kath. Presse, sei es selbst von den kath. Organisationen erfaßt und aufgegriffen wurde (112—137). Im wesentlichen waren es Einzelpersönlichkeiten, die sich mit den weltanschaulichen Grundlagen des ökonomischen Liberalismus befaßten (137). Die Auswahl der sechs kath. Autoren: Franz von Baader, Adam Heinrich Müller, Wilhelm Emmanuel von Ketteler, Peter Franz Reichensperger, Franz Hitze und Heinrich Pesch geschieht, wie Verf. mit Recht bemerkt (140), nicht willkürlich; allerdings dürfen dabei nicht die vielfachen Einflüsse und Anregungen übersehen werden, die sie empfingen, ebensowenig die zum Teil erhebliche Ausstrahlung insbesondere auf kath.-soziale Organisationen, was den „Einzelcharakter" doch in das Gesamt des kath. Denkens und der kath. Bewegung einordnet. Unter umsichtiger Heranziehung des Quellenmaterials und der einschlägigen Literatur wird der Standpunkt der Genannten dem Wirtschaftsliberalismus gegenüber aufgezeigt, woran sich jeweils auch eine sehr beachtenswerte kritische Würdigung anschließt (141—295). Verf. betont den Mangel an nationalökonomischer Argumentation bei Baader (171ff) und von Ketteler (224ff), die fälschlicherweise theologisch unterbaute romantisch-universalistische Position Müllers (199ff), die Kritik am Wirtschaftsliberalismus und die daraus folgende sozialpolitische Wendung bei Reichensperger (246ff) und Hitze (262ff), schließlich die ethische Fragestellung bei Pesch (289). Leider verzichtet Verf. im Interesse der gewählten zeitlichen Begrenzung darauf, das Hauptwerk Peschs, das fünfbändige Lehrbuch der Nationalökonomie, in die Untersuchung einzubeziehen, weshalb auch die Beurteilung Peschs fragmentarisch bleibt.

Das Schlußkapitel faßt die Argumente, Ziele und Motive der kath. Auseinandersetzung mit dem Wirtschaftsliberalismus zusammen und versucht deren kritische Ortsbestimmung (296—330). Als Ergebnis wird festgehalten, daß das Ziel der „Vermittlung theoretischer Einsichten über die Irrtümer des Wirtschaftsliberalismus und über die wahren Grundlagen menschlichen Zusammenlebens und Wirtschaftens" im „internen Raum des deutschen Katholizismus" erreicht, auch wenn die Zuordnung von Wirtschaftsliberalismus und Kapitalismus nicht richtig erkannt wurde (331f). Demgegenüber sieht Verf. keinen Beweis dafür, „daß das katholische Schrifttum zum Thema Wirtschaftsliberalismus oder daß katholische Vorschläge zur Theorie der Wirtschafts- und Sozialpolitik außerhalb des Katholizismus als Erkenntnisfortschritt anerkannt" worden wäre, und zwar deshalb, weil man katholischerseits „zu diesen Problemen nichts Neues zu sagen hatte, nichts jedenfalls, das von nicht katholischen Autoren nicht schon eher oder sogar eindringlicher — ausgenommen die spezifisch religiösen Motivierungen — gesagt worden wäre, wenn auch vielleicht einseitiger, dafür aber mit größerer Breitenwirkung" (332f).

Diese Bemerkung weckt manche Fragen. Sicherlich geht es beim Beitrag des kath.-sozialen Denkens zur Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft nicht um „katholische" Zielsetzungen und Argumente. Aber hat nicht die Auseinandersetzung mit den weltanschaulichen Grundlagen des Wirtschaftsliberalismus doch auch zu ökonomischen Konkretisierungen im Produktions-, Verteilungs- und Konsumtionsbereich sowie bei der Organisierung der Volkswirtschaft geführt, wie dies ohne Zweifel zumindest bei Heinrich Pesch nachweisbar wäre? Erhielt nicht die kath.-soziale Bewegung, auch die sozialpolitische Aktivität des Zentrums in dem Maße eine Breitenwirkung, als sie von der grundsätzlichen Betrachtung der Zusammenhänge her zu konkreten Ordnungsentwürfen vordrang? Unbeschadet dieser und anderer offenen Fragen ist das in elegantem Stil geschriebene Werk Grenners ein wertvoller Beitrag zum Verständnis der Entwicklungslinien des kath.-sozialen Denkens.

Münster. A. Rauscher.

Oeconomia humana. Beiträge zum Wirtschaftskapital der Pastoralen Konstitution. Köln: Verlag J. P. Bachem 1968. 574 S.; Ln DM 58,—.

Das „Geleitwort" des Präsidenten des Sekretariats für die Einheit der Christen, Kardinal A. Bea, bezeichnet den Band als die „erste Veröffentlichung der Stiftung Humanum", begrüßt es, daß „führende Männer aus Kultur, Wirtschaft und Politik das kirchliche Angebot zum Dialog aufgegriffen haben", und läßt wissen, die Stiftung sei von „Laien, die im öffentlichen Leben stehen, ... als unabhängige Plattform für den Dialog geschaffen" worden (9). Der Umstand, daß ein Kardinal der römischen Kirche es der Mühe wert erachtet, dem Band ein Geleitwort mit auf den Weg zu geben, läßt erkennen, daß dies sehr einflußreiche und über weitreichende Beziehungen verfügende „Laien" sein müssen. Aber offenbar sind nicht nur Laien beteiligt, denn der Vorsitzende des Stiftungsrats, Dr. Herbert Rohrer, spricht nicht nur von „Spendern, die aufgeschlossenen Herzens durch ihre finanzielle Hilfe die Basis für die Tätigkeit der Stiftung schaffen", sondern nennt vor ihnen „geistliche und zivile Protektoren, die die Schirmherrschaft (über die Stiftung) übernommen haben" (12). Leider verschwinden alle diese Persönlichkeiten hinter der Anonymität der in der Schweiz errichteten internationalen Stiftung; nur die Mitglieder der „Wissenschaftlichen Leitung" treten mit ihrem Namen hervor: I. Y. Calvez, W. Weber, H. D. Wendland; unter ihnen befindet sich überhaupt kein Laie, sondern zwei von ihnen sind katholische Geistliche, der dritte ist ein sehr angesehener evangelischer Theologe.

Von den drei Mitgliedern der Wissenschaftlichen Leitung und zwanzig weiteren Mitarbeitern stammen die 23 Beiträge des Bandes, die alle dem Untertitel gemäß um das Wirtschaftskapital der Pastoralkonstitution des 2. Vatikanischen Konzils kreisen; der Obertitel, der unvermeidlich die Erinnerung an die unselige, vor nicht ganz 40 Jahren erschienene ‚Oeconomia perennis' (von A. Orel) wachruft, will wohl nur als Hinweis auf die Stiftung Humanum verstanden sein. — Den Beiträgen vorausgeschickt ist der Abdruck von Ziff. 63—72 der Konstitution im lateinischen Wortlaut und in der im Auftrag der deutschen Bischöfe erstellten Übersetzung.

Die Beiträge gehen ihr Thema nicht nur von sehr verschiedenen Seiten an, was nur zu begrüßen ist, sondern zeigen auch sehr beachtliche Meinungsverschiedenheiten. Nicht nur, daß sie die Konstitution selbst wie auch frühere Dokumente der kath. Soziallehre in manchen nicht unwichtigen Stücken unterschiedlich, ja selbst gegensätzlich interpretieren; auch die grundlegenden Auffassungen über den möglichen und pflichtmäßigen Gegenstand christlicher Soziallehre und praktischen kirchlichen Bemühens gehen weit aus-

einander. So z. B. wenn A. R. Sigmond meines Erachtens zu Recht erklärt, der Konzilstext oder der Text von ‚Populorum progressio' dürfe „nicht wie ein wirtschaftspolitischer Text gelesen und interpretiert werden" (431), wogegen andere Mitarbeiter, am entschiedensten Fogarty schon durch die Wahl seiner Überschrift „Genügen gute Ermahnungen?" (500), das Fehlen detaillierter wirtschafts- und gesellschaftspolitischer Verfahrensanweisungen bemängeln.

Recht unterschiedlich sind die Meinungen zum Naturrecht überhaupt und darüber, ob die Konstitution naturrechtlich argumentiere oder dem Naturrecht zugunsten der *aequitas* abgeschworen habe. Ebenso bestehen Meinungsverschiedenheiten bezüglich der Eigentumslehre (so wendet sich Vanistendael sogar einmal ausdrücklich gegen Meßner), jedoch ist manchmal schwer zu erkennen, inwieweit es sich um sachliche oder nur um terminologische Differenzen handelt. Zur Frage der Mitbestimmung werden sowohl verschiedene Meinungen als auch verschiedene Auslegungen des einschlägigen Textes dargeboten, wobei Vanistendael erstaunlicherweise von einer „Lücke im Text" spricht, „in dem nur von sozialen Angelegenheiten ... die Rede sei" (531), während es im Text ausdrücklich „wirtschaftliche und soziale Angelegenheiten" heißt (‚*de oeconomicis et socialibus condicionibus decernatur*'; Art. 68, Abs. 1, Satz 3).

Von den Beiträgen nicht-katholischer Mitarbeiter scheint mir namentlich derjenige von H. H. Walz „Katholisch-evangelische Zusammenarbeit in der Entwicklung" (376–400) außerordentlich bedeutsam; derjenige von A. Philip „Das Wirtschaftskapitel... aus der Sicht eines evangelischen Wirtschaftsethikers" (441–457) wirft zwar manches interessante Blitzlicht, scheint mir aber im ganzen fehl zu gehen.

Eine ganze Reihe von Autoren verkennt, daß vieles, was in ‚Mater et magistra', in der Konstitution und in ‚Populorum progressio' als angeblich neu, als Weiterentwicklung der Lehre von den einen begrüßt, von den anderen beklagt wird, sich in ‚Quadragesimo anno' bereits sehr viel präziser, aber eben darum offenbar weniger „eingängig" ausgesprochen findet. Zutreffend dagegen kennzeichnet A. Rauscher „Die Bestimmung der Erdengüter ... und moderne Wirtschaft" (223–240, insbes. 235) den Rückschritt von der teleologisch-dynamischen Konzeption in ‚Quadragesimo anno' zu dem die Konstitution beherrschenden „Verteilungsdenken"; so löst — oder besser gesagt — erledigt ‚Quadragesimo anno' das Problem der ‚*superflua*', indem sie hohe freie Einkünfte investiv verwendet sehen will (Ziff. 51); die Pastoralkonstitution dagegen feiert zwar die dynamisch-expansive Wirtschaft, bleibt aber trotzdem ganz im stationären Denken stecken und weiß daher nur den Rat, den „Überfluß" wegzugeben, ohne sagen zu können, was denn „überflüssig" ist.

Ein weiterer schwerer Mangel der Konstitution liegt darin, daß sie der Schlüsselfigur heutiger Wirtschaft, dem Unternehmer, nicht gerecht wird. Befremdlicherweise trifft das auch auf diesen Band zu, ja sogar speziell auf den Beitrag aus der Feder des Präsidenten der UNIAPAC („Internationale Vereinigung christlicher Unternehmer"). Einzig der in vieler Hinsicht lesenswerte Beitrag von E. Duff „Gerechtigkeit aus ökumenischer Sicht" (475–499) stellt die Bedeutung der Unternehmerfunktion gebührend ins Licht und hebt sie deutlich von derjenigen des bloßen Vermögensträgers ab. Sehr beherzigenswert ist seine Bemerkung: „Die Aufgabe, wirksame sittliche Maßstäbe für die Zusammenballungen wirtschaftlicher Macht aufzustellen, die in der Theorie den Aktionären verantwortlich, in Wirklichkeit aber zu Herrschaftsbereichen unabsetzbarer Manager wurden, bedarf auch der gründlichen Untersuchung durch katholische Fachleute" (490); dieser Hinweis von Duff gehört notwendig an die Seite der unsern Altmeister Götz Briefs quälenden Sorge wegen praktisch unabsetzbarer Oligarchen in den Gewerkschaften.

Noch zahlreiche andere Beiträge stammen von fremdsprachlichen Verfassern und sind übersetzt; an vielen Stellen wünscht man das Original vor sich zu haben, um sich überzeugen zu können, ob der Verfasser nicht etwas Gescheiteres sagt, als da zu lesen steht. Am schlimmsten steht es um die Übersetzung von D. Worlock „Streik und Verständigung" (177–186); einen solchen Aufsatz kann man nicht übersetzen, ohne die arbeitsrechtliche und gewerkschaftliche Lage beider Länder und die einschlägige Terminologie beider Sprachen zu kennen. Der Satz: „Die einzige Streikart, die eher selten, wenn überhaupt gerechtfertigt ist, ist der Streik aus arbeitsrechtlichen Gründen", ist völliger Unsinn; der Verfasser meint etwas ebenso völlig Richtiges. Eine potente Stiftung, die ein solches Buch unter ihrem Namen hinausgehen läßt, sollte wenigstens Übersetzerhonorare zur Verfügung stellen, die ausreichen, um wirklich qualifizierte, d. h. mit den Sachfragen vertraute und die Fachsprache beherrschende Übersetzer beizuziehen.

Frankfurt-St. Georgen. O. v. Nell-Breuning SJ.

Uhrmann, Johannes: **Das Geständnis im Kanonischen Prozeß.** Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh 1968. XII, 162 S.; kart. DM 14,–.

Die vorliegende Arbeit, eine Doktordissertation aus dem kanonistischen Institut der Kath.-Theologischen Fakultät München, behandelt eine Frage des Prozeßrechtes, das als Formalrecht allgemein nur stiefmütterliche Beachtung findet. Der Verfasser hat sich vor dem in der Regel als trocken bezeichneten Rechtsgebiet nicht gescheut; schon darum verdient er Anerkennung.

Vf. gliedert die Untersuchung in vier Teile, von denen aber Teil 3 und 4 inhaltlich eine Einheit bilden; in beiden wird aufgezeigt, wie die kirchliche Rechtssprechung (näherhin die Rota) das Geständnis bei der Urteilsfindung wertet, wobei im 4. Teil die Frage für einzelne Arten von Eheverfahren spezifiziert wird, d. h. für Eheverfahren aufgrund verschiedener Klagebegehren. Denn selbstverständlich unterscheiden sich die Formalitäten der einzelnen Prozesse nicht, wenn man von den Inkonsummationsverfahren absieht, die aber grundsätzlich anderen Charakter tragen. Hier steht dem Richter überhaupt kein Urteil zu, die Rota ist für sie nicht zuständig. Darum befremdet es, wenn Vf. Impotenz- und Inkonsummationsprozese gleichstellt. Auch die S. 161 angeführten Rotaentscheidungen, auf die er seine Konklusion stützt „Außer in Furchtprozessen steht also das Parteigeständnis in Nichtvollzugsverfahren in höchstem Ansehen", sind keine Dispensverfahren nach der IPO, sondern Eheprozesse, in denen die Frage nach dem Nichtvollzug der Ehe nur nebenbei auftauchte.

Der erste Teil bietet eine umfangreiche Definition des Begriffs ‚Geständnis'. Danach ist das Geständnis aufgrund der cc. 1750–1753 CIC ein Beweismittel, näherhin die Aussage einer Prozeßpartei zu eigenen Ungunsten und zugunsten des Gegners, im Eheprozeß die Aussagen zugunsten oder Ungunsten des Ehebandes, so daß auch die dem eigenen Klagebegehren dienende Parteiaussage noch als Geständnis bezeichnet wird. Es ist zwischen dem gerichtlichen und außergerichtlichen Geständnis zu unterscheiden und zwischen Geständnis und Anerkenntnis, durch das sich der Beklagte dem Anspruch des Klägers unterwirft. Das Anerkenntnis blieb vom Gesetzgeber im wesentlichen ungeregelt und ist nur in den seltenen Prozeßsachen des privaten Wohls möglich.

Ein weiteres Verdienst des Vf. ist es, sich nicht auf die Fragen des Eheprozesses beschränkt zu haben, sondern auch die übrigen Verfahren zu berücksichtigen.

Welche Vorschriften des Prozeßrechtes bei der Abgabe des Geständnisses zu beachten sind, stellt der Verfasser im 2. Teil dar und begibt sich dabei weit auf das Feld dieses umfangreichen Rechtsgebietes. In diesem Zusammenhang hätte man allerdings eine kritischere Darstellung gewünscht, um die Reformbedürftigkeit des kirchlichen Prozeßrechtes aufzuzeigen, die über das vom Verfasser S. 54 Anm. 10 angeführte Beispiel hinausgeht.

Die wichtigste Frage bleibt aber, welches Gewicht das – gerichtliche wie das außergerichtliche – Geständnis bei der Urteilsfindung hat, ob es als Beweismittel oder nur als Beweisstütze dient. Dieser Frage geht der Verfasser im 3. und 4. Teil nach, indem er hauptsächlich Entscheidungen der römischen Rota anführt. Für die Praxis der Diözesangerichte wäre eine grundlegende Interpretation der Art. 116 und 117 EPO nützlich gewesen, die man leider vermißt. Der Wortlaut des Art. 117 EPO ist nämlich keineswegs eindeutig, wie auch die römischen Entscheidungen beweisen, so hätte man gerne erfahren, wie die Redewendung ‚*non est aptus*' in der kirchlichen Rechtssprache verstanden wird, welche Bedeutung ihr in der Kanonistik zugesprochen wird. Dazu findet man nur in einer Fußnote (89 Anm. 27) den Hinweis, A. Koeniger verstehe sie im Sinne von ‚nicht hinreichend'.

Seine Hauptargumentation entnimmt Vf. der römischen Rechtssprechung. Auch hier vermißt man eine theoretische Betrachtung über den Interpretationswert höchstrichterlicher Entscheidungen, über die präjudizierende Ausgestaltung des Rechts durch die Rota. Da Uhrmann im Verlauf der Arbeit nachweist, wie unterschiedlich die Rota arbeitet, hätte auch hier eine Kritik seinerseits einsetzen müssen, denn Ablehnung und Zuerkennung der Beweiskraft eines Geständnisses lassen sich gleicherweise aus den Rotaentscheidun-

gen nachweisen (vgl. 91), wobei die Gegensätze zeitlich ineinandergreifen. In diesem Zusammenhang versteht man nicht, warum der Verfasser zuerst allgemein den Nachweis erbringt und später noch einmal für einzelne Klagepunkte (Simulation, Furcht u. a.) dieselbe Frage behandelt. Auch bei dem allgemeinen Nachweis hätte man gerne erfahren, welche Klagepunkte in den betreffenden Verfahren zur Diskussion standen. Es wäre nicht uninteressant gewesen, die Frage zu prüfen, ob die unterschiedliche Rechtssprechung u. U. auf die Besetzung des Gerichtes zurückzuführen sei. Auch möchte man die Bemerkung des Vf. nicht unterschreiben, daß bei einer Neufassung der Eheprozeßordnung der Beweiswert des gerichtlichen Geständnisses zuungunsten des Ehebandes weiterhin zu begrenzen sei, sondern man möchte wünschen, daß bei einer grundlegenden Reform des Prozeßrechtes, die eine Hauptverhandlung vorsieht und das Schriftlichkeitsprinzip abschafft, das Geständnis der freien Beweiswürdigung durch den Richter unterstellt bleibt.

Trotz der Beanstandungen bleibt die Arbeit verdienstvoll, weil sie überhaupt Fragen des Prozeßrechtes aufgreift und damit die Diskussion um dieses Rechtsgebiet wachhält, denn schließlich ist es ja nicht unwichtig, auf welche Weise dem Kirchenglied innerhalb der Kirche sein Recht zukommt, wie sein Rechtsanspruch geprüft wird.

Bochum. Willi Astrath.

Froitzheim, Dieter: **Staatskirchenrecht im ehemaligen Großherzogtum Berg.** (Kanonistische Studien und Texte, Bd 23) Amsterdam: Verlag B. R. Grüner 1967. 156 S.; Ln hfl 20,—.

Das Staatskirchenrecht des ehemaligen Großherzogtums Berg, das insgesamt nur sieben Jahre existiert hat, ist Gegenstand der vorliegenden Untersuchung. Die Arbeit ist in einen historischen und einen materiell-rechtlichen Teil gegliedert. Sie stützt sich in erster Linie auf gedruckte Werke, benutzt aber zur Lösung einzelner Streitfragen und v. a. zur Darstellung des Patronatsrechtes auch ungedruckte Quellen.

Gemäß Art. 1 des Rheinbund-Vertrages hatte Joachim Murat, General und Schwager Napoleons, als Herzog von Kleve und Berg erklärt, daß sein Staat für immer vom Deutschen Reich getrennt sei und fortan zum Rheinbund gehöre. Gemäß Art. 5 nahm er den Titel „Großherzog von Berg" an (27). Am 19. 7. 1806 wurden dem Herzog von Nassau die ehemals kurkölnischen Enklaven Deutz, Königswinter und Vilich abgenommen. Im Zuge der sog. Mediatisierung wurden am 1./2. August 1806 weitere Herrschaften annektiert, ferner die ehemaligen Abteien Essen, Werden und Elten angegliedert sowie die preußischen Besitzungen in Westfalen (27ff). Einige Gebietsverluste (Festung Wesel und Umgebung; Huyssen, Sevenaer und Malbourg) standen dem gegenüber. Nach kurzer Leitung durch Napoleon wies dieser das Großherzogtum seinem Neffen Louis Napoleon zu (3. März 1809). Für kurze Zeit hatte schließlich ein General-Gouvernement die Regierungsgeschäfte inne (ab Nov. 1813). Das endgültige Schicksal wurde auf dem Wiener Kongreß bestimmt: Schon vor der Unterzeichnung der Schlußakte, nämlich am 15. April 1815, ließ der König von Preußen die neuerworbenen Gebiete in Besitz nehmen (34f).

Der zweite Teil faßt zunächst die Frage nach der grundsätzlichen Regelung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche ins Auge. Eine solche lag nicht vor. Mangels einer Verfassungsurkunde und eines einschlägigen Gesetzes oder Dekretes ist man auf die Aussage einer Verordnung seitens des Innenministers des Großherzogtums Berg vom 25. 12. 1811 angewiesen. Demzufolge sollen „nach den Grundsätzen der jetzigen Staatsverfassung und Landesregierung alle Religionen in gleicher Duldung und gleichem Schutze nebeneinander bestehen" (41).

Vor allem aber tut der Verf. mit überzeugenden Gründen dar, daß — bei Fortgeltung der Gesetzgebung gewisser Vorgängerstaaten (Nassau-Usingisches Organisations-Edikt; Arembergisches Organisations-Edikt; Allgemeines Landrecht) — von einer Ausweitung des französischen Konkordats auf Grund des Prinzips der beweglichen Vertragsgrenzen nicht die Rede sein kann (44—49).

Im letzten Abschnitt dieses Teiles wird eine systematische Darstellung der staatskirchenrechtlichen Gesetzgebung versucht (50—126).

Für alle Säkularisationsmaßnahmen im Großherzogtum Berg bilden die §§ 35 und 42 des Reichsdeputationshauptschlusses vom 25. 2. 1803 die selbstverständliche Grundlage. Danach wurde in den einzelnen Stadien seiner Existenz bis 21. Nov. 1814 säkularisiert. Wenige geistliche Korporationen (Cellitinnen, Ursulinen) wurden beibehalten. Ein nicht unbeträchtlicher Teil der eingezogenen Güter wurde zu Pensionen an ehemalige Mitglieder geistlicher Verbände verwendet (50—59). Es zeigt sich ferner das Bestreben des Staates, „die volle Gerichtshoheit zu übernehmen, das Schul- und Wohltätigkeitswesen zu ordnen, kommunale Friedhöfe einzurichten, staatliche Personenstandsregister anzulegen und eherechtliche Vorschriften zu erlassen" (129).

In kleinlicher Weise wird aber auch durch Verordnung der arembergischen Regierung vom 16. Jan. 1809 u.a. sogar die Teilnehmerzahl bei Beerdigungen festgelegt und jegliches Totengeläut verboten (68). Vorschriften über Kirchenbücher werden gegeben, da diese, wie Kanzelverkündigungen, zu jener Zeit eine wichtige Funktion im staatlichen Bereich besitzen (69—73).

Deutlicher noch als auf dem Sektor der allgemeinen Schulpolitik offenbart sich das rein pragmatische Denken der Regierung gegenüber der Kirche in den Plänen für die Ausbildung der Geistlichen (90—95). In dem Dekret vom 17. Dez. 1811 war nur noch eine theologische Fakultät mit einem katholischen und einem protestantischen Professor vorgesehen (92).

Ein etwas größerer Raum ist dem Patronatsrecht in vorliegender Arbeit gewidmet (108—126). Die wesentliche Ansicht der großherzoglichen Regierung hierzu läßt sich darin zusammenfassen, daß man die Bestimmungen des Reichsdeputationshauptschlusses für verbindlich hielt und ohne Unterschied alle Ernennungs- und Vorschlagsrechte der geistlichen Korporationen beanspruchte, jedoch in Erwartung der Ausdehnung des französischen Konkordates bereit war, Zugeständnisse zu machen (118f).

Einige der staatskirchenrechtlichen Maßnahmen bewirkten eine Arbeitserleichterung der Geistlichen, so die Einrichtung der staatlichen Personenstandregister (70f) und die Abschaffung der Gesetzes-Publikation in der Kirche (72). Anderseits wurde die kirchliche Freiheit durch Verordnungen, wie die Übertragung der kirchlichen Vermögensverwaltung an den Maire (96ff) und die Strafandrohung für jede Art von Kritik an der Staatsgewalt, eingeschränkt (106).

Der Verf. hat die Materie übersichtlich dargelegt. Wie er jedoch selbst hervorhebt (127f), konnten die allgemeinen soziologischen Zustände des Landes und die den einzelnen Verordnungen zugrunde liegenden Sachverhalte nicht näher untersucht werden.

Dennoch gestattet die Arbeit einen nützlichen Einblick in einen Zeitabschnitt, in dem die staatliche Kirchenhoheit noch etabliert war und zusätzliche Fürsorgeaufgaben vom Staat wahrgenommen wurden: Die Staatsraison dominiert; das eigentliche Anliegen des christlichen Glaubens wird von ihr als quantité négligeable behandelt.

Man erinnert sich auch der zeitgenössischen Namen von Ignaz Heinrich Freiherrn von Wessenberg und zumal von Fürstbischof Karl Theodor von Dalberg, der durch Napoleon 1810 zum Großherzog von Frankfurt ernannt worden war.

Bamberg. Othmar Heggelbacher.

Hirscher, Johann Baptist von: **Heilswissen oder Spekulation?** Bearbeitet u. hrsg. von Leonhard Fratz. Köln: Jakob Hegner-Verlag 1967. 268 S.; Ln DM 14,80.

Daß die im Jahre 1823 bei Laupp in Tübingen erschienene programmatische Streitschrift des 1865 verstorbenen katechetischen Klassikers der frühen Tübinger Schule „Über das Verhältnis des Evangeliums zu der theologischen Scholastik der neuesten Zeit im katholischen Deutschland" in unserer Generation ihre Aktualität nicht verloren hat (vgl. die Ausführungen des Rez. in „Dienst am Glauben" 1948, 40ff), könnte kaum eindrucksvoller erhärtet werden als durch deren leicht gekürzte, im wesentlichen aber unveränderte Neuausgabe nach mehr als 140 Jahren im vorliegenden Band der Hegner-Bücherei. Hirscher selbst hat dieses sein Jugendwerk charakterisiert als „Kampf für das Evangelium gegen die Scholastik". Würde es daher seinem Anliegen nicht entsprechen, wenn die unseres Erachtens sehr dankenswerte Neuausgabe den Titel trüge „Frohbotschaft oder Spekulation"? Geht es doch dem vom Geiste J. M. Sailers inspirierten reformfreudigen ersten Tübinger Pastoraltheologen darum, den Grundgedanken seines älteren Kollegen Johann Sebastian Drey, des genialen Begründers der Katholischen Tübinger Schule, vom „positiven und geschichtlichen Charakter der christlichen Religion" aus dem Bereich der systematischen in die praktische Theologie zu übersetzen und insbesondere für die Glaubensverkündigung fruchtbar zu machen. Im Geiste Dreys wußte H. die Idee des Reiches Gottes als die Grundansschauung des Christentums, als den Inbegriff der Heilsratschlüsse und Heilstaten Gottes, als die Zentralidee der Verkündigung Jesu und des Neuen Testaments, die alle theoretischen Einzellehren und alle praktischen Vorschriften des Christentums in sich schließt, zum Leitgedanken seines pastoraltheologischen Schaffens, vor allem aber zum Kriterium wesensgemäßer Glaubensverkündigung zu machen.

Die Schrift wendet sich gegen die „alle Übel der (damaligen) Scholastik in sich fassende Verunstaltung der christlichen Religionslehre" in dem auf dem Boden der eben aufkeimenden Neuscholastik stehenden katechetischen Handbuch des französischen Theologen Guillot, das die einflußreichen Mainzer Theologen und späteren Bischöfe Andreas Räß und Nikolaus Weiß kurz zuvor ins Deutsche übersetzt hatten. Ihrer doktrinären Darstellung der christlichen Botschaft nach Art eines Systems mehr oder weniger unverbundener Lehren und Gebote stellt unser Kritiker das ausgesprochen heilsgeschichtliche und heilspraktische

Verständnis, die organisch-ganzheitliche Schau der Offenbarung als Heilsveranstaltung gegenüber. Als Frucht seiner materialkerygmatischen Reformidee erwartet und fordert H. zugleich eine positive, biblisch orientierte und damit wesentlich christliche Moralverkündigung im Gegensatz zu einer Unterweisung, die „weit eher Legalität als Moralität", weit eher „kasuistische Ängstlichkeit als freien, großartigen Christensinn" zu pflanzen vermag, mehr ein „Sammeln und Zählen von Sünden und guten Werken als stetes und reges Wachsen im Hl. Geist" bewirkt.

Im Geist seiner Zeit mit der Scholastik des Hohen Mittelalters nicht vertraut, ergeht sich der junge Tübinger in scharfen Angriffen gegen die Scholastik insgesamt. Deren Hauptfehler glaubt er darin sehen zu müssen, daß sie nach „Art der Metaphysiker über das An-sich der Dinge spekuliert, ihre Beziehung zum Ganzen des göttlichen Heilsplans und damit ihre Heilsbedeutung außer Acht läßt", daß sie „die christlichen Ideen aus der Heilsordnung herausnimmt, sie ihrer historischen Einkleidung entblößt und zum bequemeren Gebrauch in Kunstausdrücke kleidet". Dadurch aber wird das Evangelium entstellt und seiner kerygmatischen Stoßkraft beraubt. In solcher Methode vermag der Tübinger Katechet nichts anderes zu sehen als einen „Kampf der Scholastik gegen das Evangelium". Ihm stellt er seinen „Kampf für das Evangelium gegen die Scholastik" gegenüber. Sieht man näher zu, so zeigt sich, daß der Zorn H.s nicht so sehr der Scholastik als Wissenschaft an und für sich als vielmehr ihrem Einbruch in Katechismus und Katechese gilt. Das entscheidende Anliegen dieser Streitschrift ist die Unterscheidung zwischen Theologie und Kerygma, die Eigengesetzlichkeit der Verkündigung gegenüber der Schultheologie. „Was am Ende der Theologie von Profession belieben mag, das Volk, zumal die Kinder, sollen von solchen Dingen verschont, dagegen desto mehr mit der evangelischen Geschichte vertraut gemacht werden." Soll die Verkündigung ihrer Aufgabe gerecht werden, so muß sie den Weg der Scholastik verlassen und den Weg des Evangeliums beschreiten und den „Heilsweg in Christo" aufleuchten lassen. Nur wenn das Ganze des göttlichen Heilsplanes sichtbar wird, erhalten die einzelnen Lehrstücke ihre wahre Bedeutung und Stoßkraft. Das ist das kerygmatische Testament dieses prophetischen Mannes, das sein Programm, das er dann in seiner „Katechetik" (1831) und in seinem „Katechismus" (1842) durchgeführt hat: die Eigenständigkeit der Verkündung gegenüber der spekulativen Theologie. Da jedoch unser Kritiker die Unterscheidung zwischen Scholastik und Katechese nicht immer im Auge behalten und gelegentlich auch das rechte Maß der Kritik überschritten hat, bot seine Schrift — trotz ihres damals wie heute berechtigten Grundanliegens — doch Angriffsflächen für eine Polemik, die in der Scholastik die endgültige, auch für die Katechese verbindliche Fassung des kirchlichen Lehrbegriffs sehen zu müssen glaubte.

Es war ein schwerer Schaden für Theologie und Seelsorge, daß die von H. ausgegangenen Impulse durch den sofortigen Einbruch der reaktionären Neuscholastik und durch den Sieg ihres katechetischen Wortführers Joseph D e h a r b e SJ um ein Jahrhundert vertagt wurden. Zu den auffallendsten Erscheinungen der neueren Theologiegeschichte aber gehört es, daß das leidenschaftliche Bemühen dieses Mitbegründers der Tübinger Schule um die Eigengesetzlichkeit der Verkündigung gegenüber der Schultheologie nun in unserer Generation durch die Neubesinnung ausgerechnet der Innsbrucker Jesuitentheologen unter der Führung J. A. J u n g m a n n s auf eine eigenständige Verkündigungstheologie eine Renaissance und im neuen deutschen Katechismus von 1955 eine weitgehende Rehabilitierung erfahren durfte. Der heutige, nicht selten überforderte Katechet, der mit seinen Schülern ein gewisses Unbehagen über den herkömmlichen Religionsunterricht nicht los werden will, kann in dieser nun glücklicherweise leicht zugänglichen Schrift den Schlüssel finden zu einem im biblischen Sinn verstandenen Dienst am Glauben.

T ü b i n g e n. F r a n z X a v e r A r n o l d (†).

De Magistro. Über Lehre und Lehrer des Glaubens. Festschrift für Alfred Schüler, hrg. v. E. Dauzenroth u. E. E. Geissler, Mainz: M. Grünewald-Verlag 1967. 235 S.; Ln DM 24,—.

Das Werk mit dem vielversprechenden Untertitel ist zum 70. Geburtstag A. Schülers erschienen und enthält 17 Aufsätze, die zu vier Themenkreisen zusammengestellt sind: Kirche in unserer Zeit – Didaktische Aspekte der Lehre – Religionsunterricht und Schule – Historische Reflexionen und Berichte. Nach Thematik und Herkunft, aber auch im Niveau differieren die verschiedenen Beiträge erheblich. Zu den Kuriositäten wird man z. B. die im Vorwort („Geleit und Widmung") wiedergegebene Redensart „von einem durch Bildung wiedergeborenen Menschen" (7) zählen müssen. Was soll ein „Lehrer des Glaubens" denn heute unter „Wiedergeburt" verstehen?

Es ist in diesem Rahmen unmöglich – und es hätte auch wenig Sinn –, sämtliche 17 Beiträge auch nur dem Thema nach aufzuführen. Rez. möchte hier nur auf zwei Abhandlungen hinweisen, die ihres anthropologischen Bezugs wegen besondere Beachtung verdienen: Georg V o l k, Gesundheit und katholischer Kultus, sowie: Josef G o l d b r u n n e r, Katechese anthropologisch gesehen.

Der Bruder des Mainzer Diözesanbischofs, Dr. med. Georg V o l k, behandelt in erfreulich einfacher und präziser Sprache, hinter der allerdings die Logik der Gedankenfolge etwas zurückbleibt, die notwendige — und heute meist fehlende — Kultfähigkeit des Menschen. Er stellt der Gegenwart eine — von einigen Übertreibungen abgesehen — zutreffende und entlarvende Diagnose: „Der Mensch wird immer häufiger und immer folgenschwerer krank, weil er falsch lebt" (39). Er verliere in zunehmendem Maße die Fähigkeit, sein Leben „von innen nach außen" zu gestalten, so daß „es für viele fast nur noch außen gibt" (43). Dabei macht V. vor allem auf den permanenten „Apell an Sex und Gruppengeltung" (39) aufmerksam, auf den abnehmenden Gebrauch des Tastsinns und auf die zunehmende Überbeanspruchung des Auges. Er sieht eine bedrohliche Entwicklung darin, daß sich der Mensch der Gegenwart immer weniger zu „einer läuternden und meditativen Betrachtung" (51) aufschwingt, daß er Stille, Dunkelheit und Ruhe kaum noch erträgt, daß er Loslösung und Hinwendung immer weniger übt und sich mit den Eindrücken begnügt, die ihn oberflächlich und faszinativ zugleich beeinflussen.

Im Zusammenhang damit verweist der Verf. auf die verbreitete Entleerung solcher Begriffe wie Tugend, Schuld und Sünde hin. „Schlechtes Gewissen wird als Tristesse gedeutet und mit einem müden Lächeln verabschiedet. Damit sind Freiheit, Entscheidungsfähigkeit, Geschichtlichkeit des einzelnen und die Möglichkeit der Heilsgeschichte überhaupt aufgehoben. Reue und Buße sind nicht mehr vollziehbar" (41f). Damit eine Gesellschaftsordnung wie die gegenwärtige, der also die regenerativen Kräfte fehlen, Bestand haben könne, würden einzelne und Gruppen zu „Feinden des Staatsparadieses" erklärt, an denen sich dann verdrängte Wünsche der anderen austoben könnten. „So bleibt die Masse leise brodelnd, gefügig und plastisch" (42). Ähnlich seien jugendliche Bandenbildung sowie die üblich gewordene „Hilfe materieller und geistiger Subvention der Gesellschaft" (42) für Laster und Verbrechen zu erklären. „Die Gefahr sitzt an den Wurzeln. An der böswilligen Zerstörung des Ursprünglichen gehen wir zugrunde, nur im Ursprung können wir heil werden" (43).

V. sieht in solchen Erscheinungen der Gegenwart „Formen psychopathologischen Geschehens ..., die nur tiefenpsychologisch verstanden und nur psychotherapeutisch geheilt werden können" (42). Weil und solange aber die erforderlichen Therapeuten fehlen, müßten der Kult wie auch die Glaubensunterweisung in ihrer ursprünglichen Funktion zum Heil und zur Heilung des Menschen wirksam werden. Dazu gehöre etwa, die Zeichenhaftigkeit der Liturgie, die Urbilder und Urworte menschlichen Zusammenlebens und die „Urgestalt des Menschen als Mann und Frau" neu zu entdecken. Man könne weder die Wahrheit von der Trinität noch die von der Inkarnation richtig verstehen, wenn „die fortschreitende Auskühlung der Herzen ... die Ehen und das Beten langweilig" (44) mache, wenn Dignität und Kultfähigkeit des Menschen nicht allgemein als Bildungsziel anerkannt würden. „Wir haben weder das Ziel noch den Menschen ... Ohne die stete Formung und immer neue Heiligung der fünf Grundfunktionen ...: Atmen, sich bewegen, Nahrung aufnehmen, Laute als Symbol äußern und schlafen, und ohne mit der Zeit der personalen Ausreifung eheliche Liebe, Zeugung, Familie in freier Entscheidung sakramental zu verwirklichen ..., wird der heutige Mensch weder gesund noch kultfähig" (45).

„Für die katholische Pädagogik und Theologie ergibt sich daraus die Forderung, sich eindringlich mit den Ergebnissen der Tiefenpsychologie auseinanderzusetzen und das als gültig Erarbeitete einzubauen. Und wer katholischen Religionsunterricht erteilt, muß mit diesen Gehalten gründlich vertraut sein" (43). Eine Überwindung der skizzierten Fehlhaltung sei überdies nur durch „eine wahre Bekehrung" (40) zu erreichen. Dazu gehöre ferner die Beseitigung jener pauschalen Diskriminierung des Massendaseins, die heute weit verbreitet sei. Sodann sollten Ehe und Familie in ihrer Bedeutung als *Ecclesia domestica* erkannt und realisiert werden, damit sich aus ihnen die Gemeinden regenerieren können. Vor allem müßte der Kult selbst so gestaltet werden, daß er „durch die Felder der Rührseligkeit und des Suggestiblen auf dem Weg von der ästhetischen bis zur archaischen Schicht die geistliche Mitte — Mensch-Herz — erreicht und von dorther wirksam wird" (47).

Eine solche Einstellung könne man allerdings nur bei einer Elite erzielen, welche die Eucharistiefeier „als Liebesmahl der sich liebenden Brüder und Schwestern" und die „Verwirklichung dieser Liebe im Alltag" bejaht und vollzieht; die fähig ist, „mit Leib und Seele präsent" zu werden, und die weiß, daß Anbetung und Verehrung Gottes „den weiten Bogen spannt von stummem Erschauern bis zu lautem Jubel, von der heiligen Stille bis zum heiligen Spiel" (47). Medizinische und theologische Anthropologie seien sich darin einig, daß heute Askese und Meditation in erster Linie gefordert sind. Manche Neuerungen in der Liturgie und im Verständnis der hl. Schrift seien weder modern noch nachkonziliär, „sondern eine schlimme Verwechslung von Barberei mit Ursprung" (48). „Wir brauchen die Einübung in die Meditation, um jenen religiösen Sinn zu entfalten, der allein es uns ermöglicht, christliche Erfahrung zu machen. Erfahrung aber gehört zu jedem Leben,

auch zum religiösen" (49). Einübung in die Meditation sei „von früh an" eine vordringliche Aufgabe der Glaubensunterweisung.

In dem Beitrag J. Goldbrunners „Katechese anthropologisch gesehen" darf man eine Ausweitung dieser Überlegung in Richtung auf die didaktischen Aufgaben sehen. G. betont v. a. die Notwendigkeit, dem Menschen zur Begegnung zu verhelfen, die sinnvoll nur personal geschehen könne. Weder Macht, noch Magie oder Psychologie könne die Glaubensfähigkeit heute erhalten, sondern nur die individuelle Entscheidung des Einzelnen. Es liegt auf der Hand, daß diese Überlegungen sich mit den Ausführungen V.s berühren, wenn er von der Notwendigkeit einer Elitebildung spricht; auch G.s „Schlüsselbilder" sind eng verwandt mit V.s Forderung, die Zeichen, Urbilder und Urgestalten neu zu entdecken. G. stellt allerdings deutlicher die Verwandtschaft der Tiefenpsychologie mit der Existenzphilosophie einerseits und ihre Ausfächerung zur Psychoanalyse, zur Individualpsychologie, zur analytischen Psychologie und zur Daseinsanalyse andererseits heraus. „Der Weg zur Selbstfindung, Individuation genannt, wäre das psychologische Relat zu den Gesetzen personalen Lebens, die zur Mündigkeit führen" (76).

Man darf G. besonders dankbar dafür sein, daß er in diesem Aufsatz gleichzeitig zeigt, wie der katechetische Lehrstoff auf die verschiedenen Altersstufen zu verteilen ist, wenn die Glaubensunterweisung dem personalen Reifen dienen soll; daß er auch hier die Bitte der Pastoraltheologie an die heutige Exegese ausspricht, aus dem gesamten Offenbarungsgut die heilsgeschichtlichen Schlüsselbegriffe herauszuarbeiten und daß er nochmals darauf hinweist, daß die — weniger dem Alter als vielmehr der Reife nach — „Unmündigen" nur durch Partizipation am Glauben anderer selbst zum Glauben finden. Der Beitrag des Arztes aber sollte alle „Lehrer des Glaubens" veranlassen, ihre bisherige Praxis gründlich zu überprüfen.

Frankfurt/M. Wolfgang Offele.

Rahner, Karl — **Görres,** Albert: **Der Leib und das Heil.** (Probleme der Praktischen Theologie, hrsg. v. L. M. Weber u. A. Görres, Bd 4) Mainz: M. Grünewald-Verlag 1967. 44 S.; kart. DM 5,80.

Im vierten Bänddchen der Festschrift zum 60. Geburtstag von Weihbischof J. M. Reuß behandeln Karl Rahner und Albert Görres Fragen um die menschliche Leiblichkeit in bezug auf das Heil.

In entschiedener Abkehr von jener oft genug als christlich deklarierten Denkweise, welcher der Leib im Grunde als überflüssig vorkam, stellt A. Görres unter dem Leitsatz *caro cardo salutis* (Tertullian) heraus, wie sehr dieser auf das Heil des Menschen bezogen ist. Die historischen Zusammenhänge werden mit aufschlußreichen Zitaten aus C. S. Lewis, Ignatius v. Loyola und vor allem Teilhard de Chardin aufgezeigt, weil auch heute — ähnlich wie nach Meinung mancher Kirchenväter den reinen Geistern — sogar die Fleischwerdung Gottes zum Skandal werden kann. Die in den letzten Jahrzehnten so häufig, „manchmal mit dem Eifer der Überkompensation" (8) beteuerte Leibfreundlichkeit der Christen werde kaum einmal überzeugend gelebt, sondern es gebe bis zur Gegenwart eine Reihe von Beweisen für das Gegenteil.

Für manchen Gläubigen sei es nach wie vor ein Ärgernis, daß Gott nicht die beste aller möglichen Welten geschaffen hat, daß sich der Mensch oft im Vielerlei seiner Aufgaben verzettelt, daß er in seiner Leiblichkeit die Zerfallsneigung der Materie am stärksten erfährt, daß er an die „demütigenden Trivialitäten des Dienstes am Stoff und am Stoffwechsel" (11) gebunden ist. Auch die Erfahrung des Schmerzes, der *labor improbus*, die Kompliziertheit unserer Welt und die des religiösen Lebens, die biologischen Zufälligkeiten bei Zeugung und Fortpflanzung, die Tatsache und die Folgen der Erbschuld, die Abhängigkeit der menschlichen Erkenntnisse von der Empirie und manches sonst ließen es schwer verständlich erscheinen, weshalb geistbegabte Personen „mit innerer Notwendigkeit der Materie als Bedingung ihrer Möglichkeit bedürfen" (14).

Weil auch der Christ kein Erfahrungswissen vom unversehrten Leib der Urzeit und von der verklärten Leiblichkeit der Endzeit habe, bleibe ihm der letzte Sinn der Materie — und damit sowohl der Leiblichkeit wie auch der Zeitgebundenheit des Menschen — verborgen. G. sieht in ihr aber die Voraussetzung dafür, daß er zeitlebens umkehren, daß er — *homo viator* — trotz und wegen mancher Enttäuschungen, Entbehrungen und Opfer zum Heil gelangen kann. „Ich bin nicht sicher, daß Materie die Bedingung des Seins endlicher Personen ist, aber sie scheint die Bedingung ihrer Rettung zu sein" (20). Der Leib sei nicht nur Quelle vielfacher Versuchungen, er verlange vom Menschen zugleich großmütige und heroische Entscheidungen, „ein Vertrauen über jedes durchschnittliche Maß" (19) hinaus. Zugleich stelle er ihm ständig seine Kontingenz und Abhängigkeit von Gott vor Augen. „Er verhütet Selbstmißverständnisse nicht, aber er erschwert sie" (22).

Was G. als Arzt und Tiefenpsychologe darstellt, wird von K. Rahner aus dogmatischer Sicht bestätigt. Er geht aus von sieben theologischen Daten: Der Leib ist von Gott geschaffen — er ist aus dem Staub der Erde geschaffen — die Erbsünde wird durch Zeugung weitergegeben — das Wort ist Fleisch geworden — der Mensch ist durch den Tod Christi erlöst — er ist eine Einheit aus Leib und Seele. R. folgert daraus die Notwendigkeit einer im allgemeinen konkret, leibhaftig und soziologisch verfaßten Kirche. Die sog. Seelsorge habe es in erster Linie mit dem Leib des Christen zu tun, sie müsse alles Gott allein überlassen, was die menschliche Leiblichkeit übersteigt. Jede Glaubenswahrheit sei auf diese bezogen, weil sogar unsere Kenntnis von der Trinität und unsere Hoffnung auf die Vollendung in der *visio beatifica* nur durch die Inkarnation des Logos ermöglicht sei. „Es gibt in Ewigkeit keine Theologie mehr, die nicht Anthropologie wäre" (36).

Bei der traditionellen Unterscheidung von Leib und Seele, die auch in viele Katechismen eingegangen sei, handle es sich um eine metaphysische und meta-existentielle Distinktion. Im existentiellen Bereich aber werde man „nie einen bloßen Leib und nie eine bloße Seele" (38) antreffen. Keine kath. Ethik dürfe deshalb „die Konkretheit des Leiblichen und dessen, was darin geschieht, als irrelevant" ausklammern (39). Mit der genannten Distinktion sei im Grunde der Unterschied von Geist und *materia prima* gemeint, die beide immer schon aufeinander bezogen sind. „Der Leib ist schon Geist, angeblickt in jenem Stück des Selbstvollzugs, in dem sich personale Geistigkeit selber weggibt, um den von ihm Verschiedenen unmittelbar, greifbar begegnen zu können" (39), er sei „die Selbstaussage des Geistes in Raum-Zeitlichkeit hinein" (40).

Konkret könne man immer nur eine Synthese von Geist und Leib antreffen, die „nicht restlos vom Menschen auflösbar" sei (41). Was an diesem Konkreten jeweils von innen und was von außen kommt, lasse sich deshalb auch nicht genau festlegen. „Die Leibhaftigkeit des Menschen ist die zweideutig gewordene Aussage des Menschen über sich selbst" (41f), sie sei notwendig für den Menschen „eine Sphäre, die gar nicht ihm allein gehört". Sie könne durch nichts überwunden werden, so „daß es also gerade die Aufgabe des Menschen ist, diesem seinen Wesen getreu zu sein und ihm nicht zu entfliehen" (42). Auf Grund dieser Einsichten bekämen die menschliche Solidarität, die Erbsünde, die *communio sanctorum*, der neue Himmel und die neue Erde neue Akzente. „Der Leib im engeren Sinne ist dasjenige, wodurch ich selber mich vollziehe in der einen Welt, in der alle geistigen Personen gegeben sind. Und von da wären dann die einzelnen Dinge mehr konkreter Art hinsichtlich einer christlichen Leibauffassung neu zu durchdenken" (44).

Es war gewiß eine gute Idee der Herausgeber und des Verlages, die Aufsätze dieser Festschrift mit separaten Einbänden zu publizieren. Sie sind damit recht handlich geworden und für den nur an bestimmten Themen interessierten Leser auch preislich besser erschwinglich. An Gehalt und Qualität aber übersteigt die hier zu besprechende Schrift manche umfangreichere Publikation erheblich. Was A. Görres mit kundiger Hand empirisch und phänomenologisch beschreibt, untersucht K. Rahner in souveräner Art systematisch und dogmatisch. Hier freilich stellt sich zugleich die Frage ein, ob der Sprung vom einzelnen auf die „Kirche" nicht etwas vorschnell unternommen, ob ferner nicht etwas allzu häufig von „Selbstvollzug" und „Selbstverwirklichung" der Kirche, des Menschen etc. gesprochen wird. Wie der Beitrag von A. Görres zeigt, läßt sich das Gemeinte oft auch einfacher sagen.

Frankfurt/M. Wolfgang Offele.

Buße und Beichte. Theologische und seelsorgliche Überlegungen, hrsg. v. L. Bertsch SJ) (mit Beiträgen von Brung Schüller, Otto Semmelroth, Lutwig Bertsch, Herbert Roth). Frankfurt/M.: Knecht 1967. 122 S.; br. DM 8,80.

In diesem Büchlein legt der Frankfurter Pastoraltheologe Ludwig Bertsch zusammen mit anderen Professoren der Hochschule St. Georgen vier Kapitel vor, die zur Vorbereitung der vom Konzil geforderten Revision der Spendung des Bußsakramentes und der Einstellung zu ihm dienen soll. Die Fragestellung richtet sich nicht auf eine Erneuerung des liturgischen Vollzuges, sondern auf Probleme, die dieser Erneuerung vorausliegen.

Der Moraltheologe Bruno Schüller überprüft in seinem Beitrag, der die Hälfte des gesamten Büchleins umfaßt, die herkömmliche Unterscheidung zwischen Todsünde und läßlicher Sünde. In einer abgewogenen Stellungnahme zur heute weithin feststellbaren Tendenz, den Begriff und die Tatsächlichkeit der Todsünde, die für ihn dasselbe ist wie die schwere Sünde (besonders deutlich 37f), erheblich einzuschränken, weist er auf die zentrale Heilstatsache hin, daß Christus um unserer Sünden willen gestorben ist, und betont außerdem, wer dem Menschen die Fähigkeit zur Todsünde abspreche, laufe Gefahr, ihm auch die Fähigkeit zur positiven Entscheidung und die Voraussetzung zu Freiheit, Mündigkeit und Verantwortlichkeit abzusprechen. Bei der Begriffsbestimmung der Sünde operiert Schüller mit der *aversio a Deo fine ultimo*, einer Formulierung, die kürzlich von Schoonenberg (Theologie der Sünde) mit guten Argumenten kritisiert wurde. Es bleibt auch zu fragen, ob es glücklich ist, wenn er (wie übrigens auch Semmelroth 71. 74) Sünde vor allem darstellt als „Auflehnung gegen Gott" (11f); denn in der Erfahrung ist die Sünde eher eine mehr oder weniger

direkte Verweigerung der Liebe. Der Stil des Verfahrens ist ausgesprochen deduzierend. Dabei wird in auffallendem Maße scholastische Terminologie verwandt, wobei die lateinischen Ausdrücke jeweils in Klammern erscheinen. Es ist zwar keineswegs verboten, so zu verfahren, aber ein noch konsequenter durchgeführtes phämenologisches Vorgehen wäre wahrscheinlich überzeugender gewesen. Gemeint ist jener Ansatz, der das Wertvollste der Darlegung ist: ein streng durchgeführter Personalismus, der auch bei der Bestimmung der läßlichen Sünde und bei der Kennzeichnung des göttlichen Gebotes durchgehalten wird. Dabei ist jedoch zu überlegen, ob nicht eine stärker an der ekklesiologischen Wirklichkeit orientierte Darstellung der Gemeinschaftsbezogenheit in der Wesensbestimmung der Sünde notwendig in die Behandlung hineingehört hätte. Zwischen S. 29f und S. 50f scheint eine Spannung, wenn nicht sogar ein Widerspruch zu bestehen. An der ersten Stelle wird vermutet, es gebe kein „Einüben des wahlfrei zu vollbringenden Guten und Bösen", sondern nur ein „Einüben des freien Wählens und Entscheidens überhaupt". An der zweiten Stelle dagegen wird von der durch die sündhafte Entscheidung verwirklichten Grundeinstellung gesagt: „Sie bildet nunmehr den Generalnenner für das weitere Verhalten des Menschen. Sie ist darauf aus, sich der jeweiligen Situation gemäß im Werk und im Gedanken Ausdruck und Bestätigung zu verschaffen. Diese Akte der Selbstdarstellung und Selbstbestätigung sind keineswegs je neue Entscheidungen, entspringen nicht je neu einer wahlfreien Selbstbestimmung des Menschen, sondern haben gleichsam konsekutiven Charakter: weil der Mensch Sünder ist, kann er nicht anders denn als Sünder handeln und wirken" (ähnlich 54).

Besonders bemerkenswert sind der Abschnitt über die Frage, ob der Mensch vor seinem Tod einer totalen und endgültigen Entscheidung fähig sei (55—61), und der folgende, der sich gegen die in den letzten Jahren wiederholt vorgetragene „Entscheidungshypothese" wendet (61—67).

Der Dogmatiker Otto Semmelroth arbeitet die ekklesiologischen, eschatologischen und trinitarischen Strukturelemente des Bußsakramentes heraus. Seine Darstellungsweise ist erheblich anschaulicher als die seines Vorredners. S. will Anregungen dazu geben, die einzelnen Elemente im Vollzug der Buße zu einem Ganzen zu integrieren (68). Er zeigt auf, daß es sinnvoll ist, im Wissen um den ekklesiologischen, gemeinschaftsbezogenen Charakter der Sünde trotzdem die Buße im Individualbereich zu vollziehen (70). Vor allem geht es ihm darum, die Versöhnung mit der Kirche als sakramentales Unterpfand für die Versöhnung mit Gott darzustellen (72—77). Im Hinblick auf die eschatologische Struktur des Bußsakramentes zeigt S., wie die sakramentale Buße „Gericht und Gnade zugleich" ist (81; vgl. 77—83). Dabei fragt sich jedoch, ob hier nicht eine Erklärung des Konzils von Trient überinterpretiert wird, um diese eindeutig antiprotestantische Erklärung zu „retten". Was von der trinitarischen Struktur des Bußsakramentes gesagt wird, erscheint recht gekünstelt. Der Priester, der das Bekenntnis hört und die Absolution erteilt, „spielt" (sic!) zugleich die Rolle des Sohnes und die des Vaters; „unsichtbar" dagegen bleibt die Liebe des Geistes (81). Schließlich bleibt zu fragen, ob man nicht gut daran täte, die Bezeichnung der Sünde als „Beleidigung Gottes" (74f) zurücktreten wenn nicht sogar fallen zu lassen. Wer will schon Gott „beleidigen", wenn er sündigt?

Der Pastoraltheologe Ludwig Bertsch erörtert einige seelsorgerliche Fragen, die mit den Themen Buße und Beichte heute aufgeworfen werden. Leider beschäftigt er sich fast nur mit der Frage nach der Häufigkeit des Empfangs und dem Hintergrund für den diesbezüglichen Wandel, der sich in den letzten Jahren vollzogen hat. Die Überschrift des Abschnittes jedoch läßt eine stärkere Beschäftigung auch mit anderen Fragen erwarten: mit den verschiedenen Formen der Buße wie auch mit der Predigt von der Umkehr. Denn für die Lebendigkeit einer Gemeinde ist es zunächst wichtig, daß die Metanoia in ihr wirksam vollzogen wird; erst von hier aus kann sich eine Antwort auf die Frage nach der angemessenen Häufigkeit für den Empfang des Sakramentes ergeben.

Der Spiritual Herbert Roth befaßt sich mit dem Verhältnis von Bußsakrament und „Seelenführung". (Die Ausdrücke „Seelenführung" und „Seelenführer" sollten endlich durch bessere ersetzt werden. Sie vertragen sich wenig mit der angestrebten Selbständigkeit der Gläubigen.) Die Anregungen für die Priester, die als geistliche Berater in Anspruch genommen werden, entstammen offensichtlich einer ausgiebigen Erfahrung, sind konkret und abgewogen. Störend wirkt der Ausdruck „ein einziges Vater unser" (113), der mit dem Herrengebet umgeht wie mit einer Münze.

Im gesamten Werk spielt leider die Heilige Schrift fast keine Rolle. Es muß aber ernstlich gefragt werden, ob eine gesunde Erneuerung von Buße und Beichte denkbar ist ohne intensive Orientierung an der Heiligen Schrift.

Freiburg (Breisgau). Adolf Exeler.

Jungmann, Josef A.: **Liturgie der christlichen Frühzeit bis auf Gregor den Großen.** Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag 1967. 287 S.; Ln DM 26,—.

Dem Buch eilt schon eine gute Fama voraus. 1959 erschienen, in Englisch, im Verlag der Universität von Notre Dame (Ill., USA) die Vorlesungen, die Jungmann auf den Sommerkursen daselbst gehalten hatte („The Early Liturgy to the time of Gregory the Great"; bis 1963 3 Auflagen); diesem Buch folgte 1962 eine französische Ausgabe („La Liturgie des premiers siécles jusqu' á l'époque de Grégoire le Grand", Lex orandi 33). Diese Ausgaben fanden einhellig Beifall. Selbst ein so kenntnisreicher und kritischer Kopf wie Kunibert Mohlberg († 1963) benutzte das Buch gern, da es, wie er dem Rez. einmal sagte, als knappe und zutreffende Zusammenfassung einzigartig sei.

Tatsächlich bezeugt auch dieses Buch die vielleicht auffallendste Stärke des Autors von „Missarum Sollemnia": allgemeinverständlich, einführend, für die Sache gewinnend zusammenzufassen, ohne die wissenschaftliche Forschung zu vernachlässigen und ohne über der detaillierten Beachtung und Ausbreitung von Einzelheiten die großen Linien der Historie — auch die der Dogmen- und Geistesgeschichte nicht — aus den Augen zu verlieren. Gewiß, in diesem Buch wurde auf Anmerkungen fast ganz verzichtet; nur wenige Literatur ist angegeben; die Ausführungen verleugnen nicht das literarische Genus der Vorlesung. Aber auch so bleibt es ein echter Jungmann, beinahe ein Handbuch in der klassischen deutschen Gelehrtentradition — nur „beinahe", weil es nicht „eine Einführung in die wissenschaftliche Arbeit an aktuellen Problemen frühchristlicher Liturgiegeschichte beabsichtigt, sondern eine leichtfaßliche Übersicht über das tatsächliche gottesdienstliche Leben der Frühzeit" (5). Es war darum eine gute Initiative des Verlags, sich um eine deutsche Ausgabe des Buches zu mühen. Für diese ist der alte Text neu durchgesehen und aktualisiert worden.

Die wichtigsten Unterschiede zur englischen (und französischen) Ausgabe sind (außer daß der Text durchgehend auf den neuen Stand gebracht wurde): größere Änderungen in den Kapiteln über Hippolyt von Rom und die Gebetsliturgie und Messe vor Gregor dem Großen; das Kapitel über das Apostolische Glaubensbekenntnis wurde ausgelassen, da J. es im Anhang seiner „Katechetik" (^{3}1965, 301—310) verarbeitete.

Nach einer Einleitung „Geschichte und Gegenwart" (die auch die Bedeutung der historischen Forschung für das kirchliche Leben herausstellt) folgen in 5 Abschnitten 21 Untertitel. Die Abschnitte sind: „Urkirche und Zeitalter der Apologeten", „Das dritte Jahrhundert", „Das Zeitalter Konstantins", „Verzweigung der Liturgie", „Römische Liturgie vor Gregor dem Großen"; die Unterabschnitte behandeln das liturgische Leben in der ganzen Vielfalt seiner Äußerungen und Formen, also nicht, wie aus dem heutigen, verkürzten Allgemeinverständnis oft in die Geschichte zurück parallelisiert wird, die Liturgie nur insofern sie das Zeremoniell der Eucharistiefeier ist.

Höhepunkte des Buches sind zweifellos jene Abschnitte, in denen der Autor in Gebiete des eigenen, lebenslangen Forschens einführt: Bußdisziplin, Liturgie und Seelsorge („Frühchristliche Liturgie und neue christliche Gesellschaft", 151—162), Liturgie unter dem Einfluß der Auseinandersetzungen um das Dogma (besonders „Die christologischen Kämpfe und ihr Einfluß auf die Liturgie", 175—184), die genetische Interpretation der Messe (besonders „Die Messe vor Gregor dem Großen", 174—282).

Der Vorzug des Buches liegt in der souveränen Gesamtschau. Er wird auch dann nicht geringer geschätzt, wenn man nicht in allen Einzelheiten die Ansichten des Verf. teilt oder sie an manchen Stellen korrigieren möchte.

Im einzelnen: S. 22 wird der christliche Gottesdienst charakterisiert; dabei scheint fragwürdig, ob „Innerlichkeit" hier nicht irreführend ist, weil diese im allgemeinen Sprachverstand zur reinen Subjektivität gehört (von Kierkegaard und seinem Gefolge allerdings als existentielle Betroffenheit verstanden). Die alte Kirche sprach besser von der „Geistigkeit" (Geistgewirktheit, Geistbestimmtheit) des Gottesdienstes (vgl. noch im römischen Meßkanon *oblatio rationabilis*, „Opfer im Geiste"). Dieses Wort gibt nicht nur gleich den theologisch richtigen Verweis (s. Liturgiekonstitution, Art. 6: „All das aber geschieht in der Kraft des Heiligen Geistes") und verhindert die früher beliebte, aber falsche Exegese von Joh 4, 24, es würde auch umständliche Absicherungen ersparen, wie sie der Verf. S. 22 und 28 anbringen muß. — S. 37 wird die Sicht der alten Kirche, das Werk der Erlösung in Kreuzestod und Auferstehung zu sehen, „mehr bildhaft" genannt und von „den schärferen Begriffen unserer Theologie" abgehoben, die „das Werk der Erlösung einzig in das Leiden und Sterben" (Christi) verlegt, „weil das Leiden und Sterben die eigentliche Ursache des Heiles ist". Aber das ist doch irreführend. Daß die „schärferen Begriffe" der (Schul-) Scholastik die Auferstehung nicht als Heilsursache (aner-)kennen, liegt in einer Verkürzung der Sicht auf die Satisfaktionstheologie, die der hochmittelalterlichen Begriffsentwicklung schon vorausging. Vom richtigen Ansatz her gesehen erweisen auch die „schärferen Begriffe" die alte Ostertheologie nicht als ein „bildhaftes", gleichsam vorbegrifflich unentwickeltes Denken, sondern als eine legitime, theologisch be-

gründete Schau, die wieder einzuholen sich doch schon viele Untersuchungen mühen (z. B. F. X. Durwell, u. a. m.). — Werden die Exegeten zustimmen, wenn J. es S. 44 „auffällig" findet, „wie oft in den Evangelien ... von einem Mahle die Rede ist", und daraus für die Form der Eucharistiefeier in der apostolischen Zeit Wahrscheinlichkeiten folgert? — Ob S. 51 nicht zuviel gesagt wird, wenn für die Großstadtgemeinden des 2. Jh. noch eine einzige Stätte der Eucharistiefeier angenommen wird? (Vgl. S. 24 über die Hauskirchen!) J. Wagner, Altchristliche Eucharistiefeiern im kleinen Kreis (Diss. MS. Bonn 1949), sieht in der Betonung der einen Eucharistie etwa bei Ignatius von Antiochien geradezu einen Hinweis auf die durch die Zahl der Gläubigen geforderte Mehrörtlichkeit der Sonntagseucharistie: trotz der vielen Hausgemeinden soll sich die Gesamtgemeinde dem Bischof verbunden wissen. — Den Quellenbefund über Hippolyt deutet etwa K. Baus (Handbuch der Kirchengeschichte, I [Freiburg i. B. 1962] 281—284) skeptischer.

Zu S. 74: Ich meine, bei J. gelernt zu haben, der Zuruf ἄξιος, mit dem nach dem Ritus der Ostkirchen ein neugeweihter Priester oder Bischof von seinen Kollegen begrüßt wird, hieße nicht „würdig", sondern „anerkannt, akzeptiert, in das Kollegium aufgenommen"! — S. 77f trägt der Autor mit milder Beharrlichkeit und unter sparsamen Modifizierungen seine Konzeption der Doxologie vor (vgl. auch 178). — Zu S. 94f: Noch im Brevier Pius' V. haben die „kleinen" Horen in den Hymnen und Kapiteln der Ferialtage *per annum* einen thematischen Verweis auf Geschehnisse der Heilsgeschichte. — S. 201f (vgl. 210): Die Antike, vor allem im Osten, und heute noch semitische Sprachen differenzieren die Sprache in eine Hoch- und eine Umgangssprache. Wer die Umgangssprache beherrscht, versteht noch nicht alles, was in der Hochsprache gesagt wird. Die östlichen, zumal die semitischen Liturgiesprachen bewegen sich meist in der Diktion der Hochsprache. Sie wurden deshalb auch früher nicht immer von allen Gläubigen restlos verstanden, und heute erst recht nicht. Schon deshalb empfiehlt sich Zurückhaltung, wenn man die Situation vergleicht. Für einen Griechen der beginnenden Neuzeit etwa ist das Bibel- und Liturgiegriechisch so fremd wie das Althochdeutsche den Mitteleuropäern; hingegen war Latein bis vor wenigen Generationen im Abendland eine Verkehrssprache, zwar nur die einiger Stände, die aber immerhin im geistigen Leben maßgebend waren. Es war also keine „tote" Sprache. Erst jüngst wurde das Kirchenlatein als ausgesprochene Kult- oder Sakralsprache betrachtet, etwa als 1949 das Heilige Offizium für China den Gebrauch des Chinesisch gestattete — aber, in mißverständlicher Angleichung an die abendländische Situation, nicht der Umgangssprache, sondern des (mehr oder weniger erstorbenen) Hochchinesisch (Mandarinensprache). Zu keiner Zeit sollte übrigens das Latein eine Geheimsprache sein. — Zu S. 207ff: Kann man die Epiklese nicht noch ursprünglicher sehen, als eine Grundform des Betens, das im „Ausrufen" (so übersetzt M. Buber das alttestamentliche „Anrufen") des Namens des Gottes sich oder ein Eigenes übereignet und die göttliche Nähe öffnet?

S. 216 wird gesagt: „Rom war sich dessen bewußt, daß ihm die Leitung der Kirche zustand. Aber in Fragen des Gottesdienstes hat Rom damals (im 5. Jh.) und noch durch viele Jahrhunderte von seinem Recht kaum Gebrauch gemacht." Ist das nicht zu sehr von der späteren Praxis des päpstlichen Kirchenregiments her gesehen? Selbst Leo d. Gr. hätte sich wohl unbefugt gefühlt, in die Liturgie einer anderen Kirche so einzugreifen, wie es später die Ritenkongregation tat. Es gibt doch auch (durchaus legitime) Entwicklungen, die Rechte nicht aufdecken, sondern sie, klärend und fördernd, allererst schaffen. — S. 252: Bieten die Lesungen der Osternacht wirklich nur „geheimnisvolle Bilder um den gleichen Gegenstand. neues Leben durch die Auferstehung Christi ..."? Sind sie also bloß Meditationsmaterial? Sind sie im altkirchlichen Verständnis und in der vielberufenen „Theologie des Wortes" nicht eine vergegenwärtigende Aussage dessen, was in der Verkündigung an der hörenden Gemeinde geschieht? — Zu S. 266: Kann man die Votivmessen des dritten Teils des Gelasianums mit den Hausmessen des 5. Jh. in Verbindung bringen? Die Hausmessen gab es, und zwar noch sehr lange, bis in die Zeit Karls d. Gr. Ihr früher Ritus ist aber kaum bekannt (s. die oben genannte Arbeit von J. Wagner). Daß die genannten Votivmessen ihn wiedergeben, bleibt unbewiesen. — Zu S. 270: „Mönch" hat im Sprachgebrauch der Spätantike und des Frühmittelalters den weiten Sinn von „Religiose", „Mensch im Kirchendienst". Daher ist es schwer, das Gemeinsame etwa zwischen den „Mönchen" von Monte Cassino und den „Mönchen" der stadtrömischen Basilikaklöster aufzufinden. Zwar wurde unter Gregor d. Gr. Rom zu Fluchtstätte zahlreicher Mönche und Nonnen des freien Landes, deren Klöster die Langobarden zerstörten und die der Papst im liturgischen Dienst der römischen Kirche beschäftigte. Dennoch kann man vor und nach diesem Termin schwer ausmachen, was „das Stundengebet in der Weise der Mönche" eigentlich charakterisiert. Wahrscheinlich war der Unterschied nicht einer der Struktur, sondern der Quantität. — Die Benediktregel heißt zutreffender „Kloster-" statt „Ordensregel", denn Benedikt kennt nur das autonome Kloster und denkt in keiner Weise an einen „Orden" (den es ja heute noch nicht gibt). In seiner Klosterregel sprechen aber nur die Kap. 8—18 (also 11 Kap.) von der Ordnung des Stundengebetes. Diese Kapitel bildeten ursprünglich einen *libellus officii*, der zunächst selbständig gewesen sein muß, denn der Anfang von Kap. 19 schließt in Thema und Gedankengang gut an den Schluß von Kap. 7 an. Kap. 19 und 20 (die J. den Offiziumskapiteln zurechnet) gehören noch zum Abschnitt über die asketische Grundlegung des Mönchslebens, nicht zum *ordo officii*. Daß der *Libellus officii* dennoch in den Umkreis der Regelschrift gehört, zeigt etwa die Bezugnahme in Kap. 43, 10 u. a.

Zu S. 272: Wie schon die Mauriner nachwiesen (und zuletzt maßgebend S. Hilpisch, Der Psalmenvortrag nach der Regula Benedicti, in: Studien und Mitteilungen 59 [1941/42] 105—115) wurde im Mönchtum der Benediktregel die Psalmodie nicht wechselchörig vorgetragen, sondern im Sologesang (*„imponere psalmum"*). Diese Praxis muß noch zur Zeit Karls d. Gr. bekannt gewesen sein; anders sind verschiedene Kapitularien nicht zu verstehen. Übrigens heißt es immer: „zum Psallieren stehen"; das Sitzen vermerkt die Benediktregel nur beim Anhören der Lesungen. Von diesen Lesungen wird man kaum sagen können, die Mönche seien „an und für sich" nicht „auf die liturgische Schriftlesung in den Horen" angewiesen. „Liturgische" und „private" Lesung werden unter den damaligen Umständen nur schwer zu differenzieren sein, weil „das Offizium" nur das schlichte, gemeinsame Beten, Hören und Meditieren der in *vita communis* lebenden Mönche war. Außerdem konnte kaum jeder Mönch sich einen Codex leisten, abgesehen davon, daß wohl nicht jeder lesen konnte (vgl. Benediktregel 48, 11). — Im Inhaltsverzeichnis muß bei Abschnitt 11 die Seitenangabe 140 statt 114 heißen. Das Register erfaßt nicht alle vorkommenden Personen; z. B. ist Alkuin nicht aufgenommen. — Bei einer Neuauflage sollte in Erwägung gezogen werden, ob nicht die wenigen Anmerkungen und Literaturhinweise wegfallen könnten, dafür aber in einem Anhang eine knappe Übersicht über die einschlägige und weiterführende Literatur angeboten wird. Es scheint, als sei damit dem Leser besser gedient.

Ausführlicher möchten wir J.s Darlegung der Mysterientheologie behandeln. Sie wird im 11. Abschnitt, „Heidnische und christliche Mysterien" (140—150), zwar mit allgemeinem Wohlwollen referiert, aber die Ausführungen können wohl nach zwei Seiten hin nicht recht genügen. S. 141f wird die Frage „Was sind Mysterien?" mit religionsgeschichtlichem Material beantwortet, das nicht dem Stand der Forschung entspricht. Die Mysterien der Antike, an die sich auch noch O. Casel hielt, sind Spätformen; sie genügen nicht mehr, um das Wesen des Kultmysteriums zu erschließen. Die Wertung, die indes J. den Kultmysterien der „primitiven Völker" gibt, mutet ein wenig naiv an. Das Material der Religionswissenschaft zeigt ein anderes Bild. Eine Wahrscheinlichkeit für einen Ursprung in den Vegetationsriten liegt nicht vor, auch nicht eine für eine nachträgliche Personifizierung der Natur zum Kultheros. Vielmehr erscheint in den ältesten aufweisbaren Kulten die Feier als eine Begehung der Gründung des ganzen Universums durch den göttlichen Schöpfungsakt, „wodurch auch der weiter geordnete Bestand der Welt gesichert und erneuert bleibt" (C. von Korvin-Krasinski, Mikrokosmos und Makrokosmos in religionsgeschichtlicher Sicht, Düsseldorf 1960, 193). Das liegt noch vor der Entstehung möglicher Vegetationsriten (es handelt sich ja um Jägervölker) und sogar noch vor der kultischen Nachahmung menschenbezogener Taten von Heilbringern und Kultheroen. Solche Kultmysterien stehen dem christlichen Kultmysterium im Grunde näher als die religionsgeschichtlich späten Mysterien der Antike, die allein der Altphilologe O. Casel vor Augen hatte. (Zum ganzen Fragekomplex s. C. von Korvin-Krasinski, a. a. O. bes. 94—102. 154—184. 189—198).

Zum Zweiten darf man fragen, ob der vom Autor gewählte Ausgangspunkt geeignet ist, das eigentliche Anliegen Casels und dessen Bedeutung gebührend zu zeigen. Sicher war die Beiziehung der antiken Mysterien als Analogie des christlichen Kultmysteriums seinerzeit auffällig; sie brachte Casel ja viele Mißverständnisse ein. Aber Casels Ausgangspunkt war die schlichte Frage: was macht den Christen zum Christen? Nicht die Zustimmung zu einer Lehre, auch nicht die formelle Zugehörigkeit zu einer gesellschaftlich verfaßten Gemeinde, sondern die Aufnahme in die Schicksalsgemeinschaft mit Christus, die Teilnahme am heilbringenden Leben des Herrn. Wo geschieht dies? Casel antwortete: Im Kult, in den Sakramenten, denn dort ist das heilschaffende Werk des Herrn selbst angeboten, damit die Glaubenden in es eintreten (vgl. etwa Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 8 [1929] 175). Der Hinweis auf diese Fragestellung öffnet nicht nur eine sachgemäße Einführung in Casels Anliegen, sondern zeigt auch, wieviel von seiner Konzeption stillschweigend in die zeitgenössische Theologie und das christliche Allgemeinbewußtsein übergegangen ist, mehr jedenfalls als nur die Einsicht, die kultische *memoria* sei sicher nicht nur eine subjektive (so bei J. 149f). Übrigens hat Casel nie einfach von der Gegenwart der Heilstat im Mysterium gesprochen, sondern immer sofort diese Gegenwart als „sakramental", *in mysterio*, qualifiziert, ähnlich wie ja auch ein scholastischer Theologe in seiner Erklärung der Realpräsenz die Gegenwart des Herrn im Sakrament sofort als *per modum substantiae, id est per modum spiritus quia immaterialiter* qualifiziert und damit die „Denkschwierigkeiten" gleich an den rechten Ort verweist.

J.s Buch behandelt ausdrücklich nur die Liturgie von vorgestern. Trotzdem verbleibt es nicht im Bannkreis unfruchtbarer Historie, sondern zeigt, gelegentlich ausdrücklich in knappen Verweisen.

meist aber unausgesprochen, daß der Liturgie der alten Kirche die Lösung einer Aufgabe gelang, die heute neu gestellt ist. Die Rückschau wird zur Orientierung, zur Stärkung. Damit tut J. mehr für die „Liturgie übermorgen", als wenn anderswo in problematischer Wissenschaftlichkeit dies und jenes aus der alten Liturgie zur Repristinierung angeboten wird. So ist J.s Buch ein aktuelles Werk; man möchte es geradezu als Taschenbuch verbreitet sehen. Denn es könnte in vielen die rechten Urteilskriterien für Formen der Liturgie und zugleich die Liebe zum Gottesdienst wecken.

Maria Laach. Angelus Häußling OSB.

Die älteste deutsche Gesamtauslegung der Messe (Erstausgabe ca. 1480). Hrsg. u. eingel. von Franz Rudolf Reichert. (Corpus Catholicorum 29). Münster: Aschendorff 1967. CXXXII, 233 S., 6 Taf. m. 9 Abb.; kart. DM 44,—.

Schon Adolf Franz hat in seinem 1902 erschienenen Buch über „Die Messe im deutschen Mittelalter" die Schrift „Messe singen oder lesen: wer das thun sol" die „beste deutsche Meßerklärung vor der Reformation" genannt und sich selbst ziemlich ausführlich mit ihr beschäftigt. Reichert legt nun eine kritische Ausgabe des Werkes vor, das für unsere Kenntnis des Meßwesens, der Meßfrömmigkeit und der Theologie der Messe im späten Mittelalter von großer Wichtigkeit ist. Dies v. a. auch deswegen, weil es nach seinem ersten Erscheinen, das der Herausgeber um 1580 datiert, bis zum Ende des 16. Jh. noch mehrmals aufgelegt und neu bearbeitet wurde, so daß die Möglichkeit besteht, nachzuprüfen, ob und in welcher Weise die Wirren und Streitigkeiten der Reformationszeit sich auf die Neubearbeitung ausgewirkt haben.

In seiner mehr als 100 Seiten umfassenen Einleitung (XIX—CXXXI) behandelt der Herausgeber zunächst bibliographische und historische Fragen. Das Buch wurde ohne Datum zweimal in Nürnberg bei F. Creussner gedruckt (zwischen 1580—1584 = N_1 und N_2). N_2 unterscheidet sich insofern von N_1, als hier die Lage (i), welche den Text und die Erklärung der Konsekration enthält, von acht auf vier Blätter reduziert wurde. Vom Gebet *Quam oblationem* bis zum *Unde et memores* ausschließlich bietet N_2 im Gegensatz zu N_1 nicht mehr den vollen lateinischen und deutschen Text, sondern nur noch die Initia, „darumb Das solichs mit nichten dem leyen gepuert sich do mit zwbekuemern(n) sunder d' priesterschaft, die von Gott dar zw geordinirt un(n) geweicht sein" (141f). Der bei Bämler in Augsburg 1584 erschienene Nachdruck (A) geht noch weiter und bietet auch schon im sogenannten „kleinen Kanon" nur die lateinischen Initia, wohl aber den ganzen deutschen Text der Offertorialgebete. Die Gründe für diese Vorgangsweise liegen in jenen, dem Aberglauben und der Magie manchmal gefährlich nahekommenden Auffassungen, welche J. A. Jungmann (Praefatio und stiller Kanon: Gewordene Liturgie, Innsbruck 1941, 53—119) und der Rez. (H. B. Meyer, Luther und die Messe, Paderborn 1965, 214—237) eingehend dargelegt haben.

Die Prioritätsfrage der drei genannten Wiegendrucke wird von R. vor allem anhand der Kanonpartie des Werkes überzeugend gelöst. N_1 ist als Erstdruck anzusehen, dem N_2 und A folgen. Man wird dem Herausgeber auch zustimmen müssen, wenn er meint, daß die gegen Ende des 15. Jh. einsetzenden Zensurbestimmungen und speziell das Mainzer Zensuredikt von 1485 auf die am Text von N_1 vorgenommenen Änderungen keinen Einfluß gehabt haben.

Fast hundert Jahre nach dem Erstdruck sind in der Bearbeitung des aus Ulm stammenden Laien Adam Walasser noch einmal mehrere Drucke unserer Meßauslegung erschienen und zwar bei Seb. Mayer in Dillingen, wo Walasser Korrektor war. Diese 1572 erstmals erschienene und 1573 und 1575 jeweils verbesserte Ausgabe wurde 1578, 1583 und 1598 unverändert nachgedruckt, hat also insgesamt sechs Auflagen erlebt. Der Vergleich mit den vorreformatorischen Drucken zeigt, daß außer einigen kurzen Bemerkungen in Walassers Vorwort nichts auf die schweren Kämpfe hinweist, welche um die Messe geführt worden waren. Walasser hat lediglich im Rückgriff auf N_1 wieder den ganzen Kanontext aufgenommen, gelegentlich veraltete kirchenrechtliche oder rituelle Angaben geändert und textliche Verbesserungen vorgenommen.

In der Verfasserfrage (LX—LXVIII) bestätigt R. die schon von A. Franz vertretene Meinung, daß es sich um einen Augsburger Weltpriester gehandelt habe, und bringt einige neue Hinweise, welche diese These stützen. Trotz seines unleugbaren methodisch-kompilatorischen Geschicks war er, wie R. an vielen Beispielen zeigt, ein Mann mäßiger Bildung, dessen Werk aber doch als eigenständige Originalarbeit gelten muß und nicht als Übersetzung einer lateinischen Vorlage betrachtet werden kann (LXIX—LXXI).

Was die Quellenfrage (LXXI—LXXXIV) anbelangt, so zeigt R., daß und wie weit der Verf. unserer Meßauslegung im ersten, einleitenden Teil, der vorwiegend kanonistische und pastorale Fragen behandelt, von der „*Summa Johannis*" abhängig ist, welche er in einer deutschen Handschrift benutzte: zwei Drittel des Textes sind wörtlich von dort übernommen. Außerdem wurden die Kap. 5 und 11 des 4. Buches der „Nachfolge Christi" benutzt. Für die eigentliche Meßerklärung diente v. a. der Traktat des Dominikaners Bernardus de Parentinis „*Officii Misse totiusque Canonis expositio*" als Vorlage, welche offenbar in einem Exzerpt benutzt wurde. Für die Gebete, welche der Verf. für die Laien in seine Meßerklärung einfügte, standen ihm deutsche Meßandachten zur Verfügung, über die jedoch mangels entsprechender Textausgaben und anderer Vorarbeiten nichts Sicheres ausgemacht werden konnte.

Zu Aufbau und Inhalt der Meßerklärung (LXXXV—CIX) ist v. a. zu sagen, daß wir es mit einer insofern „vollständigen" Erklärung zu tun haben, als nicht nur das Ordinarium sondern auch das Proprium (von Mariä Empfängnis = seit ca. 1400 Titelfest des Augsburger Domes!) erklärt wird. Der Verf. gibt jeweils eine Wort- und Textinterpretation. Außerdem erläutert er den Ritus und bietet Gebetstexte zu den einzelnen Teilen der Messe an, die für die Mitfeier der Laien bestimmt sind. In dieser Vollständigkeit darf man die besondere Eigenart seiner Arbeit sehen. Bei der Darstellung selbst folgt er dem Schema: lateinischer Text, deutsche Übersetzung, Textparaphrase (nicht immer, aber sehr oft), Auslegung des Textes und des Ritus, Gebet für die Laien (nicht immer, aber häufig).

Bei der Interpretation des Textes und der Riten ist der Verf. neben Bernardus de Parentinis vor allem von Innozenz III. und Durandus abhängig, welche man wohl die Klassiker der mittelalterlichen Meßerklärung nennen kann. Er folgt, der Tradition entsprechend, weithin der Methode der allegorischen (rememorativen, typologischen, anagogischen und tropologischen) Auslegung, die er jedoch im Vergleich mit anderen Werken ähnlicher Art einigermaßen maßvoll benutzt. Eine tabellarische Übersicht über seine allegorischen Deutungen ist besonders wertvoll (XCV—CVII).

Was R. über den Lehrgehalt und die Meßfrömmigkeit zu sagen hat, welche in diesem Werk zu finden sind, entspricht ganz dem auch sonst festzustellenden Tatbestand in anderen spätmittelalterlichen Zeugnissen. Eine starke, aber sehr individualistische Meßfrömmigkeit, welche keinen rechten Kontakt mit einer gesunden Meßtheologie hat, zeichnet das Werk aus. Manche Sätze der Meßtheologie (etwa über das Verhältnis zwischen dem Opfer Christi und dem der Kirche) werden zwar da und dort noch weitergegeben, sind aber kein lebendiger Besitz mehr und prägen daher auch nicht die Darstellung und die dahinter liegende Frömmigkeitshaltung. „Die ‚innere Dynamik' der Messe ist weitgehend verloren, aus dem eucharistischen Geschehen wird sakramentale Andacht, ein Denken an das Leiden Christi; aus der Meßfrömmigkeit wird ‚Frömmigkeit anläßlich der Messe'" (CXXIV). Der Rez. kann diese Feststellung aus eigener Arbeit heraus nur bestätigen.

Trotzdem bleibt es wahr, was R. im Anschluß an A. Franz erneut feststellt: Wir haben es hier mit der besten vorreformatorischen Meßauslegung in deutscher Sprache zu tun, denn ihre methodisch gute Ordnung, ihre relative Zurückhaltung gegenüber der Allegorese und vor allem das Fehlen jeglichen Aberglaubens heben sie über andere Werke hinaus.

Im zweiten Teil des Buches bietet R. seine kritische Textausgabe (1—208) und in einem Anhang die Widmungsepisteln der Walasser-Ausgaben, das Register der Walasser-Ausgabe von 1572, ein Glossar und die verschiedenen Register.

Man muß wohl sagen, daß R. mit dieser Ausgabe eine methodisch saubere und für das Studium der spätmittelalterlichen Messe hinfort unentbehrliche Arbeit vorgelegt hat. Fragen könnte man, ob es nicht möglich gewesen wäre, die Anmerkungen zum Textteil etwas weiter in Richtung auf die liturgiegeschichtliche Einordnung der Schrift auszubauen. Aber das hätte natürlich noch eine Menge Arbeit gefordert, welche dem Verf. wohl nicht zur Verfügung stand.

Zum Schluß nur noch zwei kurze Hinweise: Im Text des *Communicantes* (135 Z. 31) steht *Sixti* statt *Xysti*, ohne daß im Apparat dazu etwas gesagt wird. Das „*Ueni Sancte Spiritus*", von dem S. 102 Z. 28 die Rede ist, gehört sicher nicht zum Inzens, sondern zu den epikletischen Oblationsgebeten (vgl. Jungmann, MS II 87, Anm. 152).

Innsbruck. Hans Bernh. Meyer SJ.

Nußbaum, Otto: **Liturgiereform und Konzelebration.** Köln: J. P. Bachem 1966. 47 S.; kart. DM 4,80.

Die Antrittsvorlesung (15. Januar 1966) des Bonner Liturgiewissenschaftlers gibt zunächst einen guten Überblick über die Geschichte der eucharistischen Konzelebration und die sich aus ihr ergebenden dogmatischen Probleme. Die bis 1965 erschienene einschlägige Literatur ist erfaßt (seither sind weitere wichtige Beiträge veröffentlicht worden).

Angesichts der Reserve weiter Kreise gegenüber der Konzelebration erscheint es nötig, auf die Positon des Vf., wie sie im ersten Teil und deutlicher in den Schlußausführungen sichtbar wird, näher einzugehen.

Vielleicht hätte Vf. deutlicher sagen sollen, daß die von J. M. Hanssens höchst unglücklich eingeführte Unterscheidung

zwischen zeremonieller Konzelebration (ohne gemeinsames Sprechen der Einsetzungsworte) und sakramentaler Konzelebration nicht nur eine Fiktion ist (so S. 17 mit B. Botte), sondern, jedenfalls wie sie gewöhnlich verstanden wird, eine *petitio principii*. Denn sie setzt ohne Beweis voraus, nur bei einem gemeinsamen Sprechen könne ein priesterliches Mitwirken gegeben sein, was nur eine Meinung ist (und zwar eine, wie ich meine, irrige), keineswegs, wie Vf. S. 16 sagt, eine Erkenntnis (in diesem Fall der Scholastik). Spezifisch priesterliches Mitwirken bedeutet aber notwendig auch konsekratorisches Mitwirken. Die vom Vf. übernommene Unterscheidung einzelner Autoren zwischen einer stillen, sakramentalen, aber nicht konkonsekratorischen und einer gesprochenen „konkonsekratorischen" Konzelebration erscheint mir völlig unhaltbar. Sie ist nur aus der Verlegenheit zu erklären, mit den weiter unten zu erwähnenden römischen Entscheidungen fertigzuwerden.

Neben den vom Vf. S. 15 f angeführten Gründen, die in der römischen Konzelebration im 7. Jahrhundert zum gemeinsamen Sprechen des Kanons (nicht nur der Einsetzungsworte) führten, würde ich das bei der Sakramentenspendung auch sonst ziemlich früh vordringlich werdende Bestreben nennen, das Geschehen höchstmöglich zu sichern, das also, was während des letzten Konzils Validismus genannt wurde. Wie Vf. mit B. Botte u. a. richtig betont (17 f), setzt gerade der Übergang zum lauten Sprechen aller Zelebrierenden voraus, daß man sich einer sakramentalen Konzelebration bewußt war und diese nur verdeutlichen und sicherstellen wollte.

Wenn das Heilige Offizium, einer Ansprache Pius' XII von 1956 folgend, 1957 erklärt hat, eine gültige Konsekration käme nur beim Mitsprechen der Konsekrationsworte zustande, so ist das, wie Vf. (19) mit andern richtig urteilt, als eine disziplinäre Regelung aufzufassen (obwohl die Intention des Hl. Offiziums weiterging). Diese Regelung muß selbstverständlich akzeptiert werden, bis sie nach entsprechender historischer und theologischer Information (hoffentlich bald) zurückgenommen wird. Es war ein aus dem Materie-Form-Schema verständlicher Irrtum, wenn das römische Dokument zur Begründung der Entscheidung hinzufügte: *ex institutione Christi*. Denn daraus folgt als absurde Konsequenz, die „stille" Konzelebration der ersten Jahrhunderte, die sich übrigens bis in die Gegenwart in Lyon, bis ins 18. Jahrhundert in einigen französischen Diözesen erhalten hat (42, Anm. 61), sei ebenso wie bis heute die Konzelebration der Ostkirchen (dort, wo sie besteht) und bis ins 17. – 19. Jahrhundert die der unierten Ostkirchen keine wahre, d. h. sakramentale, spezifisch priesterliche Konzelebration. Dem widerspricht nicht nur das klare Bewußtsein der Ostkirchen, sondern auch das – freilich nicht oft artikulierte, sondern zu interpretierende – Bewußtsein der Alten Kirche.

Es sei dahingestellt, ob wirklich die „nicht sehr zahlreichen Texte vor dem 7. Jahrhundert keinen einzigen Hinweis dafür (bieten), ob man die zeremonielle" (gemeint ist: nicht im Wort laut werdende) „Konzelebration als ein gemeinsames Konzelebrieren aufgefaßt hat" (17). Denn immerhin kann man im Brief Innozenz' I. an den Bischof von Gubbio Decentius lesen, dieser sei oft nach Rom gekommen und mit dem Papst in der Kirche zusammengekommen „*in consecrandis mysteriis*" (Ep. 25, 3: PL 20, 552 C). Wie dem auch sei, gewiß hätte z. B. das Presbyterium bei der von Hippolyt erstmals bezeugten Konzelebration mit dem (neugeweihten) Bischof auf die Frage nach Materie und Form kaum eine Antwort gewußt und hätte auch (noch) nicht (wie Innozenz) von „konsekrieren", sondern von „eucharistieren" gesprochen. Die Frage aber, ob sie bei einer solchen Eucharistiefeier spezifisch priesterlich handelten, hätten sie, zwar verwundert über die Frage, sicherlich bejaht und dabei auf ihren „Standort um den Bischof beziehungsweise um den Altar" (14), auf die (auch in späteren Quellen bezeugte) Handausbreitung über die Gaben, während der Bischof die Eucharistie spricht, später auch auf ihre „liturgische Kleidung" (14) und natürlich auch auf ihre Intention hingewiesen, die sie durch ihr sichtbares Tun zum Ausdruck brachten.

Am Rande sei gegenüber den aus falsch verstandener Brüderlichkeit mit den Laien oder aus der Leugnung des Priestertums als Stand herrührenden Widerständen mancher Priester gegen die Konzelebration vermerkt, daß niemand der Presbyter der Alten Kirche auf den Gedanken gekommen wäre, auf die Bekundung seines Amtes zu verzichten, um in der eigenen Gemeinde „*more fidelium*" an der Feier teilzunehmen.

Die Konzelebration ist keine Simultankonzelebration mehrerer Messen, sondern die kollegiale Feier einer einzigen Messe, im Idealfall mit dem Bischof als Vorsteher, sonst mit einem Presbyter, der ihn als Hauptzelebrant vertritt (vgl. mit den Belegen die trefflichen Ausführungen auf S. 26 f). Der fundamentale Fehler der (natürlich in jahrhundertelanger Denkrichtung liegenden) römischen Entscheidung von 1957 liegt nun darin, daß man meint, auch in einem solchen kollegialen Mitwirken an einem Akt müsse jeder der Beteiligten *expressis verbis* die Form der Materie applizieren. Das aber ist aus dem Wesen kollegialen Tuns keineswegs erfordert, ja anormal. Das zeigt etwa die Analogie des kollegial ausgeübten Richteramtes: Nur der Vorsitzende spricht das Urteil; die Mitrichter geben durch ihr Stehen neben dem Richter und durch ihre Kleidung kund, daß es auch ihr eigenes Urteil ist. Ähnliche Analogien bieten auch nicht-eucharistische sakramentale Konzelebrationen, die es bei einigen Sakramenten gegeben hat (vgl. V. Joannes, in: Concelebrazione [Culmen et fons 7], Brescia 1965, 63–108), und, auf anderer Ebene, etwa die gemeinsame Feier des Chorgebets, bei der auch nicht alle alles tun. Unerläßlich sind nur die Intention und ihre, sei es sichtbare oder hörbare Bekundung.

Im ersten Teil der Vorlesung hat sich leider ein böser Fehler in wichtiger Sache eingeschlichen. Mit Berufung auf S.th. 3 qu 82 ad 2 et 3 (Ergänzung zur Zitation: es handelt sich um den 2. Artikel) behauptet Vf., die Konzelebration sei nach Meinung des heiligen Thomas „überflüssig, weil ja durch den Hauptzelebranten bereits alles geschieht, was zur Gültigkeit des Meßopfers erforderlich ist" (17). Diese Ansicht ist jedoch gerade nicht die des Thomas, sondern steht in der einleitenden zweiten *obiectio*. In der Antwort darauf sagt Thomas: „Wenn jeder Priester in eigener Kraft handeln würde, wären die anderen Zelebranten überflüssig, da einer zum Zelebrieren genügen würde. Weil aber der Priester nur in der Person Christi konsekriert, die vielen aber ‚eins in Christus' (Gal 3, 28) sind, darum kommt es nicht darauf an (*non refert*), ob dieses Sakrament durch einen oder viele konsekriert wird, wenn nur der Ritus der Kirche gewahrt wird". Auf die dritte *obiectio*, es widerspreche dem „Sakrament der Einheit" (Augustinus), daß mehrere Priester dieselbe Hostie konsekrierten, antwortet Thomas, die kirchliche Einheit werde eben danach betrachtet, daß „die vielen eins in Christus" seien. Das *Corpus* des Artikels zeigt deutlich, daß Thomas der Konzelebration positiv gegenüber steht. Er insistiert, daß es sich dabei um eine einzige Konsekration handelt, die von der bekundeten Intention aller Konzelebranten getragen wird.

In den Hinweisen bei Thomas auf das *unum* (im griechischen: einer) in Christus nach Gal 3, 28 liegt übrigens auch die Antwort auf den von bekannten Autoren der Liturgik und Kanonistik mit Nachdruck und Gefolgschaft ihrer Schüler vertretenen Widerstand gegen die Konzelebration, weil ein kollegiales Tun *in persona Christi* wohl auf juridischer, nicht aber auf sakramentaler Ebene möglich sei.

Der zweite Teil des Vortrags betrachtet die Konzelebration im Lichte der Liturgiekonstitution mit Hinweisen auf den am 7. März 1965 promulgierten Ritus. Vf. schließt aus dem Art. 57 der Konstitution, diese meine die gesprochene Konzelebration. Er behauptet sogar: Die Konstitution „fußt auf der scholastischen Materie und Form der Sakramente und setzt konsequent den Weg fort, den die lehramtlichen Entscheidungen der Jahre 1954 (es muß wohl 1956 heißen) bis 1958 eingeschlagen hatten", wobei das Jahr 1958 nur für den (durchaus nicht lehramtlichen) Artikel 38 der Instruktion *De musica sacra* steht. Der Ritus von 1965 „in seiner jetzigen durchaus nicht befriedigenden Form" (23) kennt in der Tat nur eine gesprochene Konzelebration. Aber nach der oben dargelegten Sachlage, wenige Jahre nach der römischen Entscheidung, wäre eine Rückkehr zur stillen Form nicht einmal im römischen Liturgierat durchzusetzen gewesen, von den mit der Frage befaßten römischen Kongregationen des Offiziums und der Riten und vom Papst ganz zu schweigen. Der Wortlaut der Konstition würde aber eine solche Rückkehr keineswegs ausschließen.

Der folgende Abschnitt, dem man besonders aufmerksame und bereite Leser wünschen muß, „Wie motiviert die Konstitution die Konzelebration?" beklagt mit Recht, daß die Konstitution nur von der in der Konzelebration sichtbar werdenden Einheit des Priestertums spricht, während das Dekret zur Einleitung des Ritus auch die Einheit der kirchlichen Gemeinschaft und – worauf Vf. nicht eingeht – die Einheit des einen Opfers Christi und der Eucharistiefeier nennt und als Motive der Konzelebration näher begründet.

Zu den Ausführungen, die sonst volle Zustimmung finden, ist allerdings eine Ausstellung zu machen: S. 28 sagt Vf. mit Berufung auf einen allerdings nicht sehr klaren, aber richtig gemeinten Satz eines holländischen Aufsatzes von A. Nuij, im Entwurf des Art. 57 habe bis zum 10. Oktober 1963 noch gestanden, die Konzelebration sei Zeichen auch der Einheit der hierarchisch gegliederten Kirche. Das ist nicht der Fall. Der Artikel selbst enthielt im Entwurf keine Begründung, es sei denn den Hinweis, daß die Konzelebration „in der Kirche des Ostens wie des Westens bis auf den heutigen Tag in Übung geblieben"

sei. In einer Anmerkung der vorbereitenden Liturgiekommission hieß es u. a.: „Die Einheit der Kirche wird in der Einheit ihres Priestertums besser sichtbar". Es folgten die beiden oben zitierten Antworten der Summa theologiae (vgl., auch zum Folgenden, E. J. Lengeling, Die Konstitution des 2. Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie (Lebendiger Gottesdienst 5/6) Münster ²1965, 127). Bei der Aussprache in der Konzilsaula wünschten nach dem Bericht des Relators Enciso Viana von Mallorca einige Väter, als Begründung der Konzelebration solle angegeben werden: (Konzelebration), „durch die die Einheit der Kirche passend in Erscheinung tritt". Die Kommission schlug vor, statt „der Kirche" „des Priestertums" zu sagen. Die Änderung wurde nicht begründet, kam aber anscheinend aus der Sorge, die ekklesiologische Motivierung könne zu weit hergeholt erscheinen. Der Zusatz wurde am 10. Oktober 1963 mit 2166 von 2263 Stimmen gebilligt.

Aus dem Schlußabschnitt, den wir bereits bei der Besprechung des erstens Teils berücksichtigt haben, sei mit Zustimmung vermerkt, daß Vf. (mit einiger Vorsicht, aber mit zutreffender Begründung aus den Prinzipien der Liturgiekonstitution) dafür eintritt, statt eines Levitenamtes dann die Konzelebration zu wählen, wenn kein Diakon und Subdiakon zur Verfügung steht.

Münster. Emil J. Lengeling.

Perennitas. Beiträge zur christlichen Archäologie und Kunst, zur Geschichte der Literatur, der Liturgie und des Mönchtums sowie zur Philosophie des Rechts und zur politischen Philosophie. P. Thomas Michels OSB zum 70. Geburtstag. (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens Suppl. Bd 2.) Hrsg. von Hugo Rahner und Emmanuel von Severus. Münster: Aschendorff (1963). XXIII, 734 S.; kart. DM 90,—.

Die hier – durch äußere Hindernisse ungewöhnlich verzögerte – Anzeige der umfangreichen Festschrift für Pater Thomas Michels OSB ist in mehrfacher Hinsicht beachtenswert und von eigener Art. Zahl und Namen der Mitarbeiter bezeugen den weitreichenden Einfluß der Person und des Werkes des hierdurch Geehrten. Dieser Einfluß ist begründet sowohl in der Mannigfaltigkeit der Sachgebiete, in denen Thomas Michels nachdrücklich zur Sprache gekommen ist, wie christliche Archäologie und Kunst, Geschichte der Literatur, der Liturgie und des Mönchtums, sowie der Philosophie des Rechtes und der politischen Philosophie, als auch durch die Fülle der Aufgaben als akademischer Lehrer und Begründer der Salzburger Universität. Dieser Lebenslauf und dieses Werk bieten daher die Rechtfertigung für die fast erdrückende Fülle und Verschiedenartigkeit der einzelnen Beiträge.

Es kann nicht die Aufgabe des Referenten im Rahmen einer solchen Anzeige sein, die 46 Untersuchungen, die durch eine sehr persönliche Widmung Hugo Rahners besonders kostbar eingeleitet sind (1—7), im einzelnen zu besprechen. Sie erschließen, der Arbeitsweise geschichtlicher Disziplinen entsprechend, meist am Detail das Ganze und lassen so von untersuchten Termini, Literaturgattungen, Einzeltexten, begrenzten Zeiträumen reichliches Licht auf die „Geschichtlichkeit" der Kirche fallen, auf Wege und Umwege, auf denen sie in ihr Wesen gelangt ist. Um nur wenige Mitarbeiter zu nennen: Neben vielen Brüdern des eigenen Ordens, wie Emmanuel von Severus, Viktor Warnach, Hieronymus Frank, Burkard Neuheuser, Stephan Hilpisch, Cyrill v. Korvin-Krasinski, Hugo Lang und Albert Auer stehen Namen wie Alois Dempf, Paul Mikat, Hans Sedlmayr, Josef A. Jungmann, Reinhard Lauth, von der Heydte und viele andere, die den weiten Horizont der hier bedachten Probleme erkennen lassen.

Insbesondere erscheint dem Rezensenten, der in den meisten auch kleineren Beiträgen unternommene Versuch beachtenswert, Gedanken und Impulse des Gelehrten aufzugreifen, begonnene Gespräche weiterzuführen und so im Umkreis seines Denkens miteinander zu verweilen. Dadurch ist nicht – wie in manchen anderen Festschriften – einfachhin eine Sammlung von Fachbeiträgen eines Wissenschaftsgebietes geboten, sondern eine recht persönliche und echte Auseinandersetzung sowie Weiterführung und Vertiefung der Gedanken von Thomas Michels, die allerdings von Studien zur frühchristlichen Zeit bis zu ganz modernen Fragestellungen reichen. So ist der im Prolog und im Epilog betonte persönliche Charakter dieser Gabe an den Siebzigjährigen auch in den meisten Beiträgen unmittelbar zu spüren.

Insgesamt erweist sich der umfangreiche und äußerst sorgfältig ausgestattete Band als Fundgrube präziser Einzeluntersuchungen und größerer zusammenhängender Überblicke aus allen Gebieten der Forschung, die Thomas Michels interessierten, so daß hier auch der Nichtfachmann mit großem Gewinn diesen Band zur Hand nimmt und auf eine anregende, vielfältige und zuverlässige Weise in die behandelten Problemkreise eingeführt wird. Das scheint dem Referenten an diesem Sammelwerk entscheidender zu sein als die durchaus mögliche Kritik an einigen Beiträgen oder deren gedankliche Weiterführung durch andere Fachleute.

Bonn. K. Delahaye.

Festschrift für Alois Thomas. Archäologische, kirchen- und kunsthistorische Beiträge. Trier: Verlag Bistumsarchiv 1967. XXXIX, 484 S., 110 Abb.; Ln DM 30,—.

Unter Mitarbeit namhafter Historiker, Archäologen, Liturgie-, Kunst- und Musikwissenschaftler sowie von Bibliotheks- und Museumsfachleuten ist als Ehrengabe zur Vollendung des siebzigsten Lebensjahres von Prälat Prof. Dr. Alois Thomas diese gehaltvolle Festschrift mit 51 wissenschaftlichen Beiträgen entstanden, die alle in näherer oder entfernterer Beziehung zum Lebensschaffen des Jubilars stehen.

Unter anderem erschließen sich dem Leser neue und tiefere Forschungsergebnisse zur Geschichte des relgiös-kirchlichen und kulturellen Lebens sowie über den Reichtum des Kunstbesitzes und dessen sorgsame Pflege im Trierer Bistum. Um nur einiges herauszugreifen: Beiträge über Dompropst K. J. Holzer (E. Hegel) und andere trierische Geistliche (K. Lutz) und Bischöfe (F. M. Illert, O. Graf v. Looz-Corswarem), hagiographische Beiträge über St. Lubentius (H. Becker) und St. Simeon von Trier (A. Heintz) sowie Abhandlungen über Wallfahrten (J. Schiffhauer) und Reliquienkult (F. Pauli). Einen weiten Raum nehmen auch die Aufsätze zur Liturgiegeschichte und zu liturgischen Gegenwartsproblemen ein (G. Bereths, B. Fischer, F. Haffner, G. Kiesel, Th. Michels, F. Ronig, W. Weyres u. a.). Interessantes erfährt man aus der Baugeschichte des Bistums, vorab über den Trierer Dom (F. Kreusch) und andere alte Gotteshäuser (W. Bornheim, J. A. Schmoll, R. Wahl), aber auch von den gegenwärtigen Bemühungen um den neuen Kirchenbau (U. Craemer). Auch Künstlerpersönlichkeiten, z. B. Winand von Steeg (A. Schmidt), und ausgewählte Werke der Malerei und Plastik, z. B. der Großkruzifixus von St. Peter zu Merzig (P. Volkelt) und neue Glasfenster in Tholey (M. Klewitz), sind herausgestellt. Literarische und archivalische Kostbarkeiten wurden — zum Teil erstmals — ins Licht gehoben (A. Gottron, E. Lichter, H. Ries, F. R. Reichert). — Der Veranschaulichung der behandelten Gegenstände durch einen Tafelanhang mit 110 ausgesuchten Photos macht die Festschrift besonders wertvoll.

Das Werk ist nicht nur eine eindrucksvolle Würdigung des weit über den deutschen Raum hinaus angesehenen Trierer Kirchen- und Kunsthistorikers Alois Thomas, es ist vielmehr eine wissenschaftliche Arbeit, die zu weiteren Studien Anregungen gibt, und eine Kostbarkeit, auf die das Trierer Bistum stolz sein darf.

Paderborn. Georg Wagner.

Hinweis

Report über den Holländischen Katechismus. Dokumente, Berichte, Kritik. Zusammengestellt von Gerard Beekman. Freiburg-Basel-Wien: Herder 1969. 232 S.; kart. DM 9,80.

Die deutsche Übersetzung des umstrittenen Holländischen „Katechismus" ist inzwischen weit verbreitet. Ein Zeichen dafür, wie sehr heute Schrifttum gefragt ist, das Abschnitte der Glaubenslehre auch für Nichttheologen verständlich dargelegt. — Sowohl die Auswahl des Stoffes wie die sog. „Neuinterpretation" mancher Dogmen — der Holländische Katechismus (93) sieht in ihnen nicht Worte, sondern Werte! — und nicht zuletzt die lehramtlichen Reaktionen haben in der Fachwelt und innerhalb des Episkopates zu Meinungsverschiedenheiten geführt. Diese betreffen den hermeneutischen Ansatz, die Erklärung (oder das Verschweigen) bestimmter Glaubenssätze sowie das Verhältnis von kirchlichem Lehramt und theologischer Forschung.

Der Verlag Herder, der die deutsche Ausgabe unter geschickter, juristisch unanfechtbarer Umgehung der kirchenrechtlichen Vorschriften ermöglichte und zu verantworten hat, legt hier eine Auswahl von Dokumenten, Berichten und Rezensionen vor, in denen sich die Probleme um den Holländischen „Katechismus" spiegeln. Es ist zu wünschen, daß diese Ausgabe zur Klärung der vielen offenen Fragen beiträgt.

Frankfurt. Werner Böckenförde.

Personennachrichten

Dr. theol. Gotthold Hasenhüttl wurde von der Kath.-Theol. Fakultät der Univ. Tübingen für die Fächer Dogmatik und Oekumenische Theologie habilitiert.

Prof. Dr. theol. Franz Xaver Arnold, em. o. Prof. für Pastoraltheologie an der Kath.-Theol. Fakultät der Univ. Tübingen, ist im Januar 1969 verstorben.

Prof. Dr. in re bibl., Lic. theol. Joseph Haspecker SJ, Ordinarius für Einleitungswissenschaften und Exegese des AT an der Phil.-Theol. Hochschule St. Georgen, verstarb am 6. 4. 1969.

Prof. Dr. theol. Andreas Szörényi, Professor an der Római Katolikus Központi Hittudományi Akadémia in Budapest, verstarb am 8. März 1969.

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienen 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

New catholic encyclopedia. An international work of reference on the teachings, history, organization, and activities of the Catholic Church... Prepared by an editorial staff at the Catholic University of America, Washington. Vol. I—XV. — NY, Lo [e. a.:] McGraw-Hill (1967). 1145 p., 1118 p., 1041 p., 1134 p., 1049 p., 1142 p., 1141 p., 1119 p., 1154 p., 1117 p., 1057 p., 1255 p., 1031 p., 1144 p., 978 p.

Wesen und Weisen der Religion. Hrsg. von Charlotte Hörgl, Kurt Krenn, Fritz Rauh. (Ehrengabe für Wilhelm **Keilbach** zum 60. Geburtstag.) — Mchn: Hueber (1968). 316 S.; Lw. DM 19,80.

Leben angesichts des Todes. Beiträge zum theologischen Problem des Todes. Helmut **Thielicke** zum 60. Geburtstag. — Tü: Mohr 1968. VI, 325 S.; Lw. DM 45,—. S. 307—325: Bibliographie Helmut Thielicke. Zusammengestellt von Susanne Spenner.

La théologie du renouveau. Texte intégral des travaux présentés au Congrès International de Toronto, publié sous la direction de Laurence K. Shook, CSB et Guy-M. Bertrand, CSC. Tome I—II. — Montréal: Ed. Fides; P: Ed. du Cerf (1968). XX, 376 p.; 375 p. = Cogitatio fidei XXXIV/XXXV; F 76,—. [Engl. Ausg. u. d. T.:] Theology of renewal. Proceedings of the Congress on the Theology of the Renewal of the Church Centenary of Canada, 1867—1967. Vol. I: Renewal of religious thought. Vol. II: Renewal of religious structures. — NY: Herder & Herder; Lo: Burns & Oates 1968. 380 p.; 480 p.; $ 8,75; $ 9,75.

Holy Book and Holy Tradition. International colloquium held in the faculty of theology, University of Manchester. Edited by F. F. Bruce and E. G. Rupp. — (Manch:) Manchester Univ. Pr. (1968). VIII, 244 p., 2 plates, 2 fig.; sh 42,—.

Schriften zum Streitgespräch. III: Die hermeneutische Frage in der Theologie. Hrsg. von Oswald Loretz und Walter Strolz. — Frb/B [u. a.:] Herder (1968). 513 S.; Lw. DM 56,—.

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

Meijering, E. P.: Orthodoxy and platonism in **Athanasius**: synthesis or antithesis? — Leiden: Brill 1968. VI, 201 p.; cloth hfl 39,—.

Evans, Robert F.: **Pelagius**: Inquiries and reappraisals. — Lo: Black 1968. XIV, 171 p.; sh 25/—.

Sanctus Aurelius **Augustinus**: De trinitate libri XV ‹Libri I—XII›, ‹Libri XIII—XV›. Cura et studio V. J. Mountain. Auxiliante Fr. Glorie. Appendices: Breviculus alter. Ps.- Augustini oratio in libros de trinitate. Symbola. Lectiones variantes aliae. Conspectus testium. Indices. — Turnh: Brepols 1968. CI, 380 p.; X, p. 381—774 = Corpus christianorum. Series latina L/LA; BF 2300.

Valentin, Pierre: Un «protreptique» conservé de l'antiquité: le «Contra Academicos» de saint Augustin. — RScRel XLIII, 1969, 1—26.

Weischer, Bernd Manuel: Der Dialog „Daß Christus Einer ist" des **Cyrill** von **Alexandrien**. Aus äthiopischen Handschriften in Berlin, Cambridge, London, Paris und Tübingen zum ersten Mal übersetzt und eingeführt. — OrChr LI, 1967, 130—185; LII, 1968, 92—137.

Bogaert, M.: La version latine du livre de Judith dans la première Bible d'Alcala. — RevBén LXXVIII, 1968, 7—32. 181—212.

Die Schriften des **Johannes** von **Damaskos**. Hrsg. vom Byzantinischen Institut der Abtei Scheyern. I: Institutio elementaris. Capita philosophica ‹Dialectica›. Als Anhang: Die philosophischen Stücke aus Cod. Oxon. Bodl. Auct. T. I. 6. Besorgt von Bonifatius Kotter, OSB. — B: de Gruyter 1969. XV, 197 S. = Patristische Texte und Studien VII; Lw. DM 48,—.

(Williram mus Babinbergensis scolasticus:) The "Expositio in cantica canticorum" of Williram Abbot of Ebersberg, 1048—1085. A critical edition [by] Erminnie Hollis Bartelmez. — Phil: The American Philosophical Society 1967. XXVIII, 574 p., 5 fig. 4° = Memoirs of the American philosophical society LXIX; $ 8,50.

Schneyer, J(ohannes) B(aptist): Sind in die Sermonessammlung des **Robert** de **Sorbono** Predigtskizzen **Alberts** des **Gr.** aufgenommen? Auf der Suche nach der Ergänzung zur Handschrift Leipzig, Univ. 683. — RechThAncMéd XXXIV, 1967, 179—218.

Schaller, Toni: Die Meister **Eckhart**-Forschung von der Jahrhundertwende bis zur Gegenwart. — FrbZPhTh XV, 1968, 262—316. 403—426.

O'Malley, John W., SJ: **Giles** of **Viterbo** on church and reform. A study in Renaissance thought. — Leiden: Brill 1968. XIV, 215 p. = Studies in Medieval and Renaissance thought V; hfl 36,—.

Ganoczy, Alexandre: Jean **Major**, exégète gallican. — RechScRel LVI, 1968, 457—495.

Beyna, Werner: Das moderne katholische **Lutherbild**. — Essen: Wingen 1969. 242 S. = Koinonia VII; Lw. DM 29,—.

Peter, Rodolphe et Jean Rott: Exposition Martin Luther à l'occasion du 450e anniversaire des thèses de Wittenberg. Strasbourg, Bibliothèque Nationale et Universitaire 23 octobre - 5 novembre 1967. — RevHistPhilRel XLVIII, 1968, 219—278.

Redeker, Martin: Friedrich **Schleiermacher**. Leben und Werk ‹1768—1834›. — B: de Gruyter 1968. 320 S. = Sammlung Göschen MCLXXVII/MCLXXVIIa; kart. DM 5,80.

Torrance, Thomas F.: Hermeneutics according to F. D. E. Schleiermacher. — ScJTh XXI, 1968, 257—267; p. 268—282: Torrance, James B.: Interpretation and understanding in Schleiermacher's theology. Some critical questions; p. 283—299: Graby, James K.: Reflections on the history of the interpretation of Schleiermacher.

Hoenderdaal, G. J.: Is Schleiermachers theologie nog actueel? — NedThT XXIII, 1968, 81—93; p. 94—107: Jonges, P.: Schleiermacher als godsdienstfilosoof; p. 108—122: Leeuwen, P. J. van: Schleiermacher in Nederland.

Müller, Gotthold: Identität und Immanenz. Zur Genese der Theologie von David Friedrich **Strauss**. Eine theologie- und philosophiegeschichtliche Studie. Mit einem bibliogr. Anhang zur Apokatastasis-Frage. — Zü: EVZ-Verl. 1968. XXIV, 342 S. = Basler Studien zur historischen und systematischen Theologie X; geb. sfr 24,80.

Lubac, Henri de, SJ: **Teilhard** de **Chardin** dans le contexte du renouveau. — La théologie du renouveau. Texte intégral des travaux présentés au Congrès international de Toronto... T. II, Montr, P (1968), 165—187.

Theologie zwischen gestern und morgen. Interpretationen und Anfragen zum Werk Karl **Barth**s. Hrsg. v. Wilhelm Dantine und Kurt Lüthi. — Mchn: Kaiser Verl. 1968. 335 S.; kart. DM 24,80.

Weiland, J[an] Sperna: Orientierung (Oriëntatie, dt.) Neue Wege in die Theologie. — (Hbg:) Furche-Verl. (1968). 230 S.; Lw. DM 14,80.

New directions of theology today. Vol. I: Hordern: William: Introduction. — Lo: Lutterworth Pr. (1968). 170 p.; sh 28/—.

II. Religionswissenschaft und -geschichte

Godin, André, SJ: L'expérience en religion. — Wesen und Weisen der Religion. (Ehrengabe für Wilhelm Keilbach zum 60. Geburtstag), Mchn (1968), 99—114.

Goff, Beatrice L.: The "Significance" of symbols: A hypothesis tested with relation to **Egyptian** symbols. — Religions in antiquity. Essays in memory of Erwin Ramsdell Goodenough, Leiden 1968, 476—505, 6 fig.

Mesnil du Buisson, R. du: Pages de mythologie syrienne. Le décor des deux cuves de Tell Mardikh. — Rivista degli studi orientali XLII, 1967, 343—363; 2 pl.

Pettinato, G.: Die Bestrafung des Menschengeschlechts durch die Sintflut. Die erste Tafel des Atramhasis-Epos eröffnet eine neue Einsicht in die Motivation dieser Strafe. — Orientalia N. S. XXXVII 1968, 165—200.

Schatz, R.: Contemplative prayer in **Hasidism**. — Studies in mysticism and religion presented to Gershom G. Scholem on his seventieth birthday..., Jerusalem 1967, 209—226.

Reinert, Benedikt: Die Lehre vom *tawakkul* in der klassischen **Sufik**. — B: de Gruyter 1968. VIII, 352 S. = Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients. N. F. III; Lw. DM 68,-.

Campbell, Leroy A.: **Mithraic** iconography and ideology. — Leiden: Brill 1968. XXII, 444 p., 24 figures, 45 plates = Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain XI; cloth hfl 112,—.

Widengren, Geo: Holy Book and Holy Tradition in **Iran**: The problem of the Sasanid Avesta. — The Holy Book and the Holy Tradition. International colloquium held in the faculty of theology, University of Manchester, (Manch 1968), 36—53.

Neill, Stephen: Die Macht und die Bewältigung des Todes im **Hinduismus** und **Buddhismus**. — Leben angesichts des Todes. Beiträge zum theologischen Problem des Todes. Helmut Thielicke zum 60. Geburtstag, Tü 1968, 283—305.

Dandekar, R. N.: Hindu intellectuals under recent impacts of modern culture. — Proceedings of the XIth International Congress of the International Association for the History of religions... Vol. I, Leiden 1968, 73—91.

Masson, J.: Réalités, surhumaines et suprêmes dans le Bouddhisme. — La réalité suprême dans les religions non-chrétiennes = Studia missionalia XVII, R 1968, 201—221; p. 223—243: Dumoulin: H., SJ: The Zen experience according to modern Japanese accounts.

Bechert, Heinz: Einige Fragen der Religionssoziologie und Struktur des südasiatischen Buddhismus. — Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie IV, 1968, 251—293.

Johansons, Andrejs: Der Wassergeist und der Sumpfgeist. Untersuchungen volkstüml. Glaubensvorstellungen bei den Völkern des **ostbaltischen** Raumes und bei den **Ostslaven**. — Sthlm: Almqvist u. Wiksell (1968). 116 S. mit 3 Abb. = Acta Universitatis Stockholmiensis. Stockholm studies in comparative religion VIII.

Ellwood, Robert S.: Harvest and renewal at the grand shrine of Ise. — Numen XV, 1968, 165—190.

Barrett, David B.: L'évolution des mouvements religieux dissidents en Afrique ‹1862—1967›. — Archives de sociologie des religions XIII, 1968, 111—140.

Doutreloux, Albert: L'ombre des fétiches. Société et culture Yombe. — Louv: Ed. Nauwelaerts; P: Béatrice-Nauwelaerts 1967. 288 p. = Université catholique de Louvain. Faculté de philosophie et lettres; BF 380,—.

Nowotny, Karl A.: Die **aztekischen** Festkreise. — Zeitschrift für Ethnologie XCIII, 1968, 84—106.

Cerulli, Ernesta: Appunti sulla religione dell' **antico Perù**. L'iconografia religiosa di Chavín de Huantar. — StMStRel XXXIX, 1968, 3—30; 5 fig.

III. Missionswissenschaft und -geschichte

Streit-Dinginger. Streit [Robert], u. [Johannes] Dindinger: Bibliotheca missionum. Fortges. v. Johannes Rommerskirchen OMI und

Josef Metzler OMI. Bd XXVI: Amerikanische Missionsliteratur 1945—1960. — R, Frb/B, Wien: Herder 1968. XX, 651 S. = Veröffentlichungen des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschung; brosch. DM 54,—.

Promper, Werner: Literaturbericht. — ZMR LIII, 1969, 58—74.

Câmara, Helder: Le tiers-monde trahi. — Tourn: Desclée 1968. IV, 232 p.; FB 120,—.

La formazione missionaria del popolo di Dio. Atti della ottava settimana di Studi missionari, Milano 11—15 settembre 1967. — Mil: Vita e Pensiero 1968. X, 297 p.; Lire 2400.

Mission et liberté religieuse. Rapports et compte-rendu de la XXXVIIe semaine de missiologie, Louvain 1967. — Bruges: Desclée [&] de Brouwer 1968. 256 p. = Museum Lessianum. Section missiologique XLIX; FB 200,—.

Martín Ortíz, Eduardo: Contenido teológico del término «misión».— Misiones Extranjeras XV, 1968, 339—355.

Guzmán Campos, G.: Camilo **Torres**, le curé guérillero. — Tourn: Casterman 1968. 320 p.; FB 165,—.

Hartmann, Arnulf, OSA: The Augustinians in Golden **Goa**. A manuscript by Felix of Jesus OSA. — R: Analecta Augustiniana 1968. 147 p.

Metzler, Josef, OMI: De archivis et bibliothecis missionibus atque scientiae missionum inservientibus. — R: Pont. Univ. de Propaganda Fide 1968. 614 p.

Schütte, Josephus Franciscus, SJ: Introductio ad historiam Societatis Iesu in **Iaponia 1549—1650**. — R: Inst. Hist. Soc. Iesu 1968. XLIV, 1040 p., 11 ill. et chartae geogr.

Zambrano, Fr., SJ: Diccionario bio-bibliográfico de la Compañía de Jesús en **México**. VIII: Siglo XVII ‹1600—1699›. — Mex: Ed. Jus 1968. 810 p.

Zimmel, Bruno: Vorgeschichte und Gründung der Jesuitenmission in **Isfahan** ‹1642—1657›. — ZMR LIII, 1969, 1—26.

Nebreda, Alfonso M., SJ: Pre-evangelización, primer estadio en el diálogo de salvación. — Misiones Extranjeras XV, 1968, 1—15.

Die Chinesen der Diaspora in Südostasien. — Brux: Pro Mundi Vita 1968. 36 S. = Pro mundi vita XXIII.

Catholic directory of Eastern Africa 1968—1969. — Tabora, Tanzania: T. M. P. Book Department 1968. 467 p.

Galarza Zavala, Jaime: La Iglesia católica, primera terrateniente del **Ecuador**. — Cuernavaca: Centro de Formación Intercultural 1968. 30 p. = CIDOC. Documento XCVII.

Hoornaert, Eduardo: Problemas de pastoral popular no Brasil. — REBras XXVIII, 1968, 280—307.

Wie frei ist die Kirche auf Kuba? — HK XXII, 1968, 283—290.

Anderson, Gerald H. [Ed.:] Christ and crisis in Southeast Asia. — NY: Friendship Pr. 1968. 176 p., maps, tables; $ 1,75.

Forward to Union. A handbook. Church of North India. — New Delhi: ISPCK 1968. 79 p.; Rs 1,—.

Hallenkreutz, Carl F.: Swedish missions. — Upps: Svenska Missionsrådet 1968. 80 p.

Löffler, Paul: Der säkulare Mensch und die christliche Mission. — Gen: Kommission für Evangelisation und Weltmission 1968. 48 S.

Wold, Joseph Conrad: God's impatience in **Liberia**. — GrR/Mich: Eerdmans 1968. 226 p.; $ 2,95.

IV. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines (Gesamtbibel)

Schürmann, Heinz: Über die geschichtliche Wahrheit der Heiligen Schrift. — Bibel und Liturgie XLI, 1968, 196—207.

Schmidt, Wilhelm: Bibel im Kreuzverhör. Geschichte und Bedeutung der historisch-kritischen Forschung. Mit Textanalysen von Herbert Donner [u. a.] — (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1968). 143 S.; Lw. DM 9,80.

Wright, Addison G., SS: The literary genre **Midrash**. — Staten Island: Alba 1968. 164 p.; $ 2,95.

González, Angel: La **oración** en la Biblia. — Madr: Ediciones Cristianidad 1968. 450 p. = Teología y siglo XX; pes 200,—.

Harrington, Wilfrid, OP: The promise to love. A scriptural view of **marriage**. — Staten Island: Alba 1968. 141 p.; $ 2,95.

2. Altes Testament

Wijngaert, Luc van den, CICM: Die **Sünde** in der priesterschriftlichen Urgeschichte. — Theologie und Philosophie XLIII, 1969, 35—50.

Schmid, Herbert: **Mose**. Überlieferung und Geschichte. — B: Töpelmann (1968). VIII, 113 S. = BeihZAW CX; Lw. DM 32,—. [Habil.-Schrift, Mainz]

Kümmel, Hans Martin: Ersatzkönig und **Sündenbock**. — ZAW LXXX, 1968, 289—318.

Joines, Karen Randolph: The **bronze serpent** in the Israelite cult. — JBiblLit LXXXVII, 1968, 245—256.

Sumner, W. A.: Israel's encounters with Edom, Moab, Ammon, Sihon, and Gog according to the **Deuteronomist**. — VetTest XVIII, 1968, 216—228.

Auzou, Georges: La danse devant l'arche. Étude du livre de **Samuel**. — P: Éd. de l'Orante (1968). 421 p. = Connaissance de la Bible VI.

Bronner, L.: The stories of **Elijah** and **Elisha** as polemics against Baal worship. — Leid: Brill 1968. XII, 155 p. = Pretoria Oriental series VI; hfl 31,—.

Japhet, Sara: The supposed common authorship of **Chronicles** and **Ezra-Nehemia** investigated anew. — VetTest XVIII, 1968, 330—371.

Fohrer, Georg: Die symbolischen Handlungen der **Propheten**. (2., überarb. u. erw. Aufl.) — Zü, Stu: Zwingli-Verl. (1968). 126 S. = AbhThANT LIV; sfr 18,60.

Koenig, Jean: L'allusion inexpliquée au roseau et à la mèche ‹**Isaïe XLII, 3**›. — VetTest XVIII, 1968, 159—172.

McDaniel, Thomas F.: The alleged Sumerian influence upon **Lamentations**. — VetTest XVIII, 1968, 198—209.

Stalker, D. M. G.: **Ezekiel**. — Lo: SCM Pr. 1968. 319 p. = Torch Bible commentaries; sh 30.

Bič, Miloš: Trois prophètes dans un temps de ténèbres. **Sophonie - Nahum - Habaquq**. — P: Éd. du Cerf 1968. 134 p. = Lectio divina XLVIII; F 18,—.

Lutz, Hanns-Martin: Jahwe, Jerusalem und die Völker. Zur Vorgeschichte von **Sach 12, 1—8** und **14, 1—5**. — Neuk: Neukirchener Verl. des Erziehungsvereins 1968. 237 S. = WissMonANT XXVII; Lw. DM 33,80. [Diss., Mainz]

Mannati, Marina — É. de Solms: Les psaumes. Tome IV: **Psaumes 107 à 150**. — Brug: Desclée [&] de Brouwer 1968. IV, 308 p. = Cahiers de la Pierre-qui-vire XXIX; FB 240.

Lipinski, É[douard]: Macarismes et psaumes de congratulation. — RBibl LXV, 1968, 321—367.

Hermisson, Hans-Jürgen: Studien zur israelitischen **Spruchweisheit**. — (Neuk:) Neukirchener Verl. des Erziehungsvereins 1968. 208 S. = WissMonANT XXVIII; Lw. DM 24,80 [Habil.-Schrift, Heidelberg]

Soggin, J. Alberto: **Introduzione** all' Antico Testamento. Vol. I: Dalle origini all'esilio. Con un'appendice sulle iscrizione palestinesi della prima metà del I millenio a. C. — Bresc: Paideia (1968). 301 p. = Biblioteca di cultura religiosa XIV; Lire 2200.

Lebram, J. C. H.: Aspekte der alttestamentlichen **Kanon**bildung. — VetTest XVIII, 1968, 173—189.

Smend, Rudolf: Elemente alttestamentlichen **Geschichts**denkens. — Zü: EVZ-Verl. (1968). 37 S. = Theologische Studien XCV; sfr 4,90.

Wallis, Gerhard: Geschichte und Überlieferung. Gedanken über alttestamentliche Darstellungen der Frühgeschichte Israels und der Anfänge seines Königtums. — Stu: Calwer-Verlag (1968). 130 S., 1 Karte = Arbeiten zur Theologie II, 13; Lw. DM 24,—.

Zimmerli, Walther: Planungen für den Wiederaufbau nach der Katastrophe von 587. — VetTest XVIII, 1968, 229—255.

Chesnut, J. Stanley: The Old Testament understanding of **God**. — Phil: Westminster 1968. 192 p.; $ 2,45.

Coppens, J[oseph]: Le **messianisme** royal. Ses origines, son développement, son accomplissement. — NRTh, A. C = T. XC, 1968, 30—49. 225—251. 479—512. 622—650. 834—863. 936—975.

Wildberger, Hans: »**Glauben**« im Alten Testament. — ZThK LXV, 1968, 129—159.

Zimmerli, Walther: Der Mensch und seine **Hoffnung** im Alten Testament. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1968). 187 S. = Kleine Vandenhoeck-Reihe CCLXXII; kart. DM 7,80.

Kelso, James L.: **Archeology** and the Ancient Testament. — GrR: Zondervan 1968. 214 p.; $ 4,95.

Mazar, B.: The Middle Bronze Age in Palestine. — Israel Exploration Journal XVIII, 1968, 65—97.

Raphael, Ch.: The walls of **Jerusalem**. An excursion into Jewish history. — NY: Knopf 1968. 282 p.; $ 6,95.

Wächter, Ludwig: Zur Lage von **Michmethath**. — ZDtPalV LXXXIV, 1968, 55—62; ∼ S. 63—72: **Salem** bei Sichem.

Allegro, John M. — Arnall A. Anderson: Qumran cave IV: [Vol.] I: ‹4 Q158-4 Q186›. — Oxf: Clarendon Pr.; Oxford Univ. Pr. 1968. 111 p., plate I—XXXI = Discoveries in the Judaean desert of Jordan V; sh 84/—.

Delcor, M.: Repas cultuels esséniens et thérapeutes, Thiases et Haburoth. — Revue de Qumran VI, 1968, 401—425.

Marmorstein, A.: The doctrine of merits in old **Rabbinical** literature. The old Rabbinic doctrine of God. (Vol. I—II) With a prolegomenon by R. J. Zwi Werblowsky. — NY: Ktav 1968. XIX, 199, 217, 163 p.; $ 14,95.

3. Neues Testament

Grundmann, Walter: Das Evangelium nach **Matthäus**. (Neubearb.) — B: Evang. Verlagsanstalt (1968). XX, 580 S. = Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament I; DM-Ost 24,—.

Riedl, Johannes: Die Vorgeschichte Jesu. Die Heilsbotschaft von Mt 1—2 und Lk 1—2. — Stu: Kath. Bibelwerk (1968). 79 S.; DM 5,80.

Schwarz, Günther: Matthäus VI. 9—13, Lukas XI. 2—4. Emendation und Rückübersetzung. — NTSt XV, 2, 1969, 233—247.

Böcher, Otto: Wölfe im Schafspelz. Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund von Matth. 7, 15. — ThZBas XXIV, 1968, 405—426.

Neirynck, F[rans]: Les femmes au tombeau. Étude de la rédaction matthéenne ‹Matt. XXVIII. 1—10›. — NTSt XV, 2, 1969, 168—190.

Snoy, Thierry: La rédaction **marcienne** de la marche sur les eaux ‹Mc., VI. 45—52›. — EphThLov XLIV, 1968, 205—241. 433—481.

Dupont, Jacques, OSB: La parabole du figuier qui bourgeonne ‹Mc, XIII, 28—29 et par.›. — RBibl LXXV, 1968, 526—548.

Feuillet, André: Le **prologue** du **quatrième** Évangile. Étude de théologie johannique. — Brug, P: Desclée [&] de Brouwer 1968. 320 p.; BF 249,—.

Leroy, Herbert: Rätsel und Mißverständnis. Ein Beitrag zur Formgeschichte des Johannesevangeliums. — Bonn: Hanstein 1968. XXIII, 195, 6* S. 4° = BoBiblBeitr XXX; Lw. DM 42,80. [Diss., Tübingen]

Loane, Marcus Lawrence: The hope of glory: an exposition of the eighth chapter in the "Epistle to the **Romans**". — (Lo:) Hodder & Stoughton (1968). 160 p.; sh 25/—.

Baumann, Rolf: Mitte und Norm des Christlichen. Eine Auslegung von **1 Korinther 1, 1—3.4**. — Mstr: Aschendorff (1968). 318 S. = Neutestamentliche Abhandlungen. N. F. V; Lw. DM 48,—. [Diss., Tübingen]

Lehmann, Karl: Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift. Früheste Christologie, Bekenntnisbildung und Schriftauslegung im Lichte von 1 Kor. 15, 3—5. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1968). 376 S. = Quaestiones disputatae XXXVIII; kart. DM 29,50 [Diss., Gregoriana Rom]

Lohse, Eduard: Die Briefe an die **Kolosser** und an **Philemon**. Übers. u. erklärt. 1. Aufl. dieser Neuauslegung. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1968. 291 S. = Krit.-exegetischer Kommentar über das Neue Testament IX, 2; Lw. DM 19,80.

Brox, Norbert: Die **Pastoralbriefe**. Übers. u. erklärt. 4., völlig neu bearb. Aufl. — Rgb: Pustet 1969. 342 S. = Regensburger Neues Testament VII, 2; Lw. DM 32,—.

Strobel, August: Schreiben des Lukas? Zum sprachlichen Problem der Pastoralbriefe. — NTSt XV, 2, 1969, 191—210.

Campenhausen, Hans Freiherr von: Die Entstehung der christlichen Bibel. — Tü: Mohr 1968. VII, 393 S. = BeitrHistTh XXXIX.

Pesch, Rudolf: Grundsätze zur Auslegung des Neuen Testamentes. Eine Nachschrift. — Schriften zum Streitgespräch. III: Die hermeneutische Frage in der Theologie, Frb/B [u. a.] (1968), 240—289.

Bruce, F. F.: Scripture and Tradition in the New Testament. — Holy Book and Holy Tradition. International colloquium held in the faculty of theology, University of Manchester, (Manch 1968), 68—93.

Honoré, A. M.: A statistical study of the synoptic problem. — NovTest X, 1968, 95—147.

Wink, Walter: **John** the **Baptist** in the gospel tradition. — (Lo:) Cambr. Univ. Pr. 1968. XII, 131 p. = Society for the New Testament studies. Monograph series VII; sh 30/—.

Niederwimmer, Kurt: **Jesus**. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1968). 96 S.; DM 6,80.

Schnackenburg, Rudolf: Zur Aussageweise: Jesus ist ‹von den Toten› auferstanden. — BiblZ N. F. XIII, 1969, 1—17.

Lindeskog, Gösta: Das Rätsel des Menschensohnes. — StudTheol XXII, 1968, 149—176.

Ruckstuhl, Eugen — Josef Pfammater: Die Auerstehung Jesu Christi. Heilsgeschichtliche Tatsache und Brennpunkt des Glaubens. — Luz, Mchn: Rex-Verl. (1968). 205 S. = Christ in der Zeit; DM 9,80.

Downing, F. Gerald: The church and Jesus. A study in history, philosophy and theology. — Lo: SCM Pr. (1968). VI, 199 p. = Studies in biblical theology II, 10; sh 27/6.

Smitmans, Adolf: Vom unterscheidend Christlichen. Grundhaltungen nach dem Neuen Testament. — Stu: Kath. Bibelwerk (1968). 59 S.

Lippert, Peter: Leben als Zeugnis. Die werbende Kraft christlicher Lebensführung nach dem Kirchenverständnis neutestamentlicher Briefe. — (Stu:) Kath. Bibelwerk 1968. 214 S. = Stuttgarter biblische Monographien IV; kart. DM 30,— [Diss., Rom]

V. Kirchengeschichte

1. Allgemeines

Degen, Erika: **Daniel bar Maryam**. Ein nestorianischer Kirchenhistoriker. — OrChr LII, 1968, 45—80.

Unger-Dreiling, Erika: Was ist eine Theologie der Weltgeschichte? — ZMR LII, 1968, 177—198.

Calmel, R.-Th.: Per una teologia della storia. — To: Borla 1967. 192 p.; Lire 1200.

Weiss, Herold: History and a gospel. — NovTest X, 1968, 81—94.

Stökl, Günter: Zur Problematik der neueren **russischen** Kirchengeschichte. — KiOst XI, 1968, 26—37.

Hubatsch, Walther: Zur Problematik der Kirchengeschichte der ehemaligen deutschen **Ostgebiete**. — KiOst XI, 1968, 91—107.

Littel, Franklin H.: Der Beitrag der **Freikirchen** zur modernen Kirchengeschichte. — ZRGG XX, 1968, 223—239.

Hillerbrand, Hans J.: Die neuere **Täufer**forschung. — VerkForsch XIII, 1968, 95—110.

Die provozierte Kirche. Überlegungen zum Thema Kirche und Publizistik. Hrsg. von Herbert Breit und Wolfgang Höhne. — Mchn: Claudius-Verl. (1968). 306 S.; kart. DM 14,—.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Arató, Paulus, SJ: Bibliographia historiae pontificiae. — Archivum historiae pontificiae VI, 1968, 481—777.

Ritter, Adolf Martin, [u.] Gottfried Leich: Wer ist die Kirche? Amt u. Gemeinde im Neuen Testament, in der Kirchengeschichte u. heute. Mit Geleitw. von Hans Ruedi Weber und Klaus von Bismarck. — Gö: Vandenhoeck u. Ruprecht (1968). 303 S.; kart. DM 14,80.

Clasen, Sophronius, OFM: Das Petrusamt in der Sicht der Ostkirchen. — WissWeish XXXI, 1968, 171—185.

Stockmeier, Peter: Die causa **Honorii** und Karl Josef von **Hefele**. — ThQu CXLVIII, 1968, 405—428.

Aalst, P. van der, AA: Nationalisme in de Oosterse kerken. — Het christelijk Oosten XX, 1968, 262—286.

3. Christliches Altertum (einschl. Patrologie)

Laistner, M. L. W.: Christianity and pagan culture in the later Roman empire. — Lo: Oxford Univ. Press 1968. 156 p.; sh 19,—.

Brandon, S. G. F.: **Pontius Pilate** in history and legend. — History today XVIII, 1968, 523—530 and 5 fig.

Glockmann, Günter: **Homer** in der christlichen Apologetik des II. Jahrhunderts. — Orpheus. Rivista di umanità classica e cristiana XIV, 1967, 33—40.

Fransen, J.: Un nouveau témoin latin de l'homélie d'**Origène** sur le livre des Rois. — RevBén LXXVIII, 1968, 108—117.

Anastos, M. V.: The edict of **Milan** ‹313›. A defence of its traditional authorship and designation. — RevÉtByz XXV, 1967, 13—41.

Mac Mullen, R.: **Constantine** and the miraculous. — Greek, Roman and Byzantine studies IX, 1968, 81—96.

Farina, Raffaele: La «Fine dell'epoca costantiniana». — Sales XXX, 1968, 523—547.

Quacquarelli, Antonio: La Genesi nella letteratura dei Padri anteniceni. — Rivista biblica XV, 1967, 471—495.

Bamberger, John Eudes, OCSO: ΜΝΗΜΗ—ΔΙΑΘΕΣΙΣ: the psychic dynamism in the ascetical theology of St. **Basil**. — OrChrPer XXXIV, 1968, 233—251.

Mitchell, J. F.: Consolatory letters in Basil and Gregory Nazianzen. — Hermes XCVI, 1968, 299—318.

Muraille, Philippe: L'Église, peuple de l'Oikuménè d'après Saint **Grégoire** de **Nazianze**. Notes sur l'unité et l'universalité. — EphThLov XLIV, 1968, 155—178.

Rank, R. G.: The Apotheosis of **Prudentius**. A structural analysis. — Classical folia XX, 1966, 18—31.

Opelt, Ilona: Der Christenverfolger bei Prudentius. — Philologus XCI, 1967, 242—257.

Evans, Robert F.: Four letters of **Pelagius**. — Lo: Black 1968. 134 p.

Poque, S.: L'exégèse **augustinienne** de Proverbes 23, 1—2. — RevBén LXXVIII, 1968, 117—127.

Lange, Dietz: Zum Verhältnis von Geschichtsbild und Christologie in Augustins De civitate Dei. — EvTh XXVIII, 1968, 430—441.

Raeithel, Gert: Das Gebet in den Soliloquien Augustins. — ZRGG XX 1968, 139—153.

Devos, Paul: Quand **Pierre l'Ibère** vint-il à Jérusalem? — AnalBoll LXXXVI, 1968, 337—350; p. 350: Appendice: Quand est mort l'abbé S. Isaïe de Scété?

Thurman, W. S.: How **Justinian I** sought to handle the problem of religious dissent. — The Greek Orthodox theological review XIII, 1968, 15—40.

Goubert, P.: Patriarches d'Antioche et d'Alexandrie contemporains de S. Grégoire le Grand. Notes de prosopographie byzantine. — RevÉtByz XXV, 1967, 65—76.

Courcelle, Pierre: Habitare secum selon Perse et selon Grégoire le Grand. — RevEtAnc LXIX, 1967, 266—279.

Colgrave, B.: The earliest life of **Gregory** the **Great**, by an anonymous monk of Whitby. Text, translation and notes. — Lawrence: Univ. of Kansas Press 1968. XI, 180 p.; $ 6,—.

4. Mittelalter und Neuzeit

Stupperich, Robert: Die Kirche des Alten Rußland in ihrer nationalen Eigenart. — KiOst XI, 1968, 9—25.

Monasticon belge. Tome IV: Province **Brabant**. Vol. II. Volume faisant suite au travail de U. Berlière et publié avec la collaboration de Émile Brouette [e. a.] — Liège: Centre National de Recherches d'histoire religieuse 1968, p. 327—611 4°; BF 730,—.

Roston, Murray: Biblical drama in England. From the Middle ages to the present day. — Lo: Faber and Faber (1968). 335 p.; sh 50.

Luijk, Benigno van, OSA: Les archives de la Congrégation de Lombardie et du couvent de S. Maria de Popolo à Rome. — August XVIII, 1968, 100—115.

5. Mittelalter

Bischoff, Bernhard: Mittelalterliche Studien. Ausgewählte Aufsätze zur Schriftkunde und Literaturgeschichte. Bd I—II. — Stu: Hiersemann 1966—1967. 325 S. mit 12 Abb. auf 8 Taf.; 383 S. mit 15 Abb. auf 11 Taf.; Lw. DM 98,—; DM 112,—.

Keen, M.: A history of medieval Europe. — Lo: Routledge and Kegan Paul 1968. X, 309 p., 18 fig. and 6 maps; sh 35,—.

Büngert, Hansjürgen (überarbeitet von Walter Delius): **Altarpfründen** im Bistum **Brandenburg**. Die mittelalterlichen Seelgerätsstiftungen im Archidiakonat des Dompropstes von Brandenburg unter besonderer Berücksichtigung der Altar- und Vikariestiftungen. — Jahrbuch für berlin-brandenburgische Kirchengeschichte XLII, 1967, 7—76.

Alexander, P. J.: Medieval **apocalypses** as historical sources. — The American historical review LXXIII, 1967—1968, 997—1018.

Benzinger, Josef: Invectiva in Romam. **Romkritik** im Mittelalter vom **9.** bis zum **12.** Jahrhundert. — Lübeck, Hbg: Matthiesen 1968. 130 S. = Historische Studien CDIV; brosch. DM 16,—.

Bornscheuer, Lothar: Miseriae regum. Untersuchungen z. **Krisen**- u. **Todesgedanken** in den herrschaftstheologischen Vorstellungen der ottonisch-salischen Zeit. — B: de Gruyter 1968. XI, 271 S. 4° = Arbeiten zur Frühmittelalterforschung IV; Lw. DM 64,— [Diss., Münster]

Lenhart, Ludwig: **Mainz-Prager** kirchlich-religiöse Kontakte im neunzehnten Jahrhundert aus dem lebendigen Bewußtsein einer mittelalterlichen, fast vierhundertjährigen kirchenorganisatorischen Einheit ‹973—1344›. — ArchMRhKG XX, 1968, 141—163.

Molitor, Joseph: Die georgische Version der Apokalypse ‹von 978› ins Lateinische übertragen und untersucht. — OrChr L, 1966, 1—12; LI, 1967, 1—28; LII, 1968, 1—21.

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

Reilly, Bernhard F.: **Santiago** and **Saint-Denis**: the French presence in eleventh-century Spain. — CathHistR LIV, 1968, 467—483.

Schwarzmaier, Hansmartin: Der Liber Vitae von Subiaco. Die Klöster **Farfa** und **Subiaco** in ihrer geistigen und politischen Umwelt während der letzten Jahrzehnte des 11. Jahrhunderts. — QFIAB XLVIII, 1968, 80—147.

Hill, Bennett D.: **English Cistercian** monasteries and their patrons in the **twelfth** century. — Urbana: Univ. of Illinois 1968. 188 p.; $ 6,50.

Dubois, J.: Les ordres religieux au XII^{e} siècle selon la curie romaine. — RevBén LXXVIII, 1968, 283—309.

Classen, Peter: Zur Geschichte Papst **Anastasius' IV.** — QFIAB XLVIII, 1968, 36—63.

Brand, Ch. M.: Byzantium confronts the West, 1180—1204. — Lo: Oxford Univ. Press 1968. X, 394 p. and 2 maps; £ 5 sh 19.

Innocenz ‹III. Papst›: Die Register (Regesta sive epistolae) Bd I: Erstes Pontifikatsjahr, **1198/99**. Indices bearb. von Alfred A. Strnad

gemeinsam mit ... — Graz, Wien, Köln: Böhlau 1968. 92 S. = Publikationen des Österreichischen Kulturinstituts in Rom II, 1.

Brentano, Robert: Two churches. England and Italy in the thirteenth century. — Princ: Univ. Press 1968. XVI, 372 p. and 2 maps; $ 11,—.

A history of **Irish** catholicism. Vol. II, 3: Hand, Geoffrey: The church in the English Lordship 1216—1307. I, 4: Gwynn, Aubrey, SJ: Anglo-Irish church life: fourteenth and fifteenth centuries. — Dublin, Sydney: Gill (1968). 43 p.; 76 p.; sh 7/6.

Walls, R. C.: St. **Gregory Palamas**. — ScJTheol XXI, 1968, 435—448.

Swierk, Alfred: Schreibstube und Schreiber des **Augustiner**-Chorherren-Stiftes zu **Sagan** im Mittelalter. — ArchSchlesKG XXVI, 1968, 124—140.

Schwöbel, Hermann Otto: Der diplomatische Kampf zwischen **Ludwig** dem **Bayern** und der **Römischen Kurie** im Rahmen des kanonischen Absolutionsprozesses. **1330—1346**. — Weimar: Böhlau 1968. XXVI, 490 S. = Quellen und Studien zur Verfassungsgeschichte des Deutschen Reiches in Mittelalter u. Neuzeit X; Lw. DM-Ost 55,— [Diss., Marburg]

Mönnich, C. W.: Geding der vrijheid. De betrekkingen der oosterse en westerse Kerken tot de val van Constantinopel ‹1453›. — Zwolle: Willink 1967. 544 blz.; hfl 39,—.

Müller-Blessing, I. B.: Johannes Dantiscus von Höfen. Ein Diplomat und Bischof zwischen Humanismus und Reformation ‹1485—1548›. — ZGAErml XXXI—XXXII, 1967—68, 59—238.

Strnad, Alfred A.: Johannes **Hinderbach**s Obedienz-Ansprache vor Papst Pius II. Päpstliche und kaiserliche Politik in der Mitte des Quattrocento. — RömHistMitt X, 1966—67, 43—183.

6. Gesamte Neuzeit

Bruns, Alfred: Der Archidiakonat **Nörten**. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1967. 202 S. 4° = Studien zur Germania Sacra VII = Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte XVII; brosch. DM 21,— [Diss., Göttingen. Überarb.]

Ettlinger, Ellen: Folklore in **Buckinghamshire** churches. — Folklore LXXVIII, 1968, 275—292.

Hubatsch, Walther: Geschichte der evangelischen Kirche **Ostpreußens**. Bd I. II: Bilder ostpreußischer Kirchen. Bearb. von Iselin Gundermann. III: Dokumente. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1968. IX, 598 S.; XXIV S., 170 Bl. Abb., 166 S., 2 Titelbilder, 1 Kt.; VII, 588 S., S. 521—555 Abb.; Lw. je DM 39,—.

Hoffmann, Gottfried Ernst: Die **Konsistorialverfassung** in **Schleswig-Holstein** von der Reformation bis zum Ende des deutsch-dänischen Gesamtstaates. — SchrVSchlHolstKG XXIII/XXIV, 1967/1968, 9—30.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Eckert, Willehad Paul: **Erasmus** von **Rotterdam:** Werk und Wirkung. Bd I (: Der humanistische Theologe.) II (: Humanismus und Reformation.) — Köln: Wienand (1967). 654 S. mit Abb. = Zeugnisse der Buchkunst IV; Pp. DM 58,—.

Negri, Enrico de: La teologia di **Lutero**. Rivelazione e dialettica. — Firenze: La Nuova Italia 1967. XV, 315 p. = Il pensiero storico LV.

Asche, Sigfried: Martin Luther in der Wartburg. — Lüneburg: Verlag von Stern'sche Buchdruckerei 1967. 36 S., XVI S. Abb.

Mühlenberg, Ekkehard: Humanistisches Bildungsprogramm und reformatorische Lehre beim jungen **Melanchthon**. — ZThK LXV, 1968, 431—444.

Lohse, Bernhard: Hans **Denck** und der „linke Flügel" der Reformation. — Humanitas—Christianitas. Walther von Loewenich zum 65. Geburtstag, Witten 1968, 74—83.

Quellen zur **Nürnberger** Reformationsgeschichte. Von der Duldung liturgischer Änderungen bis zur Ausübung des Kirchenregiments durch den Rat ‹Juni 1524 — Juni 1525›. Bearb. von Gerhard Pfeiffer. — Nbg: Verein für Bayer. Kirchengeschichte 1968. 24, 494 S. = Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns XLV; geb. DM 52,—.

Locher, Gottfried W.: Zu **Zwinglis** «Professio fidei». Beobachtungen und Erwägungen zur Pariser Reinschrift der sogenannten Fidei expositio. Otto Erich Strasser octogenario gratus venerabundus. — Zwingl XII, 1968, 689—700.

Opie, John: The anglicizing of John **Hooper**. — ArchRefG LIX, 1968, 150—177.

Williams, Glanmor: **Welsh** Reformation essays. — Cardiff: Univ. of Wales Pr. 1968. 232 p.; sh 25/—.

Machilek, Franz: Johannes **Hoffmann** aus Schweidnitz und die Hussiten. — ArchSchlesKG XXVI, 1968, 96—123.

Willeke, Venantius, OFM: **Franziskaner** als erste und einzige Glaubensboten **Brasiliens, 1500—1549** — ArchFrancHist LXI. 1968, 345—360.

Volz, Hans: Franz **Lubecus**' Bericht über die Einführung der Reformation in Göttingen im Jahr 1529. — Gö: Reise 1967. 68 S.; DM 4,50.

Reinerth, Karl: Des Kronstädter Magisters Valentin **Wagner** Wittenberger Studium. — ArchRefG LIX, 1968, 25—41.

Krolzig, Günter: Kirchen und Ämter im Kirchenkreis **Belzig** auf Grund der Kirchen- und Schulvisitationen Luthers 1530 und 1534. — Jahrbuch für berlin-brandenburgische Kirchengeschichte XLIII, 1968, 7—30.

Wolgast, Eike: Der Streit um die Werke Luthers im 16. Jahrhundert. — ArchRefG LIX, 1968, 177—202.

Acta reformationis catholicae ecclesiam Germaniae concernentia saeculi XVI. Die Reformverhandlungen des deutschen Episkopats von 1520 bis 1570. Bd III: **1538—1548**. Teil 1. Hrsg. von Georg Pfeilschifter. — Rgb: Pustet 1968. XXIII, 546 S.; Lw. DM 88,—.

Anderson, Marvin W.: Trent and justification ‹1546›: a Protestant reflection. — ScJTheol XXI, 1968, 385—406.

Hollweg, Walter: Neue Untersuchungen zur Geschichte und Lehre des **Heidelberger Katechismus**. Folge II. — (Neuk-Vluyn:) Neukirchener Verl. des Erziehungsvereins 1968. 119 S. = Beiträge zur Geschichte und Lehre der Reformierten Kirche XXVIII; Lw. DM 16,80.

Stanislao da Campagnola, OFMCap: Ranuccio i Farnese ‹1569—1622› fondatore della biblioteca dei Cappuccini di Fontevivo ‹Parma›. — CollFranc XXXVIII, 1968, 308—368.

Lutz, Georg: Die Prager Nuntiatur des **Speciano** ‹1592—1598›. Quellenbestand und Edition seiner diplomatischen Korrespondenz. — QFIAB XLVIII, 1968, 369—381.

8. Neuere Zeit

Michel, Walter: Die Konversion des Grafen **Johann Ludwig** von **Nassau-Hadamar** im Jahre **1629**. — ArchMRhKG XX, 1968, 71—101.

Strnad, Alfred A.: Wahl und Informativprozeß Erzherzog **Leopold Wilhelms** von **Österreich**, Fürstbischof von **Breslau** ‹1656—1662›. Nach römischen Quellen. — ArchSchlesKG XXVI, 1968, 153—190.

Polman, P.: Katholiek **Nederland** in de achttiende eeuw. Deel I: De Hollandse zending, **1700—1727**. Deel II: De Hollandse zending, **1727—1795**. — Hilv: Brand 1968. XIV, 376 blz., 346 blz; hfl 37,50 p. dl.

Kessel, Peter van: Johannes **Braakman** ‹**1750—1817**›. Een oud-romein in de Hollandse zending. — ArchGKKNederl X, 1968, 305—328.

Delius, Walter: **Berlin**er Kirchengeschichte nach Briefen des 18. Jahrhunderts. — Jahrbuch für berlin-brandenburgische Kirchengeschichte XLIII, 1968, 31—43.

Ribberink, A. E. M.: Van **Ghert**; achtergronden van een falen. — ArchGKKNederl X, 1968, 329—342.

Hierarchia catholica medii et recentioris aevi sive summorum pontificum, S.R.E. cardinalium ecclesiarum antistitum series. E documentis tabularii praesertim Vaticani collecta, digesta, edita. Vol. VII: A pontificatu Pii PP. VII ‹**1800**› usque ad pontificatum Gregorii PP. XVI ‹**1846**› per Remigium Ritzler OFMConv et Pirminum Sefrin, OFMConv. — Patavius: Domus editorialis «Il Messagero di s. Antonio» 1968. XVI, 450 p. 2°; Lire 19 000.

Hauptmann, Peter: Die Orthodoxe Kirche auf ihren Wegen ins tschechische Volkstum. — KiOst XI, 1968, 38—64.

Pásztor, Lajos: La congregazione degli affari ecclesiastici straordinari tra il 1814 e il 1850. — Archivum historiae pontificiae VI, 1968, 191—318, 4 tav.

Gijsen, J. M.: Joannes Augustinus **Paredis** ‹**1795—1886**› bisschop van Roermond en het Limburg van zijn tijd. — Assen: Van Gorcum 1968. XII, 475 p. = Maaslandse monografieën VIII.

Bowen, D.: The idea of the **Victorian** church. A study of the church of England, **1833—1889**. — Montr: McGill Univ. Press 1968. XIII, 421 p.

Munier, W. A. J.: Een tweetal documenten over het bestuur van Mgr Den Dubbelden in Maastricht en Luiksgestel ‹1834—1840› en de eerste relatio status van Mgr Paredis over het apostolisch vicariaat Limburg ‹1842›. — Publications de la Société historique et archéologique dans le Limbourg à Maestricht CII, 1966, 165—214.

Lamberts, E.: L'année **1848** à Rome. Lettres inédites du prêtre gantois Charles de **Blieck**. — Risorgimento XI, 1968, 3—47.

Fried, P.: Die Kirche und das Jahr 1866. — BeitrABKG XXV, 1967, 154—162.

Conzemius, Victor: Die Briefe **Aulikes** an Döllinger. Ein Beitrag zur Geschichte der «Katholischen Abteilung» im preußischen Kultusministerium. — R, Frbg/B, Wien: Herder (1968). 110 S. = Römische Quartalschrift. Supplementheft XXXII; kart. DM 16,80.

Noether, E. P.: Vatican council I. Its political and religious setting. — JModHist XL, 1968, 218—233.

McNamara, Robert F.: The diocese of **Rochester 1868—1968**. — Rochester/N. J.: The Diocese of Rochester 1968. XX, 618 p.; $ 12,—.

Ullman, J. C.: The tragic week. A study of **anticlericalism** in **Spain**, 1875—1912. — Cambr(Mass.): Harvard Univ. Press 1968. X, 441 p.

González-Caminero, Nemesio, SJ: Charles du **Bos** ‹**1882—1939**› y el último humanismo europeo. — Greg XLIX, 1968, 288—345.

Cuddy, Edward: Pro-Germanism and American catholicism, 1914—1917. — CathHistR LIV, 1968, 427—454.

9. Neueste Zeit

Meier, Kurt: Der Kirchenkampf im Dritten Reich und seine Erforschung. — ThRu N. F. XXXIII, 1968, 120—173. 237—275.

Conway, John S.: The Nazi persecution of the churches, 1935—1945. — Lo: Weidenfeld and Nicolson 1968. XXXI, 474 p. and fig.; sh 65,—.

Scholder, Klaus: Die evangelische Kirche in der Sicht der nationalsozialistischen Führung bis zum Kriegsausbruch. — Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte XVI, 1968, 15—35.

Heinsch, Franz: Priester der Grafschaft **Glatz** im „Dritten Reich". — ArchSchlesKG XXVI, 1968, 279—288.

Schieder, Wolfgang: **Pius XII.** im II. Weltkrieg. — HistZ CCVII, 1968, 346—356.

Jappe Alberts, W.: Literaturbericht über kirchengeschichtliche Forschungen in den **Niederlanden**, 1937—1962. — WestfForsch XX, 1967, 209—223.

Laurentin, René: Le **premier synode**. Histoire et bilan. — P: Ed. du Seuil (1968). 327 p.; F 18,—.

Hirtenbriefe **1967** aus Deutschland, Österreich und der Schweiz. Hrsg. vom Institut für Kirchliche Zeitgeschichte Salzburg. Redaktion: Peter Hofrichter. — Wien, Frb/B, Bas: Herder (1968). 323 S. = Veröffentlichungen des Instituts für kirchl. Zeitgeschichte am Internationalen Forschungszentrum für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg I, 3; kart. DM 36,—.

Kleine, Erwin: Welt zwischen Hunger und Heil. Ein Bericht über die II. Plenarsitzung des **Pastoralkonzils** der **Niederländ**ischen Kirche. — Mchn: Pfeiffer (1968). 132 S. = Pfeiffer Werkbücher LXXIII.

VI. Christliche Philosophie

Armstrong, A. Hilary: St. **Augustine** and christian platonism. — Villanova, Pa.: Univ. Pr. 1967. 67 p.; $ 2,25.

Javelet, Robert: Image et ressemblance au douzième siècle. De saint **Anselme** à **Alain** de **Lille**. Tome I: Texte. Tome II: Notes. — P: Letouzey & Ané 1968. XXIV, 468 p.; XL, 384 p.; F 120,—.

Bérubé, Camille, OFMCap: De la philosophie à la sagesse dans l'itineraire **bonaventurien**. — CollFranc XXXVIII, 1968, 257—307.

Pegis, Anton C.: Toward a new way to God: **Henry** of **Ghent**. — MedStud XXX, 1968, 226—247.

Henke, Norbert: Der Abbildbegriff in der Erkenntnislehre des **Nikolaus** von **Kues**. — Mstr: Aschendorff (1969). VI, 132 S. = Buchreihe der Cusanus Gesellschaft III; kart. DM 20,80 [Diss., Frankfurt/M]

Dangelmayr, Siegfried: Vernunft und Glaube bei Nikolaus von Kues. — ThQ CXLVIII, 1968, 429—462.

Eller, Vernard: **Kierkegaard** and radical discipleship: A new perspective. — Princeton: Univ. Pr. 1968. 445 p.; $ 12,50.

Blass, Josef Leonhard: Die Krise der Freiheit im Denken Sören Kierkegaards. Untersuchungen zur Konstitution der Subjektivität. — Ratingen b. Düsseldorf: Henn (1968). 246 S.; kart. DM 36,—.

Pieper, Annemarie: Geschichte und Ewigkeit bei Sören Kierkegaard. Das Leitproblem der pseudonymen Schriften. — Meisenheim a. Glan: Hain 1968. 239 S. = Monographien zur philosophischen Forschung LV; kart. DM 29,50 [Diss., Saarbrücken]

Kontroverse um Kierkegaard und Grundtvig. Hrsg. von Knud Ejler Lögstrup u. Götz Harbsmeier. Bd II: Auseinandersetzung mit Kierkegaard (Opgør med Kierkegaard, dt.) (Mit Erw. f. d. dt. Ausg. aus d. Dän. übers. von Rosemarie Lögstrup.) — Mchn: Kaiser 1968. 248 S.

Wucherer-Huldenfeld, Karl: Die Gegensatzphilosophie Romano **Guardinis** in ihren Grundlagen und Folgerungen. — Wien: Verl. Notring 1968. 219 S. = Dissertationen der Universität Wien XI; kart. ÖSch 99,— [Diss., Wien]

Cossée de Maulde, Guy, SJ: Analyse linguistique et langage religieux. L'approche de Ian T. **Ramsey** dans «Religious language». — NRTh, A. CI = T. XCI, 1969, 169—202.

Coreth, E(merich), SJ: Hermeneutik und Metaphysik. — ZkTh XC, 1968, 422—450.

Keller, Albert: Heutige Aufgaben der Erkenntnistheorie — Neue Erkenntnisprobleme in Philosophie und Theologie. (Josef de Vries zum 70. Lebensjahr), Frb/B, Bas, Wien 1968, 13—38.

Krenn, Kurt: Die Gottesfrage einer ametaphysischen Epoche. — Wesen und Weisen der Religion. (Ehrengabe für Wilhelm Keilbach zum 60. Geburtstag), Mchn (1969), 248—266.

Lotz, Johannes B., SJ: Ich - Du - Wir. Fragen um den Menschen. — Ffm: Knecht (1968). 255 S.; Lw. DM 14,80.

Messelken, Hans: Drei Aspekte der anthropologischen Sprachtheorie. — Ratingen b. Düsseldorf: Henn (1968). 126 S.; kart. DM 11,80.

Wiplinger, Fridolin: Ursprüngliche Spracherfahrung und metaphysische Sprachdeutung. — Schriften zum Streitgespräch. III: Die hermeneutische Frage in der Theologie, Frb/B [u. a.] (1968), 21—85; S. 86—152: Apel, Karl-Otto: Heideggers philosophische Radikalisierung der „Hermeneutik" und die Frage nach dem „Sinnkriterium" der Sprache.

Bailleux, Émile: Thomisme et évolution. — RThom, A. LXXVI = T. LXVIII, 1968, 583—603.

Spiazzi, Raimondo, OP: Ateismo e religione nel mondo contemporaneo. — R: Desclée (1968). VIII, 553 p.; Lire 4200.

Girardi, Giulio: Marxismus und Christentum (Marxismo e cristianesimo, dt.) — Wien, Frb/B, Bas: Herder (1968). 357 S. = Konfrontationen IV; kart. DM 19,80.

VII. Fundamentaltheologie und Dogmatik

Die Antwort der Theologen. Rahner, Metz, Schoonenberg, Congar, Daniélou, Schillebeeckx zu Hauptproblemen der gegenwärtigen Kirche. Vorwort von Karl Rahner. — Düs: Patmos-Verl. (1968). 146 S. = Patmos-Paperback; brosch. DM 12,80.

Semmelroth, Otto: Von der Eigenart theologischer Erkenntnisfindung. — Neue Erkenntnisprobleme in Philosophie und Theologie. (Josef de Vries zum 70. Lebensjahr), Frb/B, Bas, Wien (1968), 212—225.

Gerken, Alexander: Offenbarung und Transzendenzerfahrung. Kritische Thesen zu einer künftigen dialogischen Theologie. — (Düs:) Patmos (1969). 115 S. = Theologische Perspektiven; kart. DM 9,80.

Duss-von Werdt, Josef: Theologie aus Glaubenserfahrung. Eine Skizze zur Grundlegung der theologischen Hermeneutik und Topik. — (Zü,Eins,Köln:) Benziger Verl. (1969). 108 S.; kart. DM 16,80 [Diss., München]

Biser, Eugen: Das Wahrheitsproblem der Glaubensbegründung. Erwägungen zu einer aktuellen Frage der Fundamentaltheologie. — Hchl LXI, 1969, 1—12.

Baruffo, A., SJ: Dinamismo e maturità della fede. — R: Herder 1968. 168 p. = Aloisiana VII; Lire 1800.

González, Eugenio: Sobre la crisis actual de la fe. — Salm XV, 1968, 559—596.

Schoonenberg, P(iet): Historiciteit en interpretatie van het **dogma**. — Tijdschrift voor theologie VIII, 1968, 278—310; p. 310—311: Summary: Historicity and interpretation of dogma.

Schulte, Raphael: Theologie und Heilsgeschehen. Zur Aufgabe heutiger Dogmatik. — (Essen:) Ludgerus-Verl. (1968). 102 S.

Rodríguez, Victorino, OP: Fórmula dogmática y progreso dogmático-teológico. — CiencTom XCV, 1968, 389—420.

Veraltetes Glaubensbekenntnis? [Von] Peter Brunner [u. a.] — Rgb: Pustet (1968). 186 S.; kart. DM 10,80; [enth.:] S. 7—64: Brunner, Peter: Wesen und Funktion von Glaubensbekenntnissen; S. 65—95: Friedrich, Gerhard: Schwierigkeiten mit dem Apostolicum: Sohn Gottes — Empfangen vom Heiligen Geist — Geboren von der Jungfrau Maria; S. 97—123: Ratzinger, Joseph: Schwierigkeiten mit dem Apostolicum: Höllenfahrt — Himmelfahrt — Auferstehung des Fleisches; S. 125—186: Lehmann, Karl: Bedarf das Glaubensbekenntnis einer Neufassung?

Schmaus, Michael: La conception grecque de la Trinité et le mystère de l'Incarnation. — La théologie du renouveau. Texte intégral des travaux présentés au Congrès international de Toronto. T. I, Montr, P (1968), 171—191.

Scheffczyk, Leo: Die kirchliche Lehre von der **Erbsünde** und die theologische Diskussion der Gegenwart. — Wesen und Weisen der Religion. (Ehrengabe für Wilhelm Keilbach zum 60. Geburtstag), Mchn (1969), 212—236.

Galot, Jean, SJ: La conception virginale du Christ. — Greg XLIX, 1968, 637—666.

Rahner, Karl: Der eine Mittler und die Vielfalt der Vermittlungen. — Wiesb: Steiner 1967. 35 S. = Institut für Europäische Geschichte Mainz. Vorträge XLVII [vielm. XLV]; brosch. DM 4,—.

Chenu, Marie-Dominique, OP: Volk Gottes in der Welt (Peuple de Dieu dans le monde, dt.) — Pad: Bonifacius-Dr. (1968). 192 S.

Tavard, George H.: The pilgrim church. — (Lo:) Burns & Oates; (NY:) Herder and Herder (1967). 176 p.; sh 30,—.

Powers, Joseph M.: **Eucharistie** in neuer Sicht (Eucharistic theology, dt.) — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1968). 202 S.; kart. DM 15,80.

2. Dogmen- und Glaubensgeschichte

Kretschmar, Georg: Auferstehung des Fleisches. Zur Frühgeschichte einer theologischen Lehrformel. — Leben angesichts des Todes. Beiträge zum theologischen Problem des Todes. Helmut Thielicke zum 60. Geburtstag, Tü 1968, 101—137.

Gistelinck, F[rans]: Doopbad en geestesgave bij **Tertullianus** en **Cyprianus**. — EphThLov XLIII, 1967, 532—555.

Loi, Vincenzo: Cristologia e soteriologia nella dottrina di **Lattanzia**. — Rivista di storia e letteratura religiosa IV, 1968, 237—287.

Salleron, Bruno: Matière et corps du Christ chez saint **Athanase** d'**Alexandrie**. ‹Extraits›. — R: Pont. Univ. Lateranense 1967. XII, 135 p.; Lire 1500 [Diss., Pont. Univ. Lateranense]

Davids, Ephrem A.: Das Bild vom Neuen Menschen. Ein Beitrag zum Verständnis des Corpus **Macarianum**. — Sa, Mchn: Pustet (1968). 135 S. = Salzburger patristische Studien II; kart. DM 27,60 [Diss., Salzburg]

Bouchet, Jean-René: La vision de l'économie du salut selon s. **Grégoire** de **Nysse**. — RScPhTh LII, 1968, 613—644.

Bouchet, Jean-René, OP: Le vocabulaire de l'union et du rapport des natures chez saint Grégoire de Nysse. — RThom, A. LXXVI = T. LXVIII, 1968, 533—582.

Hahn, Viktor: Das wahre Gesetz. Eine Untersuchung der Auffassung des **Ambrosius** von Mailand vom Verhältnis der beiden Testamente. — Mstr: Aschendorff (1969). XX, 547 S. = Münsterische Beiträge zur Theologie XXXIII; Lw. DM 92,— [Diss., Münster]

Verhees, J. J., CSSP: God in beweging. Een onderzoek naar de pneumatologie van **Augustinus**. — Wageningen: Veenman & Zonen 1968. XXII, 356 blz.; hfl 19,50.

Peinador, M., CMF: Presencia y actuación de Cristo en la historia y economía del Antiguo Testamento según **Ruperto** de **Deutz**. — Claretianum VIII, 1968, 311—359.

McCue, James F.: The doctrine of transsubstantiation from **Berengar** through Trent: The point at issue. — HarvThR LXI, 1968, 385—430.

Schütz, Christian, OSB: Deus absconditus, deus manifestus. Die Lehre **Hugos** von St. **Viktor** über die Offenbarung Gottes. — R: Herder 1967. XXV, 398 S. = Studia Anselmiana LVI; Lire 6000,—.

Santiago-Otero, Horacio: La sabiduría del alma de Cristo según Hugo de San Victor. — RechThAncMéd XXXIV, 1967, 131—158.

Grönvik, Lorenz: Die Taufe in der Theologie Martin **Luthers**. — Åbo [Turku/Finnland]: Åbo Akademi; Gö, Zü: Vandenhoeck & Ruprecht [in Komm.] 1968. 247 S. = Acta Academiae Åboensis. Ser. A: Humaniora XXXVI, 1; kart. DM 21,— [Diss., Åbo]

Kroeger, Matthias: Rechtfertigung und Gesetz. Studien zur Entwicklung der Rechtfertigungslehre beim jungen Luther. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1968). 246 S. = Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte XX; brosch. DM 28,— [Habil.-Schrift, Göttingen]

Vercruysse, Joseph: Fidelis populus. (Eine Untersuchung über die Ekklesiologie in M. Luthers Dictata super psalterium.) — Wiesb: Steiner Verl. 1968. VIII, 222 S. = Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte, Mainz XLVIII; Lw. DM 38,—.

Martínez Fernández, Luis: Sacra doctrina y progreso dogmático en los „Reportata" inéditos de **Juan** de **Guevara**. Dentro del marco de la escuela de Salamanca. — Vitoria: Ed. Eset 1967. XX, 595 p. = Victoriensia XXVI; pes 380,—.

Ebeling, Gerhard: **Schleiermachers** Lehre von den göttlichen Eigenschaften. — ZThK LXV, 1968, 459—494.

Zimara, Cölestin, SMB: Zur Frage des Limbus. Neuere Thesen und Gegenthesen. — FrbZPhTh X, 1963, 385—427; XII, 1965, 53—80. 274—328; XV, 1968, 453—476.

Weth, Rudolf: Gott in Jesus: Der Ansatz der Christologie Friedrich **Gogartens**. Mit einer Gogarten-Bibliographie. — Mchn: Kaiser 1968. 329 S. = Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus X, 36; kart. DM 28,— [Diss., Bonn, überarb.]

Berkouwer, Gerrit Cornelis: Das Konzil und die neue katholische Theologie (Vatikaans Concilie en nieuwe theologie, dt.) — Mchn: Kaiser Verl. 1968. 324 S.; Lw. DM 26,50.

3. Konfessionskunde und oekumenische Bewegung

Dietzfelbinger, Wolfgang: Was heißt **Bekenntnis** heute? — Oecumenica [III ,] 1968, 300—319.

Vischer, Lukas: Neues Bekenntnis und neues Bekennen. — OekRu XVII, 1968, 35—51.

Fries, Heinrich: Religionsloses Christentum? — Wesen und Weisen der Religion. (Ehrengabe für Wilhelm Keilbach zum 60. Geburtstag.), Mchn (1969), 267—281.

Czech, Joachim: »Religionsloses Christentum?« — CathMstr XXII, 1968, 241—261.
Davey, Colin: The **Orthodox** and the Reformation 1450—1600. — Eastern Churches Review II, 1968, 8—15. 138—151.
Gassmann, Benno: Ecclesia reformata. Die Kirche in den reformierten Bekenntnisschriften. Mit einem Vorwort von Max Geiger. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1968). 478 S. = Ökumenische Forschungen I, 4; Lw. DM 48,— [Diss., Tübingen]
Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Strukturen in der Ekklesiologie des älteren Luther. Ein Beitrag zur reformatorischen Lehre von den »notae ecclesiae«. — LuthJb XXXV, 1968, 48—77.
Bryant Robert H.: Some trends in recent protestant interpretation of the **Eucharist**. — Oecumenica [III,] 1968, 250—271.
Echlin, Edward, SJ: The Anglican Eucharist in ecumenical perspective. — NY: Seabury 1968. 305 p.; $ 7,50.
Hughes, John Jay: Absolutely null and utterly void. The papal condemnation of **Anglican orders 1896**. — Lo, Sydney: Sheed and Ward (1968). XVII, 347 p., 7 illustr.; sh 63/— [Diss., Münster]
Schmitt, Albert: Père Fernand **Portal**. Wegbereiter der ökumenischen Gespräche zwischen Katholiken und Anglikanern. — ErbAuftr XLIII, 1967, 311—326. 382—397. 474—492.
Aubert, Roger: Les étapes de l'oecuménisme catholique depuis le pontificat de Léon XIII jusqu'à Vatican II. — La théologie du renouveau. Texte intégral des travaux présentés au Congrès international de Toronto ... T. I, Montr, P (1968), 291—307.
Martínez Cavero, Mateo: La comunicación en lo sagrado según el Vaticano II y el Directorio del ecumenismo. — Salm XV, 1968, 59—101.
Egender, Nicolas [, OSB]: La cause oecuménique en 1967. — La foi et le temps [I,] 1968, 52—61. 153—166.
Cullmann, Oscar: Die ökumenische Aufgabe heute im Lichte der Kirchengeschichte. Das Ineinander von Universalismus und Konzentration als ökumenisches Problem. Rektoratsrede gehalten an der Jahresfeier der Universität Basel am 29. Nov. 1968. — Basel: Helbing & Lichtenhahn 1968. 25 S. = Basler Universitätsreden LIX; sfr 3,50.
Schmidt, Wilhelm: Oekumenische Reflexionen. — Beiträge zur Theorie des neuzeitlichen Christentums. (Wolfgang Trillhaas zum 65. Geburtstag), B 1968, 101—112.
Molnar, Thomas: Ecumenism or new reformation? — NY: Funk & Wagnalls 1968. 169 p.; $ 5,95.
Allmen, Jean-Jacques von: Ökumene im Herrenmahl (Essai sur le repas du Seigneur, dt.) — Kassel: Johannes-Stauda-Verl. 1968. 130 S.
Ecumenical studies: Baptism and marriage. Ed. by Michael Hurley. — Dublin: Gill 1968. 240 p.; sh 21/—.
Dulles, Avery, SJ: Dogma as an ecumenical problem. — ThStudies XXIX, 1968, 397—416.
Until he comes: A study in the progress toward christian unity. Ed. by Nicholas Lash. — Dayton: Pflaum 1968. XII, 223 p.; $ 5,50.

VIII. Moraltheologie

O'Connor, D(aniel) J(ohn): **Aquinas** and natural law. — Lo, Melb, Tor: Macmillan (1967). IX, 93 p. = New studies in ethics; sh 8/6.
Fellermeier, Jakob: Das Naturrecht in der Scholastik. — ThGl LVIII, 1968, 333—369.
Maginot, Norbert: Der actus humanus moralis unter dem Einfluß des Heiligen Geistes nach **Dionysius Carthusianus**. — Mchn: Hueber 1968. XXXII, 395 S. = Münchener theologische Studien II, 35 = Münchener Universitätsschriften. Theol. Fakultät; kart. DM 45,— [Diss., München]
Absolutes in moral theology? Ed. by Charles Curran. — Wash: Corpus Books 1968. 320 p.; $ 6,95.
Norm and context in christian ethics. Ed. by Gene Outka and Paul Ramsey. — NY: Scribner's 1968. 419 p.; $ 7,95.
The situation ethics debate. Edited with an introduction by Harvey Cox. — Phil: Westminster Pr. (1968). 285 p.; $ 1,95.
Auer, Alfons: Die Erfahrung der Geschichtlichkeit und die Krise der Moral. — ThQu CXLIX, 1969, 4—22.
McDonagh, Enda: L'éthique chrétienne: une éthique de la communauté. — La théologie du renouveau. Texte integral des travaux présentés au Congrès international de Toronto ... T. I, Montr, P (1968), 73—89.
Müller, Gotthold: **Nachfolge Christi** als Zentralbegriff christlicher Ethik. — ZevEth XII, 1968, 321—333.
Gulian, C. J.: Die philosophische Anthropologie und das Problem der Wertethik. — Internationale Dialog-Zeitschrift X, 1968, 346—358.
Endres, Josef, CSSR: Soziologische und biologische Fehldeutungen des **Gewissens**. — Studia moralia V, 1967, 7—28.
Neuhäusler, Anton: Phänomenologie des Gewissens. — Gewissen und Gewissensbildung. Mit Beiträgen von ..., Donauwörth (1968), 11—37; S. 39—87: Gründel, Johannes: Das Gewissen in moraltheologischer Sicht; S. 89—108: Scheidt, Friedrich: Gewissen und Wert; S. 109—149: Engelmayer, Otto: Die Frage des Gewissens in psychologischer Sicht.
Doms, Herbert: Die Mitte christlicher Hoffnung. — Wirklichkeit der Mitte. Beiträge zu einer Strukturanthropologie. Festgabe für August Vetter zum 80. Geburtstag, Frb/B, Mchn (1968), 655—675.
Rauh, Fritz: Evolutive Deutungsversuche von Religion und Moral. Zur Kritik einiger religionspsychologischer Hypothesen der vergleichenden Verhaltensforschung. — Wesen und Weisen der Religion. (Ehrengabe für Wilhelm Keilbach zum 60. Geburtstag.), Mchn (1969), 13—32.
Empfängnisverhütung aus Verantwortung. Zweiter ärztlicher Fortbildungskurs der Medizinischen Fakultät der Justus-Liebig-Universität Gießen über Fragen der Kontrazeption am 22./23. Juni 1968 in Verbindung mit der Pro Familia, Deutsche Gesellschaft für Familienplanung. Hrsg.: Richard Kepp, Helmut Koester. 27 Abb., 11 Tabellen. — Stu: Thieme Verl. 1968. VII, 128 S.; kart. DM 11,— [enth. u. a.:] S. 4—12: Matussek, Paul: Entwicklungstendenzen in der gegenwärtigen Moral; S. 26—34: Böckle, Franz: Antikonzeption und Nidationshemmung in katholisch-theologischer Sicht; S. 35—40: Koeberle, A.: Familienplanung aus evangelischer Sicht.
Günthör, Anselm: Kommentar zur Enzyklika »Humanae Vitae«. — Frb/B: Seelsorge-Verl. (1969). 159 S. = Wort und Weisung IV.
On human life. An examination of Humanae Vitae. By Peter Harris. — Lo: Burns & Oates (1968). 264 p.; sh 12/6.
Zalba, Marcelino, SJ: La encíclica "Humanae Vitae". — EstEcl XLIII, 1968, 507—530.

IX. Christliche Sozialwissenschaften

Höffner, Joseph: Kolonialismus und Evangelium. Spanische Kolonialethik im Goldenen Zeitalter. 2., verb. Aufl. — Tr: Paulinus-Verl. 1969. VII, 455 S., 9 Abb.; Lw. DM 39,—.
Hofmann, Werner: Ideengeschichte der sozialen Bewegung des 19. und 20. Jahrhunderts. 2., neubearb. u. ergänzte Aufl. — B: de Gruyter 1968. 296 S. = Sammlung Göschen MCCV/MCCVa; DM 5,80.
Jonas, Friedrich: Geschichte der Soziologie. III: Französische und italienische Soziologie. Mit Quellentexten. — Reinbek b. Hbg: Rowohlt 1969. 259 S. = rde CCCVI/CCCVII; DM 4,80.
Klüber, Franz: Katholische Gesellschaftslehre. Bd I: Geschichte und System. — Osnabr: Fromm (1968). 1021 S.; Lw. DM 98,—.
Paul VI: Friede als Auftrag. Papst Paul VI. über den Frieden. Hrsg. v. Alois Sustar. — Lu, Mchn: Rex-Verl. (1968). 140 S.; kart. DM 8,80.
Zuck, Rüdiger: Subsidiaritätsprinzip und Grundgesetz. — Mchn: Beck 1968. XXXIX, 139 S.; kart. DM 24,— [Diss., Tübingen]
Nijk, A. J.: **Secularisatie**. Over het gebruik van een woord. — Rotterdam: Lemniscaat (1968). 349 p.; hfl 14,50 [Diss., Amsterdam]
Berger, Peter L.: The sacred canopy. Elements of a sociological theory of religion. — Garden City, N. Y.: Doubleday 1967. VII, 230 p.
Majka, Joseph: The character of **Polish** catholicism. — Social compass XV, 1968, 185—208.
Fusé, Toyomasa: Die religiösen Institutionen im Urteil soziologischer Institutionstheorien. — Concilium IV, 1968, 468—480.
Lanternari, Vittorio: Religiöse Freiheits- und Heilsbewegungen unterdrückter Völker (Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi, dt.) — (Neuwied, B:) Luchterhand [1968]. 538 S. = Soziologische Texte XXXIII; Lw. DM 38,—.
Bühler, Karl-Werner: Die Kirche und die Massenmedien. Intentionen und Institutionen konfessioneller Kulturpolitik in Rundfunk, Fernsehen, Film und Presse nach 1945. — Hbg: Furche-Verl. (1968). 134 S. = Konkretionen IV; kart. DM 9,80.
Cox, Harvey: Stirb nicht im Warteraum der Zukunft (On not leaving it to the snake, dt.) Aufforderung zur Weltverantwortung. — Stu, B: Kreuz-Verl. (1968). 190 S.; kart. DM 10,80.
Nagel, Manfred: Familiengesellschaft und elterliche Gewalt. — Tü: Mohr 1968. XV, 157 S. = Juristische Studien VII; kart. DM 25,—.
Folkers, Karl-Heinz: Die Demokratie als Gesellschaftssystem. Vom Sinn und Ziel der Geschichte. Soziologische Theorie der Evolution. — B: Duncker & Humblot (1968). 412 S. = Beiträge zur politischen Wissenschaft VII; kart. DM 49,60.
Coste, René: Évangile et politique. — P: Aubier, Ed. Montaigne 1968. 318 p. = Foi vivante LXXII.
Ott, Heinrich: Demokratische Humanität. Sozialethische Überlegungen zum Phänomen der kollektiven Entscheidungsfindung in der eidgenössischen Demokratie. — ThZBas XXIV, 1968, 346—355.
Reform als Alternative. Hochschullehrer antworten auf die Herausforderung der Studenten. Hrsg. v. Alexander Schwan und Kurt Sontheimer. — Köln-Opladen: Westdeutscher Verl. 1969. 173 S.; DM 9,80.
Ortlieb, Heinz-Dietrich: Die mißverstandene Revolte. Gesellschaftsreform, Hochschulreform und Studentenrevolte. — Hbg: Weltarchiv 1968. 90 S. = Hamburger Hefte für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik II/III; DM 9,80.
Kofler, Leo: Perspektiven des revolutionären Humanismus. — Reinbek b. Hbg: Rowohlt 1968. 177 S.; DM 8,80.
Lobkowicz, Nikolaus: Ursprung und Bedeutung des **Marx**schen Entfremdungsbegriffes. — TrThZ LXXVII, 1968, 199—215; S. 216—231: Reding, Marcel: Karl Marx und die Theologie der Welt von heute; S. 232—244: Peperzak, Adrian-Th.: Der Glücksbegriff des Karl Marx für Individuum und Gemeinschaft. Sein Anstoß für die christliche Brüderlichkeit heute; S. 245—253: Nenning, Günther: Die ideologische Gesellschaft des technokratischen Zeitalters für Christentum und Marxismus; S. 254—264: Hirschmann, Johannes B.: Karl Marx im Urteil der Kirche.
Kellner, Wolfgang: Der moderne soziale Konflikt. Seine Ursache und seine Überwindung im Betrieb. 2., umgearb. u. erw. Aufl. — Stu: Enke 1968. 337 S.; DM 44,—.
Buchholz, Ernst Wolfgang: Ideologie und latenter sozialer Konflikt. — Stu: Enke 1968. VIII, 118 S. = Göttinger Abhandlungen zur Soziologie und ihrer Grenzgebiete XV; kart. DM 24,— [Habil.-Schrift, Hohenheim]
Ruf, Ambrosius Karl, OP: Der Christ und seine freie Zeit. — Augsb: Winfried-Werk (1968). 109 S. = Christliches Leben heute IV; DM 5,80.
Gobry, Ivan: Als besäße man nicht. Der Christ und die Güter dieser Welt (La pauvreté du laïc, dt.) — Düs: Patmos-Verl. (1968). 184 S.
Dickinson, Richard: Richtschnur und Waage. Die Kirchen und die sozialökonomische Entwicklung. — Gen: Ökumenischer Rat der Kirchen 1968. 119 S.; DM 6,80.

X. Kirchenrecht

Festschrift für Erich **Ruppel** zum 65. Geburtstag am 25. Januar 1968. Hrsg. von Heinz Brunotte, Konrad Müller und Rudolf Smend unter Mitw. von Klaus Bielitz und Johann Frank. — Hannover: Lutherhaus-Verl.; B u. Hbg: Luther. Verlagshaus 1968. 377 S.; Lw. DM 24,50; S. 375—377: Bibliographie Erich Ruppel.

Ecclesia et ius. Festgabe für Audomar **Scheuermann** zum 60. Geburtstag. Dargebracht von seinen Freunden und Schülern. Hrsg. von Karl Siepen, Joseph Weitzel und Paul Wirth. — Mchn, Pad, Wien: Schöningh (1968). XV, 784 S.; Lw. DM 48,—.

Barbaini, Piero: Tolleranza e intolleranza nel «Decreto», nei «Decretisti» e nello loro fonti. — ScuCatt XCVI, 1968, 228—260. 334—354.

Patriarchatus Constantinopolitanus: Acta selecta. II. Collegit et in linguam Gallicam vertit Ioannes Oudot. Introductione, adnotationibus et indicibus illustravit Carolus de Clercq. — (R:) Typis Cryptisferrantibus 1967. XIV, 224 p. 4° = Pontificia commissio ad redigendum Codicem iuris canonici orientalis. Fonti II, 4; Lire 5000.

Torres Rojas, Enrique, SM: La libertad religiosa en León XIII y en el Concilio Vaticano II. — Vitoria: Ed. Eset 1968. 204 p. = Victoriensia XXIX; pes 150,—.

Lajolo, Giovanni: I concordati moderni. La natura giuridica internazionale dei concordati alla luce di recente prassi diplomatica. Successione di stati. Clausola "rebus sic stantibus". — Brescia: Morcelliana 1968. XXXI, 544 p. = Pubblicazioni del Pont. Seminario Lombardo in Roma. Ricerche di scienze teologiche I; Lire 8000.

Fogliasso, Emilio: Il Ius publicum ecclesiasticum e il Concilio Ecumenico Vaticano II. — Sales XXX, 1968, 243—301. 462—522.

Lefèbvre, Charles: Pauli VI verba de rotali iurisprudentia necnon de studiis iuris canonici. — PerMorCanLit LVIII, 1969, 117—142.

Llinares, José A., OP: Derecho y fin del estado en el moderno magisterio de la Iglesia. — CiencTom XCV, 1968, 421—460.

Mairena Valdayo, Juan: **Estado y religión**. «El valor religioso en el ordenamiento jurídico del estado». — Salm: Consejo sup. de Invest. científicas. Istituto «San Raimundo de Peñafort» 1968. 181 p. = Monografías e canónicas Peñafort X; pes 130,—.

Rouco Varela, Antonio M.: Filosofía o teología del derecho? Ensayo de una respuesta desde el derecho canónico. — Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag. Bd II, Mchn, Pad, Wien 1967, 1696—1741.

Weber, Werner: Die Reichweite der **Bekenntnisschulgarantie** in Artikel **23** des Reichskonkordats. — Festschrift für Erich Ruppel zum 65. Geburtstag am 25. Januar 1968, Hannover 1968, 354—374.

Kuttner, Stephan: The Code of Canon law in historical perspective. — Jurist XXVIII, 1968, 129—148.

Mörsdorf, Klaus: Zur Neuordnung der **Systematik** des Codex Iuris Canonici. — AkKR CXXXVII, 1968, 3—38.

Herrmann, Horst: Ecclesia supplet. Das Rechtsinstitut der kirchlichen Suppletion nach **c. 209** CIC. — Amsterdam: Grüner 1968. XLII, 361 S. = Kanonistische Studien und Texte XXIV; hfl 60,—.

Beyer, Ioannes, SJ: De statuto iuridico christifidelium iuxta vota synodi episcoporum in novo Codice iuris condendo. — PerMorCanLit LVII, 1968, 550—581.

Ter Reegen, Otto: Die Rechte der **Laien**. — Concilium IV, 1968, 568—574.

May, Georg: Die Erfüllung der Feiertagspflicht des Meßbesuches am Vorabend der Sonn- und Feiertage. — ThpQu CXVI, 1968, 148—165.

Noubel, J.-F.: La responsabilité administrative devant la S. R. Rote. — RevDrCan XVIII, 1968, 241—270.

Alvarez Menéndez, S., OP: De actibus administrativis in systemate iuridico—canonico. De ipsorum tum notione tum speciebus. — Ang XLV, 1968, 184—211.

Campenhausen, Axel Frh. von: Staat, Schule und Kirche. — ZevKR XIV, 1/2, 1968, 26—58; S.58—84: Calliess, Rolf-Peter: Kirche und Schule in der Demokratie.

XI. Pastoraltheologie und Katechetik

La relation pastorale [par] L(ouis) Beirnaert [e. a.] et les participants au congrès de Louvain de l'Association catholique internationale d'Études médico-psychologiques. — (P:) Éd. du Cerf (1968). 259 p. = Cogitatio fidei XXXIII; F 22,—.

Ritter, Raimund: Von der Religionssoziologie zur Seelsorge. Einführung in die **Pastoralsoziologie**. — Limburg: Lahn-Verl. 1968. 112 S. = Offene Gemeinde IV; kart. DM 14,80.

Les prêtres. Décrets «Presbyterorum ordinis» et «Optatam totius». Textes latins et traductions françaises. Préface par F. Marty. Commentaires par J. Frisque [e. a.] sous la direction de J. Frisque et Y. Congar. — P: Éd. du Cerf 1968. 397 p. = Unam sanctam LXVIII; F 33,—; [cfr.:] Philips, G.: Une nouvelle «image» du prêtre? — EphThLov XLV, 1969, 112—121.

Priester — Presbyter. Beiträge zu einem neuen Priesterbild. Hrsg. von Franz Enzler. — Luz, Mchn: Rex-Verl. (1968). 138 S. = Christ in der Zeit; kart. DM 9,80.

Bellet, Maurice: La peur ou la foi. Une analyse du prêtre. — P, Bruges: Desclée [&] de Brouwer 1967. 408 p.; BF 240,— [cfr.:] Hennaux, J. M., SJ: «La peur ou la foi». L'analyse du malaise sacerdotal selon M. Bellet. — NRTh, A. CI = T. XCI, 1969, 136—148.

Schillebeeckx, E.: Theologische kanttekeningen bij de huidige priester-crisis. — Tijdschrift voor theologie VIII, 1968, 402—434; p. 434: Résumé: Réflexions théologiques sur la crise des prêtres.

O'Neill, David P.: The priest in crisis. A study in role change. — Lo: Geoffrey Chapman 1968. XIV, 223 p.; sh 30/—.

Siefer, Gregor: Zur Soziologie des Priesterbildes. — Diakonia II, 1967, 129—142; III, 1968, 65—80.

Deschwanden, Leo von: Eine Rollenanalyse des katholischen Pfarreipriesters. — Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie IV, 1968, 123—155.

Rey, Karl Guido: Das Mutterbild des Priesters. Zur Psychologie des Priesterberufes. — (Zü, Eins, Köln:) Benziger Verl. (1969). 140 S.

Der Zölibat. Erfahrungen - Meinungen - Vorschläge. Hrsg. von Franz Böckle. — Mz: Grünewald-Verl. (1968). 190 S. = Grünewald-Reihe; kart. DM 12,80.

Daniélou, Jean: La **catéchèse** aux premiers siècles. Cours de Jean Daniélou, rédigée par Régine du Charlat. — (P:) Fayard; (Tours, P:) Mame (1968). 269 p. = École de la foi: F 18.—.

Mourits, H. A.: Grundthemen des holländischen Katechismus. — Mchn, Luz: Rex-Verl. (1968). 170 S.; Lw. DM 10,80.

Caster, Marcel van, OP: Renouveau catéchétique et renouveau théologique. — La théologie de renouveau. Texte integral des travaux présentés au Congrès international de Toronto... T. II, Montr, P (1968), 115—131.

Galtier, Denis: Verkündigung in der Welt der Technik (Peut-on évangéliser des techniciens, dt.) Auf der Suche nach einer neuen Katechese. — Tr: Paulinus-Verl. 1968. 139 S.; kart. DM 12,80.

Miller, Gabriele — Josef Quadflieg: Glaubensunterweisung im ersten Schuljahr. Teil II: Advent bis Schuljahresende. — Donauwörth: Auer (1968). 205 S. = Praxis der Glaubensunterweisung; DM 13,80.

Nipkow, Karl Ernst: Religionspädagogik und Religionsunterricht. — KatBl XCIV, 1969, 23—43.

Existentiale Hermeneutik. Zur Diskussion des fundamentaltheologischen und religionspädagogischen Ansatzes von Hubertus Halbfas. Hrsg. von Günter Stachel. — (Zü, Eins, Köln:) Benziger Verl. (1969). 227 S. = Unterweisen und Verkünden VI; kart. DM 9,80.

Bochinger, Erich: Distanz und Nähe. Beiträge zur Didaktik des Religionsunterrichts. Mit Untersuchungen von Ingeborg Ketteler und Gotthilf Gerhard Hiller. — Stu: Calwer Verl. (1968). 314 S. = Arbeiten zur Pädagogik X; Lw. DM 20,—.

Pohl, Rudolf: Die religiöse Gedankenwelt bei Volks- und Hilfsschulkindern. — Mchn, Bas: Reinhardt-Verl. 1968. 155 S. = Erziehung und Psychologie XLIX; kart. DM 12,—.

Hackl, Barbara: Die Einübung religiöser Grundhaltungen bei behinderten Kindern. — KatBl XCIII, 1968, 647—655. 713—721.

XII. Liturgik

Huber, Wolfgang: Passa und Ostern. Untersuchungen zur Osterfeier der alten Kirche. — B: Töpelmann 1969. XI, 255 S. = ZNW, Beiheft XXXV; Lw. DM 48,— [Diss., Tübingen]

Augé i Benet, Matias, CMF: Clasificación, autores y estructura de los oraciones «**super populum**» del **Veronense.** — Claretianum VIII, 1968, 243—310; [cfr.:] La oración «super populum» en el Sacramentario Veronense. Estudio de su forma y contenido. — R: Pont. Athen. Anselmianum 1968. XVI, 67 p.; Lire 1000.

Nikolasch, Franz: Zum Ursprung des **Epiphanie**festes. — EphLit LXXXII, 1968, 393—429.

Braekman, W. en M. Gysseling: Het **Utrechtse kalendarium** van **1253** met de Noordlimburgse gezondheidsregels. — Verslagen en mededelingen van de Kon. Vlaamse Academie voor taal- en letterkunde N. R. 1967, 575—636; 11 pl.

Henrich, Franz: Die **Bünde** katholischer Jugendbewegung. Ihre Bedeutung für die liturgische und eucharistische Erneuerung. — Mchn: Kösel-Verl. (1968). 527 S.; DM 48,— [Diss., München]

Kurrus, Theodor: Die **Hymnen** des neuen **Freiburger** Proprium officiorum. — OrhPBl LXIX, 1968, 213—249.

Maur, Hansjörg auf der: Das Verhältnis einer zukünftigen Liturgiewissenschaft zur Religionswissenschaft. — ALW X/2, 1968, 327—343.

Vilanova, Evangelista: Liturgiekrise und Religionskritik. — Concilium V, 1969, 77—83; S. 91—96: Meyer, Hans: Wandel und Verbindlichkeit liturgischer Formen; S. 97—105: Marsili, Salvatore: Liturgietexte für den Menschen von heute; S. 128—135: Rennings, Heinrich: Über Ziele und Aufgaben der Liturgik.

Nicolle, Jacques et Maurice Morisset: Pour comprendre aujourd'hui **rites** et **symboles** de l'Église. Préface de Louis Chaigne. — P: Beauchesne (1968). 152 p. = Collection Beauchesne VIII; F 12,—.

Wucherer, Georg: Experiment und Subsidiarität in der Liturgie. — Bibel und Liturgie XLI, 1968, 261—274.

Borella, Pietro: La lingua volgare nella liturgia. — Ambrosius XLIV, 1968, 71—94. 137—168.

Ostern — Fest der Auferstehung heute. Gesammelte Aufsätze hrsg. von Theodor Bogler, OSB. — Maria Laach: Verl Ars Liturgica 1968. 116 S., 4 Abb. = Liturgie und Mönchtum XLII; brosch. DM 6,—.

Gantoy, Robert, OSB: Problématique de l'office hier et aujourd'hui. — MaisD XCV, 1968, 7—15; p. 16—49: Dupont, Jacques, OSB: Jésus et la prière liturgique; p. 50—65: Besnard, A.-M., OP: L'homme d'aujourd'hui peut-il encore prier?; p. 66—74: Weakland, Rembert G., OSB: L'homme d'aujourd'hui et l'office divin; p. 75—88: Geradon, Bernard de, OSB: Valeurs et limites du langage dans l'office divin; p. 89—93: Besret, Bernard: Rhythme de vie et office. Note sur les options préalables; p. 94—117: Lheureux, Hallel: L'office est une célébration; p. 118—130: Emery, Pierre-Yves: Vie liturgique et vie de communauté; p. 131—141: Leclercq, Jean, OSB: Continuité et vérité.

Zenetti, Lothar: Zeitansage. Anregungen für den Gottesdienst einer neuen Generation. — Mchn: Pfeiffer (1969). 305 S. = Pfeiffer-Werkbücher LXXIV; kart. DM 12,80.

Penna, Angelo: «Eucharistie» und Messe. — Concilium IV, 1968, 749—754; S. 776—780: Schmidt, Herman: Umformung der römischen Eucharistiefeier.

Schilling, Alfred: Fürbitten und Kanongebete der holländischen Kirche. Materialien zur Diskussion um zeitgemäße liturgische Texte. Mit einem Beitrag von Piet Vlaar, SJ. — Essen: Driewer (1968). 309 S.; kart. DM 18,—.

Senger, Basilius, OSB: Zur Erneuerung des eucharistischen **Hochgebet**es. — ErbAuftr XLV, 1969, 5—18.

Lengeling, Emil J.: Die künftigen **Taufriten** des römischen Ritus. — LJ XVIII, 1968, 193—209.

Tyciak, Julius: Gegenwart des Heils in den östlichen Liturgien. — Frb/B: Lambertus-Verl. 1968. 105 S. = Sophia IX; brosch. DM 9,80.

Wawryk, Michaël, OSBM: Initiatio monastica in liturgia **Byzantina**. Officiorum schematis monastici magni et parvi necnon rasophoratus exordia et evolutio. Dissertatio historico-liturgica textibus nunc prima

vice editis locupletata. — R: Pont. Institutum Orientalium Studiorum 1968. XXIII, 275, 112* p. = Orientalia christiana analecta CLXXX.

XIII. Religiöses Leben und Brauchtum

Molle, Marie Magdeleine van: Confrontation entre les règles et la littérature pachômienne postérieure. — VieSpir, Suppl. LXXXVI, 1968, 394—424.

Canal Sánchez, José María, CMF: San **Hildefonso** de **Toledo**. Historia y leyenda. — EphMar XVII, 1967, 437—462.

Garitte, Gérard: Les saints Paul, Bélus, Théon et Héron, martyrs de Tinnis. Passion géorgienne et passion arabe. — Muséon LXXXI, 1968, 197—239.

(Gertrudis Magna de Helfta) Gertrude d'Helfta: Oeuvres spirituelles. Tome II: Le héraut ‹Livres I et II›. Introduction, texte critique, traduction et notes par Pierre Doyère. — P: Ed. du Cerf 1968. 357 p. = Sources chrétiennes LXXXIX = Série des textes monastiques d'Occident XXV; F 39,—.

Cognet, Louis: Introduction aux mystiques **Rhéno-Flamand**. — (P:) Desclée (1968). 348 p.; BF 240,—.

Colledge, Edmund and Noel Chadwick: «Remedies against temptations». The third English version of **William Flete**. — Archivio italiano per la storia della pietà V, 1968, 201—240.

Bizziccari, Alvaro: L'umanesimo nella vita e nelle opere di **s.Teresa d'Avila**. — Mil: Ancora (1968). 287 p. = Spiritualità Carmelitana XVII; Lire 2300.

Lucien-Marie de Saint-Joseph, OCD: L'expérience de Dieu: Actualité du message de saint **Jean** de la **Croix**. — P: Ed. du Cerf 1968. 368 p. = Cogitatio fidei XXXVI; F 35,—.

Bastel, Heribert: **Bérulle** als Spiritual des Karmel. — Jahrbuch für mystische Theologie XIII/XIV, 1967/68, 89—124.

Documentazione **Ritiana** antica. T. I: Il processo del **1626** e la sua letteratura. — Cascia: Monasterio di s.Rita 1968. XLIII, 265, 206 p. 4°.

Rayez, André: „De la paix de l'âme". Traité inédit de J.-N. **Grou**. — RAscMyst XLIV, 1968, 183—215. 425—442.

Post, R. R.: The modern devotion. Confrontation with Reformation and Humanism. — Leid: Brill 1968. X, 694 p. = Studies in medieval and reformation thought III; hfl 90,—.

Beyer, Ioannes, SJ: Decretum «**Perfectae caritatis**» Concilii Vaticani II. — PerMorCanLit LV, 1966, 430—498. 653—693; LVI, 1967, 3—60. 331—356. 519—553; LVII, 1968, 80—130. 373—434.

Contemporary spirituality: Current problems in religious life. Ed. by Robert W. Gleason, SJ. — NY: Macmillan 1968. VIII, 343 p.; $ 6,95.

Nastainczyk, Wolfgang: Spiritualität morgen. Grundhaltungen heutiger und Grundformen künftiger Gläubigkeit. — Diakonia III, 1968, 23—37.

Marxer, Fridolin: Der Weg zu Gott. — Aschffbg: Pattloch Verl. (1968). 187 S. = Der Christ in der Welt VIII, 6 a; kart. DM 4,50.

Zeitgemäße Erneuerung des **Ordenslebens**. Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Einführungen und Erläuterungen von Friedrich Wulf SJ. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1968). 95 S. 4°; DM 9,80.

Dienst an der Welt. Ordensfrau zwischen Charisma und Institution. Hrsg. von Heinz Claaßens. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1969). 351 S.; kart. DM 24,—.

Die Ordensfrau in ihrer Gemeinschaft (La communauté, relation de personnes, dt.) Eine psychosoziologische Studie. Hrsg. von Raymond Hostie. — (Kevelaer:) Butzon u. Bercker (1968). 167 S.

Jeanne d'Arc: Hat die Ordensfrau noch eine Aufgabe? (Les religieuses dans l'Église et dans le monde actuel, dt.) (Aus d. Franz. übers. u. bearb. von Laetitia Brede.) — Mz: Grünewald-Verl. (1968). 160 S.; kart. DM 9,80.

Wiederkehr, Dietrich, OFMCap [Hrsg.:] Die Situation des **Bruderberufs** heute. Mitarbeiter und Partner. — Luz, Mchn: Rex-Verl. (1968). 213 S. = Christ in der Zeit; kart. DM 12,80.

Driot, Marcel, OSB: Le moine dans la civilisation de la technique, et du travail. — CollCist XXX, 1968, 160—183.

XIV. Christliche Archäologie und Kunst

Lexikon der christlichen Ikonographie. Hrsg. von Engelbert Kirschbaum, SJ, in Zusammenarbeit mit Günter Bandmann [u. a.] Bd I: Allgemeine Ikonographie. A — Ezechiel. Mit 295 Abb. — Rom, Frb/B, Bas, Wien: Herder 1968. 36* S., 720 Sp. 4°; Lw. DM 138,—.

Dictionnaire des Églises de France. IV: Ouest et Ile-de-France. — (P:) Laffont (1968). 160 p.; 192 p.; 144 p.; 176 p. avec ill., 16 pl. en couleurs 4°; F 150,—.

Rice, David Talbot: Die Kunst im **byzantinischen** Zeitalter (Art of the Byzantine era, dt.) (Aus dem Engl. übers. von Heinrich Brauer.) Mit 247 Abb., davon 67 in Farben. — (Mchn, Zü:) Droemer/Knaur (1968). 287 S.; Lw. DM 22,50.

Propylaen — Kunstgeschichte. Bd III: Byzanz und der christliche Osten. Von Wolfgang Fritz Volbach u. Jacqueline Lafontaine Dosogne. Mit Beitr. von ... ([Mit] 613 Abb. auf 484 Tafelseiten, davon 53 farb., 52 Zeichn. u. 1 Kt. im Text.) — B: Propyläen-Verl. 1968. 424 S., 268 Bl. Abb.; Lw. DM 165,—.

Lehmann, Michael: Das Katharinenkloster auf **Sinai**. Ein Juwel byzantinischer Kunst. — OrChr LII, 1968, 138—151; 6 Taf.

Petzold, Hilarion: Die heilige **Höhle**. Zur Theologie der Höhle in der ostkirchlichen Ikonographie. — ErbAuftr XLIV, 1968, 450—467.

Kottmann, A.: Vorromanische Bauten an der kroatischen Küste. — Münster XXI, 1968, 449—456; mit 17 Abb.

Lindholm, Dan, [u.] Walther Ruggenkamp: **Stabkirchen** in **Norwegen**. Drachenmythos und Christentum in der altnorwegischen Baukunst. — Stu: Verl. Freies Geistesleben (1968). 214 S. mit Abb., S. 83—192 Abb.; Lw. DM 38,—.

Meinz, Manfred: Der mittelalterliche Sakralbau in **Ostfriesland**. (Zeichnungen nach Entwürfen des Verfassers u. an deren Vorlagen: Johannes Engelmann.) — Aurich: Verl. Ostfriesische Landschaft 1966. 183 S., 29 Bl. Abb., 3 Ktn in Rückentasche = Abhandlungen und Vorträge zur Geschichte Ostfrieslands XLVI. [Diss., Hamburg]

Möbius, Helga [u.] Klaus G[ünter] Beyer: Der Dom zu **Magdeburg**. [Text:] Helga Möbius, Fotos von Klaus G. Beyer. — B: Union-Verlag VOB (1967). 39 S. mit 32 Bl. Abb. = Das christliche Denkmal. Sonderh. I; brosch. DM-Ost 4,80.

Zaske, Nikolaus: Gotische Backsteinkirchen Norddeutschlands zwischen Elbe und Oder. — Lpzg: Koehler u. Amelang VOB (1968). 259 S. mit Abb.; S. 151—242 Abb.; Pp. DM-Ost 16,80.

Mummenhoff, Karl E[ugen]: Die Baudenkmäler in **Westfalen**. Kriegsschäden u. Wiederaufbau. Hrsg. im Auftr. d. Kultusmin. des Landes Nordrhein-Westfalen v. Hermann Busen. — Dortmund: Ruhfus 1968. VIII, 367 S.; S. 38—79, 104—145, 202—361 Abb. 4°.

Leitl, Alfons: Vorübergehendes und Bleibendes in Gedenken an Hansjacob **Lill**. — Münster XXI, 1968, 393—424.

Söhngen, Oskar: Überlegungen zum Kirchenbau in der Stadt von morgen. — KuKi XXXI, 1968, 147—150; S. 154—156: Rombold. Günter: Kirchenbau am Wendepunkt.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Franz X. Arnold †, Tübingen, Ob dem Viehweidle 20; Dr. Willi Astrath, Bochum, Overdykerstr. 128; Prof. Dr. Joseph Barbel CSSR, Hennef/Sieg, Waldstr. 9; Prof. Dr. Johannes B. Bauer, Graz, Albertstr. 8; Dr. Dr. Werner Böckenförde, Frankfurt 80, Seebachstraße 12; Prof. Dr. Albert Brandenburg, Paderborn, Winfriedstr. 78; Dr. Dr. Werner Bröker, Gimbte üb. Münster, Nr. 42; StR Leo Brühl, Münster, Humperdinckstr. 16; Prof. Dr. Henri Cazelles, Paris VIe, Institut Catholique, rue d'Assas 21; Dr. Johannes Chrysostomus OSB, Niederalteich bei Deggendorf/Ndb.; Prof. Dr. Dr. Karl Delahaye, Bonn, Univ.-Hauptgebäude; Prof. Dr. Werner Dettloff, Oberwöhr, Post Aisingerwies, Ringstr. 57; Prof. Dr. Adolf Exeler, Münster, Kath.-Theol. Fakultät, Johannisstr. 8-10; Francis Fiorenza, Münster, Kerßenbrockstr. 8; Prof. Dr. Joachim Gnilka, Münster, Kirchherrngasse 13; Prof. D. Dr. Alois Guggenberger CSSR, Gars üb. Wasserburg/Obb., Kirchplatz 65; Prof. Dr. Herbert Haag, Tübingen, Denzenberghalde 16; Dr. Angelus Häußling OSB, Maria Laach üb. Andernach/Rhein; Prof. Dr. Dr. Josef Hasenfuß, Würzburg, Jägerstr. 13 b; Dr. Gotthold Hasenhüttl, Tübingen, Bachgasse 13; Prof. Dr. Dr. Othmar Heggelbacher, Bamberg, Weide 8; Prof. Dr. Erwin Iserloh, Münster, Krumme Str. 46; Prof. Dr. Hans Jorissen, Beuel-Vilich-Müldorf, Im Ziegelfeld 7; Doz. Dr. Adel-Théodore Khoury, Münster, Andreas-Hofer-Str. 70; Prof. Dr. Heinrich Maria Köster SAC, Vallendar/Rhein; Prof. Dr. Walter Kornfeld, Wien II, Große Mohrengasse 9; Prof. Dr. Dr. Franz Lakner SJ, Innsbruck, Rennweg 40; Prof. Dr. Emil J. Lengeling, Wolbeck bei Münster, Am Tiergarten 37; Prof. Dr. Oswald Loretz, Münster, Weseler Str. 218; Prof. Dr. Hans Bernhard Meyer SJ, Innsbruck, Sillgasse 6; Prof. Dr. Hubertus Mynarek, Wien, 14. Bezirk, Linzer Str. VIII/6; Prof. Dr. Oswald von Nell-Breuning SJ, Frankfurt 70, Offenbacher Landstr. 224; Dr. Tore S. Nyberg, München 13, Hohenzollernstr. 29/O; Prof. D. Dr. Wolfgang Offele, Frankfurt 94, Bottenhorner Weg 37; Priv.-Doz. Dr. Anton Rauscher SJ, Mönchengladbach, Viktoriastr. 76; Prof. Dr. Georg Reinwald, Bamberg, Markusstr. 2 a; Prof. Dr. Johannes Gerh. Remmers, Münster, Piusallee 151; P. Manuel Reyes Mate OP, Münster, Königsstr. 25; Prof. Dr. Dr. Josef Schmid, München 19, Franz-Marc-Str. 12/I; Prof. Dr. Dr. Werner Schöllgen, Bonn-Venusberg, Heinrich-Fritsch-Str. 14; Dr. Dr. Dionys Schötz OFM, München 22, St.-Anna-Str. 19; Prof. Dr. Dr. Alois Schröer, Münster, Horsteberg 15/16; Dr. Georg Schückler, Aachen, Hermannstr. 14; Prof. Dr. Peter Stockmeier, Hirschau üb. Tübingen, Wurmlinger Str. 15/I; Prof. D. Dr. Robert Stupperich, Münster, Möllmannsweg 12; 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. Ecclesia et ius (Ferdinand Schöningh, 2. Nachdrucke (Verlag Aschendorff)
Wir bitten um Ihre Aufmerksamkeit.

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 3 **1969** **65. Jahrgang**

Das Wesen des Christlichen. Ein Fundamental-Theologe und ein Dogmatiker zu dem Buch von Joseph Ratzinger: Einführung in das Christentum. Von Hubertus Mynarek und Walter Kasper.

Müller: Kulturgeschichtliche Studien zur Genese pseudo-islamischer Sektengebilde in Vorderasien (A.-Th. Khoury)

Mission nach dem Konzil. Hrsg. von Johannes Schütte (Otto)

Dubarle: Le péché originel dans l'Écriture (Loretz)

Wanke: Die Zionstheologie der Korachiten in ihrem traditionsgeschichtlichen Zusammenhang (Schreiner)

Strobel: Das Buch Prediger (Kohelet) (Loretz)

Gerhardsson: The Testing of God's Son (Matt 4, 1—11 par) (Neuhäusler)

Schütz: Johannes der Täufer (Smitmans)

Becker: Der ‚Octavius' des Minucius Felix (Cancik)

Meslin: Les Ariens d'Occident 335—430 (von Campenhausen)

Tecklenburg Johns: Luthers Konzilsidee in ihrer historischen Bedingtheit und ihrem reformatorischen Neuansatz (Bäumer)

Schurr: Die Begründung der Philosophie durch Anselm von Canterbury (von Bredow)

Möller: Zum Thema Menschsein (Schlette)

Grenzfragen des Glaubens. Hrsg. von Charlotte Hörgl und Fritz Rauh (Hammans)

Lapointe: Les Trois Dimensions De L'Herméneutique (Reinelt)

Schlippe: Die Absolutheit des Christentums bei Ernst Troeltsch auf dem Hintergrund der Denkfelder des 19. Jahrhunderts (Hünermann)

Tillich: Systematische Theologie Bd 3 (Gaboriau)

Müller: Die Lehre von der Taufe bei Albert dem Großen (A. Fries)

Seckler: Das Heil in der Geschichte (Greshake)

Schütte: Protestantismus (Scheele)

Barth: Das Glaubensbekenntnis der Kirche (Ganoczy)

III Reformed Dogmatics. Ed. by John W. Beardslee (Hughes)

Schüller: Gesetz und Freiheit (Ermecke)

Rossel: Dynamik der Hoffnung (A. Rauscher)

Weltarmut. Hrsg. von Klaus-Martin Beckmann und Klaus Lefringhausen (Schmauch)

Müller - Elsener - Huizing: Vom Kirchenrecht zur Kirchenordnung? (Neumann)

Boni: I Religiosi nella dottrina del Concilio Ecumenico Vat. II.

Ders.: Disciplina religiosa e aggiornamento conciliare.

Gerhartz: „Insuper promitto ..."

Franziskanisches Leben. Hrsg. von Kajetan Esser und Engelbert Grau (Wesemann)

Müller: Schulgesetzgebung und Reichskonkordat (Petermann)

Grom: Katechesen zum Alten Testament (Waltermann)

Schneyer: Die Unterweisung der Gemeinde über die Predigt bei scholastischen Predigern (Massa)

Schillebeeckx: Der Amtszölibat (Hödl)

Walter: Seelsorge an Neurose-Kranken (Stenger)

Merendino: Paschale Sacramentum (Winklhofer)

Tschirch: Spiegelungen (Stopp)

Personennachrichten

Theologische Bibliographie

Das Wesen des Christlichen

Ein Fundamental-Theologe und ein Dogmatiker zu dem Buch von Joseph Ratzinger: **Einführung in das Christentum** *

A

Es handelt sich bei diesem Werk um ein Bedenken der konkreten Gestalt des christlichen Glaubens am Leitfaden des sog. Apostolischen Glaubensbekenntnisses. R. legt mit diesem Buch ein kompaktes und groß angelegtes Glaubenssystem vor, dessen Fundament, Mittel- und Höhepunkt sowie durchgängiges Erklärungsprinzip mir die Liebe zu sein scheint. Die Logik der Liebe, die Antworten auf die Frage, was Liebe vermag, liefern ihm jeweils den Verstehensschlüssel zu den großen christlichen Wahrheiten und Mysterien. Zwar spricht der Vf. formal nie von der Liebe als Verstehungsprinzip, vielleicht hätte er sogar etwas gegen eine solche Gesamtinterpretation seines Buches, es läßt sich aber m. E. nachweisen, daß Verf. an alle Glaubensprobleme mit diesem Prinzip herantritt.

So bestimmt Verf. bereits den Zweifel, an dem der Glaubende wie der Ungläubige, jeder auf seine Weise, Anteil hat, von der Liebe her, wenn er ihn als möglichen „Ort der Kommunikation" bezeichnet, „weil er den einen wie den anderen vor der Verschließung im bloß Eigenen bewahrt" (24). Sodann können ihm zufolge das technische Denken und in Anpassung an dieses jede Art von „politischer Theologie" letztlich das Sinnproblem des Lebens nicht lösen, weil sie die Wahrheit als Machbarkeit (*verum quia faciendum*) betrachten, während doch Sinn „nicht gemacht, sondern nur empfangen werden kann". „Ohne das Wort, ohne den Sinn, ohne die Liebe kommt der Mensch in die Situation des Nicht-mehr-leben-Könnens" (47). Der Akt des Glaubens selbst ist wesentlich Liebe, weil er das Sich-anvertrauen, das Sich-übereignen ist „an das Nicht-Selbstgemachte und niemals Machbare, das gerade so all unser Machen trägt und ermöglicht" (44). „Glaube, Vertrauen und Liebe ist letztlich eins" (53). Der Glaube ist wesentlich ein soziales Phänomen, er ist primär Ruf in eine Gemeinsamkeit der Geister auf Grund der Einheit des Wortes (63f). Ja, „das Geheimnis Gott" besteht vielleicht in nichts anderem als „von Anbeginn die zwingendste und die nie zum fertigen Resultat zu führende Herausforderung des Menschen zum Dialog" zu sein, „der ... den *Logos*, das eigentliche Wort, durchtönen läßt" (65).

Spielt so schon bei der grundlegenden Bestimmung des Glaubensaktes (*fides qua creditur*) die Liebe eine entscheidende Rolle, so gilt dies in noch stärkerem Maße in bezug auf die Inhalte des Glaubens (*fides quae creditur*). Im Unterschied vom wesentlich selbstbezogenen Gott der Philosophie sei der Gott des Glaubens fundamental durch die Kategorie der Beziehung bestimmt. Das Höchste ist nicht „die absolute, in sich geschlossene Autarkie ..., sondern ... Bezogenheit ..., schöpferische Macht, die anderes schafft und trägt und liebt". Damit hängt zusammen, daß der philosophische Gott reines, sich selbst denkendes Denken ist, während der Gott des Glaubens „als Gedanke Liebe und als Liebe Gedanke ist". Das Absolute ist die „Uridentität von Wahrheit und Liebe" (112). Von daher gewinnt R. die Ausgangsbasis für das Bekenntnis zum trinitarischen Gott. Denn weil Gott die Liebe ist, gibt es die Vielheit, „den Plural in der Einheit Gottes", die Personalität („Das schlechthin Einige, Beziehungslose und Unbeziehbare könnte Person nicht sein") und „die Absolutheit des Relativen, des Beziehentlichen" (140f), mit einem Wort: den dreipersönlichen einen Gott.

Die Liebe ist auch der Verstehensschlüssel zur ganzen Christologie R.s. Das philosophisch Unerhörte der Menschwerdung Gottes, „die geradezu ungeheuerliche Verknüpfung von Logos und Sarx, von Sinn und Einzelgestalt der Geschichte" (153) wird verständlicher, wenn man bedenkt, daß für den Liebenden das Große nicht zu schwer und das Geringste nicht zu niedrig ist. Mit der Liebe ist so eine Umwertung aller Werte gegeben, „eine Umwertung von Maximum und Minimum, von Größtem und Kleinstem, die für das christliche Verständnis des Wirklichen kennzeichnend ist". Die quantitativen Maßstäbe sind überholt: „Das unendlich Kleine ist das wahrhaft Umgreifende und wahrhaft Große" (111). Daher tritt Gott in der Welt im „Zeichen des Niedrigen" auf, „das kosmisch-quantitativ gemessen völlig unbedeutend, geradezu ein reines Nichts ist. Es wäre dabei die Reihe Erde-Israel-Nazareth-Kreuz-Kirche zu nennen, in der Gott immer mehr im Geringen zu ver-

* **Ratzinger**, Joseph: **Einführung in das Christentum.** München: Kösel-Verlag 1968 (= 4. Aufl.). 307 S.; Ln DM 24,80; Studienausgabe kart. DM 19,80.

31. 7. 69

schwinden scheint und gerade so immer mehr als er selber offenbar wird ... Das kosmische Nichts ist das wahre Alles, weil das ›Für‹ das eigentlich Göttliche ist ...“ (209).

Zur Gottheit des Menschen Jesus gelangt R. auf Grund der Überlegung, „daß das ›Für‹ als das entscheidende Prinzip menschlicher Existenz anzusprechen ist und im Ineinanderfallen mit dem Prinzip Liebe zur eigentlichen Erscheinungsstätte des Göttlichen in der Welt wird“ (207). Wenn Jesus die „actualitas des reinen Dienens“ ist, wenn seine Existenz „Liebe nicht nur h a t, sondern i s t — muß sie dann nicht identisch sein mit Gott, der a l l e i n die Liebe i s t?“ (169). Dieser Glaube an die Gottheit Jesu habe sich den ersten Christen zuerst vom Kreuz her erschlossen. Das Gekreuzigtsein Jesu war für sie der allererste Beweis seines Gottseins, seines Königseins. „Sein Königsein ist das Weggegebenhaben seiner selbst an die Menschen, ist das Identischwerden von Wort, Sendung und Existenz in der Drangabe eben dieser Existenz. Seine Existenz ist so sein Wort. Er i s t Wort, weil er Liebe ist“ (165). Freilich bleibt das Verstehen des Kreuzes nach R. ein Verstehen der Paradoxie desselben, denn „der Verstand des bloß Rechnenden wird es ewig absurd finden müssen, daß für den Menschen Gott selbst aufgewendet werden soll“ (214).

Die Auferstehung Jesu ist ebenfalls nur im Lichte dessen, was Liebe vermag, zu verstehen. „Sie i s t das Stärkersein der Liebe gegenüber dem Tod“ (249). Hölle und Himmel, Höllenabstieg und Himmelfahrt Jesu werden in diesem Lichte konsequent dahin gedeutet, daß die erstere das „Existieren in der endgültigen Verweigerung des ›Seins-für‹“, also „nicht eine kosmographische Bestimmtheit, sondern eine Dimension der menschlichen Natur, ihr Abgrund“ ist. Christus als der »neue Adam« mußte diese Tiefe mittragen (= Abstieg zur Hölle). „Die Himmelfahrt Christi hinwiederum verweist auf das andere Ende der nach oben und unten unendlich über sich selbst ausgestreckten menschlichen Existenz. Als Gegenpol zur radikalen Vereinsamung, zur Unberührbarkeit der verweigerten Liebe, trägt diese Existenz die Möglichkeit der Berührung mit allen anderen Menschen in der Berührung mit der göttlichen Liebe in sich, so daß das Menschsein gleichsam seinen geometrischen Ort im Innern des Selbstseins Gottes finden kann“ (258f).

Das Ende der Geschichte wird ebenfalls ein Geschehen der Liebe sein. „Kosmos und Mensch, die je schon zueinander gehören ... werden eins sein durch ihre Komplexion im Größeren der den Bios überschreitenden und umgreifenden Liebe“ (265). Dabei wird das endgültige Geschick des Menschen ihm nicht vorbei an seiner Lebensentscheidung für oder gegen die Liebe aufgedrängt werden (268). Diese Entscheidung muß freilich auf dem Hintergrund der Erbsünde gesehen und bemessen werden. Die letztere kann nur im Zusammenhang mit den kollektiven Mächtigkeiten gesehen werden. Sie ist gleichsam der sozialgeschichtliche Niederschlag der gegen die Liebe sich sperrenden Kräfte. „Der Sitz der Erbsünde ist eben in diesem kollektiven Netz zu suchen, das als geistige Vorgegebenheit der einzelnen Existenz vorausgeht, nicht in irgendeiner biologischen Vererbung zwischen lauter sonst völlig getrennten einzelnen“. Erbsünde besagt, „daß kein Mensch mehr am Punkt Null, in einem ›status integritatis‹ (= von der Geschichte völlig unversehrt), anfangen kann. Keiner steht in jenem unversehrten Anfangszustand, in dem er nur frei sich auszuwirken und sein Gutes zu entwerfen brauchte; jeder lebt in einer Verstrickung, die ein Teil seiner Existenz selber ist. Weltgericht wiederum ist die Antwort auf diese kollektiven Verflechtungen“ (202f).

Auch die Kirche bestimmt R. als Gemeinschaft der Liebe, als Gemeinschaft, die heilig ist nicht durch die Heiligkeit von Menschen, sondern durch die sich schenkende göttliche Liebe, „die Heiligkeit schenkt inmitten der menschlichen Unheiligkeit“ (283). Kirche ist Einheit der Liebe in doppeltem Sinn: als Ortskirche und als Einheit der vielen Ortskirchen untereinander, die „nur dadurch Kirche bleiben können, daß sie offen sind aufeinander hin, daß sie im gemeinsamen Zeugnis des Wortes und in der Gemeinsamkeit des eucharistischen Tisches, der allen allerorten offensteht, die eine Kirche bilden“ (287).

Von dem göttlichen Gnadengeschenk der Liebe her gewinnt R. auch den Ort für die Mariologie innerhalb der Ekklesiologie und der theologischen Anthropologie. „Als die wahre ›Tochter Sion‹ ist Maria Bild der Kirche, Bild des gläubigen Menschen, der nicht anders als durch das Geschenk der Liebe — durch Gnade — ins Heil und zu sich selbst kommen kann“. Maria „ist nicht die Bestreitung oder Gefährdung der Ausschließlichkeit des Christusheils, sondern der Verweis darauf. Darstellung der Menschheit, die als ganze Erwartung ist und die dieses Bild um so nötiger braucht, je mehr sie in Gefahr ist, das Warten abzulegen und sich dem Machen anzuvertrauen, das — so unerläßlich es ist — die Leere niemals ausfüllen kann, die den Menschen bedroht, wenn er jene absolute Liebe nicht findet, die ihm Sinn, Heil, das wahrhaft Lebensnotwendige gibt“ (230).

Wir sehen: Die Liebe in ihren verschiedenen konstitutiven Merkmalen ist durchgängig erklärendes, verbindendes und systematisierendes Prinzip aller Überlegungen R.s über die zentralen Glaubenswahrheiten. Ein solches System wird von vornherein drei Vorteile für sich in Anspruch nehmen können: Konsequenz, umfassenden, universalen Charakter und Sinntiefe.

Wie aber steht es mit seinem Wahrheitsgehalt? Wenigstens einige Hinweise sollen diese Frage einer Beantwortung näherbringen. Wir gehen dabei so vor, daß wir das in dem vorliegenden Buch enthaltene Glaubenssystem R.s zuerst mit den Augen eines Außenstehenden, etwa eines Philosophen, sodann mit denen eines vergleichenden Religionswissenschaftlers ansehen und es später mehr von innen her, aus dem Blickwinkel innertheologischer Disziplinen, zu betrachten versuchen. Der zuerst genannte Gesichtspunkt ist nicht willkürlich gewählt, denn es gibt wohl keine theologische Darstellung des Glaubens, die nur der Erhellung und Vertiefung des Denkens der ohnehin schon Glaubenden dienen soll, die nicht vielmehr auch Rechenschaft vor der Welt ablegen will.

Vom Standpunkt der (philosophischen) Vernunft wird man die Ausführungen R.s als S i n n - Überlegungen bezeichnen müssen. Der Sinn (der Liebe) ist so groß, tief und gut, ja so göttlich, daß er auch existent, wirklich, wirksam, seinsmächtig sein, daß ihm die Wirklichkeit zwar nicht auf ihrer Oberfläche, aber in ihrer Tiefe letztlich entsprechen muß. Vom Sinn wird auf das Sein gefolgert. Wir haben es hier, so scheint es, mit einer Neuauflage des ontologischen Gottesbeweises in Anwendung auf das Ganze der zentralen christlichen Glaubenswahrheiten zu tun. Damit ist eine Aporie dieses Buches aufgedeckt, denn die ganze neuzeitliche Philosophie ist in einer wesentlichen Hinsicht als Ringen um eine Überwindung, meistens aber um eine noch weiter gehende Vertiefung der Kluft zwischen Sinn und Sein, Wert und Wirklichkeit auffaßbar. Demgemäß wird der außerhalb des christlichen Glaubens Stehende in R.s Anwendung der Sinn-Logik der Liebe auf die christlichen Glaubensmysterien lediglich Angemessenheitsgründe für deren Wahrheit sehen können.

Die genannte Aporie besteht freilich nur für den Außenstehenden. Denn R. könnte darauf hinweisen, daß ein Specificum der christlichen Botschaft ja gerade darin besteht, daß der auf der philosophischen Ebene vielleicht letztlich unaufhebbare Dualismus von Sinn und Sein, Wert und Wirklichkeit im christlichen Heilsgeschehen als überwunden geglaubt wird. In dem Logos Jesus Christus ist die Einheit von Sinn und Sein absolute Wirklichkeit. Auch die Scholastiker konnten ja die Axiome: *ens est verum, ens est bonum, ens est pulchrum* nur deshalb als evidente Seinsaussagen aufstellen, weil sie, ohne sich dies explizit bewußt zu machen, an den christlichen Gott, der die Wahrheit und die Liebe ist, bereits glaubten.

Es mag mit diesem Umstand, daß die genannte Einheit nur geglaubt, dann freilich als geglaubte auch in ihrer Tiefe erfahren werden kann, zusammenhängen, daß R. im Grunde sich keine große Mühe gibt, im einführenden Teil des Buches eine solide Basis für den Glauben in seiner Auseinandersetzung mit den heutigen Welt- und Menschenbildern zu erstellen. Es scheint ihm vielmehr darum zu gehen, eine vornehme und von seiner großartig dargestellten Liebeslogik der christlichen Wahrheiten her ja auch sehr anziehende Einladung an alle Nichtchristen auszusprechen, die Wahrheit des Glaubens zu „realisieren“ (im Sinne Newmans), zu „tun“ (im Sinne des NTs), um so die machtvolle Wirklichkeit des Sinnes dieses Glaubens existentiell zu erfahren. R. begnügt sich mit ein paar Hinweisen zur Begründung des Glaubensaktes, was in Anbetracht seines „theologischen Systems der Liebe“ allerdings wiederum sehr konsequent ist, weil ja Liebe nicht bewiesen, keinem andemonstriert, sondern nur erfahren und geschenkt werden kann, daher in einer letzten Verletzlichkeit und Ungeschütztheit stehen bleiben muß, ebenso wie der letzte Sinn der christlichen Wahrheiten, den sie nach R. fundiert.

Von daher wird es verständlich, daß R. den Charakter des Sprunges, der tatsächlich zum Gläubigwerden gehört, fast überbetont und dem Atheisten, der unter Berufung auf die Wissenschaft die Totalität der Welt für die einzige Wirklichkeit hält, nur wiederholt das »Vielleicht ist alles anders« entgegenhält. „Wie sehr sich auch der Unglaube ... gerechtfertigt fühlen mag, es bleibt ihm die Unheimlichkeit des ›Vielleicht ist es doch wahr‹. Das ›Vielleicht‹ ist die unentrinnbare Anfechtung, der er sich nicht entziehen kann“ (23f). Es scheint, daß bei jeder christlichen Glaubensbegründung die Beachtung zweier Momente von fundamentaler Bedeutung ist: 1. die gemeinsame existentielle Situation a l l e r Menschen, die insofern einen Glauben im allgemeinen Sinn beinhaltet, als jeder Mensch, auch der sog. Massenmensch, eine wenn auch noch so primitive Sinngebung der Wirklichkeit, mag diese positiver oder

negativer Art sein, eine Gesamtinterpretation des Daseins vollzieht oder faktisch nach ihr lebt. Diese Gesamtinterpretationen markieren Arten von „Wirklichkeits"-Feldern, die auch noch der Wissenschaft sowohl als geheime Voraussetzung vorausliegen als auch in ihrer Universalität weit über sie und das, was sie verifizieren kann, hinausgehen. 2. Aus dem Gesagten folgt nun aber kein Relativismus in dem Sinne, als ob es gleichgültig wäre, welchen Glauben man nun habe oder sich zueigen mache, weil sich Kriterien angeben lassen, die zeigen, daß manche Sinngebungen von vornherein gegen elementare Gesetze oder Postulate der Logik, der Ontologie oder der Axiologie verstoßen [1].

Vom Standpunkt des vergleichenden Religionswissenschaftlers wäre zu sagen, daß es R. in überzeugender Weise gelungen ist, den christlichen Glauben in der Einzigartigkeit seiner Struktur (vgl. insbesondere S. 197—221) von allen anderen Religionen abzuheben. Es ist dem Vf. recht zu geben, wenn er meint, daß man bei der Bewältigung des Problems des sog. christlichen Absolutheitsanspruches von dieser Struktur auszugehen habe. Aber jeder Religionswissenschaftler weiß, daß mit der Lösung der Strukturfrage die Wertfrage, also das Problem der axiologischen Überlegenheit einer Religion gegenüber den anderen, noch lange nicht befriedigend beantwortet ist.

Auch die Behauptung R.s, es gebe im Grunde nur „drei Deklinationsformen des Gottesthemas in der Geschichte — Monotheismus, Polytheismus, Atheismus" (77, vgl. 73ff), kann nicht als endgültige Lösung des damit angesprochenen Problems angesehen werden. In dieser Dreiteilung fehlt zum Beispiel der Pantheismus, der grundlegender ist als der Polytheismus und als viele Formen des Atheismus und des Monotheismus. Ist doch der Polytheismus Pantheismus als Vergöttlichung der Welt in ihren besonders hervorstechenden Phänomenen, die er personifiziert. Und auch viele Formen des Atheismus stellen einen Pantheismus dar, indem sie vorletzte, weltimmanente Werte verabsolutieren. Und schließlich ist auch der Monotheismus durchaus kein einheitliches Phänomen, obwohl dies R. anzunehmen scheint. Vielmehr stellen viele Formen des Monotheismus in der Geschichte nur das Endergebnis im Prozeß der Vereinfachung und Vereinheitlichung des polytheistischen Götterhimmels dar, ohne daß dadurch der diesem Monotheismus wie dem Polytheismus zugrunde liegende Pantheismus angetastet würde. Die Religionsgeschichte Ägyptens, Babylons, der hellenistischen Welt, des Roms der Kaiserzeit kann das zuletzt Gesagte anschaulich bestätigen. Viel grundlegender wäre also folgende Dreiteilung der geschichtlichen Formen des Verhältnisses zu Gott gewesen: Monotheismus (aber nur der der strengen Exklusivität Gottes, also etwa der jahwistische Monotheismus oder der Monotheismus der Religion des Zoroaster) — Pantheismus — Nihilismus (im Sinne des ernüchterten, um die — im Falle der Nichtexistenz des Absoluten — Zufälligkeit und Relativität der Welt wissenden Atheismus) [2].

Mit dem hier Gesagten ist auch schon angedeutet, daß eine echte Alternative zum Pantheismus nur jener Monotheismus darstellt, der in wesentlichem Zusammenhang mit der Schöpfungsidee auftritt. Der monotheistische Gott muß — unter der Voraussetzung, daß es Welt gibt — Schöpfer dieser Welt sein oder — er existiert als solcher gar nicht! Nur von hier aus, nämlich von der Auffassung her, daß Gott die Welt aus Liebe, ohne Notwendigkeit, in ihre Eigentätigkeit, Eigenentwicklung und Freiheit einsetzt und freisetzt, wird ein großer Teil des Übels in der Welt erklärbar [3].

Vom Standpunkt innertheologischer Disziplinen, insbesondere der Exegese, ist zu R.s christlichem Glaubenssystem kurz zu sagen: Im Allgemeinen entspricht sein System der Liebe einem Zentralgedanken des Neuen Testamentes, vor allem der johanneischen Theologie, die R. dann auch entsprechend zitatenmäßig und sinngemäß stärker heranzieht als die Synoptiker. Exegetisch zu Detailfragen Stellung zu nehmen, verbietet sich im Rahmen dieser Besprechung. Aber der Fachexeget wird sicherlich einige Male ziemlich erstaunt sein, wenn er sieht, mit welch leichter Hand R. die mythologischen Elemente bzw. die religionsgeschichtlichen Parallelen bei zahlreichen Einzelfragen, etwa bei der Himmelfahrt, dem Abstieg zur Hölle, bei der Jungfrauengeburt abtut oder als nichtexistent erklärt. Er wird auch den Schwung von R.s System-Denken bzw. seinen anthropologisch-philosophischen Elan nicht immer mitvollziehen können, auf Grund derer R. einige Probleme lückenlos „löst", wie etwa das Problem der sog. Naheschatologie (vgl. S. 260f) [4].

Man hat dem Buch R.s gleich nach seinem Erscheinen eine sehr gute Aufnahme in breiten Leserkreisen vorhergesagt, was sich ja inzwischen mehr als bewahrheitet hat. Eine ähnliche Aufnahme haben bekanntlich einige Werke Teilhard de Chardins gefunden, dem übrigens R. viel Sympathie entgegenbringt, obwohl er im Unterschied von R.s mehr am Kreuz Christi orientierter Theologie allgemein als „Inkarnationstheologe" gilt. Der Grund dieses „Ankommens" der Werke Teilhards und des neuesten Buches R.s bei den Lesern dürfte der gleiche sein. Es ist das Bedürfnis nach einer universalen Ganzheitsschau des christlichen Glaubens in Konfrontation mit der modernen Welt. Bezeichnenderweise steht auch im Mittelpunkt der Systeme dieser beiden Theologen, wenn auch bei Teilhard in durchwegs evolutiver Perspektive, die Liebe, die ja die Kraft ist, die alles zu verbinden vermag. In den zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts hat M. Scheler einen ähnlichen Erfolg mit seinen Büchern: Vom Ewigen im Menschen und Vom Umsturz der Werte verzeichnen können, weil er in ihnen eine phänomenologisch-philosophische Tiefenschau der nach ihm genuin christlichen Werte der Liebe und der Demut durchgeführt hat. Seine Schau wurde dann im katholischen Christentum vor allem von R. Guardini weitergeführt. Wollte man Ratzinger theologiegeschichtlich „orten", so müßte man ihn dieser neo-augustinischen Richtung Scheler-Guardini zuordnen, denn für alle drei ist der *ordo amoris* das Prinzip all ihrer theologischen Setzungen, die Quelle ihrer theologischen Ableitungen.

Mit Guardini hat R. übrigens auch die elegante, fließende, einfache und verständliche Sprache gemeinsam, die freilich bei beiden manchmal die Aporetik des Inhalts verdeckt und dem Vorwurf einer Ideologie der Einfachheit nicht ganz zu entgehen vermag. Der Religionswissenschaftler W. Hauer hat vor Jahren R. Guardini als den feinsinnigsten Apologeten des katholischen Christentums bezeichnet. Unter den veränderten Bedingungen unserer unmittelbaren Gegenwart wird man R. angesichts seines hier besprochenen Buches in gleicher Weise charakterisieren dürfen.

Wien. Hubertus Mynarek.

B

Das Wesen des Christlichen

I.

Joseph Ratzingers „Einführung in das Christentum" bedarf keiner Empfehlung. Innerhalb kürzester Zeit hat dieses Buch, das an seine Leser doch einige Ansprüche stellt, nicht weniger als sechs Auflagen erreicht. Das ist um so erstaunlicher, als Ratzinger nicht nur alles Modische strikt vermeidet, sondern sich dazu betont kritisch verhält. Das ist ein deutliches Zeichen dafür, daß es diesem Buch gelingt, die bleibende Aktualität der theologischen „Sache" selbst zur Darstellung zu bringen, die es nicht nötig hat, sich mit fremden Federn zu schmücken. Das Buch trifft auf eine Situation, in der das Wesen des Christlichen für viele innerhalb und außerhalb der Kirche sehr undeutlich geworden ist; immer mehr zeichnet sich nicht nur ein ziemlich radikaler Umbruch vieler äußeren Formen kirchlichen Lebens, sondern auch eine tiefgrei-

[1] Ich habe in meinem ein halbes Jahr vor dem hier besprochenen Werk erschienenen Buch „Der Mensch — das Wesen der Zukunft. Glaube und Unglaube in anthropologischer Perspektive" (München - Paderborn - Wien 1968, 1.—3. Kap.) diese beiden Punkte, die bei der Grundlegung eines christlichen Glaubenssystems nicht fehlen dürften, ausführlich dargestellt; vgl. dort (Kap. 4) auch die Ausführungen über das von R. nur kurz gestreifte personale Erkennen des Glaubens.

[2] Vgl. dazu mein oben angegebenes Buch, Kap. 2.

[3] Das habe ich in meinen Büchern: Der Mensch — Sinnziel der Weltentwicklung (München - Paderborn - Wien 1967, S. 1ff, 347ff), Der Mensch — das Wesen der Zukunft (S. 19ff) und in meinem Aufsatz: Zur Theologie der Evolution in: Lebendiges Zeugnis 1 (1968) 29ff ausführlich dargetan.

[4] Angemerkt sei auch noch, daß R.s Indienstnahme des lat. Wortes *persona* zur Begründung der wesenhaften Relationalität der Personalität die neueren Ergebnisse in der Erforschung der Bedeutungsentwicklung dieses Wortes, vor allem seine etruskische Abstammung, nicht berücksichtigt und deshalb wohl kaum berechtigt ist; vgl. darüber mein Buch: Der Mensch — Sinnziel . . . S. 455f, Anm. 150.

fende Krise des Glaubens selbst ab. In dieser Situation wird man den „neuen Ratzinger" (wie das Buch allenthalben angekündigt wird) gespannt in die Hand nehmen.

Doch nicht von diesen — vom Autor jedoch sehr deutlich angesprochenen — innerkirchlichen und kirchenpolitischen Aspekten soll hier die Rede sein, sondern ausschließlich von der wissenschaftlich-theologischen Bedeutung dieses Werkes. Der Anspruch, den Ratzinger hier erhebt, ist nicht gering: „Was Karl Adam vor fast einem halben Jahrhundert ... meisterhaft mit seinem ‚Wesen des Katholizismus' geleistet hatte, sollte auf diese Weise unter den veränderten Bedingungen unserer Generation von neuem versucht werden" (10). Wie sehr sich jedoch die Situation inzwischen verändert hat, geht schon aus den verschiedenen Buchtiteln hervor. In R.s „Einführung in das Christentum" ist der konfessionelle Akzent von K. Adams „Wesen des Katholizismus" völlig überwunden. Damit ist ein vor 50 Jahren noch kaum erahnbarer theologischer und kirchlicher Fortschritt des ökumenischen Gesprächs signalisiert. Damit ist freilich auch angedeutet, daß sich die Frage heute nicht mehr primär um das Problem katholisch-protestantisch, sondern um die Frage nach Glaube oder Nicht-Glaube dreht (30). Während K. Adams „Wesen des Katholizismus" in erster Linie ekklesiologisch orientiert war, interpretiert R. anthropologisch (vgl. 27f, 150, 169f, 184, 189ff, 238, 240f, 265 u. ö.). Er will helfen, „den Glauben als Ermöglichung wahren Menschseins in unserer heutigen Welt neu zu verstehen" (10). Nicht umsonst kann er darum mit seiner „Einführung in das Christentum" an Kierkegaards „Einübung ins Christentum" anknüpfen. Ähnlich wie es Kierkegaard um Existenzmitteilung ging, so geht es R. nicht um bloße Information, sondern um Kommunikation (65f).

Der Titel „Einführung" gegenüber Kierkegaards „Einübung" ist jedoch nicht Zufall; R. schließt sich mit seiner existenzialen Interpretation (wenn auch in sehr freier Weise) der objektiven kirchlichen Gestalt des christlichen Glaubens im apostolischen Symbolum an, in der er freilich „die ganze anthropologische Gestalt des Glaubens mit anwesend" (61) sieht. Auch in anderer Hinsicht überwindet R. die existenzialistische Engführung auf die menschliche Subjektivität; im Anschluß an Teilhard de Chardin (56, 192ff, 251f, 265) weitet er den Horizont „über das Anthropologische und Heilsgeschichtliche ins Kosmische" (206; vgl. 264ff).

Bei der Lektüre wird man trotzdem immer wieder an Kierkegaard erinnert. Wie Kierkegaard gegenüber Hegel und dessen theologischen Schülern gegen die Auflösung des Christentums in Spekulation polemisiert, so wendet sich Ratzinger scharf gegen ein „Interpretationschristentum" (33, 107), das den Glauben „stufenweise herunter interpretiert" (9), ihn in „wohlklingende Allgemeinheiten" auflöst (198) und am Ende in ein Gerede ausmünzt, „das nur mühsam eine völlige geistige Leere verdeckt" (10, vgl. 228f). Wer aus solchen starken Worten jedoch auf einen massiven dogmatischen Positivismus schließen möchte, sieht sich alsbald enttäuscht. R. weiß sehr wohl, daß man dem angedeuteten Trend nicht entgegenwirken kann „durch ein bloßes Beharren auf dem Edelmetall fester Formeln der Vergangenheit" (9). Damit stellt er sich in diesem Buch von allem Anfang an jenseits der törichten, schablonenhaften schwarz-weiß-malenden Fronten von konservativ und progressiv. Dem „konservativen" Leser werden sogar viele, erheblich von den traditionellen Glaubensvorstellungen abweichende Interpretationen zugemutet. Was R. in den Kapiteln über die Höllenfahrt, Auferstehung, Himmelfahrt, Wiederkunft Christi, sowie über die Auferstehung des Fleisches schreibt, steht keiner Entmythologisierungstheologie auch nur im Geringsten nach, und man fragt sich, weshalb er das Programm der Entmythologisierung mehrfach so einseitig polemisch abtut (29f, 242, 257; vgl. jedoch in einem etwas anderen Sinn 104, 177). Noch erstaunlicher ist es, daß diese Interpretationskunst eigentlich nur bei der Frage der Jungfrauengeburt Halt macht, obwohl auch dort die zunächst gelegten Prämissen eine andere Möglichkeit zuließen; das schließlich eingeführte Prinzip der Leibhaftigkeit (228f) könnte in gleicher Weise auch bei den anderen Interpretationen ins Feld geführt werden.

Viele Interpretationen R.s wirken geradezu befreiend; man stimmt ihnen um so lieber zu, als sie nicht in einen seichten Liberalismus, sondern in wirklich spirituelle Tiefen führen und damit sowohl christlich wie theologisch bereichernd sind. Das gilt vor allem von den beiden christologischen Kapiteln und ihrem vornehmlich an K. Barth orientierten Versuch, funktionale und ontologische Christologie zu vermitteln (163, 182ff); hier ist R. eine gültige Neuinterpretation des christologischen Dogmas der alten Kirche gelungen. Dasselbe gilt von der Interpretation der Sühne- und Erlösungsvorstellungen (186ff, 230ff) und der Herausstellung der Bedeutung der Dynamik der Kreuzestheologie gegenüber einer einseitigen und statischen Inkarnationschristologie (184ff), sowie des Zusammenhangs von Pneumatologie und Ekklesiologie (277). So stellt J. Ratzingers Einführung in das Christentum einen mutigen Versuch und eine anerkennenswerte Leistung dar.

II.

Die entscheidende Frage an dieses Buch ist jedoch eine Frage nach der Methode und den Kriterien. In welcher Weise gelingt es R., zu einer „Scheidung der Geister" unter den vielen Interpretationen zu kommen und zwischen Skylla und Charybdis hindurch (198) seinen eigenen Weg zu finden.

Eine solche Analyse des Werkes von R. ist nicht ganz einfach. Seine Sprache ist für ein erstes Verständnis leicht eingänglich, für eine kritische Analyse ist sie jedoch nur schwer zugänglich. Die Darstellung ist eher meditativ und intuitiv als argumentierend und reflektierend. R. umkreist sein Thema, spielt mit den verschiedenen Motiven und führt sie dann meist überraschend zur Synthese (vgl. 73, 77f, 130, 160, 186). Auf diese Weise entwirft er ein eindrucksstarkes Bild, aber die harten Konturen des logischen Gedankengangs sind nicht immer leicht herauszufinden. Der Leser erhält relativ wenig Information über den Stand der Diskussion, über Gründe und Gegengründe, sowie objektive Beurteilungskriterien. Dem theologisch nicht Informierten ist es deshalb wohl nicht immer deutlich, was sichere These und was bloße Hypothese, was gemeinsame kirchliche und theologische Lehre und was persönliche Theologie des Verfassers ist. Dadurch ist er der oft recht persönlich geprägten Sicht des Autors weitgehend ausgeliefert, zumal andere Meinungen oft von vorne herein in recht gezielter Akzentuierung zu Wort kommen. Was Ratzinger etwa als „modernes Klischee des ‚historischen Jesus'" darstellt, macht sich die Sache nun doch entschieden zu leicht (171, trotz Anm. 14); ein so schwieriges und ernstes Problem, wie das der Gottesbeweise, läßt sich wissenschaftlich wohl kaum mit einem „es bleibt dabei" (209) beantworten; schließlich darf man den „Kampf um die Reorganisation kirchlicher Formen" auch nicht so pauschal diffamieren mit Argumenten, die hart an die Grenze eines rein spiritualistischen Kirchenverständnisses führen (286). In R.s Einführung wird die theologische Wissenschaft zum engagierten persönlichen Bekenntnis. Beide lassen sich in der Tat nicht prinzipiell trennen; aber um der Sachlichkeit willen möchte man beide doch lieber etwas mehr unterschieden sehen.

Der sachliche Ausgangspunkt R.s ist eine Bestimmung des Daseinsortes des Menschen. Der Mensch lebt zunächst im Raum des Sichtbaren und Greifbaren; hier kommt Gott nicht vor (27). Aber der Mensch fragt darüber hinaus nach dem Sinn als dem Boden, „worauf unsere Existenz als ganze stehen und leben kann" (47). Der Glaube bedeutet die Option, daß das Sichtbare und Greifbare diesen Sinn nicht gewährt, sondern daß das Unsichtbare das alle Wirklichkeit Ermöglichende und Tragende darstellt (27); er ist „das Bekenntnis zum Primat des Unsichtbaren als des eigentlich Wirklichen" (48). Dieser ausgesprochen platonische Ansatz wird von R. ergänzt durch die andere Aussage, daß der Mensch zu sich und zu Gott nur gelangt, indem er beim anderen ist (75f, 190, 198ff, 238) und indem er sich selbst als Geschenk der Liebe empfängt (75, 218). Deshalb ist der Glaube kein spekulativer Entwurf; er beruht vielmehr auf der „Positivität dessen, was uns gegenübersteht, auf uns zukommt als ein Positives, zu Empfangendes" (220); er ist „die Option dafür, daß das Empfangen dem Machen vorangeht" (47; vgl. 218). Schließlich führt R. beide Sichtweisen zu einer überraschenden Synthese und glaubt, daß ihm dadurch die Beantwortung der bekannten Lessingfrage und die Lösung der „Quadratur des Zirkels der Theologie" gelingt. Die Positivität des Zufälligen und Äußerlichen läßt sich als das dem Menschen eigentlich Notwendige erweisen. „Das Inkognito Gottes als Mensch in der Geschichte ‚muß' sein — mit der Notwendigkeit der Freiheit" (220, vgl. 122, 267, 276, 297). Mit dieser erstaunlichen These akzeptiert R. faktisch die Antwort, die Schelling und Hegel auf die Lessingfrage gegeben haben. Auch ihnen ging es darum, das geschichtlich Zufällige als das Notwendige und damit die Identität von Freiheit und Notwendigkeit zu erweisen.

Hat man den latenten Idealismus in R.s Buch (trotz 119ff) einmal erkannt, dann lassen sich auch viele andere Positionen Ratzingers in ihrer immanenten Logik verstehen. Man begreift jetzt, wie der Glaube für ihn zu einem geradezu weltanschaulichen Bekenntnis zum Primat des Logos über die bloße Materie (115), des Geistes über den Bios (279; vgl. 254) zur gedanklichen (116), ja logischen (35) Struktur des Seins, zur Welt als objektiver Geist (118), zur Antwort auf die Frage nach dem Ursinn von Einheit und Vielheit (139), von absolut und relativ (141), aber auch zur Option für den Primat des Einzelnen gegenüber dem Allgemeinen 121ff; 267) werden kann. Von daher wird auch verständlich, wie Christus zu dem exemplarischen Menschen (189f, 205f) werden kann und wie Höllenfahrt, Auferstehung, Himmelfahrt und Wiederkunft Christi im Grunde auf anthropologische und kosmologische Strukturen reduziert werden können. Am auffallendsten ist dies bei der Behandlung der Auferstehung Christi. Als Schriftfundament ist für R. selbst ein so fundamentaler Text wie 1 Kor 15, 3—5 nicht nötig, es genügt Hl 8, 6: „Stark wie der Tod ist die Liebe". Von der Auferstehung kann deshalb gesagt werden: „Sie ‚ist' das Stärkersein der Liebe gegenüber dem Tod" (249). Das Wesen des Christentums ist darum schließlich das „Prinzip (!) Liebe" (221; anders 121f). Das hätten Hegel und Feuerbach ebenso sagen können. Wenn R. hinzufügt, die recht verstandene Liebe schließe den Glauben ein, und wenn er diesen Glauben als „ein letztes Empfangenmüssen des Menschen" beschreibt (221), dann ist das wiederum eine Aussage, die ebensogut von Kamlah, Jaspers, Heidegger und vielen anderen gemacht werden könnte. Dadurch wird eine solche Aussage theologisch noch lange nicht falsch, aber es wird deutlich, daß man mit dieser Aussage allein das Spezifische des Christlichen noch nicht zum Ausdruck gebracht hat.

Die Synthese von Vernunft und Geschichte wirkt sich theologisch als Identifizierung von Glaube und Liebe aus. Daß es sich hier um eine für R. sehr zentrale und fundamentale Position handelt, zeigt seine frühere kleine Schrift „Vom Sinn des Christseins" (München 1965, 53—70). Im Anschluß an P. Hacker macht Ratzinger mit Recht gegen Luther geltend, daß die Loslösung der Liebe vom Glauben zur Säkularisierung führt, die alles Äußere vom Bereich des christlichen Glaubens ausschließt und den Glauben auf die reine Innerlichkeit der Subjektivität reduziert (167f). Aber auch hier gilt, daß die Extreme sich berühren! Die Ineinssetzung von Glaube und Liebe, wie R. sie vollzieht, ja die Aussage „Liebe ist Glaube" (167) muß logisch zu Ende gedacht ebenso zur Säkularisierung, zum „Ineinsfall von Anbetung und Brüderlichkeit" (206) führen; das macht den Glauben in letzter Konsequenz, wenn auch gegen die erklärte Absicht R.s (237), zu einem bloßen ideologischen und heilsgeschichtlichen Überbau über die Mitmenschlichkeit.

Der latente Idealismus und Säkularismus in R.s Einführung ist letztlich in seinem platonisierenden Ausgangspunkt begründet, durch den das eigentliche christliche Skandalum des *„Logos sarx egeneto"* (Joh 1, 14) gegen den immer wieder erklärten besseren Willen des Autors und trotz seiner ständigen Betonung der Positivität des Christlichen (30ff, 62f, 153f, 199ff, 219f, 267f) doch immer wieder unter die Vorherrschaft und unter die Gesetzlichkeiten des Wirklichkeitsbegriffs der griechischen Philosophie gerät. Die nachträgliche idealistische Synthese von Vernunft und Geschichte erlaubt es dann R., in ähnlicher Unentschiedenheit und Ambivalenz wie Hegel, das eine Mal existenzial, das andere Mal geschichtlich-leibhaftig zu interpretieren. In gewissem Sinn wird er dadurch unangreifbar, weil er jedem Widerspruch gegen die eine Stelle eine andere entgegensetzen kann. Doch damit hebt sich die herausgestellte Positivität des Christlichen selber auf. R.s Intentionen widerstreiten der immanenten Logik seiner Kategorien und Argumente. Philosophische Grundsatzüberlegungen lassen sich in der Theologie nicht ungestraft übergehen. Wer meint, keine Philosophie zu haben, bei dem wirken sich bestimmte Philosopheme um so unkontrollierter und verhängnisvoller aus.

III.

J. Ratzingers Entwurf des Wesens des Christlichen stellt uns auf besonders dringliche Weise vor die Frage nach dem Ansatz und der Methode einer systematischen Theologie. Versucht man dabei, statt von der platonischen Dialektik von sichtbar — unsichtbar, die R.s Entwurf zur Grunde liegt, von dem konkreten Hineinverflochtensein des Menschen in die Natur, Gesellschaft, Kultur und in die Geschichte auszugehen, dann ergeben sich daraus sowohl methodisch wie sachlich auch einige andere theologische Konsequenzen. Das Unsichtbare kann uns bei diesem mehr geschichtlich-konkreten Ansatzpunkt nur in und aus der konkreten geschichtlichen Begegnung mit der Welt, anderen Menschen, Zeugnissen der Geschichte erschlossen oder auch verschlossen werden. Die Sinnfrage ist dann nur in geschichtlicher Vermittlung und im oft mühsamen Durchgang durch die konkreten geschichtlichen Probleme hindurch zu stellen und zu beantworten.

Mit diesem Ausgangspunkt kommt man zunächst zu einem weit größeren Ernstnehmen der konkreten Probleme des Menschen und damit auch der neuzeitlichen Frage nach dem Faktum und dem Faciendum (33ff) als es bei Ratzinger der Fall ist. Naturwissenschaft und Technik, der Bereich des Politischen lassen sich jetzt nicht einfach beiseite schieben oder überspringen, sie sind vielmehr der Ort, an dem sich der Mensch heute befindet, wo er abgeholt werden muß und wo ihm die Sinnfrage und die Gottesfrage erschlossen werden muß. In dieser konkreten, geschichtlich bestimmten Welt, wo auch Unrecht, Hunger, Gewalt herrschen, läßt sich dann nicht mehr so leicht von der Logoshaftigkeit der Wirklichkeit, vom Gesetz des Überflusses und vom Beschenktsein des Menschen (210ff) sprechen. Trotzdem ist es möglich, gerade von der geschichtlichen Wirklichkeit von heute her die Heilsfrage zu eröffnen und zu artikulieren, da in den Philosophien, Ideologien und Utopien der Neuzeit in säkularisierter Form viele ursprünglich christlichen Ansätze wirksam geworden sind. Damit stellt uns das neuzeitliche Denken Kategorien zur Verfügung, die mindestens ebenso geeignet sein müssen wie die der auf dem Boden der Mythologie erwachsenen griechischen Philosophie.

Im Horizont eines geschichtlichen Denkens kann auch die einmalige und unreduzierbare Bedeutung des irdischen Jesus und seines Geschicks deutlicher begründet werden. Jesus Christus ist dann nicht nur *exemplum* des Menschen, sondern auch der einmalige und bleibende Grund, der uns das, was Menschsein von Gott her ist und sein soll im Glauben erst erschließt und ermöglicht. Die historische Rückfrage nach dem irdischen (historischen) Jesus wird damit zu einem immanenten Element der Theologie, und es wird unmöglich sein, sie karikierend beiseite zu schieben. Das Wesen des Christentums läßt sich dann auch nicht mehr als das „Prinzip Liebe" umschreiben, wohl aber mit Hilfe der Aussage „Gott ist die Liebe" (1 Joh 4, 8) bestimmen. Dieser Satz drückt kein Prinzip aus, sondern ist die Reflexion über das Ereignis, daß Gott sich in Jesus Christus als die Liebe erwiesen hat; nur weil wir dies im Glauben erfahren haben, können wir dann auch sagen, daß Gott die Liebe, als die er sich erweist, auch „ist". Damit ist der Glaube in einem gewissen Sinn der Liebe vorgeordnet. Demgegenüber stellt R. die biblische und traditionelle Verhältnisbestimmung von Glaube und Liebe (DS 1578) geradezu auf den Kopf, was dem christlichen Glauben seine klaren Konturen und seinen Widerspruchscharakter nimmt.

Hält man statt an der Identität von Glaube und Liebe an deren prinzipieller und faktischer Nichtidentität unter den Bedingungen der Geschichte fest, so kommt man statt zu einer widerspruchslosen Allversöhnung der Positionen zu einem viel konfliktsreicheren Spannungsfeld. Die Welt muß jetzt als Kampfplatz der Geschichte verstanden werden. Was in Jesus Christus schon zur Deckung gekommen ist, ist für uns erst eschatologische Verheißung. Deshalb erfahren wir auch nicht die Einheit, sondern die Kluft und Entfremdung von Anthropologie, Kosmologie und Theologie. Die christliche Wahrheit muß jetzt, wie R. selbst einmal andeutet (69), konsequent als Weg begriffen werden, der in die eschatologische Zukunft hinein offen ist (196f). So verstandene Wahrheit läßt sich nicht mehr in Notwendigkeit aufheben, sondern nur noch annäherungsweise mit Hilfe geschichtlicher, immer wieder überholbarer Modelle (Analogien) begreifen. Dazu finden sich bei R. ausgezeichnete, aber leider nicht durchgehaltene Ausführungen (133ff). Aus dem Modellbegriff ließen sich auch Kriterien ableiten, die eine schöpferische, geschichtlich effiziente Verwirklichung des ursprünglichen Christentums von einem blutleeren Interpretationschristentum unterscheiden helfen. Ein solches Kriterium müßte der in der paulinischen Kreuzestheologie begründete Zusammenhang von Indikativ und Imperativ sein; eine theologische Interpretation ist immer dann falsch, wenn sie nur Bestehendes begründet und nicht mehr konkret und kritisch handlungsorientiert ist, wenn sie also nur noch geschehene und nicht mehr zu geschehende Geschichte zum Gegenstand hat. Das macht es freilich

problematisch, undifferenziert für die Relativierung der Werke und des Tuns zugunsten der Gelassenheit und der Gelöstheit einzutreten (218f). Die christliche Wahrheit will getan werden (Joh 3, 21).

Die bleibende Spannung zwischen Glaube und Liebe, Christologie, Anthropologie und Eschatologie bedeutet konkret eine wesentlich differenziertere Zuordnung von Kirche und Welt. Nicht selten begegnet uns in der Kirche zwar korrekter Glaube, aber wenig menschliche und christliche Liebe, während der Unglaube in der Welt sehr wohl mit einer Praxis der Liebe verbunden sein kann. Hält man am geschichtlichen Modellcharakter theologischer Aussagen fest, dann erscheint jedoch nicht nur der Konflikt zwischen Kirche und Welt in einem neuen Licht, es wird vielmehr auch der innerkirchliche Konflikt zwischen früheren und heutigen Aussagen, zwischen Bibel und Dogma, Dogma und Historie, Bibel und Verkündigung unausweichlich. Das einmal erkannt, läßt sich innerkirchliche Kritik nicht mehr einfach moralisierend abweisen. Von hier aus läßt sich auch eine Entmythologisierung und geschichtsgerechte Neuinterpretation früherer Glaubensvorstellungen und Glaubensaussagen rechtfertigen. Schließlich erhält dann auch der Konflikt zwischen Glaube und Unglaube eine neue Figur. Dieser Konflikt läßt sich jetzt nicht mehr allein in der relativ konfliktslosen Spannung von Stehen und Verstehen (43ff), in der Dualität von rechnendem und besinnlichem Denken (M. Heidegger) (45) austragen, sondern gerade im Sinn der bei R. zentralen Bibelstellen Ex 3, 14 und Is 7, 9 in der Relation von Stehen und Gehen, als Standfassen im Aufbruch (Exodus), als Bewahrheitung durch Bewährung. Der Streit des Glaubens mit dem Unglauben dreht sich nicht um irgendwelche tiefsinnige Hinterwelten (F. Nietzsche), sondern um die eine konkrete Wirklichkeit. Der Glaube vertraut darauf, daß sich Gottes Gottsein an und in dieser Welt und ihrer Geschichte zeichenhaft schon jetzt aufweisen läßt, voll offenbar (evident) aber erst eschatologisch.

J. Ratzingers „Einführung in das Christentum" kann sehr tiefe Einsichten in den christlichen Glauben gewähren. Sein Buch wendet sich mit Recht gegen manchen modischen Trend, der sich nur scheinbar als moderne Theologie ausgeben kann, im Grunde aber alte Ladenhüter von gestern als das Allerneueste verkaufen möchte. So ist Ratzingers Werk ein notwendiges und hilfreiches Buch, das man nicht ohne sehr viel theologischen und spirituellen Gewinn lesen wird. Aber ein im Ganzen durchdachter theologischer Entwurf dürfte es noch nicht sein. Sind seine Grundlagen nicht noch zu ungeklärt, seine Folgerungen zu zwiespältig und widersprüchlich? Trotzdem stellt dieses Buch Fragen und gibt Hinweise, die vom Oberflächlichen weg ins Zentrum führen. Wer könnte gegenwärtig schon sagen, er könne es besser und er habe die Antwort auf die vielen Fragen, die sich heute stellen?

Münster. Walter Kasper.

Müller, Klaus E.: **Kulturgeschichtliche Studien zur Genese pseudo-islamischer Sektengebilde in Vorderasien.** (Studien zur Kulturkunde, 22) Wiesbaden: Franz Steiner Verlag 1967. 414 S., 4 Karten, 7 Tafeln; br. DM 72,—.

Man muß dem Verf. zu dieser sehr gelungenen Studie, seiner Dissertation an der Universität München, gratulieren. Die Sektengebilde, die hier untersucht werden, sind die Tachtadschi, Kysylbasch, Bektaschi, Nusairier, Šamsīa, Drusen, Ahl-i Ḥaqq und Jesiden, alles kleinere ethnische Gruppen, die in der heutigen Türkei, Syrien, dem ʿIrāq und Persien leben.

Der erste Teil der Arbeit ist eine ausführliche Darstellung der einzelnen Gruppen (3—205). Der Verf. sammelt die Auskünfte, die man sonst in den verschiedenen Büchern, Aufsätzen und Reiseberichten suchen mußte. Nach dieser gelungenen Zusammenfassung lassen im zweiten Teil Einzeluntersuchungen über die verschiedenen Aspekte des Kultes bei diesen Sekten (Gegenstände, Feiern, Versammlungen, Riten) ein vielschichtiges Gebilde erkennen. Elemente wie die Vorstellung von der Entstehung der Götter und der Welt aus einem Ur-Ei, die Seelenwanderung, die orgiastischen Feiern vor allem am Frühjahrsfest, die Gastprostitution usw. deuten auf Überreste des altmediterranen Bauernglaubens hin, gemischt mit Vorstellungen und Riten altmesopotamischen Ursprungs und mit verschwommenen Entlehnungen aus dem iranischen Kult. Viel wichtiger ist aber die Schicht, welche altchristliche Elemente aufweist: es geht hier z. B. um die religiösen Versammlungen mit eucharistischer Feier, die Liebesmahle, den Friedenskuß, die kollektive Beichte, die Gottesbegeisterung, die Taufe, die Wasserweihe, die strenge Monogynie, den Aufbau des Klerus und dessen Verpflichtungen, die hohe Stellung Jesu, die Verneigung vor dem Kreuze, die Verehrung Marias usw. Diese Elemente wurden vornehmlich aus judenchristlichen, genauer aus ebionistischen später mit elchasaitischen Vorstellungen verschmolzenen Traditionen entnommen. Bei manchen Sekten, wie den Jesiden und Nusairiern, sind in dieser christlichen Schicht noch Reste der pythagoräisch-neuplatonischen Abstinenzregeln erkennbar: der Neuplatonismus war bis ins Mittelalter hinein in der Gegend von Ḥarrān (Nordsyrien, Südostanatolien) stark verbreitet.

„All diese Elemente verschiedenster Herkunft aber werden nun endlich zuoberst bei allen Sekten von einer verhältnismäßig dünnen islamischen Schicht unterschiedlicher Färbung überdeckt" (392). Es handelt sich hier um sunnitische, shiʿitische und extremshiʿitische (ismāʿīlitische) Elemente, auf deren Untersuchung sich der Verf. nicht weiter einlassen will. Er bezeichnet aber diese Sektengebilde allgemein als pseudo-islamisch. Ob nun diese Bezeichnung zutrifft, sei dahingestellt, denn diese Sekten weisen in ihrem Kult und in ihrer Lehre so viele islamische Elemente auf, daß man die Frage nach ihrer eigentlichen religiösen Zugehörigkeit erst beantworten kann, wenn man durch eingehenden Vergleich bestimmen kann, ob die Islamisierung dieser Gruppen die außerislamischen Elemente nur durch eine dünne Schicht überdeckt hat (wie der Verf. annimmt) oder ob der Islam einen tieferen Einfluß auf Lehre, Ethik und Kult ausgeübt hat. Der Verf. hat zwar für seine Untersuchung den richtigen Ausgangspunkt gefunden: im Kult bleiben die durch die offizielle Lehre schon überholten Riten viel länger erhalten, so z. B. in der „christlichen" Periode dieser Sekten das zähe Überleben altorientalischer Elemente. Aber der Kult allein in seinen verschiedenen Erscheinungen, trotz der Übernahme oder Beibehaltung vorheriger Riten und Symbole, macht die Religion einer Gruppe nicht aus. Die Bestimmung der religiösen Zugehörigkeit einer Sekte muß m. E. durch das ausdrückliche Bekenntnis ihrer Anhänger erfolgen; und bei den hier untersuchten Sekten ist der Islam (Sunnismus, Shiʿismus und Ismāʿīlismus) die ausdrückliche Bekenntnisreligion.

Einige Bemerkungen dürfen wohl noch gemacht werden. Bei den Riten der altorientalischen Kirchen werden die Riten der syrischen Kirchen (Monophysiten und Nestorianer), Nachbarn der betrachteten Sekten, mehr berücksichtigt als die anderen Ostkirchen. An mancher Stelle wäre aber ein Blick auf die Riten der melkitischen Kirche sehr aufschlußreich (z. B. die heute bei den Melkiten immer noch geltende vollständige Immersionstaufe, 223). Die Gestalt der Hostien als „runde Kuchen" findet man nicht nur „bei den (nicht-unierten) orientalischen Christen" (210), sondern z. B. auch bei der unierten melkitischen Kirche. Auf S. 251 wird Mummu erwähnt: Ob nun Mummu im babylonischen Schöpfungsgedicht *Enuma elisch* als Erstgeborener oder nur als Beiname der Tiāmat anzusehen ist, ist unter den Assyriologen noch nicht entschieden. Das Gedicht sagt außerdem nichts Deutliches über eine eheliche Verbindung zwischen Tiāmat und Mummu aus.

Wir wollen nicht länger bei diesen Einzelheiten verweilen. Es sei nur noch auf das ausgezeichnete Literaturverzeichnis und das Sachregister hingewiesen. Das Buch ist eine sehr gute Arbeit und leistet einen bedeutenden Beitrag zur Erforschung der hier untersuchten Sekten in ihrer Genese und Fortbildung.

Münster. Adel-Théodore Khoury.

Mission nach dem Konzil. Hrsg. von Johannes Schütte. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1967. 344 S.; Ln DM 39,—.

Bedeutsam für diesen Kommentar zum Missionsdekret des II. Vatikanums ist der Umstand, daß die Beiträge von Autoren stammen, die maßgeblich an der Gestaltung des Dekretes mitgewirkt haben. Man darf also erwarten, daß sie wohl in der Lage sind, die Absichten der Konzilsväter, die im Text ausgesprochen sind, richtig zu interpretieren.

Der Herausgeber selbst, der damals noch Generalsuperior der Steyler Missionare war und als Präsident die Unterkommission und dann als Vizepräsident die Arbeitssitzungen der Hauptkommission leitete und nicht wenig zum Gelingen des Missionsdekretes beigetragen hat, legt einleitend den ganzen Fragenbereich der Missionen dar, für den das Konzil die Antwort zu erarbeiten hatte (9—20). Wie stark das Konzil vom missionarischen Gedanken beherrscht war, macht der Beitrag von J. Ratzinger deutlich (21—47). Es folgt die Entstehungsgeschichte des Schemas (48—75); ihre chronologische Datenaufzählung bleibt ziemlich an der Oberfläche und läßt das Ringen um die Probleme kaum erkennen (man vgl. dagegen die vorzügliche Darstellung von Suso Brechter in LThK² III, 10—21). Der Exkurs über Lateinamerika (82—93) ist interessant, aber gehört insofern nicht

zur Sache, als sonst kein anderes Missionsland erwähnt, Lateinamerika nur in einer kleinen Anmerkung des Missionsdekrets (Anm. 17, zu Art. 6) genannt wird und die Anmerkung 80 (zu Art. 29) eben nicht, wie der Autor behauptet, nur für Lateinamerika gilt (92), sondern auch für die „echten" Missionen der portugiesischen Besitzungen in Afrika und Ostasien. Nach der Wiedergabe der deutschen Übersetzung des Missionsdekretes (warum nicht auch der lateinische Text?) folgt der Hauptteil des Werkes mit 9 Kommentaren zu den verschiedenen Artikeln des Missionsdekretes (134—370).

Einer der wichtigsten Beiträge stammt von Y. Congar über die theologische Grundlegung (134—172). Er versucht, die „spezifischen Missionen", um die es im Missionsdekret geht, in die „eine Mission" der Kirche zu integrieren und ihre Notwendigkeit und Zielsetzung zu begründen. „Das eigentliche Ziel dieser missionarischen Tätigkeit ist die Evangelisierung und die Einpflanzung der Kirche bei den Völkern und Gemeinschaften, bei denen sie noch nicht Wurzeln gefaßt hat" (Art. 6). Würde man sich in der volkstümlichen und wissenschaftlichen Darstellung der Missionen an diese Umschreibung der „Missionen" halten, würden endlich viele Verwirrungen über ein angebliches „Ende" der Missionstätigkeit heute oder über deren Zielsetzung verschwinden. Leider ist diese Unterscheidung von „Mission" und „Missionen" auch in den verschiedenen Beiträgen des Kommentars nicht konsequent durchgehalten, auch nicht im Titel des Buches selbst. Nicht alle Aussagen des Konzils über „die Mission" der Kirche betreffen schon die „spezifischen Missionen", von denen das Missionsdekret spricht. Wenn das Missionsdekret schon in Art. 2 schreibt, die Kirche sei „ihrem Wesen nach missionarisch", so braucht es dafür den Ausdruck *missionaria* und nicht *missionalis*. *Missionaria* ist die Kirche z. B. auch in Deutschland, aber nicht *missionalis*. Man sollte dabei auch nicht übersehen, daß noch nicht die wesenhafte Gesandtheit der Kirche („als Gesandte unterwegs", wie die deutsche Übersetzung in einer Klammer das *natura sua missionaria* wiedergibt) die „spezifischen Missionen" in ihrer Notwendigkeit und Dringlichkeit begründet, sondern erst die Universalität oder Katholizität der Kirche, worauf auch Ratzinger (22) hinweist und die auch das Missionsdekret selbst in Art. 1 ausdrücklich als erste Begründung nennt: „... aus dem innersten Anspruch ihrer eigenen Katholizität".

Nicht weniger bedeutsam sind die 3 Beiträge von X. Seumois (205—214, 215—234, 245—267) über die verschiedenen missionspastoralen Aussagen des Missionsdekrets: Katechumenat, christliche Initiation, christliche Gemeinschaft und die Teilkirchen. Ein Abriß der Missionspastoral von großer Dichte. Wenn heute wegen der Entwicklungshilfe die sozial-caritative Aufgabe der Missionen überbetont zu werden droht, so könnten diese Beiträge wesentlich dazu helfen, ein gesundes Gleichgewicht zwischen „Leibsorge" und „Seelsorge" in den Missionen zu bewahren und deutlich zu machen, daß diese Seelsorgsaufgaben der Missionen nicht weniger Verständnis und Hilfe (materielle und personelle) brauchen als die sozialcaritativen Aufgaben, die heute (im Unterschied zum Missionsdekret) in der missionarischen Werbung größere Aufmerksamkeit finden als die seelsorglichen.

Hervorragend ist, was J. Ratzinger in seinem Beitrag „Konzilsaussagen über die Mission außerhalb des Missionsdekretes" sagt (21—47), vor allem über die brennenden Fragen „Mission und Kirche", „Mission und nichtchristliche Religionen", „Mission und Religionsfreiheit", „Mission und Dialog". Man möchte wünschen, daß dieser ebenso klare wie gediegene Beitrag dazu helfen wird, daß heute weniger Törichtes und Unverstandenes zu diesen Themen publiziert würde.

Es ist zu hoffen, daß dieser umfangreiche Kommentar zum Missionsdekret dazu beiträgt, daß auch das Missionsdekret nicht Papier bleibt, sondern zur Tat anregt oder, wie Ratzinger glänzend formuliert, „Mission als dynamische Realisierung der Katholizität der Kirche" (25) begriffen und durchgeführt wird.

Bonn. Josef A. Otto SJ.

Dubarle, A.-M.: **Le péché originel dans l'Écriture.** Nouvelle édition augmentée. (Lectio divina 20.) Paris: Les Éditions du Cerf 1967. 230 S.

Der durch seine zahlreichen exegetischen Arbeiten bekannte französische Dominikaner A.-M. Dubarle legt seine Darstellung der biblischen Erbsündenlehre in neuer und erweiterter Auflage vor. Das zu Recht mit Wohlwollen aufgenommene Werk hat in Europa und in Übersee eine weite Verbreitung gefunden.

Der Verf. teilt sein Werk in sechs Kapitel ein: Kap. I: La condition humaine dans l'Ancien Testament; Kap. II: Le péché originel dans la Genèse; Kap. III: Le péché originel dans les livres sapientaux; Kap. IV: Le péché originel dans les suggestions de l'Évangile; Kap. V: Le péché originel dans Saint Paul; Kap. VI: Le péché originel et la justice de Dieu. Ein mit „Conclusion: Le péché originel dans une perspective biblique et moderne" überschriebenes Kapitel sowie drei Indices beschließen das Werk.

Aus der Anordnung der Kapitel geht bereits das Bestreben des Verf. hervor, die Erbsündenlehre im Gesamten zu betrachten und sie in ihrer Verknüpfung mit den verschiedenen biblischen Büchern und literarischen Aussageweisen der Schrift zur Darstellung zu bringen. Dieses Ziel dürfte der Verf. in seinem vorzüglich dokumentierten Buch voll erreicht haben.

Eine zentrale Stellung nimmt im Rahmen dieses Werkes Gen 3 ein (Kap. III, S. 5—34). Der Verf. handelt ausführlich über die literarische Art dieses umstrittenen Kapitels (45ff). Er spricht Gen 3 historischen Charakter zu, und zwar in einem sehr genau umschriebenen Sinn: „Elle [cette histoire biblique] atteint les faits dans des productions littérairement apparentées aux mythes, mais dans lesquelles le contenu et l'orientation de la pensée mythique avaient déjà été profondément modifiés par la foi historique d'Israël. Il n'est pas arbitraire d'étendre à une telle composition le nom d'histoire, si l'on consent à élargir d'une manière un peu inusuelle ce mot et à entendre par là une connaissance vraie du passé, quelle que soit la manière dont elle a été obtenue" (53).

Der Verf. dürfte mit seinen Ausführungen über den historischen Charakter von Gen 3 auf dem richtigen Weg sein. Wenn seine Gedanken über die Rolle des Mythus in Gen 3 auch in keiner Weise als befriedigend oder als endgültig zu bezeichnen sind, so zeigen sie doch, daß sich auch in der französischen Theologie langsam eine neue Betrachtung der atl Aussagen über die erste Sünde des Menschen durchsetzt. Es ist das besondere Verdienst A.-M. Dubarles, mit Nachdruck für dieses Anliegen einzutreten.

Münster. Oswald Loretz.

Wanke, Günther: **Die Zionstheologie der Korachiten in ihrem traditionsgeschichtlichen Zusammenhang.** (BZAW 97) Berlin: Alfred Töpelmann 1966. V, 120 S.; Ln DM 28,—.

Es ist zu begrüßen, daß sich zur Zionstheologie eine Stimme meldet, die bisher vielfach vertretene Positionen kritisch in Frage stellt. So wird eine Überprüfung mancher Auffassungen erforderlich, und es ist zu hoffen, daß eine vertiefte Schau jener theologischen Vorstellungen und Äußerungen gewonnen wird, die im AT um den Zion als den Sitz Jahwes kreisen.

W. behandelt in seiner Studie die Zionspsalmen der Korachiten (42/43; 46; 48; 84; 87). Nach einer metrischen, textkritischen und gattungskritischen Behandlung dieser Psalmen, sowie einem Überblick über die Geschichte und die Theologie der Korachiten (1—39) wird in einem Exkurs über „Motiv und Tradition" als Ziel der Untersuchung angegeben: „Nachdem wir gesehen haben, daß die Korachiten eine am nachexilischen Tempel wirkende Levitengruppe sind, der als Gesangbuch eine Sammlung von Psalmen zugeschrieben wird, und daß wenigstens aus einem Teil dieser Psalmen, die wir Zionslieder genannt haben, eine Zionstheologie erhoben werden kann, die im Zusammenhang mit anderen Aussagen des Alten Testaments über Zion-Jerusalem ein sehr vorgeschrittenes Stadium in der theologischen Entwicklung repräsentiert, ist es nun unsere Aufgabe, in einer Einzeluntersuchung zu klären, ob an Hand von Einzelbeobachtungen an der in den Zionspsalmen gebrauchten Terminologie und an den dort verwendeten Motiven diese Theologie als eine nachexilische auszuweisen ist" (39). Daraufhin werden „Gottesbezeichnungen, mythische Motive, der Völkerkampf, Nebenmotive, Jerusalem, die Gottesstadt" (40—106), die in den genannten Psalmen Verwendung finden bzw. anklingen, durchgesprochen. In den „Auswirkungen" (106—117) werden die Ergebnisse eingebracht: „Die korachitischen Zionspsalmen ... vertreten eine an den in exilisch-nachexilischer Zeit um die Gottesstadt entstandenen Vorstellungen orientierte Zionstheologie" (113). Auch die „eschatologische Prophetie" (Jes 2, 2—4; 17, 12—14; 8, 9f) gehöre in nachexilische Zeit und sei Jesaja abzusprechen (117). Ein „Anhang: Zur Deutung der Psalmen 46 und 48" (117f) beschließt das Werk.

Die Begründung, mit der dieser erschlossene Zeitansatz für die Zionslieder bewiesen und gestützt wird, baut vor allem auf den Angaben der Psalmenüberschrift auf, mit der die betreffenden Lieder den Korachiten zugewiesen werden. Die Zuweisung wird im Sinne der Verfasserschaft verstanden. Sie besage nicht eine bloße Sammeltätigkeit (32). Die Korachiten, deren Liederbuch die mit ihrem Namen überschriebenen Psalmen bildeten, sind ein nachexilisches Levitengeschlecht, das dem Chronisten als Tempelsänger bekannt gewesen ist (31). Die von ihnen gestalteten Zionslieder sind somit nach dem Exil entstanden. Diese Argumentation schließt allerdings nicht in zuverlässiger Weise: Ps 45 hatte bereits eine lange Überlieferung hinter sich, wie W. selbst anzunehmen scheint (32), als er in das korachitische Liederbuch aufgenommen wurde. Wie kann aber dann ausgeschlossen werden, daß dies nicht auch bei anderen Psalmen der Fall ist? W. versucht eine Antwort auf diese Frage zu geben, indem er die in den genannten Zionsliedern verwendeten Motive daraufhin überprüft, wann sie entstanden sind und in die Korachpsalmen Eingang gefunden haben. Hier wird insbesondere dem Völkerkampfmotiv, das ein eigenständig israelitisches und von Ezechiel (38f) im Anschluß an Jeremias Wort von dem Feind aus dem Norden entwickelt worden sei (90), Beweiskraft zugesprochen (108). Der geschichtliche Anknüpfungspunkt, um dieses Motiv auf Jerusalem zu übertragen, sei im Sanheribsturm von 701 v.

Chr. gegeben (94). Die Übertragung jedoch sei erst in exilischer Zeit erfolgt.

Es mag sein, daß das Völkerkampfmotiv außerhalb des AT nicht nachzuweisen ist. Das bedeutet aber nicht, daß es nicht existierte, zumal für Jerusalem und den palästinensischen Raum bisher kaum Motive oder Traditionen aus Textfunden belegt werden können. Ezechiel läßt sich als Urheber kaum mit Sicherheit benennen; denn es fragt sich, ob in der Gog-Magog-Weissagung nicht eher „die an Hesekiel sich anschließende Schule“ [1] und vielleicht gar erst in einer späten Zeit spricht. Wenn wirklich die Belagerung Jerusalems durch Sanherib „bald“ (95) in den Jesajalegenden (2Kg 18,17–19,37) „eine völlig andere Deutung fand“, konnten Psalmen sicherlich ebenso rasch eine entsprechende Interpretation finden. Jeremias brauchte nicht an eine alte sagenhafte Vorstellung anzuknüpfen, um von dem Feind aus dem Norden zu reden, falls im sog. Scythensturm scythische, im Dienst der assyrischen Macht stehende Kontingente Psammetichs Invasion 638 vor Asdod zum Stehen brachten.[2] Geht jedoch die „sagenhafte Vorstellung von einem geheimnisvollen Schreckensbringer aus dem Norden“ auf „die Wanderung der Seevölker um 1200 v. Chr.“ zurück (92), die dem 600 Jahre später lebenden Jeremia doch wohl irgendwie überliefert sein muß, hat das Motiv schon vor diesem Propheten in bestimmten Traditionen bestanden. Dann ist aber auch nicht auszuschließen, daß es sich literarisch bereits vor Jeremias Zeit niedergeschlagen hat. Texte, deren Zeitansatz strittig ist, können folglich mit Hilfe des Völkerkampfmotivs nicht zeitlich festgelegt werden. Daher ist für die Zionslieder hinsichtlich der Abfassungszeit wieder alles offen. Selbst wenn man also diese Psalmen, deren Datum tatsächlich umstritten ist, in nachexilischer Zeit ansetzen will, ergibt sich nichts für das Alter der in ihnen verwendeten Motive. R. de Vaux [3] meint, Ps 46; 76 und vielleicht auch Ps 48 seien möglicherweise vorexilisch und vor Jesaja anzusetzen, „mais la question de la date est d'une importance secondaire, car ils reprennent des thèmes anciens et celui qui nous intéresse ici était certainement acclimaté depuis longtemps à Jérusalem.“ Er hält es für möglich, daß die Vorstellung von der Unverletzlichkeit Jerusalems und seines Tempels ein Erbe des jebusitischen vordavidischen Heiligtums und des Kultes des El Eljon ist, dessen Name und Attribute auf Jahwe übertragen wurden, „mais cela n'est pas nécessaire. C'est une idée commune au Proche Orient ancien que le dieu a des liens spéciaux avec ‚sa‘ ville et ‚son‘ temple et qu'il les protège.“ Der Versuch, die Theologie der Zionspsalmen als eine nachexilische auszuweisen, muß demnach als nicht gelungen bezeichnet werden.

Problematisch ist es auch, Ps 42/43, der doch kein korachitischer Psalm ist (10), in die Reihe der Zionslieder hineinzuziehen. Abgesehen davon, daß die Korrektur H. Schmidts [4] zu 42, 7f sicherlich erwägenswert ist, namentlich, wenn man in 7b statt seines Vorschlages lesen darf *mhr l'sr* „eile, zu helfen“, kommt in 42, 3 kein Ausschließlichkeitsanspruch der Gottesstadt, sondern die Abwesenheit des Betenden und eventuell seine Gottesferne zum Ausdruck (vgl. W. 33). Besser als die von W. (7a, und b,) vorgeschlagene Änderung zu 42, 1 ist jene, die E. Vogt [5] machte: *k'jlt 'rg t'rg*, wobei *'rg* als inf. abs. zu lesen ist. Für manche textkritischen Maßnahmen vermißt man eine ausreichende Begründung, so für die Eliminierung von 42, 9; 46, 9b; 48, 9 oder 10, die völlige Umstellung der Versfolge in Ps 87 (2. 1b. 5b. 3. 7. 6. 4b. 4a. 5a) [6], den Hinweis, in 46, 10 sei statt des Perf. das Impf. zu lesen. Die Bezeichnung „heilige Stadt“ ist kein Beweis für späte Abfassung. Sie wird bereits in altorientalischen Tempelliedern verwendet.[7]

Gut und m. E. zutreffend ist die Frage behandelt, wer die im ATl genannten Korachiten waren. Anregend sind die verschiedenen Thesen über die Verwendung der Gottesnamen, die Stellung Jahwes im Lobpreis der Zionslieder u. a., die hier nicht im einzelnen diskutiert werden können. Mit einleuchtenden Gründen wird dargestellt, daß die Korachitenpsalmen eine selbständige Sammlung bilden (1f). Auf die große Bedeutung der Zionstheologie in nachexilischer Zeit ist deutlich und nachdrücklich hingewiesen. Was schließlich die Propheten anbelangt, so haben sie sich sicherlich nicht nur, wie W. mit Recht fragend feststellt (118), als Sprecher und Interpreten alter Traditionen verstanden. Aber haben sie nicht auch zu alten Überlieferungen Stellung genommen, und ist es so sicher, daß die mit Zion-Jerusalem verbundenen Motive und Überlieferungen sich nicht unter diesen befanden?

Münster. Josef Schreiner.

[1] W. Eichrodt, Der Prophet Hesekiel (ATD 22/2), Göttingen 1966, 365.
[2] H. Cazelles, Sophonie, Jérémie et les Scythes en Palestine: RB 74 (1967) 24—44, 44.
[3] Jérusalem et les prophètes: RB 73 (1966) 481—509, 496f.
[4] Die Psalmen (HAT I/15), Tübingen 1934, z. St.
[5] Psalmenvorlesung Rom 1955/56.
[6] H. Gunkel, Die Psalmen, Göttingen ^{5}1968, 378, dessen Vorschlag nicht erwähnt wird, ordnet so: 1a. 2. 1b. 5c. 7. 3. 6. 4c. 4a. 4b. 5a. b. Wird auf solche Weise nicht ein beliebig anderes Lied konstruiert?
[7] Siehe Falkenstein — v. Soden, Sumerische und Akkadische Hymnen und Gebete. Zürich-Stuttgart 1953, 194 u. ö.

Strobel, Albert: **Das Buch Prediger (Kohelet).** (Kleinkommentare zur Heiligen Schrift). Düsseldorf: Patmos-Verlag 1967. 191 S.; kart. DM 9,80.

Der Verfasser behandelt in einer Einleitung zuerst die Stellung des Buches Kohelet in der Weisheitsliteratur (S. 12ff) und dann das Standardthema der Kohelet-Exegese: *Außerbiblische Einflüsse* (S. 14ff). In den ausführlichen Kommentar zu den einzelnen Abschnitten sind zwölf Exkurse eingeschoben. Eine Bibliographie zum Buche Kohelet schließt das Werk ab.

A. Strobel sieht in Kohelet einen Menschen, der sein Glück nicht im Hellenismus, sondern im Rahmen der alttestamentlichen Offenbarung sucht. Aber im Gegensatz zu Sirach sei er Pessimist, wenn er versuche, aus dieser Offenbarung eine Bilanz zu ziehen. Die Untersuchung der menschlichen Mühen und der überlieferten Lehre der Offenbarung führe zu einem negativen Ergebnis. So bleibe ihm nur die praktische Philosophie des auf dieser Welt erreichbaren Glücks: „Meide solche Untersuchungen, erfreue dich der Güter, die du besitzest, und hoffe in Unglückstagen auf bessere Zeiten. Religiös gesehen ergibt sich aus dieser Beweisführung die Folgerung, daß die atl Offenbarung unvollkommen ist, da sie dem Glückssucher keine zufriedenstellende Lösung zu bieten vermag“ (S. 13). Es ist einzuräumen, daß die Beschreibung Kohelets als eines Glückssuchers ein Novum darstellt und somit direkt dem Kernsatz Kohelets „Es gibt nichts Neues unter der Sonne!“ (1, 9) widerspricht.

Das Werk zeugt von einer großen Bemühung um den anerkannt schwierigen Text. Der Verfasser verrät jedoch auch von Anfang an seine starke Bindung an die bisherige Literatur und die in ihr vertretenen Auffassungen über das Buch Kohelet. Eine undeutliche Erfassung der Stellung Israels im palästinisch-syrischen Raume und dessen Verflechtung mit den geistigen Verhältnissen desselben bewegt ihn z. B. zu der Annahme der von M. Dahood vorgetragenen These über das Buch Kohelet (S. 18). Dies dürfte jedoch nur möglich sein, wenn man mit M. Dahood allein die alphabetischen Texte von Ras Schamra in die Betrachtung miteinbezieht und die zahlreichen akkadischen Textfunde unberücksichtigt läßt. Die in Ugaritica V. erfolgte Veröffentlichung weiterer akkadischer Texte aus Ugarit dürfte mit diesen Vorstellungen aufräumen. Kennzeichnend für die Haltung des Kommentators ist ferner seine Stellungnahme zur These W. F. Albrights über die Anspielungen auf kanaanäische (phönizische) Literatur in denjenigen hebräischen Werken, die zwischen dem 7. und 3. Jahrhundert v. Chr. verfaßt wurden. Er schließt sich dieser Theorie an und schreibt: „Die natürliche Erklärung für jenen direkten Einfluß ist ein Wiederaufleben der kanaanäischen Religion ungefähr [!] im 7. Jahrhundert, das nicht nur eine Renaissance der älteren ethischen Literatur, sondern auch eine beispiellose Verbreitung phönizischer Schriften mit sich brachte. Wieso diese Literatur die Juden der Exilszeit beeinflußte, ist leicht zu verstehen, da Phönizisch und Biblisch-Hebräisch nicht stärker als Dialekte voneinander abweichen“ (S. 18). Es ist zuzugeben, daß diese These brillant ist, aber sofort ihren Glanz verliert, wenn man auch die phönizisch-kanaanäische Literatur (— zwei schöne Wörter für ziemlich unbekannte Größen, falls man sie nicht mit der ugaritischen identifiziert! —) zusammen mit der hebräischen als eine Erscheinung des palästinisch-phönikisch-syrischen Raumes betrachtet. Es kann deshalb heute schon mit Sicherheit vorausgesehen werden, daß die von W. F. Albright und M. Dahood vorgetragenen Thesen grundsätzlicher Korrekturen bedürfen und sich in der sogen. Ugaritismen-Frage eine differenziertere Betrachtungsweise durchsetzen wird (wie dies bereits im Falle der Aramaismen-Frage geschieht, s. M. Wagner, Beiträge zur Aramaismenfrage im alttestamentlichen Hebräisch, in: Hebräische Wortforschungen. Festschrift zum 80. Geburtstag von Walter Baumgartner, hg. von B. Hartmann u. a. Leiden 1967, S. 355—371).

Im einzelnen zeigt der Verfasser große Einfühlungsgabe in den Text. Ob seine weitreichenden theologischen Folgerungen und Perspektiven in jedem Falle denen Kohelets entsprechen, wird mit Vorsicht zu beurteilen sein. Sie stellen entsprechend dem Anliegen der Reihe der Kleinkommentare wohl den Versuch dar, dem Leser Grundgedanken des Buches Kohelet lebensnah zu erschließen.

Es ist zu wünschen, daß viele Leser durch diesen anregend geschriebenen Kommentar aufgerufen werden, sich selbst mit dem Buche Kohelet näher vertraut zu machen.

Münster. Oswald Loretz.

Gerhardsson, Birger: **The Testing of God's Son (Matt 4, 1—11 par).** An Analysis of an early Christian Midrash. (Coniectanea Biblica, NT Ser. 2, 1) Lund: Gleerup 1966. 83 S.; kart. Skr 12,—.

Vorliegende in sich abgeschlossene Analyse basiert in ihrer Grundkonzeption auf Gedanken, die G. bereits in seinem Buch „Tradition and Transmission in Early Christianity" (1954) vorgetragen hat. Sie ist jedoch auch ohne Kenntnis dieses Werkes verständlich. Gattungsgeschichtlich muß die dreifach berichtete Versuchungserzählung als haggadischer Midrasch angesehen werden, was am deutlichsten an der Mt-Version erkennbar wird. Um zu zeigen, wie die frühe Kirche mit dem „Wort des Herrn" gearbeitet hat, wählt G. dieses einheitlich durchkomponierte Beispiel, das offenbar von einem „narrator" konzipiert wurde, der in der Weise zeitgenössischer Schriftgelehrsamkeit mit Hilfe von Assoziationen atl Texte entfaltete und mit dieser neugefaßten Weisheit atl Tora seine Hörer ansprechen wollte (14). Und zwar handelt es sich hier, wie nicht nur die Antworten Jesu, sondern auch der ganze Hintergrund der Versuchungserzählung eindeutig ausweisen, um die Ausfaltung von Dt 6—8; der christliche Midrasch arbeitet also mit einer bereits midraschartigen Neufassung oder Homilie der älteren Pentateuchtradition (20).

Bei Mt und Lk geht es im Verlauf der Versuchungserzählung um Klärung über das, was Gott will, u. zw. von Jesus, dem „Sohne Gottes". Die Prinzipien, welche hier die Haltung des Sohnes Gottes bestimmen, sind aus Dt 6—8 gewonnen. Es ist bedeutsam, daß in der Erzählung der Titel „Sohn Gottes" und nicht „Messias" oder „Menschensohn" erscheint.

Mit dem Schlüsselwort „Sohn Gottes" müssen auch die anderen Stichworte der Erzählung aufgeschlossen werden: Wüste, Versuchung. Alle drei Begriffe gehören in die Bundestheologie Israels. Die Zeit in der Wüste ist die Erziehungs- bzw. Erprobungszeit des „Sohnes Gottes" Israel; hier muß er sich bewähren. Es ist wichtig, daß von Jahwe nie gesagt wird, er „teste" die Heidenvölker, niemals auch wird das Wort *„nasah"* in Bezug auf die Baale gebraucht. Gott erprobt, ob der Sohn treu ist und ihm sein Herz ungeteilt zuwendet, oder ob er wie Israel in *„Massah"* (= Versuchung) fragt: Ist Jahwe wirklich unter uns? (Ex 17; vgl. Ps 95). *„nasah"* hat aber verschiedene Obertöne; es beinhaltet zugleich das Moment einer Erprobung im Blick auf eine spätere Erhöhung. Ist es doch des Sohnes Privileg, gezüchtigt zu werden, damit seine Sohnschaft vollendet würde (25ff).

Der Hintergrund der ersten Versuchung (nach Mt 4) ist Dt 8, 2ff. Es liegt kein Widerspruch darin, wenn gesagt wird: Der Sohn Gottes wird durch den Geist Gottes in die Wüste geführt und vom Satan versucht. In nachexilischer Zeit war es nur nicht mehr üblich zu sagen: Gott versucht; das Verb erscheint in passiver Umschreibung: einer wird versucht, oder in Verbindung mit dem Instrumentum Gottes, dem Satan (Job), der keine unvorhergesehene Sache betreibt, sondern den Plan Gottes ausführt (26ff); daher versucht er Jesus auch entsprechend auf seine Beziehung zu Gott (nicht zu einem Schauwunder etc.): es muß sich zeigen, ob Jesus dem vertraut, von dem er alles empfängt, oder ob er Zweifel darin setzt und aus diesem Zweifel heraus dem Wort Gottes „Leben" für sich in diesem Augenblick abspricht. Entsprechend geht es in den beiden weiteren Versuchungen um die Momente des Schutzes, des Behütetseins (vgl. die Verbindung von Dt 6—8 mit Ps 91; der Hörer soll bei *pteryx — kanaph* die „Flügel" Jahwes assoziieren, 56ff) und um die Versuchung des Sohnes, Gott zu vergessen über den Reichtümern, und in Idolatrie zu fallen.

Jesus wehrt sich gegen die drei Versuchungen mit Dt 8, 3b; Dt 6, 16 und 8, 13 (das hat auch schon F. C. Grant, An Introduction to the NT Thought, Nashville 1950, 208 — der trotz der vielen Literaturangaben bei G. nicht erwähnt wird — bewogen, einen christlichen Midrasch anzunehmen).

Die für alle zukünftige Auslegung sicher zu beachtende vorliegende Untersuchung legt zu Recht den Akzent auf die „Erinnerung" Jesu an die alte Wüstenzeit in deuteronomischer Vermittlung. Hilfreich erscheint dem Verf. dabei die zeitgenössische oder spätere rabbinische Auslegung des Schema aus Dt 6, 4—5 (71ff), wie sie besonders in der Mischna in Berakhot 9, 5 zu erkennen ist. Worin Jesus sich in der Erprobung bewährt, ist im Grunde als Halten des Hauptgebotes aus Dt 6, 4 zu deuten; darin zeigt er sich als der wahre „Sohn Gottes".

Als gute Ergänzung zum besprochenen Buch sollte jedoch die Skizze von W. R. Stegner, „Wilderness and Testing in the Scrolls and in Mt 4, 1—11" (Biblical Research XII, 1967, 18—27) hinzugezogen werden, weil hier mit Beispielen aus den Qumranschriften (besonders 1QS 8, 1—9, 36) nicht nur der Zusammenhang zwischen „in die Wüste gehen", „das Gesetz halten" und „Prüfung" unterstrichen, sondern darüber hinaus die Deutung des neutestamentlichen *Peirasmos* (= *masreph*) zum Eschatologischen hin ausgezogen wird. Ein Vergleich mit dieser Skizze unterstreicht jedenfalls die Tatsache, daß zum Verständnis der „Versuchung Jesu in der Wüste" die Kenntnis der jüdischen Auslegungsweise des sowohl bei den Rabbinen wie bei den Apokalyptikern bevorzugten Deuteronomiums entscheidend ist.

München. Engelbert Neuhäusler.

Schütz, Roland: **Johannes der Täufer.** (AThANT 50) Zürich-Stuttgart: Zwingli-Verlag 1967. 149 S.; kart. DM 19,40.

Die vorliegende Arbeit ist ein Alterswerk, aber voll Temperament – eine Kampfschrift für die Größe und Originalität Johannes des Täufers.

Gattung und Tendenz der Quellen sind kritisch gesehen: Bei Flavius Josephus ist das Verständnis des Täufers durch Pharisäismus und durch die Rücksicht auf seine messianischer Erwartung fernstehenden hellenistischen Leser begrenzt. Im neutestamentlichen Zeugnis finden sich mythische (Taufepiphanie) und legendäre (Erzählung vom Tod des Täufers) Züge. Die Zuweisung des Täufers an den alten Äon bei Lukas entspricht der Tendenz des lukanischen Geschichtswerks und wird der Gestalt des Täufers nicht gerecht.

Vielmehr ist der Täufer nach Sch. Brücke vom Alten zum Neuen. In der Weise seines Auftretens als *Elias redivivus* wie in seiner Verkündigung ist er Ruf und Zeichen auf den in die Zeit einbrechenden absoluten Herrschaftsanspruch Gottes hin. Vom Hörer fordert er Sündenbekenntnis und Umkehr, die die Taufe als „eschatologisches Sakrament" besiegelt. Die Bußforderung ist eigentümlich und reißt eine Kluft auf sowohl zum Pharisäismus wie zu Qumran. Nicht Abrahamskindschaft, sondern allein die Umkehr gewährt Heil. In diesem Universalismus greift Johannes in seiner Zeit verschüttete Züge der alttestamentlichen Prophetie auf; zugleich trennt er sich von der Forderung partikularistischer Absonderung, wie sie in Qumran erhoben wurde. Eigener Art ist auch die Johannestaufe. Die jüdische Proselytentaufe dient vor allem ritueller Reinigung; sittliche Forderungen machen nicht ihr Wesen aus. In Qumran ist zwar die Bußforderung wesentlich; die Waschungen aber haben wiederum rituellen Sinn: die Heiligung der priesterlichen Gemeinde. Die von O. Betz als Bindeglied zur Johannestaufe postulierte Proselytentaufe der Essener wird mit guten Gründen abgelehnt. Auch sonst urteilt Sch. über behauptete Zusammenhänge mit Qumran kritisch; sie sind möglich, aber nicht nachzuweisen. Lk 1,80 ist heilsgeschichtlich, nicht biographisch zu verstehen. Die Lebensweisungen von Lk 3 sind in ihrer jetzigen Gestalt christliche Ethik nach der Erfahrung der Parusieverzögerung, haben aber doch einen ursprünglichen Kern: Die Predigt des Täufers war gerade für die Entrechteten eine Hoffnung. In all dem ist der Täufer „Wurzel des Evangeliums".

Minder deutlich ist das Verhältnis des Täufers zu Jesus dargestellt. Mit Recht sagt Sch., daß die Quellen über das Verhältnis zwischen Johannes und Jesus nach der Taufe Jesu keine zuverlässige Auskunft geben. Er denkt daran, daß apokalyptische Messiashoffnungen des Täufers durch das Auftreten Jesu in eine Krise gerieten. Das unterschiedliche Selbstbewußtsein beider ist an der gegensätzlichen Haltung zum Fasten erkennbar: Der Täufer steht diesseits der Schwelle zur offenbaren Gottesherrschaft – Jesus versteht sein Wirken als hochzeitlich-messianische Zeit. Am wenigsten gelingt Sch. die Scheidung des ursprünglich Täuferischen von der Deutung der Kirche bei der Behandlung der Taufe Jesu. Sie sei Messiasweihe – wobei sowohl mit Cullmann von der Bestimmung zum „Gottesknecht", d. h. auf den Tod hin, gesprochen wird, als auch von der Vereinigung von göttlicher und menschlicher Natur (– der Intention der neutestamentlichen Autoren kaum gemäß). Welches Verständnis für das eine oder andere aber der Täufer gehabt haben kann, bleibt ganz offen. Die Ablösung seiner Gestalt durch die messianische Vollmacht Jesu und die Verdrängung der Wassertaufe durch die Geisttaufe sind dann ganz aus der Sicht der neutestamentlichen Verkündigung beschrieben.

Die Untersuchung bringt der Forschung kaum neue Ergebnisse. Sie ist auch methodisch zu undifferenziert, um das Verhältnis zwischen der Historie und den verschiedenen Schichten kirchlicher und täuferischer Verkündigung aufzudecken. Aber sie vermag doch in wichtigen Zügen den Täufer als lebendige Gestalt vorzustellen und in seinem Eigenen zu zeigen.

Um so mehr ist die abenteuerliche Vernachlässigung des Manuskripts bei der Drucklegung zu bedauern. Schon der Versuch, am Inhaltsverzeichnis einen Überblick über die Arbeit zu gewinnen, scheitert. Dort stehen Überschriften, die im Textteil fehlen, während solche des Textteils nicht zu finden sind (vgl. S. 32f und 149). Mit A; B; C sind ganz verschieden gewichtige Teile bezeichnet; der Hauptteil B handelt keineswegs nur vom Bericht des Josephus. Aber auch im Textteil ist die Einteilung der Abschnitte vielfach willkürlich (vgl. z. B. S. 15. S. 43 geht sie zwischen 1. und 2. Abschnitt mitten durch ein Satzgefüge). Literaturangaben stehen manchmal im Text, manchmal in Anmerkungen (vgl. von

zahllosen Beispielen S. 8 und 12. S. 26f ist eine Grenze zwischen Text und Anmerkungen nicht zu erkennen. S. 52 steht die Anm. 34 nochmal — als eigener Abschnitt! — im Text). Das Abkürzungsverzeichnis ist weder in der Auswahl konsequent (biblische Bücher werden aufgeführt oder fehlen), noch ist es im Text beachtet (dort finden sich z. B. für das Buch Numeri außer dem Num. des Abkürzungsverzeichnisses noch Num und Nu). Im Textteil wechseln Sir und Sirach (S. 9 und 29), Dan und Daniel (S. 131 und 44); das Johannesevangelium wird zitiert: Johannesevangelium (S. 19 Z. 7 v. u.), Evangelium Joh. (S. 85 Z. 2 v. u.), Ev. Joh (S. 90 Z. 5), Ev. Joh. (S. 90 Anm. 103), EvJoh (S. 31 Z. 9 v. u.), 4. Evangelium (S. 94 Z. 1) und Joh (passim). Das bzgl. des Formalen notwendige negative Urteil ließe sich noch viel mehr belegen. Dazu kommen noch viele Druckfehler!

Tübingen. Adolf Smitmans.

Becker, Carl: **Der ‚Octavius' des Minucius Felix.** Heidnische Philosophie und frühchristliche Apologetik. (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse 1967 Heft 2) München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 1967. 111 S.; DM 14,—.

Mit der „Interpretation" des Dialogs Octavius löst B. ein in seiner Habilitationsschrift („Tertullians Apologeticum. Werden und Leistung", 1954) gegebenes Versprechen ein. In direktem Anschluß an R. Heinze („Tertullians Apologeticum", 1910) ordnet B. mit einem (den Schüler von Gadamer, Reinhardt und Klingner verratenden) integralen Ansatz die traditionellen Probleme von Quellenanalyse, Datierung und Bewertung des Octavius der Interpretation, der Untersuchung von Komposition, Argumentation und Imitation, von Sprache und Gattung, Kunstwollen und Aussageziel unter [1].

B. interpretiert in der angedeuteten Weise zunächst (6ff) zwei Beispiele (Zwischengespräch, c. 14f und Philosophenkatalog, c. 19, 3ff), über deren direkte Vorlagen (fast) kein Zweifel besteht (Plat. Phaid. 89f bzw. Cic. nat. deor. 1, 10, 25ff). In beiden Fällen ergibt sich, daß die *imitatio* in Sprache und Stil, in Motiven und Themen eine Umformung des übernommenen, sorgfältig ausgewählten und „behutsam" variierten und kombinierten Materials auf die eigene Argumentation und die spezielle Situation des Dialogs hin keineswegs ausschließt. So wird z. B. aus epikureischer Polemik gegen feindliche Schulen ein Beweis für die *philosophia perennis* und ihre ursprüngliche Übereinstimmung mit christlicher Offenbarung u. ä. Indem die Interpretation alle Abweichungen von Cicero aus dem Skopos der Aussage und der Imitationstechnik des Minucius erklärt, wird die Quellentheorie R. Beutlers (Diss. Königsberg 1936) für cap. 19 (neuerlich) als überflüssig erwiesen.

Mit derselben Methode und Intention beobachtet B. im Mittelteil seiner Arbeit (22—62) die ‚Selbstimitation' des Minucius, indem er paraphrasierend-kommentierend das Verhältnis der Reden von Caecilius und Octavius zueinander beschreibt.

In der Reihenfolge abweichende oder überschießende Argumente, Verdrehungen etc. folgen auch hier nicht aus dem bloßen Streben nach *variatio*, sondern zuerst aus dem Ziel der Argumentation: So unterschiebt Octavius den Worten des Caecilius unvermerkt einen neuen Sinn, fügt Begriffe hinzu, die die Rede in eine ganz andere Richtung drängen; gewisse Antworten werden zurückgestellt, die Fragen werden schon durch diese Verschiebung entkräftet; Beweise des Gegners zerfallen, weil sie durch Exkurse in andere Zusammenhänge gerückt werden, etc. Besondere Wichtigkeit mißt B. der — übrigens auch in antiken Dichtererklärungen sorgfältig beachteten — „Vorbereitung" bei, durch die selbst umfangreiche Argumentationsreihen rechtzeitig angekündigt werden (46; 53; 57 u. ö.; leider fehlt dieses Stichwort im Register; das Lemma ‚Übergänge' ist unvollständig).

Der dritte Teil (63—104) faßt die in der Paraphrase verstreuten Bemerkungen zur Komposition und Argumentationstechnik (teilweise) zusammen. Angebliche Widersprüche in der Octaviusrede können verstanden und beseitigt werden; so werden etwa (gegen Axelson, Das Prioritätsproblem Tertullian — Minucius Felix, 1941, 80ff) die Unterschiede in den Aussagen über die nichtchristliche Philosophie überzeugend aus dem Stellenwert erklärt, den diese Aussagen im Ablauf der gesamten Argumentation besitzen (vgl. Spudasmata 18 [1967] 39; 67 zu denselben Problemen in Senecas Briefen); Festigkeit der Argumentation verbindet sich mit lockerer Gesprächsführung; die Imitation des Minucius erweist sich als verständnisvoll, ja schöpferisch, insofern er über Cicero hinaus direkt auf Platons Phaidon zurückgegriffen hat. Freilich scheint B., in verständlicher Reaktion, die nicht wenigen Mißverständnisse seines Autors zu sehr zu bagatellisieren (z. B. 64 Anm. 4).

Von dieser Grundlage aus geht B. die leidige Prioritätsfrage an (derselbe Ansatz bereits bei Axelson, Prioritätsproblem, 65ff, Kytzler, u. a.). Mit guten (aber von B. unterbewerteten) alten und mit neuen Gründen datiert er den Dialog zwischen 212 und 246/49, also einige Zeit nach dem Apologeticum und vor Cyprian, ad Donatum (ebenso bereits Beaujeu, S. LXVIIff, Axelson u. a.); entscheidend ist für B., daß Minucius das gleiche Imitationsverfahren gegenüber Platon, Cicero, Seneca und Tertullian anwendet, und daß Platon durchgängig bevorzugt ist. — Aus dieser Datierung ergibt sich für B. folgende, m. E. allerdings überbewertete, Stellung des Dialoges in der Geschichte der frühen Apologetik (97ff): Mit Minucius beginne eine neue Phase, in der das Apologetische zurücktrete, der Bezug auf die heidnische Bildungswelt stärker werde; Minucius, Vermittler zwischen Philosophie und Apologetik, wird so beinahe zum Vorläufer des Hieronymus. Die von B. angekündigte Laktanzarbeit wird diesen Entwurf festigen müssen.

Wie aus dem knappen, die bei diesem Autor so reichen philologischen Spezialitäten bewußt unterdrückenden Referat ersichtlich ist, hat B. nach Meinung des Rezensenten die Minuciusforschung in fast allen wichtigen Fragen gefördert. Seine Ergebnisse wären zu konkretisieren vor allem durch eine möglichst schematische Darstellung der äußeren Technik, also der Ausbildung der Schlüsse und Anfänge (Pointen, Vergleiche; Auftreten des fiktiven Interlocutors) und der Kunst der Steigerung, durch Interpretation der Verweise und Zusammenfassungen sowie eine genauere Analyse der Übergangsschemata (vgl. z. B. 19,15—20,2: Schluß des Unterpunktes, Zusammenfassung des Hauptpunktes, Übergang zum nächsten Thema mit Rückverweisen auf den vorigen Hauptteil, Themenangabe und logischer Verknüpfung der beiden Hauptteile). Das Fehlen einer praktischen, modernen inhaltsbezogenen Stilistik (Gattungstheorie etc.) sowie unsere weitgehende Unkenntnis der (gewiß vorhandenen) entsprechenden antiken Theorien, auf die man sich klar und verläßlich wie auf Syntax und Rhetorik beziehen könnte, macht sich auch bei B. in der Variabilität der Terminologie, in der Schwierigkeit, mit der die Verbindung von Form und Inhalt, von äußerer Kompositionstechnik und Gehalt gesucht wird, nicht zuletzt in der Unhandlichkeit und Unvollständigkeit des Registers u. a. m. bemerkbar.

Ob z. B. die Wahl der Gattung ‚Dialog' unmittelbar mit dem Eingehen auf die gedankliche Welt der Heiden in Verbindung gebracht werden darf (102), scheint fraglich; daß ein harter Übergang in der Caeciliusrede (c. 6,1) die Brüchigkeit des heidnischen Weltbildes andeuten soll (64), ist zumindest überzogen, wie denn überhaupt die Eigenart des Caecilius als einer „Kollektivpersönlichkeit" (vgl. W. Speyer, JAC 7 [1954] 45–51; Axelson, Prioritätsproblem 73f) nicht genügend beachtet und sein „Charakter" verzeichnet ist: nach B. „leidet" Caecilius (69 Anm. 17); er versinkt in Schwermut, hat ein tiefes Gefühl der Unsicherheit seiner Position (73 mit Anm.) etc. Das Weltbild des Caecilius könnte, etwa im Anschluß an neuere Arbeiten zum antiken Skeptizismus, wie sie A. Weische („Cicero und die Neue Akademie", 1961), W. Burkert („Cicero als Platoniker und Skeptiker", Gymn. 72 [1965] 175–200) u. a. vorgelegt haben, deutlicher gefaßt werden. Es ist hervorzuheben, daß die Interpretationssprache, die beim Fehlen jener inhaltsbezogenen Stilistik in der Paraphrase zu einem wichtigen Erkenntnismittel wird, sich schöngeistigem Jargon fast völlig versagt.

B. s. differenzierte Interpretation hat die gedämpfte Stimme eines ‚Apologeten' besser vernehmbar gemacht, der zwar dogmengeschichtlich relativ unergiebig ist, da er spezifisch Christliches bekanntlich konsequent ausspart und beispielsweise Paradoxien über das Wesen Gottes möglichst abschwächt, dessen Eigenart jedoch unsere Vorstellungen von der frühchristlichen Literatur- und Geistesgeschichte wesentlich bereichert. Ob freilich B. mit seinem Plädoyer für die Priorität Tertullians [2] durchdringen wird, wird man leider bezweifeln müssen.

Pfäffingen/Tübingen. Hubert Cancik.

Meslin, Michel: **Les Ariens d'Occident 335—430.** (Patristica Sorbonensia 8) Paris: Éditions du Seuil 1967. 443 S.

Die zeitliche Begrenzung des Themas ist wohl zu beachten. Das Buch befaßt sich nicht mehr mit dem Arianismus der Germanen, sondern nur mit den bodenständigen, lateinischen Arianern der frühen Zeit, die nach des Verf. betonter Meinung keine Goten oder Germanen, nicht einmal Gotenfreunde, sondern echte Bürger des römischen Reiches waren.

Der erste Teil bringt eine Prosopographie, die alle erreichbaren Nachrichten zur Lebensgeschichte der in Betracht kommenden Personen sammelt, von den ersten Schrittmachern der antinicänischen Partei (auch Papst Liberius erscheint unter ihnen) bis zu den letzten, streitbaren Vertretern der geächteten arianischen Theologie.

[1] vgl. ders., Tertullian Apologeticum, lateinisch und deutsch, ²1961, (zum Octavius S. 46f); ders., Gnomon 25 (1953) 52ff; ebd. 28 (1956) 426ff.

[2] So neuerdings vor allem J. Beaujeu, Minucius Felix, 1964, S. XLIVff; B. Kytzler, Minucius Felix, 1965, bes. 24—26.

Unter anderem findet sich hier eine wenig schmeichelhafte Darstellung der Kämpfe, die Ambrosius mit diesen Gegnern geführt hat (Seltsamerweise meint Verf. S. 47, der Name Mercurinus, mit dem Ambrosius seinen Gegenbischof Auxentius II. belegt, sei frei erfunden. Es liegt weit näher, daß dieser den Namen Auxentius angenommen hat, um an die Traditionen Auxentius I. anzuknüpfen). Erstaunlich, ja fast unbegreiflich ist in diesem Kapitel nur eines: das völlige Übergehen Wulfilas, der während des fraglichen Zeitraums doch nachweislich auch in der Hochburg des westlichen Arianismus, Illyrien, gewirkt, lateinisch gelehrt und begeisterte Schüler gefunden hat. Ich stimme dem Verf. darin zu, daß von den überlieferten Texten, abgesehen vom „Bekenntnis", keiner auf Wulfila oder sonst einen gotischen Verfasser auch nur mit einiger Wahrscheinlichkeit zurückgeführt werden kann. Aber gegenüber Wulfila hat ihn seine immer von neuem betonte Abneigung gegen die „nationalistische" Gotenfreundlichkeit der deutschen Forschung offensichtlich zu weit getrieben. Ich glaube, Manlio Simonetti hat in seiner gleichzeitig erschienenen Studie „Arianesimo latino" (Estratti Medievali, 3 serie VIII, 11, 1967, S. 688) jedenfalls mehr recht, wenn er, seinerseits einseitig, Wulfila schlechtweg zur entscheidenden Quelle des gesamten illyrischen Arianismus erklärt. Es scheint mir auch sehr unwahrscheinlich, daß zwischen den lateinischen und den gotischen Arianern dieses Raumes keine freundschaftlichen Beziehungen entstanden sein sollten. Die einschlägigen Bemerkungen bei Ambrosius werden schwerlich, wie der Verf. will, ausschließlich auf tendenziöser Verleumdung beruhen.

Es folgt eine umfassende Prüfung der literarischen Hinterlassenschaft dieser durchweg in Illyrien ansässigen Theologen. Dies ist für den patristischen Philologen wohl der wichtigste und interessanteste Teil.

Es handelt sich um eine minutiöse, bis auf die Handschriften zurückgehende Diskussion der meist nur fragmentarisch, anonym oder pseudonym übermittelten Dokumente. Dabei widmet sich Verf. mit besonderem Eifer dem dornigen Problem der Verfasserschaften. Nur der (von Zahn einst noch Wulfila zugewiesene) Lukaskommentar des Palimpsesttextes im Ambrosianus C 73 bleibt gänzlich anonym. Alles andere wird so gut wie ausnahmslos auf zwei Verfasser verteilt: Palladius (diesem gehören die 19 Fragmente aus Bobbio und die von Augustin widerlegten Exzerpte des sogenannten Sermo Arianorum zu) und vor allem den in Illyrien beheimateten Bischof Maximin, der mit dem 427/28 in Afrika auftauchenden *Arianorum episcopus* Maximinus identisch sein soll. Ihm wird nicht nur das von orthodoxen Interpolationen gereinigte *Opus imperfectum in Matthaeum* zugeschrieben (zu dessen Text „Ergänzungen und Korrekturen" geboten werden), sondern auch der liebevoll gewürdigte, sehr gelehrte Hiobkommentar; ja Maximin gilt auch als Übersetzer des Buches VIII der apostolischen Konstitutionen und der 85 apostolischen Kanones sowie der lateinischen „vetus interpretatio" des Matthäuskommentars von Origenes (aber nicht der *Commentariorum series latina*). Hier nimmt Verf. eine von Klostermann und Früchtel verworfene Hypothese Morins von neuem auf. Alle diese Stücke sind in der Tat arianisch. Aber hinsichtlich der näheren Zuweisung werden wohl immer Zweifel möglich bleiben. M. E. hat Verf. (entgegen seiner eigenen Warnung S. 178) die beweisende Kraft der meist formelhaften Parallelen innerhalb eines verwandten theologischen Milieus öfter überschätzt. Trotzdem werden seine intensiven, weiterführenden Bemühungen zur Bewertung und Identifizierung dieser Dokumente zweifellos allen künftigen Bemühungen um die lateinisch-arianische Literatur als Ausgangspunkt dienen. Beachtung verdient auch das interessante Kapitel über die Benutzung der heiligen Schrift (hierzu eine brauchbare Tabelle) und verhältnismäßig zahlreicher Apokryphen (darunter Hermas und die pseudoklementinischen Homilien und Recognitionen). Die der Schriftautorität zugrunde liegende, angeblich klerikale Theorie wird allerdings allzusehr an Vinzenz von Lerinum herangerückt. M. E. erscheint das Problem von Schriftautorität und Kirche bei diesen Arianern noch immer in der alten naiven und unreflektierten Form, wie es schon Tertullian geläufig war.

Der dritte, umfangreichste Teil handelt auf Grund der ermittelten Quellen von den dogmatischen und kirchlichen Anschauungen der lateinischen Arianer – d. h. nach des Verf. Zuweisungen in erster Linie Maximins. Sie wird durch eine glänzende Skizze der allgemeinen kirchenpolitischen und theologischen Entwicklung eröffnet. Die durchlaufende Tendenz geht dabei auf eine gewisse Rechtfertigung der in der eusebianischen Tradition der Enkäniensynode von 341 stehenden antinicänischen Theologen. Ihr Bestreben, den Kampf gegen Athanasios im wesentlichen kirchenrechtlich zu führen und unter Abwehr aller „Radikalismen" von rechts wie von links den Weg einer biblizistischen *via media* zu beschreiten, ist angesichts der schwierigen und theologisch ungeklärten Situation durchaus verständlich. Von hier aus darf auch die Kirchenpolitik der Männer um Ursacius, Valens, Germinius usw. nicht von vornherein im Sinn ihrer antinicänischen Gegner beurteilt werden. Diese kirchenpolitisch engagierten Bischöfe konnten sich sehr wohl als Vertreter der damals „katholischen" Lehre fühlen, die im Interesse aller zu behaupten war. Sie wissen sich als Verfechter der Tradition. Erst in der nächsten Generation, die die Führung und Herrschaft verloren hat, bei Palladius, Maximin und ihren Parteigängern, ist dann der Subordinatianismus in der Christologie mit aller Schärfe an die Oberfläche getreten. Das ist richtig; aber mir bleibt doch zweifelhaft, ob dies wirklich nur die Folge der fortschreitenden theologischen Reflexion und nicht von Anfang an das theologische Ziel der homöischen Kirchenpolitik gewesen ist. Die verharmlosende Interpretation der zweiten sirmischen Formel und der Formel von Nike, die Verf. bietet, läßt sich m. E. kaum halten. Trotzdem bleibt es eine berechtigte Forderung, die kirchenpolitischen Bemühungen unter Konstantius nicht nur vom Standpunkt ihrer Gegner zu beurteilen und die groben Invektiven der Nicäner nicht unbesehen als bare Münze hinzunehmen. Eine solche Betrachtung erinnert – in einem freilich sehr anderen Ton und Geist – an Aufstellungen, wie sie einst Eduard Schwartz gemacht hat. Doch hat Verf. auf die deutsche Dogmengeschichtsschreibung kaum Bezug genommen. Selbst der Name Harnacks begegnet nur ausnahmsweise und dann ausschließlich zu untergeordneten Spezialfragen – von neueren Autoren ganz zu schweigen.

Die breiten Ausführungen zur Theologie, Ekklesiologie und „Spiritualität" der lateinischen Arianer bringen keine Überraschungen. Sie bilden ein willkommenes Repertorium aller in den erhaltenen Texten berührten Gegenstände. Die schroffe Polemik gegen die Häretiker, Heiden und Juden, und die eschatologisch orientierte Entgegensetzung von Kirche und Welt unterscheiden sich kaum von dem in jener Zeit auch sonst Üblichen. Man darf sie m. E. nicht im Sinne einer besonders „sektenhaften" Haltung interpretieren. Entsprechendes gilt für den Festkalender und die liturgischen Traditionen der Arianer, die z. T. aus dem Osten stammen und offenbar unter Auxentius I. im gesamten Mailänder Bereich heimisch geworden sind.

Ich möchte die Anzeige dieser, wie man sieht, gehaltvollen Neuerscheinung mit einer allgemeineren Bemerkung abschließen. Meslins Buch hat uns – jedenfalls für die westlichen Arianer – überall deutlich gemacht, daß diese eine ausgesprochen konservative, altertümlich biblizistische Theologie vertreten haben, die, mit älteren Traditionen zusammenstimmend, gegenüber der späteren Entfaltung der Lehre bei Hilarius, Marius Victorinus und Ambrosius doch rückständig und ein wenig primitiv wirkt. Das nimmt ihrem Untergang den Schein der Zufälligkeit. Ihr Schicksal entspricht insoweit dem der ebenfalls konservativen Monophysiten oder Pelagianer und bestätigt, wenn man so will, ein auch sonst gültiges „Gesetz" der gesamten Kirchen- und Dogmengeschichte.

Heidelberg. Hans von Campenhausen.

Tecklenburg Johns, Christa: **Luthers Konzilsidee in ihrer historischen Bedingtheit und ihrem reformatorischen Neuansatz.** Berlin: Verlag Alfred Töpelmann 1966. 214 S.; Ln DM 28,—.

Luthers Stellung zu den Konzilien hat seit der grundlegenden Untersuchung von Theodor Kolde, Luthers Stellung zu Concil und Kirche bis zum Wormser Reichstag 1521 (Gütersloh 1876) wiederholt das Interesse der Forscher geweckt. Sowohl Ernst Schäfer, Luther als Kirchenhistoriker (Gütersloh 1897) als auch Walther Köhler, Luther und die Kirchengeschichte (Erlangen 1900) haben den Problemkreis „Luther und die Konzilien" in ihre Forschungen einbezogen. An neueren Untersuchungen sind besonders zu nennen die Ausführungen von Hubert Jedin im I. Band seiner „Geschichte des Konzils von Trient". Wichtige Erkenntnisse brachte auch die Untersuchung von Robert Stupperich, Die Reformatoren und das Tridentinum in: ARG 47 (1956). Eigene Untersuchungen widmeten unserer Frage Jaroslav Pelikan, Luthers Stellung zu den Kirchenkonzilien in: „Konzil und Evangelium", Albert Ebneter, Luther und das Konzil in: ZkTh 84 (1962), nicht zuletzt Peter Meinhold, Der evangelische Christ und das Konzil (Freiburg 1961) mit den Beiträgen: Konzile der Kirche in evangelischer Sicht; Das Konzil im Jahrhundert der Reformation; Steht Luther im Weg?; Ekklesiologie und Konzil bei Luther.

Neuestens hat Christa Tecklenburg Johns in ihrer Hamburger theol. Diss. die Konzilsidee Luthers eingehend untersucht. Die Ankündigung des 2. Vatikan. Konzils habe auch die nichtkatholische Christenheit dazu geführt, sich auf ihr eigenes Konzils- und Kirchenverständnis und dessen jeweilige dogmatische und historische Grundlagen zu besinnen.

Keine der evangelisch-lutherischen Bekenntnisschriften enthalte aber eine dogmatische Erklärung oder Definition eines ökumenischen Konzils. Daher habe man sich in der evangelischen Kirche genötigt gesehen, die eigenen kirchen- und theologiegeschichtlichen Grundlagen — vor allem der Reformationszeit — eingehend zu prüfen, gleichsam um den Mangel an dogmatischen Aussagen auszugleichen. Man habe deshalb versucht, die Konzilsauffassung der Reformation und Luthers Einstellung zum Konzil im besonderen näher zu beleuchten. Trotz der jüngsten Untersuchungen, glaubt die Verfasserin, sei das von ihr zu behandelnde Problem der Abhängigkeit oder der Selbständigkeit von Luthers synodalem Begriff noch nicht geklärt. Es ergebe sich die Frage, ob und inwieweit sich das Konzilsverständnis des Reformators von seiner Kenntnis der Geschichte der Konzile und ihrer Theorie herleite, oder ob und inwieweit er aus einem völlig neuen reformatorischen Ansatz und insbesondere aus einem Kirchenbegriff hervorgehe.

Von der Lösung dieses Problems hänge weiterhin die Beantwortung der ebenfalls noch offenen Frage ab, aus welchem Motiv heraus Luther während seines römischen Prozesses zweimal gegen die Entscheidung des Papstes an ein Konzil als Schiedsgericht in höchster Instanz appellierte. Tecklenburg Johns behauptet: „Wie man nachgewiesen hat, stellte für den Reformator das Konzil eigentlich gar keine letzte, ausschlaggebende Instanz dar, da er die im Mittelalter als absolut anerkannte Konzilsautorität relativiert und geleugnet hatte. Der Widerspruch jedoch, der sich somit aus seinen Konzilsappellationen ergibt, ist bisher meist überhaupt nicht oder doch nur unbefriedigend erklärt worden" (13). Entweder habe man Luther eine Inkonsequenz vorgeworfen, oder man habe den Konzilsappellationen ein prozessuales und propagandistisches Motiv unterstellt und sein Vorgehen als reines Manöver ausgelegt, wie es z. B. Hubert J e d i n tue. Die Frage der Verfasserin lautet: ob sich nicht von einem neuen Kirchen- und Konzilsbegriff Luthers aus eine andere Lösung dieses Problems ergeben könnte.

Zunächst versucht sie die schwierige Frage der Wandlungen der Konzilsvorstellung darzulegen. Sie glaubt, sagen zu können: (14) „Wenn schon am Anfang des sechzehnten Jahrhunderts die kanonischen Normen für die formalrechtliche Struktur eines ökumenischen Konzils der römisch-katholischen Kirche so detailliert vorgelegen hätten, wie sie in dem 1917 erlassenen *Codex Juris Canonici*, cc. 222—229 enthalten sind, hätte Luther niemals vom Papst an ein Konzil als höhere Instanz in seinem römischen Prozeß über den aufgebrochenen Glaubensstreit appelliert. Rein rechtlich nämlich hätte er gar nicht an ein Konzil appellieren dürfen, ganz abgesehen davon, daß er an ein nach modernen römischen Prinzipien strukturiertes Konzil überhaupt nicht hätte appellieren wollen". Luther habe ein völlig anders aufgebautes und vor allem pasptfreies Konzil gefordert und anfangs auch ehrliche Hoffnungen auf das Zustandekommen eines solchen gehegt. Leider hat sie diese Aussage nicht belegt. Sie versucht zwar, ihre Behauptung mit der Feststellung zu begründen, daß Wesen und Struktur eines Konzils im 16. Jh. noch keineswegs dogmatisch und kirchenrechtlich so festgelegt waren, man habe vielmehr auf die Möglichkeit bzw. die Realisierbarkeit eines Luthers Vorstellungen entsprechenden Konzils innerhalb der damals noch ungespaltenen christlichen Kirche des Abendlandes hoffen können. Man kann es jedoch m. E. nur als eine Vermutung der Verfasserin bezeichnen, wenn sie erklärt, Luther habe anfangs ehrliche Hoffnungen auf das Zustandekommen eines papstfreien Konzils gehabt. Der Gedanke eines papstfreien Konzils ist bei Luther in Wirklichkeit in seiner Frühzeit nicht nachweisbar.

Verf. weist darauf hin, daß nach c. 228 des *Codex Juris Canonici* eine Appellation vom Papst an das ökumenische Konzil nicht möglich sei. Wer trotzdem appelliere, werde als Häretiker verdächtigt und exkommuniziert. Diesen Bestimmungen stellt sie die angebliche Situation des 16. Jh.s gegenüber, ohne zu wissen, daß die kirchenrechtlichen Strafbestimmungen für eine Appellation an das Konzil im 16. Jh. die gleichen waren. Sie behauptet: Damals habe man Luthers Appellation keineswegs als häretisch, sondern als völlig rechtmäßig, ja sogar als notwendig empfunden. Diese Tatsache zeige nur zu deutlich, wie sehr sich seitdem der Konzilsbegriff gewandelt habe. Ihre Unkenntnis der Rechtslage im 16. Jh. ist darauf zurückzuführen, daß die Verf. den Text der päpstlichen Verbote der Konzilsappellationen nicht gelesen hat. So zitiert sie die Bulle *Exsecrabilis* von Pius II. nach einem Aufsatz von Stephan Ehses. Ein *Bullarium Romanum* hat sie nicht in der Hand gehabt, weiß daher auch nicht, welche kirchenrechtlichen Strafen damals auf der Appellation vom Papst an das Konzil standen. Hier sei nur daran erinnert, daß eine Konzilsappellation nicht erst seit Martin V., sondern bereits vorher von den Päpsten als häretisch verurteilt war. Vgl. dazu meinen Aufsatz: Das Verbot der Konzilsappellation Martins V. in Konstanz: Das Konzil von Konstanz, hrsg. von A. Franzen — W. Müller (Freiburg 1964) 187ff. Aber selbst Wilhelm von Ockham erklärte in seinem „Opus nonaginta dierum": *ergo a papa pro causa haeresis est licitum appellare* und in seinem „Tractatus contra Benedictum" beschränkt er die Erlaubtheit einer Appellation auf den Fall der Häresie und des notorischen Verbrechens des Papstes. Die Nichtbeachtung der rechtsgeschichtlichen Entwicklung des Verbots der Konzilsappellation ist übrigens ein Versäumnis, das neuestens noch K. A. F i n k im Handbuch der Kirchengeschichte III/2 (Freiburg 1968) unterlaufen ist. Von hier aus gesehen wird man der Verfasserin ihre Unkenntnis in der Frage der Konzilsappellation nicht zu schwer anlasten dürfen. Die Notwendigkeit, endlich eine Geschichte der Konzilsappellation zu schreiben, wird wieder einmal klar ersichtlich.

Verf. behauptet ferner, auch der Begriff der Ökumenizität des Konzils habe sich geändert. Ökumenisch sei im modernen römischen Sinn ein konfessioneller Begriff, der aus dem partikular-kirchlichen Denken der nachreformatorischen Zeit entsprungen sei und daher Luther und dem Reformationszeitalter — zu mindest am Anfang — völlig fern gelegen habe! Sie meint, man habe Luthers in vieler Hinsicht andersartiges Konzilsdenken des öfteren mißverstanden. In Verkennung seiner Eigenständigkeit und seines möglicherweise reformatorischen Neuansatzes habe man es häufig einfach mit der konziliaristisch-antipäpstlichen Konzilsauffassung des 14. und 15. Jh.s identifizieren zu können geglaubt. Luther habe sich zwar tatsächlich zum Teil auf konziliaristische Ideen gestützt, oft genug aber habe er sich in seinen Konzilsforderungen ausdrücklich auf eine viel ältere Synodalpraxis als die des Konziliarismus berufen.

Aus diesem Grunde schließt sie auch die geschichtlich früheren synodalen Vorstellungen im Hinblick auf ihren evtl. Einfluß auf das Konzilsverständnis des Reformators in ihre Untersuchung mit ein. Sie versucht zu zeigen, welche Wandlungen, Ausprägungsformen und Entwicklungsphasen die Konzilsidee und die Geschichte der Synoden von ihrem ersten theologischen und historischen Ursprung an bis zur Reformation durchlaufen haben. Gleichzeitig zieht sie Luthers Äußerungen zu einzelnen Ereignissen der Konzilsgeschichte heran, um aus seiner Bewertung und Einschätzung derselben die Selbständigkeit seines Konzilsdenkens aufweisen zu können. Sie beschäftigt sich ferner mit Luthers Stellung zu den vornizäischen Synoden, den Reichskonzilien, den Konzilien des Mittelalters und dem Konziliarismus und den Reformkonzilien. In einem zweiten Abschnitt schildert sie den neuen Kirchen- und Konzilsbegriff Luthers, behandelt die zeitliche Entstehung von Luthers Konzilsbegriff, seinen Gegensatz zum römisch-katholischen Kirchenverständnis und abschließend Luthers Konzilsbegriff im Gegensatz zum römisch-katholischen Konzilsverständnis.

Schon diese Andeutungen zeigen, welchen umfangreichen Problemkreis die Verfasserin zu behandeln sucht. So sind eine Reihe von Fehlurteilen, die sich in der Arbeit finden, verständlich. Sie bedürfen aber, besonders angesichts einzelner scharfer, unberechtigter Urteile der Verfasserin über die bisherige Forschung, einer Richtigstellung.

Bereits im Einleitungskapitel wird das mangelnde konziliengeschichtliche Wissen der Verfasserin deutlich. Die Konzilsautorität, so muß man zunächst betonen, war auch im Mittelalter nicht als absolut anerkannt. In meinem Aufsatz „Luthers Ansichten über die Irrtumsfähigkeit des Konzils und ihre theologiegeschichtlichen Grundlagen" in der Schmaus-Festschrift (Paderborn 1967) habe ich auf die Relativierung der Konzilsautorität bereits im Mittelalter hingewiesen. Wenn Verf. ferner J e d i n vorwirft, er unterstelle den Konzilsappellationen ein prozessuales und propagandistisches Motiv, dann hat sie nicht den Versuch gemacht, diese Feststellung von Jedin zu widerlegen. Das Argument, daß Theodor K o l d e in seiner Arbeit „Luthers Stellung zu Concil und Kirche" S. 28 auf einen solchen Einwand gegen Luther anführte: „Eine solche nur scheinbare und taktische Appellation käme einer Spiegelfechterei gleich, die nicht in Luthers Wesen liege", überzeugt nicht, wie auch Verf. S. 123 zugibt.

Neuestens hat übrigens W. M a u r e r in der Festgabe für Josef Höfer: Volk Gottes (Freiburg 1967) auf eine interessante Aussage Luthers aufmerksam gemacht, aus der deutlich wird, wie stark Luther sich in der Frage der Konzilsappellation von taktischen Überlegungen leiten ließ. Am 13. Juli 1530 gab Luther den Augsburger Freunden den politischen Rat, man sollte an ein doch nicht kommendes Konzil appellieren, um für den Augenblick Frieden zu haben.

Luthers Konzilsappellation von 1520 war ein reines Manöver. An einer solchen Feststellung kommt auch eine ökumenische Lutherdeutung nicht vorbei. Sein Verhalten war hier ausgesprochen widersprüchlich. Auf der einen Seite betont er: „Ich will mich nicht dem Konzil unterwerfen", auf der anderen Seite appelliert er an das Konzil. Er behauptet die Irrtumsfähigkeit des Konzils und appelliert trotzdem an das Konzil.

Auch Verf. muß den Widerspruch zwischen Luthers Konzilsappellation und seiner Einstellung zur Konzilsautorität zugeben. Sie meint: „Vielleicht aber ließe sich der ganze Widerspruch lösen, wenn man beweisen könnte, daß der Reformator schon vor seiner ersten Konzilsappellation im November 1518 einen eigenen, neuen, nicht-konziliaristischen Konzilsbegriff gehabt hat, von dem aus er die synodale Autorität trotz des von ihm ver-

tretenen Schriftprinzips in Glaubensdingen unbedingt anerkannte" (123). Den Nachweis dieses neuen, nicht konziliaristischen Konzilsbegriffs, den Luther bereits vor November 1518 vertreten haben soll, hat Verf. leider nicht geführt.

Die Begründung, die S. 179ff versucht wird, geht von irrigen Voraussetzungen aus. Verf. beruft sich auf die Erklärung Luthers von 1518 an Prierias: *„Ego ecclesiam virtualiter non scio nisi in Christo, repraesentative non nisi in Concilio"*. Obwohl diese Definition der Kirche mit der Ekklesiologie des Konziliarismus vollkommen identisch zu sein scheine, sei das tatsächlich doch nicht der Fall. Denn im Grunde meine Luther etwas wesentlich anderes. Für die Konziliaristen stehe es fest, daß das Konzil auf dem *ius divinum* beruhe, daß deshalb das Konzil in seinen Beschlüssen unfehlbar sei. Luther hingegen leugne das *ius divinum* des Konzils und spreche ihm die Infallibilität und auch den unbedingten Beistand des Hl. Geistes in dem Sinne ab, daß dieser nicht notwendigerweise jeder rechtmäßigen Synode verheißen sei.

Hier darf man richtigstellen, daß für die Konziliaristen die Unfehlbarkeit des Konzils keineswegs feststand. Man braucht nur an Pierre d'Ailly und Nicolaus de Tudeschis zu erinnern, welche die Irrtumsfähigkeit des Konzils vertreten haben. Auch die Ansicht, daß Luther das *ius divinum* des Konzils leugne und ihm die Unfehlbarkeit abspreche, läßt sich für die Zeit vor November 1518 nicht nachweisen. Anstatt für ihre Behauptung einen Quellenbeleg anzugeben, verweist Verf. auf ihre Ausführungen S. 25f. Hier jedoch finden sich bezeichnenderweise erst Belege aus den Jahren 1521, 1536 und 1539.

Kennzeichnend für ihre Arbeitsweise sind die Ausführungen auf S. 192. Hier zitiert sie einen Text Luthers aus dem Jahre 1539 und fährt dann fort: An ein solches, von der *ecclesia abscondita* geleitetes Konzil habe Luther appelliert und ihm anheimgestellt, über seine Lehre zu urteilen. Sie projiziert also die Auffassungen Luthers von 1539 zurück und verwertet sie für seine Konzilsvorstellungen von 1518. Somit ist ihre Grundthese nicht bewiesen. Der neue Konzilsbegriff, den Luther bereits vor 1518 vertreten haben soll, bleibt eine Erfindung der Verfasserin.

Völlig irrig ist auch ihre Ansicht über das Verhältnis Luthers zum Konziliarismus. Sie behauptet: Luther war kein Konziliarist, und er hat daraus auch nie ein Hehl gemacht (142f). Die Übereinstimmung von Luthers Auffassung mit der konziliaren Lehre ist nach ihr nur eine scheinbare. Die Verwendung der Konzilsappellation der Pariser Universität durch Luther kann nach ihr vielmehr fast eher als Beweis dafür gelten, daß sich Luther von der konziliaren Theorie absichtlich distanzierte, da er gerade die historisch-konziliaristischen Argumentationen und die Berufung auf die Reformkonzile dieses Appellationsschemas nicht übernahm. Sie hat nicht beachtet, daß die Appellation vom Papst an das Konzil bereits ein Ausdruck von Luthers konziliarem Denken ist. Zudem zitiert Luther in seiner Appellation zum Teil wörtlich aus dem Konstanzer Superioritätsdekret: Er spricht vom Hl. Konzil, das rechtmäßig im Hl. Geist versammelt ist, die Universalkirche repräsentiert und in Glaubenssachen über dem Papst steht (WA 2, 36, 26ff).

Auch die Berufung Luthers auf Verfechter der konziliaren Theorie, wie Johannes Gerson und Nicolaus de Tudeschis, will Verf. nicht als Argumente für Luthers konziliare Gesinnung gelten lassen. Sie behauptet (127): Luther habe Gerson mindestens bis 1521 niemals zum Beweis der Richtigkeit der konziliaren Gedankengänge und der Lehre der Superiorität des Konzils über den Papst herangezogen. Daß diese Auffassung nicht haltbar ist, zeigt ein Blick in die Acta Augustana. Die gegenteilige Ansicht S. 129 Anm. 293 überzeugt nicht. Die häufige Berufung Luthers auf Nicolaus de Tudeschis zeigt ebenfalls, wie stark er dem konziliaren Gedanken verhaftet war. Mit Recht hat Johannes Heckel darauf hingewiesen, daß Luther ein Schüler der konziliaren Bewegung und ihrer geistigen Ahnherrn war. Daß er in seiner späteren Entwicklung über die Konziliaristen hinausging, ändert an dieser Sachlage nichts.

Es würde zu weit führen, die unrichtigen Behauptungen von Christa Tecklenburg Johns im einzelnen aufzuführen. Nur einige Korrekturen seien noch angefügt: S. 107 spricht sie von der erstmaligen und so revolutionär erscheinenden Absetzung eines Papstes durch ein Konzil (in Pisa). Von den mittelalterlichen Papstabsetzungen scheint Verf. nie etwas gehört zu haben. Hier sei nur verwiesen auf die Arbeiten von Harald Zimmermann über die Papstabsetzungen des Mittelalters (erschienen 1961). Zu S. 110: Das Verbot der Konzilsappellation wurde nicht am 10. März 1418, sondern am 10. Mai 1418 ausgesprochen.

Wenn auch Christa Tecklenburg Johns in ihren entscheidenden Thesen von falschen Voraussetzungen ausgeht und an vielen Stellen zu berichtigen ist, so hat ihre Arbeit doch das Verdienst, Luthers Konzilsidee neu zur Diskussion gestellt zu haben. Die positive Aufnahme ihrer Konstruktionen durch verschiedene Lutherforscher (vgl. z. B. Bernhard Lohse: Historische Zeitschrift 1968, 212) zeigt, daß ihr Versuch, Luthers Stellung zu den Konzilien zu rechtfertigen und ihn von dem Vorwurf der Inkonsequenz und des taktischen Manövrierens freizusprechen, den Intentionen weiter Kreise entspricht.

Paderborn. Remigius Bäumer.

Schurr, Adolf: **Die Begründung der Philosophie durch Anselm von Canterbury.** Stuttgart: Kohlhammer (1966). 136 S.; kart. DM 19,80.

In dieser Schrift wird ein „einsichtiger Nachvollzug" des Systementwurfs von Anselm versucht, der im ontologischen Gottesbeweis gipfelt. Der Ansatz der Interpretation liegt nicht in der historischen Begegnung, sondern in der ewigen Wahrheit des Gedankens; so ist er gewissermaßen un-zeitlich. Aber durch die transzendentale Fragestellung und die „Praktische Philosophie" wirkt Kant und der deutsche Idealismus Fichtescher Prägung entscheidend ein. Der Nachhall Fichtes zeigt sich gelegentlich auch in der Weise des Sprechens, die wohl von der Denkweise nicht zu trennen ist: „Die *ratio* ist Anselm primär nicht bloß »theoretische Vernunft«, vielmehr »praktische Vernunft«, nicht rezeptive, sondern ursprünglich setzen (!) wollende Spontaneität ..." (37). Die Fruchtbarkeit des Ansatzes, der so unbekümmert um die nahen Zusammenhänge der geschichtlichen Herkunft seinen eigenen Weg geht, ist jedoch nicht zu leugnen. Sie führt zu einer systematischen Explikation des ontologischen Arguments, welche die höchste Wahrheit zugleich als Inbegriff höchsten Wertes sieht. Das Argument des Proslogion wird nicht rein theoretisch im Sinne der Kantischen Position gedeutet als untauglicher Versuch, vom Denken auf das Sein zu schließen, sondern vom geistigen Lebensakt her, der immer unter Wertaspekten steht (vgl. 85). Daher kommt Verf. ohne eine vorgängige Klärung des Begriffes von Sein bei Anselm doch zu einem Verständnis des Argumentes, das die Bewußtseinsimmanenz der bloßen Denknotwendigkeit durchbricht hin auf den Gegenstand absolut höchsten Wertes, absoluter Wahrheit und Notwendigkeit durch sich.

Gelegentlich ist der anselmische Text, der mit seiner Verbindung von *intelligere* und *amare* die Interpretation des Verf. unterstützen kann, weniger ausgewertet, als man erwartet (vgl. 68). Doch ist die These des Verf., die von Anfang an sehr stark hervortritt, im Laufe der Darstellung mit Sorgfalt und Klarheit an den Texten verifiziert. Auf die Tatsache, daß überhaupt vom deutschen Idealismus her ein systematischer Nachvollzug der anselmischen Gedanken möglich ist, hat Verf. nicht methodisch reflektiert. Doch lohnt es sich wohl, über die Bedingungen der Möglichkeit eines solchen Versuches nachzudenken. Verf. weiß natürlich zu unterscheiden zwischen der Intention Anselms und einer weiteren Interpretation seines Textes aus dem Wortlaut (vgl. 38). Aber die schwierige Problematik des Erscheinens der Wahrheit in der Zeit wird kaum gesehen oder vorschnell abgetan (12 oben). Doch ist dies Buch lehrreich als Exempel des weitverzweigten Nachwirkens des Platonismus: bei Anselm als „Realismus" und — in anderer Gestalt — im deutschen Idealismus; dies könnte das eigentlich tragfähige Fundament des Versuchs sein, wie Rez. vermuten möchte.

Die Sprache des Verf. ist manchmal gewaltsam, was soll z. B. das Verb „evidieren" (= Evidenz erkennen)? Warum wird ohne Not so viel Latein in deutsche Sätze gepackt? — Die Textinterpretation bezieht sich hauptsächlich auf Monologion, De veritate und Proslogion; sie ist im allgemeinen korrekt und sorgfältig. Wo Zitate zusammengezogen sind, können sich Irrtümer ergeben, so auf S. 59: Das „Vermögen zur Gerechtigkeit ist mit dem Menschen qua Vernunftwesen und nur in ihm notwendig gesetzt". Verf. hatte sein Zitat gekürzt, aber vergessen, daß dort ausdrücklich *Deus et angelus* genannt waren. Zeigt sich hier die Hilflosigkeit „modern" Denkender vor einem philosophischen Begriff reiner Intelligenzen? — Die Interpretation S. 79 *„Aliud ... est rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse [in intellectu]"*, widerspricht offensichtlich dem unmittelbaren Textzusammenhang bei Anselm, der mit dem Beispiel von dem zu malenden bzw. gemalten Bild die Unterscheidung erläutert. Vom Bilde heißt es, nachdem es gemalt ist: *„et habet in intellectu et intelligit esse quod iam fecit"*. Aber die Gewohnheit des auf seine eigenen Akte reflektierenden Bewußtseins hat hier den Verf. auf einen Abweg geführt.

Die Stärke des Buches liegt in der unbefangenen systematischen Interpretation, der es trotz des mangelnden geistesgeschichtlichen Fundaments gelingt, durch die Einschränkungen der kantischen Position zur Mitte des anselmischen Denkens durchzustoßen.

Münster. Gerda Freiin von Bredow.

Möller, Joseph: **Zum Thema Menschsein.** Aspekte einer philosophischen Anthropologie. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1967. 94 S.; kart. DM 8,40.

Die in klarer, verständlicher Sprache geschriebene Abhandlung von J. Möller bietet eine vorzügliche Einführung in die philosophische Anthropologie. Ob eine solche überhaupt noch möglich ist, scheint heute nicht ohne Grund fraglich. Jedenfalls genügt die Definition *animal rationale* schon lange nicht mehr (vgl. 7—9). In einem kurzen, aber instruktiven Überblick (10—21) schildert Möller die anthropologischen Bemühungen in der Philosophie dieses Jahrhunderts (Scheler, Hartmann, Gehlen, Plessner, Rothacker, Teilhard de Chardin sowie Jaspers, Heidegger, Sartre), bevor er sich einer systematisch orientierten Zusammenfassung der Probleme zuwendet. Wie schwierig die Aufgabe einer philosophischen Anthropologie geworden ist, macht zum Beispiel der Beitrag von O. Marquard „Zur Geschichte des philosophischen Begriffs ‚Anthropologie' seit dem Ende des 18. Jahrhunderts" in der Festschrift zum 60. Geburtstag von J. Ritter „Collegium philosophicum" (Basel-Stuttgart 1965, 209—239) unmißverständlich deutlich; um so mehr ist hervorzuheben, daß es Möller gelungen ist, nicht nur eine Übersicht über die Thematik und die Fragestellungen zu geben, sondern auch Wege zu einer Anthropologie aufzuzeigen, deren Aufgaben zumindest eine Chance besitzen, nicht nur im Binnenraum einer einzigen Weltanschauung akzeptiert zu werden.

Möller beginnt mit einem „phänomenologischen Einstieg" (22—39). Mit Bezugnahme auf Heidegger, Gadamer, Rahner u. a. wird Menschsein als Sprache, In-der-Welt-Sein, Freiheit, Wille zur Macht und als Sein zum Tode beschrieben. Informative historische Zwischenreflexionen verdeutlichen jeweils den Gedanken. Es folgt sodann ein Kapitel über die „personal-dialogische Existenz" (40—72). Der „Durchbruch gegen die Reflexionsphilosophie, der sich im 19. Jahrhundert vollzogen hat" (42), wird nicht nur mit Berufung auf die bekannten Vertreter des sogenannten Personalismus, sondern auch unter Berücksichtigung der Psychologie, Tiefenpsychologie und Medizin dargestellt. Auch das Leib-Seele-Problem (51—56), die Geschlechtlichkeit (59—65) sowie der Problemkreis „Individuum, Masse, Kollektiv" (68—72) werden in diesem Zusammenhang mit wohltuender Nüchternheit erörtert. Ein weiteres Kapitel trägt die Überschrift: „Geschichtlicher Vollzug" (73—85). Hier werden Fragen wie Anfang, Ende, Entwicklung, Fortschritt, Geschichtlichkeit, das Verhältnis von Neuem und Altem diskutiert. Abschließend zeigt Möller das „Menschsein als Transzendenz" als ständiges Sich-Überschreiten in Wahrheit, Freiheit und Hoffnung (86—94).

Hinter den klaren und knappen Darlegungen verbirgt Möller in diesem Buch seine fundierte Kenntnis der abendländischen Philosophie und Philosophiegeschichte. Die Anmerkungen sind auf Wichtiges beschränkt, ein Literaturverzeichnis wurde nicht beigegeben. Man hat, wie gesagt, zu würdigen, daß hier eine Introduktion vorliegt, die als solche unbedingt empfohlen werden kann. Es erübrigt sich damit, zu erklären, daß man da und dort mehr erwarten mag, daß die Auswahl nicht immer einleuchtet, daß einige Urteile auch anders nuanciert sein könnten. Solche Kritik wird indes der Absicht des Buches nicht gerecht. Eher schon wäre einzuwenden, daß die moderne Soziologie im Ganzen gesehen zu kurz kommt; auch wenn man ihr kritisch gegenübersteht und zu einem im Ansatz doch idealistischen Konzept neigt (wie es aus Möllers Verständnis von Sprache, Freiheit und anderem hervorgeht), wären einige Seiten zu dieser Problematik nützlich gewesen. Die etwas abstrakt bleibende Analyse der „Masse" (70f) könnte bei einer zweiten Auflage entsprechend erweitert werden. Sympathisch wirkt die Zurückhaltung gegenüber der metaphysischen und religionsphilosophischen Problematik; die Hoffnung, „daß das auf uns Zukommende gut gefügt sei" (94), bedarf jedoch, soll es wirklich eine philosophische Hoffnung sein, gerade in Anbetracht jener Vorsicht der stärkeren Argumente, sofern man nicht auch die Hoffnung zugunsten der Aporetik aufgeben will (was m. E. notwendig ist).

Bonn. Heinz Robert Schlette.

Grenzfragen des Glaubens. Theologische Grundfragen als Grenzprobleme. Hrsg. von Charlotte Hörgl und Fritz Rauh. Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger Verlag 1967. 528 S.; Ln DM 43,—.

Der Rezensent eines solchen Sammelwerkes sieht sich vor die Schwierigkeit gestellt, der sich die Herausgeber zu entziehen wußten. Mangels Wissen nicht zuständig für die unter den Titel des Werkes fallenden „Grenzfragen des Glaubens", ließen sie diese Fragen von Fachleuten bearbeiten, welcher Ausweg ihm nicht offensteht. Er kann deshalb die einzelnen Beiträge nicht auf ihre fachliche Richtigkeit untersuchen.

Die Herausgeber unterscheiden zweierlei Grenzfragen des Glaubens, tangentiale und immanente; unter tangentialen verstehen sie Probleme, die von außen, vor allem von den Wissenschaften, an den Christen herangetragen werden und ihm zum Prüfstein des Glaubens werden können, unter immanenten solche, die den inneren Bereichen des christlichen Lebens entwachsen und an Grenzen stoßen, „die sich in bestimmten historischen Situationen zwischen ‚Kirche' und ‚Welt' einschieben" (10).

Einleitend bietet Peter Stockmeier einen Beitrag „Zur Problemgeschichte" (13—40). Da die Kirche, wenn auch göttliche Setzung, im Rahmen der irdischen Geschichte steht, stößt sie immer wieder an Grenzen, sei es, daß die Kirche durch Hypertrophie oder Hypotrophie einzelner Strukturen zum Schaden des Volkes Gottes verzerrt wird, vor allem durch einseitige Fixierung des Glaubensbewußtseins oder der organisatorischen Struktur, sei es, daß ihr Weg durch die Geschichte zwangsläufig zu Überschneidungen mit der Welt führt. Heute sucht sie unangemessene Positionen aufzugeben. Da dieser Beitrag der Selbstbesinnung der Kirche dienen möchte, wird er notwendig zu einer *histoire des malaises*.

Die Reihe der tangentialen Fragen eröffnet ein Beitrag über „Dualität und Einheit von Materie und Geist" (43—52). Da es den Herausgebern nicht gelang, „fristgerecht eine alle von uns intendierten Gesichtspunkte berücksichtigende Abhandlung zu bekommen" (43), wählten sie den Ausweg, einschlägige Gedanken von Paul Chauchard, Gernot Eder und Karl Rahner zusammenzustellen. Auf die in diesem Beitrag gegebenen Klärungen kann Fritz Rauh seine Ausführungen über „Theologische Grenzprobleme der Evolutionstheorie" (53—77) aufbauen, in denen er einen Kenntnis vermittelnden Überblick über die Erforschung der Evolution des Lebendigen und des Menschen bietet und deutlich sich jetzt oder bald zeigende Grenzprobleme zwischen den einschlägigen Wissenschaften und der Theologie sowie ihre Konsequenzen zeigt. Dieser Beitrag ist gut gelungen. Ähnliches läßt sich von den Ausführungen Peter Kirschenmanns über „Weltanschauliche Fragen zur Kybernetik" (79—111) sagen. Das Neue der Kybernetik besteht nach ihm „in der Zusammenschau von Problemen aus verschiedenen Gebieten mit der Konzentration auf bestimmte Arten von Prozessen (81). Dabei entstehen in ihr zwei Fragenkreise, die Erforschung der inneren und äußeren Informations- und Regelvorgänge beim Menschen und die technische Verwertung kybernetischer Erkenntnisse in verschiedenen Automaten. Die neue technische Denkweise, die eine solche Wissenschaft erst möglich macht, aber durch sie auch wieder gefördert wird, wird erklärt, ihre Grenzüberschreitungen werden aufgewiesen, ihre Stellung zu Philosophie und Glaube wird dargelegt. Leider erklärt der sonst verständlich schreibende Autor nicht so wichtige Begriffe wie Regelkreis und Netzwerk (79), Reflexbogen und Rückkopplungskreis (89).

Die Reihe der Beiträge bewegt sich auf die Fragen nach dem Menschen zu. So bietet Heinz Häfner, „Das Gewissen in tiefenpsychologischer Sicht" (113—151), zuerst eine Problemgeschichte des Gewissensbegriffs, um sich nach einigen Vorbemerkungen zur Tiefenpsychologie des Gewissens, die die rechte Deutung der Überlegungen sichern, dem psychoanalytischen, also Freudschen Modell der Gewissensfunktionen und ihrer Entstehung zuzuwenden. Tabu-Gewissen und Über-Ich als notwendige Phasen der Entwicklung des Gewissens werden ebenso wie Fehlentwicklungen des Gewissens dargestellt, Entwicklungstendenzen zur Psychoanalyse des Gewissens, die auf Freuds Entdeckungen aufbauen, skizziert. Sehr interessant sind die Ausführungen über Gewissen und soziale Wertnormen. In eine andere Richtung tiefenpsychologischer Forschung führt Ulrich Mann, der mit Mitteln der analytischen Psychologie C. G. Jungs „Symbole und tiefenpsychologische Gestaltungsfaktoren der Religion" (153—175) untersucht. Im Bereich des Empirischen, in dem das Christentum zur Gattung der Religion gehört, werden onto- und phylogenetisch die Gestaltungsfaktoren jeder Religion, zu denen Jungs Archetypen zu zählen sind, erklärt. Das Christentum wird als die Religion der Erfüllung aufgewiesen, die tiefenpsychologisch die Erfüllung der geschichtlichen Tendenz zur Selbstwerdung bedeutet.

Anthropologisch geht auch Charlotte Hörgl eine von ihr aufgenommene Grenzfrage an: „Der Mensch und die Massenmedien" (177—203). Die Kommunikationsmittel werden mit ihren negativen und positiven Eigenschaften beschrieben (wenn man auch fragen kann, ob sie eine Erweiterung des Personenkreises zur personalen Begegnung ermöglichen; als Gesprächsthema genügt auch ein Unfall in der Nachbarschaft, vgl. 183). Praktische Fragen des Verhältnisses des Christen

und der Kirche zu ihnen werden verständnisvoll behandelt. Schließlich wird die technisierte Kommunikation anthropologisch gewertet. Auf eine theologische Behandlung wird verzichtet. Grenzfragen, die die Soziologie stellt, bespricht Aemilian Schaer unter der Überschrift: „Religion und soziale Integration" (205—217). Religion wird als gesellschaftlicher Integrationsfaktor beschrieben, die Bedeutung der Gemeinschaft für den Glauben behandelt. Von der Seelsorge wird verlangt, sie solle sich bemühen, die personalen Räume in verstärktem Maße auszufüllen. Zahlreiche Fachwörter erschweren die Lektüre.

Etwas aus der Reihe fällt der Aufsatz von Vera Piroschkow, „Der Mensch in der totalitären Diktatur" (219—244). Er ist jedoch äußerst aktuell, da er Maßstäbe vermittelt für das Verhalten in unserer eigenen Vergangenheit und in heutigen totalitären Diktaturen: Korrumpierung der bürgerlichen Moral, völlige Politisierung des Lebens, Unwahrhaftigkeit, Verfolgung, innere Zerstörung der Person, daraus folgend innere Emigration oder Flucht in die Zukunft, vielleicht Widerstand sind nur einige Begriffe dieser Darstellung. Beherzigenswert ist ihre Warnung vor einer dialogisierenden Verbrüderung der westlichen Zukunftstheologie mit einer östlichen Zukunftsideologie, gegen die nach dem Wissen der Verfasserin gerade lebendige junge Menschen im Osten revoltieren. Das vielverhandelte Thema „Ideologienbildung und Ideologiekritik" behandelt Dietmar Eickelschulte (245—273). Nachdem er den Ideologiebegriff bei Karl Marx, Karl Mannheim und Theodor Geiger erläutert hat, zeigt er, daß Ideologie stets tangentiale Grenze des Glaubens ist; dabei zeigt sich ihm auch im theologischen Gebrauch eine Mehrheit von Ideologiebegriffen. Der Aufsatz entspricht voll der Absicht des Bandes.

Die erste der immanenten Fragen ist wohl heute die der „Bedeutung der Hermeneutik für die katholische Theologie", die Eberhard Simons behandelt. In seltener Klarheit zeigt er ihre Wichtigkeit für das Verstehen von Bibel, Dogma und Überlieferung. Eine so gute Klärung ist auf so knappem Raum m. W. sonst nicht zu finden. „Probleme christlicher Erziehung" geht Wolfgang Offele (303—323) grundsätzlich an. Einzelne seiner kritischen Bemerkungen bedürfen einer Gegenkritik, zu der hier der Raum fehlt. Mehr praktische Fragen, nämlich die nach dem „Bildungsnotstand — Schicksal oder Chance" bespricht Wilhelmine Sayler (325—340) in recht temperamentvoller Weise. Sie verzichtet auf Literaturangaben und scheut keine Vereinfachungen. Deshalb benötigt sie für den Bereich der Hohen Schulen nur eine Seite und 6 Zeilen. Da das Verhältnis des Menschen zur Liturgie schwieriger wird, gehört auch die Frage: „Gibt es eine Überwindung der Distanz des heutigen Menschen zur Liturgie?", die August Berz stellt (341—363), in diesen Rahmen. Er analysiert die objektiven und subjektiven Grenzen und Hemmnisse und überlegt, wie die Liturgie menschennäher und der Mensch liturgienäher werden können. Das gesetzliche Mißverständnis des christlichen Ethos, die stete Gefahr des katholischen Christen, führt den Glauben an eine gefährliche Grenze und wird deshalb zu Recht von Gertrude Reidick in ihrem Aufsatz: „Freiheit als Heilsgut" (365—388) besprochen, wenn auch in manchen ihrer konkreten Anwendungen die Gefahr eines neuen gesetzlichen Mißverständnisses droht.

Eine klare historische Information und eine einsichtige philosophisch-theologische Wesensdeutung durch eine ganzheitliche Gewissenstheorie bietet Johannes Gründel mit dem Beitrag: „Das Gewissen als *norma normans* und *norma normata*" (389—422). Leider stellt nur eine kurze Bemerkung die Verbindung zur psychologischen Gewissenserklärung her. „Die Abwesenheit Gottes als theologisches Problem", die von vielen Glaubenden ja als vernichtende Grenze des Glaubens empfunden wird, sucht F. P. Fiorenza (423—451) nicht nur mit der Verweltlichung von Natur und Gesellschaft, sondern auch mit der Verweltlichung der Religion zu erklären, die dazu führt, daß in der Kirche und der Schrift Gott auch abwesend zu sein scheint. Dieser so zugespitzten Frage vermag eine Reihe üblicher theologischer Antworten nicht zu entsprechen, darum versucht er den christlichen Glauben in der Hoffnung auszudrücken, in der der Christ, weil er es allein kann, seine Verantwortung für die Welt übernimmt, „um sie auf die von Jesus verheißene Zukunft hin zu verändern" (449). So ist für ihn die Abwesenheit Gottes in der Welt und der Kirche eine Anwesenheit in der Zukunft. Diese These, die interessanteste des Bandes, verdient und verlangt eine gründliche Auseinandersetzung. Das gilt auch vom Beitrag von Thomas Sartory: „Braucht der Glaube Religion?" (453—476). Seine Frage beantwortet er dahingehend, daß der Glaube das religiöse Instrumentarium, von dem er stets kritisch abzusetzen ist, in etwa benötigt, das eigene Instrumentarium des Glaubens aber der Dienst an der Welt ist. Martin Buber ist ihm dabei Helfer im Denken. Ähnliche Überlegungen liegen dem Beitrag der Mitherausgeberin Ch. Hörgl zugrunde: „Die Botschaft von Gott und unser Glaube" (477—511). Der Inhalt dieses Aufsatzes entzieht sich einer Zusammenfassung; verschiedene im Band besprochene Bereiche, die Ideologiekritik, das Verhältnis von Glaube und Religion, die Abwesenheit Gottes, die verschiedenen religiösen und nichtreligiösen Fehlinterpretationen des Menschen bilden den Hintergrund für eine Darstellung des biblischen Glaubens als eines Weges im Vertrauen und Gehorsam gegenüber dem führenden, treibenden und voranziehenden Gott. Dieser Glaube wird verwirklicht im „Sichannehmen um den Mitmenschen" (510). Kurze Biographien der Mitarbeiter, Personen- und Sachregister schließen den Band ab. Die meisten Beiträge geben Literatur zu ihrem Thema an.

Welche Maßstäbe für die Auswahl der Themen galten, läßt die Lektüre des Bandes nicht erkennen. Wenn über den Menschen vor den Massenmedien und in der totalitären Diktatur gesprochen wird, müßte man auch über die heute mögliche Manipulation des Menschen sprechen. Das nicht nur innerkirchliche Problem der Autorität taucht nur am Rande auf. Die sich aus der heutigen Weltlage ergebenden sozialen Fragen, der Kampf gegen Krieg, Hunger, Krankheit, Unwissenheit, die von den letzten Päpsten in einigen Enzykliken behandelt wurden, stellen sicher Grenzfragen des Glaubens dar.

Das Zusammenstellen des Bandes scheint mühsam gewesen zu sein; das zeigt das erwähnte Ausbleiben eines Artikels sowie die Bemerkung eines Autors, er habe seinen Beitrag bis Ende März 1966 abliefern müssen, während die kirchliche Druckerlaubnis am 8. Mai 1967 erteilt wurde. Der an die Regeln der deutschen Syntax gewöhnte Leser empfindet das nicht seltene Fehlen von Kommata störend. Vor allem die Sprache der Mitherausgeberin ist recht kompliziert, ihre Kontraktionen sind manchmal undurchsichtig. Ein Komplex kann sich kaum um etwas drehen (11), ebenso wenig kann etwas methodologisch naturwissenschaftlich ausgesagt werden (49), der Bildbegriff nicht willkommen sein, sondern in diesem Zusammenhang nur das Bild (189/190); wohl dagegen kann der Glaubensbegriff oder das Wort „Glaube" auf die Anhänger der Religionen angewandt werden, nicht aber der Glaube (488). Will man etwas absprechen, muß man auch sagen, wem man es abspricht (203). Der Satz: „Eine ebenfalls ‚moderne' Geisteshaltung ist die des Sich-geworfen-Wissens in den Unsinn, ins Nichts, ein sinnloses Sein zu besitzen, als besäße man nicht" (485), ist zum Glück trotz seiner Konstruktion verständlich, nicht dagegen die Formel: „... vor einem das Gesetz nur als Hilfestellung dargebotenen Gott..." (497, Anm. 1). Wenn gesagt wird: „Wenn der Mensch Repräsentant des Geistes und der Geschichte ist und wenn beide im Menschen eine Geschichte haben" (51), entsteht die Frage, ob hier nicht statt „Geschichte" „Materie" stehen muß, da Geschichte wohl kaum Geschichte haben kann. Bei Wolfgang Offele gewinnt ein Satz (S. 303 in Klammern) durch das Einfügen des Wortes „nicht" einen Sinn. Gelegentlich wird theologisch vereinfacht. Glaubensgewißheit bedeutet sicher „keinerlei Anspruch des Menschen auf eine besondere Hilfe oder Bestätigung Gottes für seine erzieherliches Tun" (308). Aber sie kann wohl Gewißheit der Verheißung dieser Hilfe sein. Gott und die Eltern können nicht im gleichen Atemzug als Erzieher genannt werden, da Gott durch Zweitursachen erzieht, seien es diese Eltern, seien es sonstige Erzieher (309). Die Hl. Schrift ist in der katholischen Inspirationslehre nie „als eine Sammlung göttlicher Worte, die Gott selbst diktiert hat, verstanden" worden (F. P. Fiorenza 426), die aktuale Begründung der christlichen Theologie ist, wenn man sie schon so früh ansetzen will, nicht erst Paulus, sondern der vorpaulinischen Theologie zuzuschreiben (Ch. Hörgl 477). Das Zitat aus Francis Bacon (Ae. Schaer 208) ist vermutlich unvollständig. Den abschließenden Satz der Einführung empfindet der angesprochene „einzelne" als Phrase (11).

Diese Beckmesserei, die sich fortsetzen ließe, soll nicht von dem theologischen Problem ablenken, das sich m. E. in diesem Buch zeigt. Es ist das Verhältnis von Glaube und Religion. Zunächst ist einmal erstaunlich, wie oft es genannt wird (22; 46; 153; 206; 245ff; 440; 453ff; 477ff). Der Aufsatz von Thomas Sartory befaßt sich ausdrücklich damit. Das Verhältnis von Glaube und Religion wird nun in den verschiedenen Beiträgen verschieden bestimmt. Diese Verhältnisbestimmung hängt von der Weise ab, in der Religion beschrieben wird. Drei Weisen zeichnen sich ab.

1. Ohne Wertung beschreibt Ch. Hörgl Religion abstrakt gesehen als „die Grundvoraussetzung menschlichen Vermögens, sich an Gott zu binden, einen Gott nicht nur zu erkennen, als existent, sondern so anzuerkennen, daß dem Leben dadurch neue Dimensionen erwachsen, daß der Mensch selbst dadurch ‚betroffen' ist" (487). Diese Grundpotenz findet in vielen Formen Ausdruck, die Bibel spricht die Berechtigung der Religion aus, innerhalb jeder Religion ist ein Verfall möglich, dessen Formen als Fehlformen der Religion beschrieben werden (490ff). Träger des Glaubens demgegenüber sind die im Offenbarungsbereich lebenden Menschen. Ähnliche Bestimmungen von Religion bei Mann (153) und Eickelschulte (245).

2. Anders wird von Ae. Schaer Religion als Institution des Glaubens beschrieben. Sie bildet „den Rahmen oder das System, in dem das Individuelle und Charismatische sozial gebunden wird, damit es an andere übermittelt werden kann" (206). Ähnlich Th. Sartory in einem Teil seiner Ausführungen, wenn er fragt, ob ein Christ seinen Glauben ohne jede Religion leben könne. Er verneint diese Frage, die er als Frage nach dem religiösen Instrumentarium gestellt hat, für eine Gemeinschaft, würde sie aber

für den einzelnen bejahen (468; in einem ähnlichen Sinn auch Eickelschulte 266).

3. Daneben steht die Bestimmung von Religion, wie sie von der dialektischen Theologie, also etwa vom frühen Barth oder von Dietrich Bonhoeffer stammt, „die im religiösen Handeln den Versuch des Menschen erblickt, aus eigener Kraft Gottes Gerechtigkeit zu erlangen" (22). Sie richtet sich auf den Gott, den der Mensch braucht (Sartory 454; ähnlich Hörgl/Rauh 46; Hörgl 478).

Weil nun der heutige Mensch Gott nicht mehr als Lückenbüßer, als Antwort auf die Schwäche des Menschen, der an den Grenzen des Menschen auftritt, braucht, benötigt der Glaube auch keine Religion. Damit sind auch gewisse Formen der Religion, die aus der Geschichte bekannt sind und vom NT abgelehnt werden, wie Magie, falsches Sakral-Denken, *Do-ut-des*-Gesten, abzulehnen. Sie werden von der Offenbarung gerichtet. So schließt Glaube, der ein Sich-überlassen an Jahwe ist, das durch eine geschenkte Unmittelbarkeit zu ihm möglich ist, Religion aus. Sartory exemplifiziert diese Haltung an Hiob. (Es wäre allerdings besser, den Glauben der in Hebr 11 aufgezählten Glaubenszeugen nicht mit Worten M. Bubers zu charakterisieren [469], da Buber in einem vorher zitierten Wort sagt, Glaube dürfe nicht so verstanden werden, wie ihn Hebr 11, 6 versteht! [463]) Dagegen ist nur einzuwenden, daß der Begriff „Religion", der an sich neutral ist, gleich auf eine Fehlform von Religion, auf ihr „Unwesen" (B. Welte) beschränkt wird. So nahe Wesen und Unwesen beieinander wohnen, so gefährdet Religion als die äußerste Möglichkeit des Menschen auch ist, so irreführend ist eine solche Begriffsverschiebung. Das wird noch deutlicher, wenn Sartory das Instrumentarium der Religion dem Instrumentarium des Glaubens gegenüberstellt. Das letztere ist das Tun der Liebe, das erstere sind „heilige Orte, heilige Zeiten, heilige Gegenstände, heilige Personen" (462). Religionshafter Umgang des Menschen mit Gott ist auf sie angewiesen, Glaube aber nicht. In der Schrift beobachten wir eine Tendenz zur Entgrenzung des Sakralen. Glaube benötigt dies alles nicht. Diese Ableitung von Religion als Instrumentarium (2.) aus Religion als depravierter (3.) führt dann dazu, daß Ausführungen Karl Rahners über die Relativität alles institutionell Kirchlichen (467) für die These in Anspruch genommen werden, daß Glaube grundsätzlich Religion nicht brauche. Nun hat uns inzwischen Heinz Schürmann „Neutestamentliche Marginalien zur Frage der Entsakralisierung" vorgetragen (Der Seelsorger 38 [1968] 38—48; 89—104), die die Tendenz zur Entgrenzung des Sakralen selbst begrenzen. Bei Sartory ist Religion als Instrumentarium eher eine Gefahr als eine Hilfe für den Glauben. Er fragt nicht, ob der Glaube sich nicht als sein Instrumentarium neben dem Tun der Liebe seine „Glaubenszeichen" (Schürmann a.a.O. 91) schafft. Diese Vermischung führt bei Charlotte Hörgl (478) dazu, daß nach Ausschluß von Magie, falschem Sakraldenken, *Do-ut-des*-Gesten nur noch die innere Haltung und Gesinnung bleibt. Welche, ist zu fragen. Vermutlich eine Form des Glaubens, da gesagt wird, nur wirklich mündige Menschen könnten sie praktizieren, denn der Unmündige suche stets neu Halt in anthropomorphen (gemeint sind wohl religiöse) Bildern und Handlungen. Damit ist solche Religionslosigkeit wohl als neue Hybris charakterisiert.

Wir meinen aber auch, daß die von der dialektischen Theologie übernommene und von dieser inzwischen überwundene Beschreibung der Religion als Selbstrechtfertigung des Menschen (im 3. Sinne) falsch ist. Sie verkennt die heutige geistige Lage mit der Erfahrung der Abwesenheit Gottes (Fiorenza 440/441), sie entspricht nicht dem katholischen Verständnis des Verhältnisses von Natur und Gnade. Wenn wir diese Begriffe mit denen von Religion und Glaube in Verbindung bringen, ist Religion so zu verstehen, wie es die unter Nr. 1 angeführten Stellen des Buches tun. Für Religion gelten dann alle Aussagen, die heutige Theologie über die menschliche Natur macht. In reiner Verwirklichung existiert sie nie. Sie ist wegen der Bestimmung des Menschen zum Heil in Jesus Christus übernatürlich erhöht. Sie ist auch dort, wo sie noch nicht in den Bereich der ausdrücklichen Offenbarung getreten ist, nie ohne Gnade, nie ohne Offenbarung (in einem genau zu präzisierenden Sinn), was unmöglich macht, sie rein herauszuschälen. Das ist bei der Betrachtung der nichtchristlichen Religionen, die Sartory von seinem Ansatz her recht negativ wertet (474ff), zu beachten. Sie ist auch nie frei von Depravationen, was ja sogar von der Verwirklichung des christlichen Glaubens gesagt werden muß, wenn er auch die Fähigkeit hat (Charismen, Lehramt), sich immer wieder von seinen Depravationen zu befreien. In solcher Sicht ist Christentum erlösendes Gericht über die Religion. Die damit bloß angedeutete Theologie der Religion dürfte allein dem katholischen Glauben entsprechen. Sie dürfte auch die Behauptung überflüssig machen, daß Gott wegen der relativen Autonomie der Schöpfung niemals beweisbar sei (455), falls „beweisbar" hier nicht im Sinne eines naturwissenschaftlichen oder historischen Beweises genommen wird, wobei es sicher besser wäre, von der Möglichkeit oder Unmöglichkeit eines denkerischen Zugangs zur Wirklichkeit Gottes zu sprechen. Wie soll denn der Mensch von der Offenbarung getroffen werden und sie im Glauben beantworten, wenn ihm dieser Zugang versperrt ist?

Diese Bemerkungen sollen nur zeigen, daß die Grenzfragen des Glaubens, zu deren Beantwortung dieser Band einen höchst schätzenswerten Beitrag leistet, nicht dadurch erschwert werden müssen, daß der Glaube dort Grenzen zieht, wo für ihn dazu keine Veranlassung besteht.

Bonn. H. Hammans.

Lapointe, R. OMI: **Les trois dimensions de l'Herméneutique**. (Cahiers de la Revue Biblique 8) Paris: J. Gabalda et Cie 1967. 151 S.; kart. F 37,—.

Der Verfasser will in seiner vorliegenden Untersuchung keine vollständige Darlegung der biblischen Hermeneutik bieten, sondern versucht mit der Sprache der heutigen Philosophie Grundlinien für eine neue biblische Hermeneutik aufzuzeigen und die essentiellen Dimensionen der Schriftinterpretation zu enthüllen. Sein Weg führt ihn über eine kritische und eingehende Darlegung der profanen Hermeneutik, die ihren Ansatzpunkt in der Existentialphilosophie und in der protestantischen Theologie bei Barth und Bultmann hat. Der Verfasser negiert eine Trennung zwischen biblischer und profaner Hermeneutik. Die biblische Hermeneutik wird der allgemeinen Hermeneutik als Sonderfall untergeordnet. Für den im Titel seiner Untersuchung gewählten Begriff „Dimension" wird im Text ein neuer geprägt: „paramètre" (S. 8), der der mathematischen Fachsprache entnommen ist, wozu gesagt werden muß, daß dieser Begriffswechsel höchst überflüssig und erschwerend ist. Unter einem „Parameter" versteht man mathematisch die „zur Unterscheidung der einzelnen Funktionen einer bestimmten Gruppe gewählte charakteristische Konstante". Bezogen auf die Hermeneutik versteht der Verfasser darunter wohl die charakteristischen Konstanten zwischen einem Text und dem Leser desselben, die dieser bei der Auslegung des Textes zu beachten hat. Er unterscheidet drei Parameter, den ästhetischen, den ontologischen und den existentiellen. Diese Einteilung orientiert sich an den bisher üblichen Regeln, die bei der Auslegung eines Textes allgemein zu beachten sind. Der literarischen Eigenart eines Textes entspricht der ästhetische Parameter; die geschichtliche Umwelt (im weitesten Sinne des Wortes) eines Textes ist der ontologische Parameter; und die existentielle Dimension wird ersetzt durch den existentiellen Parameter.

Die ersten drei Kapitel der vorliegenden Untersuchung sind der Diskussion über den heutigen Stand der hermeneutischen Frage gewidmet. In den Kapiteln 4—6 werden die drei vom Verfasser aufgestellten Parameter in je einem Kapitel eingehend dargeboten. Im 7. Kapitel demonstriert der Verfasser die Bezogenheit der einzelnen Parameter aufeinander. Das abschließende 8. Kapitel bringt die theoretische Anwendung der aus den vorausgegangenen Kapiteln gewonnenen Prinzipien der allgemeinen Hermeneutik auf die biblische Hermeneutik. Dabei aber treten für den Exegeten, der ja in der Hl. Schrift ein göttlich-menschliches Literaturwerk vor sich hat, neben die aus der profanen Hermeneutik für das Verstehen eines Textes anzuwendenden Normen weitere Regeln, die sich mit Rücksicht auf Gott als den „Urheber" der Hl. Schrift ergeben, nämlich: Inspiration, Offenbarung und Kanonizität. So baut der Verfasser gemäß seiner Theorie, daß die biblische Hermeneutik ein Sonderfall der allgemeinen Hermeneutik ist, diese zusätzlich zu beachtenden Regeln in das System seiner drei Parameter ein. Die Inspiration ist der biblische ästhetische Parameter, die Offenbarung wird zum biblischen ontologischen Parameter und die Kanonizität wird durch den biblischen existentiellen Parameter dargestellt, wobei der Glaube als fundamentale Grundhaltung vorauszusetzen ist.

Die vorliegende Untersuchung bleibt bei der theoretischen Abhandlung des gestellten Themas stehen. Es ist aber gut, daß die biblische Hermeneutik einmal von den Gesetzen der allgemeinen modernen profanen Hermeneutik her dargestellt worden ist, obwohl diese Normen jedem Exegeten bekannt sind. Kann aber die biblische Hermeneutik vorbehaltlos der profanen Herme-

neutik untergeordnet werden? Diese Frage bedarf wohl im katholischen Raum noch einer weiteren Klärung durch die Exegeten und vorab die Religionsphilosophen. Das Lesen und Verstehen der vorliegenden Studie ist durch die vielfältige Fachterminologie zitierter Autoren und philosophischer Richtungen nicht immer leicht. Der in diesen philosophischen Termini nicht so versierte Leser tut gut daran, sich vorher einmal mit M. Heidegger, Sein und Zeit (vorab mit dem Abschnitt über den Begriff des hermeneutischen Zirkels), mit H.-G. Gadamer, Wahrheit und Methode ([2] Tübingen 1965) und mit dem Artikel „Hermeneutik" von G. Ebeling in: RGG III ([3] Tübingen 1959) 242–262 vertraut zu machen.

Königstein/Ts. H. Reinelt.

Schlippe, Gunnar von: **Die Absolutheit des Christentums bei Ernst Troeltsch auf dem Hintergrund der Denkfelder des 19. Jahrhunderts.** Neustadt a. d. Aisch: Degener 1966. 131 S.; kart. DM 12,50.

Der Titel dieser Marburger Dissertation nennt nicht nur die letztlich bewegende Frage des großen Werkes von Ernst Troeltsch: Die Frage nach der Absolutheit des Christentums. Der Titel nennt zugleich den geistigen Raum, in dem jenes Problem erwächst und in dem Troeltsch eine Antwort darauf sucht: die Denkfelder des 19. Jahrhunderts. Schaut man näher hin, so ist der Boden des Troeltschschen Denkens vor allem die zweite Hälfte dieses Jahrhunderts. Männer wie Ritschl, Lotze, Eucken, Dilthey, Rickert haben einen tiefen Einfluß auf ihn ausgeübt. Vielleicht ist die Gestalt und das Werk Ernst Troeltschs gerade wegen seiner Zugehörigkeit zu diesem Zeitraum heute besonders denkwürdig. Unsere Zeit ist mit ihrem Neopositivismus der geistigen Gestimmtheit jener Jahrzehnte in vieler Hinsicht verwandt.

So ist es instruktiv, die immer neu einsetzenden und immer wieder scheiternden Versuche Troeltschs zu sehen, ausgehend von den modernen Wissenschaften und einer Philosophie metaphysischer Prägung, die Geschichte als Geschichte zu bedenken und darin das Christentum mit seinem eigenen Anspruch zu verstehen. Wenn hier von einer Philosophie metaphysischer Prägung die Rede ist, dann soll damit nicht nur auf denkerische Systeme wie das von Lotze angespielt werden, sondern ebenso auf die Wertphilosophie, den vorausgehenden Neukantianismus oder die monadologische Absolutheitsphilosophie und die existentiell gefärbte Subjektphilosophie von Troeltsch selbst. Alle diese philosophischen Ansätze sind späte Formen der abendländischen Metaphysik, welche in Leibniz, Kant und Hegel letzte große Ausprägungen erfahren hat. Es ist nicht zufällig, daß diese Männer an entscheidenden Stellen des Troeltschschen Werkes als Zeugen und Meister jenes Denkens genannt werden. Es hat etwas Erschütterndes zu sehen, wie dieses Denken angesichts der neu aufsteigenden Problematik der Geschichte zerschellt.

Die Größe Ernst Troeltschs besteht wohl darin, daß er sich mit der größten Offenheit in die neue Situation einzulassen suchte. Ausgerüstet mit einem durchdringenden Scharfblick und einer empfindsamen Sensibilität hat er die Problemlage deutlich erfaßt. Er hat zugleich gesehen, wie mit diesem Wandel eine epochale Gestalt des Christentums zu Ende geht. Mit allen Kräften hat er an einer Neuorientierung gearbeitet. Aber die überkommenen Elemente, an die er sich hielt, versagten. So versteht man Troeltschs Bemerkung in einem Brief an v. Hügel (März 1903), seine Schriften seien „Bruchstücke", „größtenteils aus Konflikten und Leiden" hervorgegangen (vgl. 102). In diesem Sinne mahnt das umfangreiche Werk Ernst Troeltschs den Theologen und Philosophen von heute gleichsam auf jeder Seite, in einem geduldigen, bohrenden Gang jene denkerischen Ansätze zu vertiefen und auszuarbeiten, welche aus der „Verwindung" der Metaphysik entstanden sind und die man wohl kurz als „geschichtliches Denken" bezeichnen kann. Eine gute, der Sache des Christentums angemessene Theologie wird sich ohne solche philosophische Arbeit nicht aufbauen lassen.

Diese einleitenden Bemerkungen lassen zugleich die Bedeutung der vorliegenden Arbeit Schlippes erkennen. Der Verfasser untersucht in einem ersten Kapitel die Entstehung des Absolutheitsproblems für Troeltsch. Er zeichnet den Charakter der neuen Wissenschaftlichkeit und den kritischen Zugriff der Historie, der Religionsgeschichte und -philosophie, welchem das Christentum plötzlich ausgesetzt ist. Zugleich stellt er die einzelnen von Troeltsch genannten Erosionsphänomene der Kirche und der herkömmlichen Glaubensstruktur zusammen. In einer geschickten Art wird hier aus dem breitflächigen Werk von Troeltsch eine scharfe Situationsanalyse herausgelesen. Interessant ist der umfängliche Katalog von Glaubenslehren, welche Troeltsch für unvereinbar mit dem neuzeitlichen Denken hält. In seinem Hauptteil, dem zweiten Kapitel, stellt Verf. die Versuche Troeltschs dar, die Absolutheit des Christentums 1. innerhalb eines historischen Verständnisses von Geschichte, 2. im Rahmen einer religionswissenschaftlichen und religionsphilosophischen Deutung von Religion überhaupt, 3. im Bezugssystem einer existentiellen Anthropologie zu denken.

In eingehender Weise werden dabei jeweils der zeitgeschichtliche Kontext und die Haupteinflüsse gezeichnet, die Troeltschs Entwürfe charakterisieren. Schaut man auf die Lösungselemente, die Troeltsch auf den einzelnen Feldern verwendet, so weisen sie eine gewisse formale Gleichartigkeit auf. Zum ersten taucht der Entwicklungsgedanke auf, begleitet vom Partizipations- und Telosbegriff. Das übergeschichtliche Ziel ermöglicht eine vergleichende Abmessung der am Ziel auf verschiedene Weise teilhabenden und auf es sich zubewegenden Typen von Religionen innerhalb der Geschichte. Auf dem zweiten Feld erscheint dieselbe Konstellation, nur wird sie jetzt von einer transzendentalen Subjektivität aus entfaltet. Das religiöse Apriori als ermöglichender Grund alles Verstehens und Erfahrens von religiösem Verhalten in der Geschichte ist die Präsenz des Absoluten in der Subjektivität. Von ihm aus kann dann der jeweilige Rang der Religionen bestimmt werden. Die existentielle Grundkonzeption, welche Troeltsch in seiner letzten Schaffensperiode entwickelt, geht zwar aus von Kategorien wie Entscheidung, schöpferische Tat, die jeweils einen existentiellen Absolutheitsbezug haben. Das Spannungsfeld, in welchem sich diese persönlichen Realisierungen aber ausprägen, ist die Polarität von Natur und Geist. So sind die Akte zugleich jeweils Wertleistungen, bezogen auf einen bestimmten Kulturkreis. Innerhalb dessen können sie folglich verglichen werden. So ergibt sich hier im Binnenbereich die Möglichkeit einer relativen Absolutheit des jeweiligen Kulturkreises.

Auf Grund dieser verschiedenartigen und im Tiefsten doch selbigen Ansätze glaubt Troeltsch, das Christentum entgeschichtlichen zu müssen, um es als absolute Religion im Schmelztiegel des Historismus bewahren zu können. Die Sache des Christentums wird ihm unter der Hand zu einem Prinzip, dessen „Anregung" Jesus Christus ist. Offenbarung, Sünde, Erlösung verblassen zu Bildern der naiven Religiosität. Neben der dialektischen Theologie, welche in der letzten Schaffensperiode Troeltschs kraftvoll einsetzt, wirkt diese Theologie wie ein von der Auszehrung befallenes Wesen.

sehr kurzen Stellungnahme. Er resümiert die wichtigsten kritischen

Der Verfasser beschließt seine Ausführungen mit einer leider Anmerkungen zu Troeltschs Werk aus der bisherigen Literatur, geht auf seine Person und die geschichtlichen Voraussetzungen seines Denkens ein und beurteilt sehr knapp die von Troeltsch vorgeschlagenen Lösungen auf den einzelnen Denkfeldern. Dies alles geschieht auf zwölf Seiten. Angesichts der Bedeutung der hier verhandelten Sache wünschte man sich eine breiter angelegte philosophische und theologische Stellungnahme. Wahrscheinlich hätten die referierenden Kapitel dieser Arbeit von solcher selbständigen Reflexion her auch noch mehr an Profil gewonnen.

Freiburg i. Br. Peter Hünermann.

Tillich, Paul: **Systematische Theologie Bd 3.** Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk 1966. 534 S.; engl. br. 25,60; Ln DM 32,—.

Systeme, so meint P. Tillich, sind Kristallisationspunkte, auf welche die Erörterung von Problemen zuläuft und von denen gleichzeitig neue Fragestellungen und deren Behandlung ausgehen. Sie haben den Vorteil, den Theologen aufzufordern, konsequent, d. h. logisch und widerspruchsfrei zu sein und darüber hinaus — „überraschenderweise" — Beziehungen zwischen Symbolen und Begriffen aufzudecken, die sonst verborgen blieben. Schließlich drückt sich im systematischen Aufbau ein gesundes Bedürfnis aus, den Gegenstand und die Tragweite der Offenbarung in ihrer Gesamtheit gründlicher zu erfahren und zu vermitteln.

Der dritte Band der „Systematischen Theologie" P. Tillichs stellt einen Höhepunkt innerhalb seines Hauptwerkes dar, das mit Recht als die Quintessenz seiner Theologie und Philosophie gilt. Er enthält die beiden letzten Teile des ganzen Systems: Teil IV — „Das Leben und der Geist"; Teil V — „Die Geschichte und das Reich Gottes". Obwohl dieser Band nicht unbedingt das Studium der vorher erschienenen zwei Bände voraussetzt, ist es zweckmäßig, ihn innerhalb der bekannten trinitarischen Gliederung des Gesamtwerkes zu betrachten: 1. Sein und Gott; 2. Die Existenz und der Christus; 3. Das Leben und der Geist. Dabei ist anzumerken, daß die jeweils philosophischen Begriffe (Sein, Existenz, Leben) in Korrelation zu den theologischen (Gott, Christus, Geist) gedacht und formuliert sind. Diesen Hauptteilen ist im Gesamt-

system ein einführender Teil über „Vernunft und Offenbarung" vorangestellt, woraus sich der bekannte Gesamtaufbau ergibt.

Im dritten Band seiner „Systematischen Theologie" entfaltet Tillich die vieldimensionale Einheit des Lebens, das sich nur zweideutig selbst aktualisieren kann. Damit ist die Frage nach Eindeutigkeit gestellt, die Tillich durch die Gegenwart des Geistes beantwortet sieht. Diese wird als heilende, klärende Macht dargestellt, die sich in allen Dimensionen des Lebens durchsetzt und dessen Zweideutigkeiten in Religion, Kultur und Moral überwindet. Diese Macht des Geistes wird wirksam in und durch die trinitarischen Symbole, deren dreifaltige Einheit auf die innere Dialektik des zweideutigen Lebens heilend antwortet.

Aus methodischen und sachlichen Gründen behandelt Tillich die Problematik der Geschichte gesondert im letzten Teil, obwohl sie sein ganzes System durchzieht und insbes. für seine Analyse des Lebens von zentraler Bedeutung ist; denn jede Zweideutigkeit in der Dimension des Lebens ist als solche auch geschichtlich.

Indem Tillich die Strukturen dieser zweideutigen Geschichte bedenkt und auslegt, stellt er die Frage nach dem Sinn und Ziel dieser Geschichte. Darauf sieht er die theologische Antwort im biblischen Symbol des Reiches Gottes gegeben. Dieses Symbol hat sowohl eine innergeschichtliche, „immanente" und eine übergeschichtliche, „transzendente" Bedeutung, der Tillich im einzelnen nachgeht. Für den katholischen Leser ist es dabei besonders anregend, wie Tillich in diesen Zusammenhang die Lehre von der Kirche einzeichnet und die innere Dynamik der Geschichte auf ihr erfüllendes Ende hin darstellt.

Zweifellos wird sich vor allem der systematische, philosophisch geschulte Theologe für den Entwurf P. Tillichs interessieren. Er wird bestätigen, was Tillich im Blick auf ein Detail der Eschatologie grundsätzlich erklärt: „Trotz der spekulativen Form geht es hier um ein höchst existentielles Problem im christlichen Denken" (469). Tillich versteht es tatsächlich, die Fragen theologisch glaubwürdig zu bedenken, die sich in Einzelexistenz und Gesamtgeschichte neute stellen und Antwort suchen.

Trotz dieser erheblichen Vorzüge seines Werkes müssen kritische Fragen und Bedenken geäußert werden. Tillich suggeriert dem Leser u. a., daß er in einer voraussetzungslosen Erkenntnistheorie die Fragen darstelle, die er dann theologisch beantworte. Ist diese Erkenntnistheorie aber nicht schon von der vorhergeglaubten und -gewußten Antwort mitgeprägt? Weiter: Tillich sucht eine Vermittlung von Kategorien des Seins und der Geschichte. Gelingt es ihm dabei, die Geschichtlichkeit der Geschichte wirklich zu würdigen oder gerät er zuletzt nicht doch in den Sog des ungeschichtlichen Substanzdenkens? Gelingt es Tillich, in der gesuchten Versöhnung des griechischen Begriffs der Unsterblichkeit und des biblischen der Auferstehung das spezifisch Christliche endzeitlicher Hoffnung zu formulieren?

Schon diese wenigen Fragen zeigen, wie anregend das Werk Tillichs ist — anregend zum kritischen Weiterdenken. Sie zeigen vor allem, daß jede christliche Theologie ihre weltgeschichtliche Chance verpassen und provinziell bleiben würde, wenn sie nicht imstande sein sollte, in einen schöpferischen Dialog mit Tillich einzutreten. Dabei wäre es besonders wichtig, die „katholische Substanz" mit dem „protestantischen Prinzip" kritisch zu verbinden. Ist die protestantische Theologie heute im Begriff, „ihre gesamte Tradition zu revidieren", so gilt derselbe Wunsch für die katholische Theologie — zur Würdigung der jeweiligen Tradition und zur Ehrenrettung des philosophischen Elements in jeder christlichen Theologie.

Paris-Rom. Florent Gaboriau OP.

Müller, Alfons: **Die Lehre von der Taufe bei Albert dem Großen.** (Münchener Universitäts-Schriften, Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes, Neue Folge 2) München-Paderborn-Wien: F. Schöningh 1967. XXIV, 280 S.; DM 32,—.

Das Werk ist ein Beitrag zur Erforschung der Entwicklung, welche die mittelalterliche Tauftheologie aufzuweisen hat und wie sie an einem wichtigen Punkt und in hervorragender Weise zu fassen ist bei Albertus Magnus. Es ist eine Inaugural-Dissertation (München WS 1961/62), die vor der Drucklegung noch einmal überarbeitet wurde unter besonderer Berücksichtigung der historischen Gesichtspunkte und Einbeziehung der bis Mitte 1965 erschienenen Literatur.

Das 1. Kap. behandelt die Johannestaufe, das letzte (11.) die Beschneidung, und in den übrigen neun wird die — aus Schrift und Überlieferung in der Lehre der Kirche geschöpfte — Theologie Alberts von der Taufe dargestellt. Sie wird aus den systematischen Schriften *De sacramentis* und *Super IV Sent.* erhoben, wobei dem Sentenzenkommentar auch die primäre Orientierung der Darstellung entnommen ist, an der allerdings an manchen Punkten im Interesse der Systematik nicht festgehalten wird. Öfters werden auch die — jüngeren — bibelexegetischen Schriften Alberts befragt, die ja nicht rein exegetisch gehalten sind, vielmehr eine Menge Dogmatik, Spiritualität und Pastoral enthalten. Die Deutung der Texte, die auch gedankliche und sprachliche Wandlungen beachtet, geschieht unter ständiger Vergleichung mit den Äußerungen älterer (z. B. Guido von Orchelles, Wilhelm von Auxerre) und zeitgenössischer Autoren, besonders des Alexander von Hales, Bonaventura, Thomas von Aquino, Johannes Duns Skotus. Dadurch wird die Verwurzelung einzelner Lehrpunkte in der theologischen Tradition, die Albert vorfand, und gegebenenfalls eine Weiterführung seiner Aussagen wie überhaupt der theologie- und dogmengeschichtliche Zusammenhang sichtbar. Für die Beziehungen der Lösungsversuche der scholastischen Theologie zur gegenwärtigen Diskussion über die Taufe ist jeweils in den Anmerkungen auf neuere Veröffentlichungen, auch evangelischer Autoren, hingewiesen. In das Vorwort ist eine kurze Einführung eingearbeitet, und auf den letzten vierzehn Seiten sind die Ergebnisse übersichtlich zusammengefaßt. Inhalts-, Quellen-, Literatur- und Personenverzeichnis sind beigegeben.

M. geht kurz auf literarhistorische Fragen ein, soweit sie im Vorgelände seiner ideengeschichtlichen Untersuchung liegen.

Die Datierung durch F. Pelster (1923) für den Lk-Kommentar, „der zusammen mit dem Matthäuskommentar erst 1270 oder später vollendet wurde" (1), ist aber wohl zu spät angesetzt, jedenfalls ist sie nicht sicher. Fest steht bisher nur, daß *Super Luc.* n a c h den darin erwähnten Kommentaren zu Mt und Mk und auch n a c h der darin zitierten Schrift *De animalibus* — deren Entstehungszeit noch gesucht wird — verfaßt ist. *Super Luc.* 19, 9 (B. 23, 558 a) wird zweimal die *praefatio episcopalis dedicationis ecclesiae* herangezogen; das legt die Vermutung nahe, daß diese Stelle des Lk-Kommentars geschrieben wurde, als Albert bereits Bischof war, d. h. ab 1260. Ob der Kommentar in Regensburg (1260/61) oder — gemäß der *Legenda Coloniensis* — in Würzburg (1264—1267) herausgegeben wurde, ist noch nicht geklärt. — Bedenken gegen die Echtheit der *Summa de mirabili scientia Dei* (35 Anm. 9) erhob neuestens — nach der Drucklegung des vorliegenden Werkes — A. Hufnagel, Zur Echtheitsfrage der Summa theologiae Alberts d. Gr., in: Tüb. Theol. Quart. 146 (1966) 7—39. Wenn es übrigens in der *Summa* so weitergegangen wäre wie gegen Ende des 2. Teiles, wo es mehr und mehr ein schlichtes Kopieren der *Summa fratris Alexandri* geworden ist, wäre vom 4. Teil für „die Entwicklung in der Tauftheologie Alberts" sowieso nichts zu erwarten. Es wäre wohl auch zweckmäßig gewesen, den Lehrgehalt der *Summa* — etwa über Urstand und Erbsünde (168—177) — von den Schriften Alberts abzusetzen.

In einer sorgfältigen Analyse, die auch manchen heute weniger interessierenden Fragen nachgeht, werden die Gedanken Alberts herausgearbeitet, und zwar mit Hilfe von modernen Denk- und Ausdrucksformen. Die Deutung der Texte scheint im großen ganzen den Sinn zu treffen, wenn man auch mitunter etwas anderer Meinung sein kann.

Unter dem *„scire articulos explicite"* (*Super IV Sent. d. 3 a. 1, ad diff. 3, ad 1* [B. 29, 59a]) ist nicht „ein Wissen um Taufsubstanz und Taufeffekt" zu verstehen wie auch nicht unter dem *„credere articulos explicite"* „der Glaube an den Heilsgehalt der Taufe" (34 Anm. 1); es handelt sich — im Unterschied zu Cornelius — um ausdrückliches Kennen und Annehmen der Glaubensartikel des Symbolum; vgl. *Super III Sent. d. 25 a. 4* (B 28, 478 ff); A. Fries, Zum theologischen Beweis in der Hochscholastik, in: Schrift und Tradition (Mariologische Studien I) Essen 1962, 136 ff. — Für Albert ist die der Johannestaufe mangelnde Form (6), soweit ich sehe, nicht „nur einer der Gründe", sondern der Grund, weshalb keine Gnadenmitteilung zustandekommen konnte (*Super Ioh. 1, 26* [B. 24, 62b]; *3, 22* [140b]). Anderseits gibt Guido von Orchelles an erster Stelle das Nichtbewirken der Vergebung und dann auch das Fehlen der trinitarischen Form als Unterschied zwischen der Johannestaufe und der Christustaufe an. — Die Meinung, die auch Petrus Cantor von Paris hält, die Taufe sollte vor der Passion Christi, der Quelle ihrer Wirksamkeit, nicht eingesetzt werden (46), wird angefochten durch den Hinweis darauf, daß denen, die vor der Inkarnation lebten, die Passion Christi schon zum Heil gereichte kraft des Glaubens. Wie der Glaube, so konnte also auch die Taufe schon vor der Passion wirksam werden (wie es Thomas später annimmt: *Summa theologiae III q. 66 a. 2 ad 1*). Darauf Albert: Die Glaubenden aus der Zeit vor der Inkarnation erlangten vor Passion und Auferstehung Christi noch nicht die volle Heilung und Befreiung von der auf der menschlichen Natur lastenden Verschuldung durch die Erbsünde. Somit konnte die Taufe — anders als die anderen Sakramente des Neuen Bundes — gerade „als Sakrament der vollen Wirkung und vollständigen Heilung" nicht vor der Passion eingesetzt werden. Albert gibt zu, daß der Glaube an den kommenden Erlöser die Menschen der vorchristlichen Zeit persönlich retten

konnte, auch in der Beschneidung (196, 261 f), doch nur soweit, daß die schuldhafte Naturbelastung noch weiterbestand und der Himmel verschlossen blieb. Erst die vollbrachte Erlösung gab die endgültige Heilung und Befreiung, und deren Zuwendung geschieht durch die Taufe. Daher mußte die Taufe nach der Passion eingesetzt werden. Albert sagt nicht, „daß vor der Menschwerdung Christi eine volle Befreiung ... nicht möglich gewesen (sei)", vielmehr — und damit trifft er sehr wohl den Diskussionspunkt — vor der Passion und Auferstehung Christi. Der Glaube an den kommenden Erlöser war in der ganzen Zeit vor Christus heilsmächtig, aber nicht zur vollständigen Rettung. Diese nämlich und ihr Sakrament, die Taufe, kommt aus dem Leiden, Sterben und Auferstehen Christi. So unterstreicht auch dieser Grund, „weshalb dieses Sakrament in besonderem Maß seine Wirksamkeit aus der Passion Christi schöpft" (46).

Für die Begriffsbestimmung der Erbsünde (36 Anm. 1) liegt näher — entsprechend § 26, 3 (172 f) — ein Rückgriff auf das nur wenig ältere *Scriptum super II Sent.*, also einen Teil desselben Werkes (statt des Bezuges auf die *Summa theologiae*). Dorthin weist sogar die Formulierung — mit der Kombination des Augustinischen mit dem Anselmianischen —: *„Originale enim dicit pronitatem ad omne malum causa carentiae iustitiae debitae"* (*Super IV Sent. d. 3 a. 1 ad diff. 3, ad 3* [B. 29, 59b]). Vgl. *Super II Sent. d. 30 a. 3 solutio* (B. 27, 505a); *Quaestio de peccato originali, a. 2* (*Cod. Vat. lat. 781, f. 29rb*). Albert neigt dahin, die ungeordnete Begehrlichkeit in das Wesen der (übernatürlich verstandenen) Erbsünde einzubeziehen, wogegen die *Summa* sie in die Gattung der Wirkung und Strafe verlegt. Vgl. O. Lottin, Le péché originel chez Albert le Grand, Bonaventure et Thomas d'Aquin, in: Rech. de théol. anc. et méd. 12 (1940) 280 f. — Der Hinweis auf den nicht von Albert stammenden *„Paradisus animae"* (34) ist gegenstandslos, da es sich dort bei *„confessio"* um das Sündenbekenntnis als Bestandteil des Bußsakramentes handelt, während im Albert-Text — vom Einwand her — das Glaubenszeugnis zu verstehen ist. — Bei der „Wesensbestimmung des Ps.-Dionysius Areopagita" für die Taufe (28—33) hätte noch ein bezeichnender Satz über das Eschatologische an der Taufwirkung eine Beachtung verdient: *„Haec autem res (scilicet significata et non contenta) nitor est et fulgor futurae resurrectionis ..."* (*Super IV Sent. d. 3 a. 1 ad diff. 2, ad 4* [B. 29, 59a]). Er kehrt wieder *Super IV Sent. d. 9 a. 13 solutio: „... sicut res baptismi est fulgor gloriae in resurrectione"* (B. 29, 239b). Eine Erläuterung dazu findet sich *Super Ioh. 14, 19b* (B. 24, 543b). Da ist gut gesagt, was die Taufe „schon jetzt" wirkt und was „noch nicht", und auch der Zusammenhang mit der Auferstehung Christi ist unterstrichen.

„Die besondere Auszeichnung der Bluttaufe" (139) beschreibt Albert etwas genauer. Nicht nur daß das Martyrium vor der Möglichkeit eines sündhaften Lebensvollzugs bewahrt — *„non inquinatur secundis sordibus"* — und den Blutzeugen „der übernatürlichen Lebensordnung eingliedert". Es folgen noch zwei Teilsätze: *„... et quia adducit meritum aureolae, et quia radit falce acerbitatis venialium adhaerentiam"* (*Super IV Sent. d. 4 a. 6 ad 2* [B. 29, 89b]). Das Martyrium erwirkt auch jene besondere, zur Seligkeit in der Gotterfüllung hinzutretende Freude über einen in der Nachfolge Christi errungenen glänzenden Sieg über den Teufel (*Quaestio de aureola* [*Cod. Vat. lat. 781, f. 21rb*]). Auch trennt das Martyrium mit scharfem Schnitt von der ungeordneten Anhänglichkeit an Geschöpfliches, d. h. von Unvollkommenheit. — Es stimmt zwar, daß Albert bei der Begierdetaufe (*baptismus poenitentiae*) den Glauben und die Gottesliebe nicht eigens nennt (139/140). Aus dem Zusammenhang scheint jedoch hervorzugehen, daß er den Glauben als entscheidend mitdenkt: Die Taufe ist ja mit Betonung *„sacramentum fidei"* (*Super IV Sent. d. 4 a. 2 ad 2* [B. 29, 83b]); ferner aus dem Gegensatz zum *„fictus"* als *„non credens"* und *„indevotus"*, womit also Glaube und Hingabe gefordert wird; er kennt auch eine *„poenitentia"*, die zwar nicht dem Wesen nach, wohl aber aus dem Beweggrund heraus Gottesliebe ist (*Super IV Sent. d. 14 a. 7 solutio* und *ad 2* [B. 29, 419/20]). Schließlich betont er — wie M. Seite 125 und 188 hervorhebt — den *„Spiritus operans in sacramentis"* (B. 29, 85b). Einen Fall von Begierdetaufe (*baptismus poenitentiae*) erkennt Albert beim Schächer am Kreuz (114), und da nennt er *„caritas et fidei confessio"* (*d. 4 a. 7 solutio* [B. 29, 91b]).

Einmal wird der von Albert eingesetzte allegorische Schriftsinn wohl überfordert (234, § 34, 1). Bezeichnend ist bei dieser Schriftanwendung die hermeneutische Formel *„significat"* im Sinn von bezeichnen, vorbilden, darstellen. Das Wort Gottes sagt Geschichte aus, bietet aber auch und erst recht Geheimnisse, so sah man es. Was nicht ausgesagt ist, kann vor-gebildet sein. Anderseits soll mit dem allegorischen Sinn nichts bewiesen, vielmehr das Bewiesene als auch in der Bibel „dargestellt" aufgezeigt werden. Demgemäß sucht Albert, nachdem er im 5. Artikel (der Dist. 6) für den sakramentalen Charakter die Dreizahl festgestellt hat, diese im 6. Artikel — weniger zu „erhärten" als — zu veranschaulichen, „indem er atl Heilstaten dem ntl Sakramentsgeschehen von Taufe, Firmung und Priesterweihe gegenüberstellt". Die Zwischenüberschrift: „Untersuchungen über die Zahl möglicher Charaktereinprägungen" könnte etwa lauten: „Biblische Vor-Bildung der Dreizahl ..." — Über die vorgeburtliche Heiligung (149) spricht Albert auch im *„Fragmentum postillae super Ieremiam"* (1, 5 [*ed. Colon.* 19, 633/34]). Jeremias, der Täufer Johannes und Maria wurden als besonders Erwählte durch ein um Christi willen gewährtes Gnadenprivileg schon im Mutterschoß ohne Sakrament geheiligt, und zwar — wie wir in der Taufe — „durch unseres heiligen Christus Heiligkeit".

Als Ergänzung zu der ausgiebig herangezogenen Literatur kommt — für S. 101 — neuestens noch F. J. Nocke, Sakrament und personaler Vollzug bei Albertus Magnus (Beiträge z. Gesch. d. Philos. u. Theol. d. Mittelalters, Band XLI Heft 4 [Münster i. W. 1967]) hinzu. — Für Anselms Erbsündenlehre steht die erweiterte Arbeit von O. Lottin zur Verfügung: Psychologie et Morale aux XII^e et XIII^e siècles, tome IV, troisième partie, I (Louvain-Gembloux 1954) 12 ff. Vgl. auch die Besprechung in der Theol. Revue 1957, 196—200 für Alberts Ansicht von der Erschaffung des Menschen in Gnade. — Im Interesse einer — von M. dankenswerterweise angebotenen — Vergleichungsmöglichkeit läge bei der Taufmaterie (52—60) auch ein Hinweis auf das Wasser als „Archetypus des menschlichen Lebens" nahe: Gerardus van der Leeuw, Sakramentales Denken. Erscheinungsformen und Wesen der außerchristlichen und christlichen Sakramente (Kassel 1959) 137—143. — Zur Vervollständigung des theologiegeschichtlichen Zusammenhangs trägt sicher auch bei Petrus Cantor von Paris, *Summa de sacramentis et animae consiliis I* (ed. J.-A. Dugauquier [Louvain-Lille 1954]); zu dem Fragenkomplex über die Wirkweise der Sakramente (194—199) H.-D. Simonin - G. Meersseman, *De sacramentorum efficientia apud theologos Ord. Praed. I*: 1229—1276 (Rom 1936).

Die geringen Lücken in der Literaturverwertung sollen nur der Sache dienen und keineswegs die wert- und verheißungsvolle Leistung von M. schmälern, die darin liegt, daß er eine solche Arbeit gewählt und so gründlich ausgeführt hat. Alberts Darlegungen — das stellt M. heraus — haben bei allem Zeitbezogenen und — was eben die Theologie betrifft — Durchschnittlichen immer noch Aktualität und Bedeutsamkeit. — Druckfehler sind selten; der aufmerksame Leser wird immerhin einige finden.

Hennef/Sieg. A. Fries.

Seckler, Max: **Das Heil in der Geschichte.** Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin. München: Kösel-Verlag 1964. 267 S.; Ln DM 28,—.

In den letzten Jahrzehnten erschien eine Reihe von Arbeiten über Thomas von Aquin, welche dessen Werk von einer typisch neuzeitlichen Fragestellung her betrachteten, die in dieser Form noch nicht bei Thomas thematisch wird. In die Reihe dieser Arbeiten fügt sich die vorliegende (Habilitations-)Schrift von M. Seckler „Das Heil in der Geschichte" ein.

Im Vorwort gibt der Autor offen zu, daß ohne vorhergehende gründliche Beschäftigung mit der geschichtsphilosophischen und -theologischen Literatur der Gegenwart diese seine Untersuchung nicht hätte geschrieben werden können (12). „Die Texte des Aquinaten (waren) von Anfang an in den Horizont neuzeitlichen Fragens hineingestellt und (begannen) erst dabei zu sprechen" (13). Seckler ist sich zwar des damit gegebenen methodischen Problems bewußt, markiert dieses aber nur unscharf in einigen thesenhaften Aussagen: Wiewohl nicht versucht wird, moderne Fragestellungen in das Werk des Thomas „hineinzutragen", sondern seine Texte in Kenntnis des heutigen Fragens „aufmerksam zu lesen", ist es nötig, „immer wieder hinter die Texte zurückzufragen nach den Voraussetzungen, aus denen heraus sie formuliert wurden, oder sie von einem anderen Zusammenhang her neu zu lesen"; und obzwar es in der ganzen Arbeit um das von Thomas tatsächlich Gedachte oder Mitgedachte geht, handelt es sich häufig „um die Erhebung eines latenten Sachverhalts..., der als solcher seiner Natur nach nicht offen zu Tage liegen kann, sondern der Erhellung oder Interpretation bedarf" (13f).

Von diesem so umrissenen Horizont her, der in sich bereits eine Fülle von Problemen aufgibt, erhebt Seckler aus dem Werk des Thomas, das weithin als Muster eines geschichts- und ereignislosen Denkens gilt, eine Fülle von geschichtstheologisch relevanten Aussagen, die eine oft verblüffende Aktualität aufweisen; dies so sehr, daß Seckler meint, „Thomas scheint e i n e n entscheidenden Punkt des christlichen Zeit- und Geschichtsverständnisses so getroffen zu haben, daß keine wesentlich anderslautende Antwort mehr denkbar ist" (11). Diese überzeitliche Gültigkeit sieht der Autor in der „Geschichtsformel" des Aquinaten (26ff), einem „Leitfaden a priori", der dem Ganzen des geschichtlichen Ablaufs Sinn und Ziel zuspricht. Diese Geschichtsformel artikuliert sich am deutlichsten im neuplatonischen Egreß-Regreß-Schema, welches jedoch in der Rezeption des Thomas vom Schöpfungsbegriff her grundsätzlich korrigiert wird. „Von Gott durch die Welt und durch Christus zu Gott" heißt die universale Sinn-Struktur geschichtlichen Werdens. Somit steht für Thomas die Geschichte unter dem archetypischen Primat des Kreises, der gerade deswegen sich für eine Deutung der Geschichte als Heilsgeschichte eignet, weil daran sichtbar wird, „daß Ende (*finis*) und Vollendung (*perfectio*) ineinsfallen, und daß andererseits das *télos* in der *arché* liegt" (31).

Aber — so muß kritisch gefragt werden, und Seckler tut dies durch weite Teile seiner Arbeit selbst — ist nicht gerade der Kreis die Figur, die am ungeeignetsten ist, das Wesen der Geschichte als einen offenen, auf Zukunft und auf ein Neues gerichteten Prozeß zu erhellen?

Dieser Einwurf würde zutreffen, wenn die thomanische Geschichtsformel als Aussage über einen chronologischen Ablauf mißverstanden und nicht streng als ontologisches Strukturschema begriffen wird. In der Tat kennt Thomas neben dem zyklischen Schema (*exitus-reditus*) ein lineares Verlaufsschema der Geschichte (*status naturae, gratiae, gloriae; tempus ante legem, sub lege, sub gratia*). Dieses ist nicht wie das erste a priori ableitbar. Festgelegt im göttlichen Plan, ist es dem Menschen unerfindbar und unergründbar und kann nur am faktischen Verlauf der Geschichte abgelesen werden. Aber dieses Verlaufsschema der Heilsgeschichte „integriert sich dem genannten Strukturschema" (32), und zwar in dem Sinne, daß dieses das universale Prinzip jeden Geschehens ist, unabhängig von allem tatsächlichen Sich-Ereignen von Geschichte. Oder anders formuliert: Wo immer und wie immer Geschichte sich ereignet, weist jedes „Jetzt" die Sinn-Struktur des *exitus a Deo et reditus in Deum* auf, d. h. in seiner Bewegung gelangt das Seiende zu seiner Vollendung, zu seinem Heil, indem es zu seinem Ursprung zurückkehrt. Die Geschichtsformel sagt also nichts über das Jetzt in seiner Faktizität aus, sie ist vielmehr offen für alle Weisen des sich geschichtlich — zumal in den verschiedenen „Heilsstadien" — wandelnden „Jetzt". Immer aber bleibt wahr: „Die Geschichte ist ein *motus ad perfectionem*", das Woraufhin der Geschichte ist ... die *perfectio*, das Heil" (196); sie bringt die „Vollendung der anfänglich gegebenen Grundgestalt" (122). Weil aber jedes „Jetzt" den universalen und letztgültigen Sinn des *exitus-reditus* realisiert, ist das „Eigentliche" jederzeit präsent; das fließende „Jetzt" der Zeit ruht im „‚stehenden' Jetzt", der sich in der Kreisbewegung vollziehenden „Nähe zur Mitte" (163). Darum liegt auch das Heil formal nicht in einem „inner- oder außergeschichtlichen Endzustand, sondern in einem permanenten Vollendungsgeschehen" (104), in einer Art „präsentischer Eschatologie" also.

Hat Thomas mit seinem „Grundgesetz der Geschichte", wie Seckler es herausarbeitet, tatsächlich einen Punkt des christlichen Geschichtsverständnisses so getroffen, „daß keine wesentlich anderslautende Antwort mehr denkbar ist"? Wird das geschichtstheologische Denken des Thomas, wie Seckler es erhebt, wirklich dem heutigen Fragen gerecht? Hier müssen Bedenken angemeldet werden, die über die kritischen Anfragen, die Seckler an Thomas richtet, hinausgehen. Können — so muß vor allem gefragt werden — Strukturschema und Verlaufsschema der Geschichte, überzeitlicher Sinn und zeitliches Faktum so getrennt werden, wie Thomas es in der gewiß nicht unanfechtbaren Interpretation von Seckler tut? Vor allem ist es in neuerer Zeit H. Schillebeeckx, der den linearzeitlichen Elementen in der Geschichtstheologie des Thomas vor den zyklischen Struktur-Schemata bei weitem den Primat einräumt. Ist es wirklich so, daß „das Heil des Menschen (und damit der Sinn des zeitlichen Geschehens) ... von vornherein" festliegt (103), daß a priori zu aller Faktizität der ontologische Sinn allen Geschehens gegeben ist? Zeigt sich hier nicht eine mangelnde Unterscheidung zwischen Natur und Geschichte? Darauf weist ein Prinzip thomanischen Denkens, das innerhalb einer Ontologie der Natur fundamentale Gültigkeit hat, von Seckler aber häufig zur Bestätigung seiner Geschichtstheologie herangezogen wird: *„Omnis effectus naturaliter ad suam causam convertitur"*. Für menschliche Freiheitsgeschichte trifft dieses Prinzip gerade nicht zu. Hier findet keine *„naturalis conversio"* statt, sondern Freiheit streckt sich wagend in die Zukunft aus, die nicht das eigene Ge-Wesen — auch nicht der wesende Ursprung aus Gott — zu sein braucht, sondern die ein Neues ist, das allererst durch den Akt der Freiheit in der Offenheit der Begegnung mit dem unverfügbaren *adventus* des anderen miterstellt wird. Gerade weil bei Thomas in der Interpretation von Seckler die geschichtliche Zukunft in der anwesenden Vergangenheit gründet und nicht die Neuheit des sich in Freiheit Ereignenden ist, weil sie *futurum*, nicht *adventus* genannt werden mag, kann das Strukturschema apriorisch vom Verlaufsschema der Geschichte getrennt und das letztere in das erste integriert werden.

Weil somit das Denken des Thomas nicht über die denkformalen und kategorialen Mittel verfügt, den „Primat der Zukunft", wie er sich heutigem geschichtstheologischen Denken zeigt, herauszustellen, wird man Seckler kaum darin zustimmen können, daß Thomas einen Punkt christlichen Geschichtsverständnisses so erreicht hat, über den hinaus „keine wesentlich anderslautende Antwort mehr denkbar ist" (11).

Insofern die Arbeit von M. Seckler jedoch umfassend und gründlich die geschichtstheologischen Momente im Werk des Thomas herausstellt und in oft erregender Weise mit der neuzeitlichen Problematik konfrontiert, gibt sie ein ausgezeichnetes Zeugnis dafür, wie sehr sich bei Thomas bereits Problemstellungen der Neuzeit ankündigen.

Münster. Gisbert Greshake.

Schütte, Heinz: **Protestantismus.** Sein Selbstverständnis und sein Ursprung gemäß der deutschsprachigen protestantischen Theologie der Gegenwart und eine kurze katholische Besinnung. Essen-Werden: Fredebeul und Koenen 1966. 573 S.; Ln DM 29,80.

Immer wieder kann es die Geschichte der Menschheit erweisen, daß sich unerledigte Fragen nicht ungestraft übergehen lassen. Sie haben ihr eigenes Schwergewicht. Verdrängt man sie, dann brechen sie an anderer Stelle um so stärker durch. Glaubt man, sie mit einem billigen Kompromiß loszuwerden, dann belehren einen die Ereignisse bald eines anderen. Es ist angebracht, daß sich das ökumenische Bemühen unserer Tage an diese Erfahrung erinnert. Gewiß ist es gut, wenn man sich jenseits der offenen Fragen auf irgendein gemeinsames Programm zu einigen versucht und sich miteinander einsetzt, so weit das eben möglich ist. Sicher erledigen sich dabei manche Probleme, die frühere Generationen entzweit haben, wie von selbst. Gleichwohl wäre es vermessen, alle Fragen auf diese Weise abtun zu wollen. Es gibt zwischen den getrennten Christen offene Fragen, die wie offene Wunden sind. Ohne eine gründliche Behandlung schwächen sie alle Betroffenen und deren gemeinsamen Einsatz.

In dieser Situation wird man jeden Versuch begrüßen, im Blick auf die volle Einheit aufzuarbeiten, was immer ihr entgegensteht. Deshalb verdient das Werk von H. Schütte über den „Protestantismus" Sympathie und gespannte Aufmerksamkeit. Es ist einer Problematik gewidmet, die von größter ökumenischer Bedeutung wie von höchster theologischer Schwierigkeit ist. Schütte macht den Versuch, möglichst umfassend und gründlich zu ermitteln, wie der gegenwärtige Protestantismus sich selbst, sein Werden und sein Verhältnis zur katholischen Kirche versteht. Wer um die verwirrende Vielgestalt evangelischer Aussagen über diesen Komplex weiß, wird mit einiger Skepsis zu einem Werk greifen, das ihn insgesamt behandeln will und zudem noch eine katholische Stellungnahme verspricht. Sch. selbst ist sich der damit gegebenen Schwierigkeiten durchaus bewußt. Um ihrer Herr zu werden, unternimmt er es, in mühsamer Kleinarbeit den wichtigsten Stimmen im evangelischen Raum deutscher Zunge einzeln nachzugehen und zugleich ihren Zusammenklang in kleineren oder größeren Gruppen und schließlich im ganzen Chor zu erfassen. Er sieht dabei die Gefahr, die er in seinem ersten Buch „Um die Wiedervereinigung im Glauben" (Essen 1958) nicht immer meiden konnte, daß einzelne Zitate ohne den Kontext des Gesamtwerkes oft mehr verdunkeln als erhellen. Daher unternimmt es Sch., im Rahmen des Möglichen jeweils die Koordinaten zu ziehen, in denen die Stellungnahmen lokalisiert sind, die hier zur Frage stehen. Es verdient hervorgehoben zu werden, daß Sch. etliche seiner Ausführungen den behandelten Autoren selber vor der Drucklegung zur Überprüfung vorgelegt und deren Zustimmung gefunden hat. Das ist symptomatisch für seinen Willen, die evangelischen Glaubensbrüder möglichst selbst zu Wort kommen zu lassen und sie ungekürzt und unverfälscht zu vernehmen.

Ein erster Teil bemüht sich, das Selbstverständnis des Protestantismus der Gegenwart zu erfassen. Dabei konzentriert sich Sch. zunächst auf „das protestantische Ja". Allzuoft hat man sich im interkonfessionellen Raum darauf beschränkt, Schatten und Differenzen zu markieren, und hat darüber vergessen, das zentrale Glaubenszeugnis zu ermitteln. Auch evangelische Autoren haben vielfach ihr Selbstverständnis zu ausschließlich in Abhebung von kath. Überzeugung artikuliert und so mit dazu beigetragen, daß man sie nur in dieser Relation gesehen hat. Deshalb ist zu begrüßen, daß Sch. es als erstes unternimmt, das spezifische Ja der evangelischen Christenheit möglichst positiv zu ermitteln. Ein zweiter Ansatz befaßt sich sodann mit dem protestantischen Nein, der Abgrenzung also gegenüber röm.-kath. Kirche und Lehre. Nach dem grundlegenden Bemühen um das Ja wird man diesen weiteren Schritt weder mißverstehen noch für überflüssig erachten. Die evangelischen Autoren selber legen jedenfalls im all-

gemeinen größten Wert auf die Herausarbeitung auch dieser Komponente. Dabei mag es manchen überraschen, wie unterschiedlich die Benennung und Deutung der konfessionstrennenden Elemente ist. Sch. geht auch hier behutsam und geduldig den einzelnen Positionen nach: den Voten gegen die katholische Sicht der Heilswirklichkeit, der Kirche und ihres Amtes, der menschlichen Existenz, der Christus- und der Gottesfrage. Darüber hinaus verfolgt er auch die Spur derer, die in fundamentalen Denk- und Verstehensstrukturen die eigentliche Divergenz begründet sehen. Dabei werden die einzelnen Stellungnahmen nicht nur registriert, sondern auf Intention und Berechtigung hin befragt. Dieses durchgängige Bestreben wird abschließend systematisiert mit der Absicht, periphere und zentrale Ansätze auszumachen und entsprechende Antworten vorzubereiten.

Der zweite Teil des Werkes bemüht sich mit denselben Methoden um die Ursprünge und Grundlagen des Protestantismus in der Sicht der heutigen evangelischen Theologie. Man mag es bedauern, daß Sch. sich dabei auf den lutherischen Ansatz beschränkt. Gewiß würde die Einbeziehung anderer Reformatoren nicht nur diesen oder jenen Akzent anders setzen lassen, sondern wesentliche Ergänzungen liefern. Andererseits begegnet man in Luther einer solchen Fülle und Vielfalt, daß eine Beschränkung auf ihn schon von daher als berechtigt erachtet werden kann. Man hat gelegentlich gesagt, es gebe soviel Lutherbilder wie Theologen. Der von Sch. erarbeitete Befund bestätigt diese Überzeugung. Sowohl in bezug auf die reformatorische Urentscheidung Luthers wie auf seine gesamte Aussage gibt es eine erstaunliche Vielzahl divergierender evangelischer Stellungnahmen. Sch. läßt sie zu Wort kommen, nicht ohne sich auch jetzt darum zu bemühen, in der vorhandenen Vielstimmigkeit möglichst den Zusammenklang zu ermitteln. Schließlich geht es darum, die heutige Selbstkritik des Protestantismus zu erfassen. Gewiß ist solch ein Komplex besonders dazu geeignet, konfessionalistisch mißverstanden und mißbraucht zu werden. Legt es sich nicht nahe, den einen gegen den anderen auszuspielen und das Ganze durch die Kritik im eigenen Lager ad absurdum zu führen? Sch. widersteht solchen Möglichkeiten. Er nimmt die oft radikale Selbstkritik ernst und wertet sie als Positivum.

Ein letzter Teil zielt auf eine „kurze katholische Besinnung" ab. Mit diesen Worten markiert der Autor die Begrenztheit eines solchen Unterfangens im Rahmen eines Buches. Daß sich innerhalb dieser Grenzen gleichwohl Wichtiges tun läßt, stellt Sch. sodann unter Beweis. Gerade in diesem Teil werden Weichen gestellt, die über den unmittelbarsten Ertrag des Buches hinaus Möglichkeiten erschließen. Entsprechend dem Vorgehen im ersten Teil wird besonderer Wert darauf gelegt, das Verhältnis der kath. Überzeugungen zu dem protestantischen Ja zu erhellen. Abschließend kommen katholische Theologen über einige der angesprochenen Fragen zu Wort. Sie befassen sich besonders mit der Wertung der Christlichkeit und Kirchlichkeit innerhalb des Protestantismus.

Bei der Vielschichtigkeit und Schwierigkeit der angeschnittenen Probleme bleibt es nicht aus, daß man gelegentlich anderer Meinung als der Autor ist. So wird nicht jeder die Überzeugung teilen, der „kirchliche Protestantismus" sei „der eigentliche Gesprächspartner der katholischen Kirche" (80). Gerade heute melden sich Stimmen zu Wort, die dort nicht beheimatet sind und gleichwohl Antwort verlangen, wie sie auch Wichtiges zu sagen haben. Einige von ihnen wird man nur ungern vermissen. Das ändert nichts am Wert der vorliegenden Arbeit.

Wer immer sich um die Aufarbeitung der zwischen evangelischen und katholischen Christen stehenden Fragen bemüht, wird an diesem Buch nicht vorbeigehen dürfen. Gerade deshalb bleibt zu wünschen, daß den weiteren Auflagen Personen- und Sachregister mitgegeben werden, die zusätzliche Wege in die ausgebreitete Materialfülle bahnen.

Bochum. Paul-Werner Scheele.

Barth, Karl: **Das Glaubensbekenntnis der Kirche.** Erklärung des Symbolum Apostolicum nach dem Katechismus Calvins. (Aus dem Französischen übersetzt von Helmut Goes). Zürich: EVZ-Verlag 1967. 160 S.; br. DM 12,50.

Ein theologisches Werk? Oder nur Meditationen? Wer Barth richtig kennt, würde solche Fragen nicht stellen; denn er weiß, daß der Autor der Kirchlichen Dogmatik seine theol. Reflexionen gern in ein Programm für Frömmigkeit, Ethik und kirchlichen Dienst übersetzt, und, umgekehrt, daß seine programmatischen Äußerungen immer theologisch durchdacht und begründet sind.

Genau dies geschieht im vorliegenden Büchlein, das die deutsche Übersetzung von mehreren zwischen 1940 und 1943 in franz. Sprache über den Katechismus Calvins (1545) gehaltenen Vorträgen enthält. Obwohl der Text nicht weniger als ein Vierteljahrhundert alt ist, bietet er noch heute wissenschaftlich Interessantes. Er ist nämlich ein ausgezeichnetes Beispiel dafür, wieweit und auf welche Weise Barth Calvins theologisches Erbe übernommen und in Hinblick auf die Gegenwart ausgelegt hat. Hier führt der Verf. eine Art Gespräch gleichzeitig mit dem französischen Reformator und mit seinen Hörern, den reformierten Pastoren aus der Gegend von Neuchâtel. Der Gedankengang dieses Gesprächs, wie auch der des kommentierten Katechismus, orientiert sich an den Sätzen und bildhaften Aussagen des Apostolischen Symbols. Er erstreckt sich also auf alle Grundwahrheiten der christl. Lehre. Bald folgt Barth ganz genau seiner Quelle und erklärt sie mit etymologischen Angaben (11, 18, 20, 53, 159) oder mit treffenden Hinweisen auf die spezifisch reformatorische Problematik (143 f, 152), bald führt er die Gedanken Calvins weiter, z. B. wenn er von der calvinischen Virtus-Dialektik in eine radikale Seinsdialektik übergeht (vgl. 78). Manchmal begnügt sich Barth, seine persönlichen Ideen und Ausführungen und den Text des Katechismus einfach nebeneinanderzustellen. Das wird besonders S. 65—73 und 83—86 sichtbar, wo er seine Ansicht über die symbolische Rolle des Mannes und der Frau in Bezug auf die Menschwerdung Gottes bzw. seine These über den „christologischen Begriff der Geschichte" darlegt. In den meisten Fällen dient aber der calvinische Text als Ausgangspunkt der Meditiation und als Grundlage zu einem modernen Formulierungsversuch. So z. B. auf den Seiten über die Himmelfahrt (99—102), wo die mittelalterlich-räumliche Ausdrucksweise Calvins durch ein ganz neues Verständnis des „göttlichen Ortes" und der „göttlichen Zeit" interpretiert wird. Schließlich fehlen nicht Stellen, in denen sich Barth „selbst gegenüber dem großen Calvin" (150) ein Wort Kritik erlaubt (28, 74, 123, 150f, 159). Das geschieht unter anderem mit interessanten Hinweisen auf den Heidelberger Katechismus, der dem Verf. manchmal nuancierter und vollständiger zu sein scheint (31, 50, 61).

Würde man nur fragen, an welchem Punkt Barth von Calvin den größten Abstand nimmt, so könnte man die Anthropologie angeben. „Calvin und Luther waren so ziemlich Platoniker" (19). Mit diesem Satz scheint der Verf. auf einen Leib-Seele-Dualismus anzuspielen, den er nicht annehmen kann (vgl. 157). Er will im biblischen „Fleisch"-Begriff den ganzen Menschen sehen, seine leibseelische Auferstehung durch eine „physische" Wirkung des Heiligen Geistes (149) bejahen und sein „ganzes Leben" in „seiner Einheit mit dem Leben Christi" betrachten (153). Christus ist „nicht bloß der Seele" Herr (62).

Zentral erscheint im ganzen Buch, wie auch im calvinischen Katechismus, das stellvertretende Sein und Wirken Christi. Von der Gotteserkenntnis bis zur endgültigen Verwirklichung des Heils geschieht alles in Christus, der sich ganz an den existentiellen „Platz" des sündhaften Menschen gestellt hat. So kam ein „Wechsel", ein „Tausch", eine *„katallagé"* (2 Kor 5; Röm 5) zustande, wodurch unser Verfluchtsein zu Gottes Verflucht-Sein (78) und Gottes Sieg in Christus zu unserem Sieg geworden sind. Und all das muß dem „Amt" Christi, seinem „Dienst" zugeschrieben werden.

Man könnte noch andere calvinisch-barthianische Thesen zitieren, die im vorliegenden Buch klar und frappant dargelegt sind. Der an Calvin, Barth und den reformatorischen Bekenntnisschriften interessierte Leser kann hier eine wirkliche Mine von erhellenden Aussagen finden.

Gewiß ist die Sprache oft paradox, vereinfachend und dogmatisch. Eine Möglichkeit zur Diskussion wird nicht sichtbar. Es fallen auch manche polemische Schüsse gegen Papsttum, römischen Katholizismus, Neoprotestantismus und historisch-kritische Exegeten; Schüsse, die Barth in seinen späteren Schriften weniger häufig abzufeuern pflegte. Aber auch diese wirken in den so lebendigen und inhaltsreich Meditationen wie Gewürze in einer glänzend, wenn auch improvisiert, zubereiteten Speise.

Paris/Münster. Alexandre Ganoczy.

III Reformed Dogmatics. J. Wollebius, G. Voetius, F. Turretin. Ed. by John W. Beardslee. New York: Oxford University Press 1965. XI, 471 S.; $ 7,50.

Dieser Band der amerikanischen Reihe, A Library of Protestant Thought, bietet in englischer Übersetzung eine Auswahl der Schriften dreier bedeutender reformierter Theologen des 17. Jahrhunderts, die man interessanterweise vergebens im LThK sucht. Johannes Wollebius (1586—1629) war Pfarrer, Professor des ATs und Domprediger in seiner Heimatstadt Basel. Er wird durch das einzige hier vollständig gebotene Werk dieser Sammlung vertreten, sein Compendium Theologiae Christianae (1626; hrsg. durch E. Bizer, Neukirchen 1935), eine im 17. Jahrhundert weit verbreitete Zusammenfassung reformierter Orthodoxie (englische Übersetzungen 1657 und 1760; niederländische 1638 und 1642). Von dem holländischen Polymath (neben seiner Predigttätigkeit studierte und dozierte er semitische Sprachen, Logik, Physik, Metaphysik und Theologie!) Gisbertius Voetius (1589—1676) bietet der Herausgeber zwei moraltheologische Ausschnitte strengster Art aus Band 3 des 5-bändigen Werks von Voetius, Selectae Disputationes Theologicae (Utrecht 1648—69). Wenngleich der Stil von Voetius für den heutigen Leser etwas schwer ist, zeigen sich auf jeder Seite sein enormes Wissen, sein Fleiß und seine Vorliebe für Polemik gegen alle vom schmalen Pfad seiner streng calvinischen Orthodoxie Irrenden, seien sie Katholiken oder Gegner im eigenen protestantischen Lager. Schließlich ist der Genfer Stadt-

pfarrer und Theologieprofessor François Turretin (1623—87) vertreten durch den Traktat über das klassische kalvinische Thema Prädestination aus seiner Instituio Theologiae Elencticae (Genf 1688).

Auffallend an all diesen Schriften ist ihr streng scholastisch-aristotelischer, ja zuweilen thomistischer Charakter. Hier werden Fragen konsequent bis ins Letzte hinein mit gewissenhafter Sorgfalt verfolgt. Diese Untersuchungen lassen niemals den Bezug auf die Schrift vermissen, was bei ihrer Herkunft nicht anders zu erwarten ist. Und doch zeigen diese Autoren einen reinen Intellektualismus und vor allem Voetius eine Leidenschaft fürs Polemische, die für manchen heutigen Leser befremdend wirkt. Eins muß man jedoch diesen Theologen lassen: Sie sind stets um eine gedankliche und logische Klarheit bemüht, welche vielen modernen Theologen abgeht. Sind uns ihre Fragestellungen auch heute weitgehend fremd, so wirkt die strenge geistige Disziplin dieser Vertreter einer alten protestantischen Scholastik in unserer verworrenen Zeit wohltuend.

Die Einleitung des Herausgebers und Übersetzers stellt dem Leser diese Theologen auf ihrem zeitgeschichtlichen Hintergrund vor und zieht interessante Parallelen und Vergleiche. Beardslee ist mit Anmerkungen zu den Übersetzungen selber recht sparsam und zieht es vor, seine Autoren für sich sprechen zu lassen. Er hat mit diesem Band das Verdienst, englisch-sprechenden Lesern den Zugang zu einem wenig bekannten Bereich protestantischer Theologie eröffnet zu haben.

Münster. John Jay Hughes.

Schüller, Bruno: **Gesetz und Freiheit.** Eine moraltheologische Untersuchung. Düsseldorf: Patmos-Verlag (1966). 196 S.; Paperback DM 15,80.

In wohltuendem Unterschied zu manchen, die die „traditionelle Moraltheologie" einfach vom Tische fegen oder an ihr kein gutes Haar lassen, versteht es Sch. mit außergewöhnlich spekulativer Kraft, *nova et vetera* miteinander zu verbinden und so, vor allem durch Einsatz des dazu in der Moraltheologie notwendigen personalen-existentiellen Denkens sowie solider Exegese, diese um wichtige Einsichten zu bereichern. Wer in Zukunft sich mit der „Allgemeinen Moraltheologie" und mit dieser unter ökumenischen Aspekten befaßt, kann an Sch. nicht vorbeigehen. Die für den Nichtkenner scholastischer Begrifflichkeit und heute dominierender theologischer und philosophischer Denkformen etwas schwierige Lektüre des Werkes mildert sich jedoch im Laufe einer aufmerksamen Lektüre. Der hohe Abstraktionsgrad und die Hypostasierung von Handlungsbezügen und -begriffen (Gesetz, Freiheit, Akt, Habitus, Gnade, *moralitas gravis et levis in bono et in malo,* Räte und Werke der Übergebühr u. a.) verdeutlichen zwar das Verständnis der Arbeit, sie bedürfen jedoch stets einer Übersetzung in sittliche Lebensbezüge und -vollzüge.

Zentraler Begriff, um den sich alles bei Sch. in dieser Arbeit dreht, ist der der *„lex divina"*. Existenz-analytisch und phänomenologisch wird die Konvergenz von Schriftaussagen und spekulativer Reflexion aufgezeigt. Leider geht Sch. auf die *„lex naturae"* nicht näher ein, da er sich darüber andernorts verbreitet hat. Wie er diese *lex* aber versteht, geht auch aus diesem Buche hervor. Natur ist richtig bestimmt als der Mensch, wie er sich selbst von Gott vorgegeben ist (175).

In 8 Kapiteln behandelt der Verf.: „I. Der Begriff Gesetz" (7—15); „II. Das Dasein unter dem Gesetz als Verfassung des personhaften Geschöpfes in statu viae" (16—25) mit einem „Exkurs: Freiheit der Entscheidung und Freiheit der Entschiedenheit" (26—30); „III. Der Mensch unter dem Gesetz Gottes und unter den Gesetzen der Menschen" (31—41); „IV. Das Dasein aus Gnaden als Grund des Daseins unter dem Gesetz" (42—52) mit einem „Exkurs: Der Begriff der Gnade im Neuen Testament und in der Theologie" (53—60); „V. Das Dasein unter dem Gesetz als Totalbeanspruchung des Menschen" (61—89); „VI. Formen des Betroffenseins vom Gesetz" (90—110); „VII. Das Gesetz und der Sünder" (111—154) mit einem „Exkurs: Non omnia opera peccatorum sunt peccata" (155—162) und „VIII. Das Gesetz und der Gerechtfertigte" (163—192). Eine sorgfältige Literaturauswahl verweist auf die von Sch. benützten Werke, wobei besonders K. Rahner, H. Schlier, D. v. Hildebrand, W. Trillhaas hervorzuheben sind.

Da es natürlich nicht möglich ist, den reichen Inhalt der Studie von Sch. hier auszubreiten, so seien im Hinblick auf die weitere Entwicklung der Allgemeinen Moraltheologie folgende Punkte als uns wichtig erscheinend hervorgehoben.

Sehr richtig wird das Gesetz, wie wir es kurz bezeichnen möchten, als normative Definition des Menschen von und vor Gott gesehen. Das Sollen ist aus diesem Sein ablesbar und ableitbar. Nur Gott kann mit seinem personalen Anspruch an den Menschen in dessen totaler und radikaler Abhängigkeit absolut, d. h. unbedingt in Pflicht nehmen — und fügen wir hinzu: jede andere Ableitung des Absolutheitscharakters des sittlichen Sollens mißlingt, verbleibt nur in einem gröberen oder feineren Utilitarismus. Das Gesetz Gottes ist nicht Einschränkung, sondern Setzung menschlicher Freiheit (19), weil der Mensch Person ist als Geschöpf und nicht umgekehrt. Die eigentliche Sünde besteht darin, daß der Mensch seine Geschöpflichkeit nicht wahrhaben will. Dabei ist nach Sch. zu unterscheiden die Freiheit der Unentschiedenheit, „in der der Mensch in die Situation der Wahl und Entscheidung versetzt ist (*libertas indifferentiae activae*) und die Freiheit der Entschiedenheit, welche die Wahl und die Entscheidung nur noch als ihre Herkunft in sich enthält (*libertas differentiae activae*)" (22). Dieser doppelten Freiheit korrespondiert auch eine doppelte Notwendigkeit, was besonders in den von Sch. eingehend behandelten Gewissenserlebnissen in Erscheinung tritt. Mit K. Rahner unterscheidet Sch. bei der Bestimmung des sittlichen Sollens: Natur = „den ganzen Menschen (mit Leib und Seele, Individualität und Sozialität), insofern er sich als solcher von Gott her vorgegeben ist", und Person = „derselbe Mensch, insofern er sich frei in Besitz nimmt oder in Besitz genommen hat" (22). Ob diese (vielleicht doch nur scheinbar) hilfreiche Distinktion dem Personsein des Menschen von Natur aus — man denke an die Konsequenzen für den ganzen sittlichen und naturrechtlichen Bereich der Pflichten gegenüber dem Menschen! — entspricht, erscheint uns fraglich. Sollte hier nicht besser von seiner Subjektivität im Vollzug der Freiheit die Rede sein anstatt von Person im oben eingeschränkten Sinne? Daher scheint es uns fraglich, wenn es (43) heißt, der Mensch „ist er selbst als Natur schon vor aller freien Selbstbestimmung", aber er „wird ... er selbst, nämlich Person, indem er sich in Freiheit annimmt, als der er sich von Gott vorgegeben ist" (43).

Sch. weist darauf hin, daß man bislang in der Moraltheologie die „sittliche Freiheit" = (Freiheit in der sittlichen Vollendung) zu wenig beachtet habe. Sittliche Freiheit meint aber sowohl die Wahlfreiheit als auch die Entscheidungsmächtigkeit im Bereich des sittlich Guten. Daher ist für Sch. „sittliche Freiheit bleibende Entschiedenheit für den Willen Gottes" (27), „konstitutives Element jeder Tugend" (28); denn „Tugend ist notwendig Umwandlung der Wahlfreiheit in sittliche Freiheit" (28). Sehr bedeutsam ist die Herausstellung von Sch., daß es an sich nur ein Gesetz, das Gesetz Gottes gibt und daß auch menschliche Gesetze nur von daher ihren Gesetzescharakter erhalten: sie bringen jenes in ihrer Vermittlungsfunktion nur zur Kenntnis (37ff).

Die heute so oft diskutierte schwierige Frage, wie kommen wir vom allgemeinen Gesetz Gottes zur konkreten Erkenntnis seines situativ verpflichtenden Inhaltes, wird bei Sch. so beantwortet: „Wir erfassen Gottes Willen und Gesetz, indem wir eine vorgegebene konkrete Situation ihrem intelligiblen (nicht bloß empirischen) Gehalt nach verstehen und sie durch eine spontane *synthesis apriori* in einen Imperativ übersetzen. Die konkrete Situation sind wir selbst in unserer jeweiligen geschichtlichen Konkretheit. Der intelligible Gehalt der Situation ist ihr Sinn und ihre Bedeutung. Die *synthesis apriori* versteht aus dem Sinngehalt den Wertgehalt, aus der Bedeutung die Bedeutsamkeit. Indem sie zugleich diesen vorgegebenen Wertgehalt und diese vorgegebene Bedeutsamkeit auf den Menschen als Person bezieht, bildet sie einen konkreten Sollenssatz. Das Verstehen des Wertgehaltes aus dem Sinn der Situation ist der konkrete Vollzug der abstrakt formulierten Einsicht: *omne ens (qua ens, unum et verum) est bonum.* Das Vermögen der menschlichen Vernunft, aus dem Wertgehalt und der Bedeutsamkeit einer konkreten Situation ihren Sollensanspruch zu erfassen, heißt in der scholastischen Tradition die *synderesis,* insofern dieser die Einsicht in das oberste Prinzip der Sittlichkeit zugeordnet wird: *bonum faciendum, malum vitandum.* Danach können wir kurz sagen: Der Wille Gottes wird uns vermittelt durch die jeweilige Situation, die wir selbst sind in unserer vorgegebenen sittlichen Konkretheit" (38).

Wir haben diesen zentralen Satz aus der Schrift von Sch. hervorgehoben,, weil er u. E. auch der Kernpunkt heutiger moraltheologischer Diskussion ist. Sie neigt sich mit Recht einem geschichtlich-konkreten-situativen (nicht existenzialistisch-situationistischem!) Denken zu, wie obiges Zitat deutlich macht. Sie zeigt zwar gut das „Daß" der Sittlichkeit, gelangt aber so noch nicht zu einer material-ethisch gefüllten Situationserfassung. Die traditionelle Moraltheologie gelangte hierzu vielleicht im Übermaß; die mit obigem Wort sich kennzeichnende kommt aus ihrem formalen und manchmal formalistischen Prinzip nicht zur konkreten auch übersituativen Inhaltlichkeit des Tuns. Kein Wunder, daß andere auch betonen, es gäbe nur ein einziges formales absolutes Prinzip der Sittlichkeit. Aller materiale Inhalt aber sei geschichtlich wandelbar. Vom existenzphilosophischen und -theologischen Standpunkt ergibt sich diese Einstellung mit Notwendigkeit. Daher lehnt man auch die „scholastische" inhaltsbezogene Spekulation zugunsten einer konkreten Augenblicksinterpretation ohne zureichendes inhaltliches „Interpretament" ab. Bei aller Richtigkeit der Ablehnung einer ungeschichtlichen Normenethik und einer existenzialistischen Situationsethik bedarf obige formale Sittlichkeitstheorie doch der material-ethischen Ergänzung. Dazu aber reicht bloße Existenzanalyse und postiv-geschichtliche

Tatsachen feststellung nicht aus. Hier bietet die Essenzanalyse und die überpositive-geschichtliche Tatsachen interpretation unentbehrliche Hilfe zur Erkenntnis der sittlichen Wahrheit.

Im IV. Kapitel gibt Sch. wertvolle Unterscheidungen, die seine weiteren Darlegungen tragen. Danach heißt „Geschöpflichkeit sich selber ganz von Gott geschenkt sein, sich ihm in allem verdanken, ganz aus seinen Gnaden leben" (42), wobei Gnade nicht übernatürliches Sein, sondern Gottes freie ungeschuldete Liebe ist, die aller Geschöpflichkeit zuvorkommt. „Personsein ... bedeutet aus sich selbst existieren, sein eigener Grund sein. Person ist durch Freiheit gekennzeichnet. Freiheit kommt aber einem Wesen zu, insofern es ‚causa sui' ist" (42). „Der Mensch ist Person, weil er Geschöpf ist; er verdankt alles sich selbst, weil er alles Gott verdankt; er lebt ganz aus eigener Kraft, weil er ganz von Gottes Gnaden lebt" (42). „Das Gesetz ist eine Gestalt, die Gottes Gnade annimmt, insofern sie einer Person zugedachte Gnade ist. Gott ist immer zuerst der aus freier Huld Schenkende, danach erst der Fordernde, aber er ist nie das eine ohne das andere. Darum ist auch der Inhalt der göttlichen Gnade und des göttlichen Gebotes derselbe. Er ist Gott selbst, dem Menschen im Medium seines Menschseins zuerst geschenkt und dann auch zu freier Annahme auferlegt" (43). So gründet alles Sollen im Sein. „Das Sein des Menschen ist der Grund für das Sollen des Menschen, das Sein des Menschen geht also jedem Sollen des Menschen voraus, kann folglich dem Menschen nur geschenkt sein ... Der Indikativ des göttlichen Handelns enthält in sich den Imperativ des göttlichen Gebotes" (44). Diese Zusammenhänge neu zu formulieren, sie in die von uns seit langem geforderte Erneuerung der Moraltheologie aus personalem, existentiellem, biblischem und missionarischem Geiste eingebracht zu haben, daran ist auch Sch. hier hervorragend beteiligt.

Daß aus diesem Zusammenhang von Gnade und Gesetz die Erhellung des gleichen biblischen Zusammenhanges gut gelingen muß, zeigt Sch. im weiteren Verlauf seiner Arbeit. Dabei verweist er auf Ansätze zu einer „in der Urkirche ansatzweise (schon gegebene) terminologische Unterscheidung zwischen dem Gegenstand der Dogmatik und der Moraltheologie" (45), weil hier deutlich unterschieden wird zwischen dem *kerygma* als Verkündigung göttlicher Heilstaten und zwischen *didache* als sittlicher Unterweisung, was bei dem Verhältnis von Gnade und Gesetz im dargelegten Sinne konsequent ist. Moraltheologie ist dann „zu bestimmen als die aus den Indikativ in den Imperativ übersetzte Anthropologie" (46).

Wir können hier nicht auf die klaren und zuverlässigen Ausführungen von Sch. über Bund und Gesetz, Gnade und Gebot im AT und NT näher eingehen. Wichtig ist jedoch, und das führt Sch. näher aus, daß bei Paulus außer der Relation Gnade-Gesetz auch die andere Gesetz (des Sünders, des Zornes) und Gnade (als Bekehrung, Befreiung vom Zorne Gottes und von der Sünde) vorkommt. Nichtbeachtung dieses Unterschiedes führt zu schweren Mißverständnissen in der Gesetzestheologie des hl. Paulus. Die „Gesetzesgerechtigkeit" = Nichtanerkennung der Vorordnung der Gnade vor dem Gesetz und daher Verdienen der Gnade auf Grund von Gesetzeswerken ist nach Paulus „die sublimste Art der menschlichen Sünde" (49). Sie verstößt gegen die absolute Priorität der Gnade vor dem Gesetz. Dabei ist Gnade nicht bloß etwas völlig Ungeschuldetes, wie es die katholische Dogmatik vor allem versteht, sondern etwas wider Verdienst dem Menschen aus lauter Gnade Verliehenes (53ff). Der Gnade Gottes steht also nicht der bloß natürliche Mensch, sondern der Zorn Gottes gegenüber. Existenz aus Gnade = „Existenz aus Geschöpflichkeit"; Existenz aus Werken = „sündige Existenz, weil der Mensch dadurch seine Geschöpflichkeit verneint" (59). In diesen sehr überzeugenden Darlegungen zeigt Sch. wieder die Konvergenz heilsgeschichtlichen und philosophisch-theologischen Denkens über den Menschen.

Aus dieser Sicht wird das Kerngebot leicht verständlich, ebenso wie alle einzelnen Gebote Konkretisierungen desselben sind.

Allerdings können die Darlegungen Sch.s über die evangelischen Räte oder die Werke der Übergebühr nicht befriedigen, obwohl sie u. E. das Beste darstellen, was zu diesem umstrittenen Traktat gesagt worden ist (vgl. 62ff). Die Kritik Sch. s an der traditionellen Auffassung, wie sie z. B. in Mausbach-Ermecke dargeboten ist, ist ernst zu nehmen, reicht aber schon wegen der alltäglichen sittlichen Erfahrung nicht zu. Diese traditionelle Auffassung wird auch von Sch. implizit anerkannt, wo immer er auf die Unterschiede sittlicher Werte hinweist, z. B. bei der Unterscheidung von *moralitas gravis et levis* im Bösen, aber – und das verdient stärksten Beifall – auch im Guten! Wir möchten meinen, es gibt objektiv Wertunterschiede hinsichtlich der Handlungsobjekte und der darauf bezogenen Handlungen (*actus specificatur ab obiecto*!). Es gibt aber auch vom Subjekt eben dieser Objekte her gesehen Verhaltensweisen, von denen die einen mehr oder weniger positiv oder auch negativ passen. Was objektiv besser ist, muß es nicht auch subjektiv sein; was objektiv „nur" gut ist, kann u. U. der Feind des sittlich-subjektiv Besseren sein. Kann jemand sein sittliches Soll nur durch Übernahme des objektiv Besseren erfüllen – z. B. auf Gott hin Übernahme der Ehelosigkeit – oder darf er objektiv Besseres nicht wegen Störung seines sittlichen Sollens übernehmen — z. B. Pflege der kranken sonst hilflosen Eltern anstatt Eintritt in einen religiösen Orden —, dann ist dort das objektiv Bessere und hier das objektiv Gute zu tun.

Daher meinen wir auch, daß Gott, von Grenzsituationen abgesehen, sich mit den allgemein verkündeten Geboten an alle und damit auch an den Durchschnitt der Menschen wendet, daß also die Moraltheologie gut tut, davon auszugehen, aber daß sie die Konkretisierung und existentielle Individualisierung als ihre ständige Aufgabe ansieht unter dem Primat des Kerngebotes der Gottes- und Nächstenliebe und – was heute oft unterschlagen wird – des Zieles: der Vollkommenheit in Christus.

Sehr wertvoll und weiter zu vertiefen ist die auf die Stoa zurückgehende Lehre von der *connexio virtutum* und ihre Beziehung zur *connexio legum seu mandatorum*, was zu einer weiteren ganzheitlichen Schau des Sittlichen beiträgt und sie gegen Zersplitterung durch falsche Kasuistik schützen kann. Dabei erscheint der Zusammenhang sittlichen Tuns mit der Grund-Hingabe in Liebe an Gott als *optio fundamentalis* in besonders hellem Licht, was für den erneuten Sündenfall des schon Gerechtfertigten beachtliche Konsequenzen hat.

Besonders eingehend behandelt Sch. den Traktat „Das Gesetz und der Sünder" (111ff), wobei ihm die Unterscheidung zwischen der ontologischen Situation des Menschen und der existentiellen Situation des Menschen aus persönlicher Entscheidung zu vertiefter Einsicht in die hier obwaltende Problematik verhilft. Vor allem gilt das für das Verständnis der Lage des Todsünders. Das *peccatum habituale* des Sünders ist nicht bloß juristisch als *reatus culpae* zu verstehen, sondern: „Die aktuelle Sünde als Tat und Ereignis besteht in der tiefsten Seinsschicht der Person als fundamentale Haltung real (*physice*) fort, als Grundrichtung des Menschen (seines Willens) gegen Gott und die sittliche Ordnung. Diese ‚Urentscheidung' oder richtiger ‚Urentschiedenheit' gegen Gott ist das *peccatum habituale*, die Sünde als Zustand ... Ja, man muß sagen: Das *peccatum actuale* (als Entscheidung) ist das *peccatum habituale* in seinem freien Ursprung und in seinem aktiv gesetzten Anfang" (126). Auf dieser Grundlage wird von Sch. „das weitere Verhalten des Sünders" untersucht (126ff). U. E. wird jedoch dieses Verhalten von Sch. zu pessimistisch beurteilt: „Weil der Menschen Sünder ist, kann er nicht anders denn als Sünder handeln und wirken" (127). Sch. selbst weiß um die Folgen seiner These (129), daß die Situation des Sünders nicht nur besteht im Verlorenhaben der heiligmachenden Gnade und in der Vorwerfbarkeit der bösen Tat — so die wohl noch herrschende Lehre —, sondern in einer existentiellen Grundverkehrtheit seiner Person gegen Gott. Daher ist „das *liberum arbitrium* des Sünders ... ungeschuldete Gabe Christi" (131ff). Wenn Sch. Recht behalten sollte, dann wird sicher die Brücke zum reformatorischen Verständnis von Gesetz — Sünde — Gnade erleichtert. Dazu bedürfte es aber noch eines weiteren Ausbaues der existential-ontologischen Sichtweise, auf die Sch. mit K. Rahner hinweist. Aus der Totalität und Radikalität von Gnade und Gesetz folgt dann auch die Problematik „einer bloß natürlichen Sittlichkeit in unserer faktischen übernatürlichen Ordnung" (137f).

An Hand der paulinischen Gesetzestheologie wird „Das Gesetz als Gottes Gericht und Erbarmen" (145ff) aufgezeigt, besonders Gal 5, 19.21. Gottes Gesetz tritt als *lex irae* und dann als *lex fidei* dem Sünder entgegen, und zwar in dieser Reihenfolge (153). „Gesetz ist dann nicht Sollenssatz, sondern Gericht, Verurteilung und Bestrafung. Sobald ich Gesetz als Sollenssatz fasse, kann es nur die Reihenfolge ‚Evangelium — Gesetz', ‚Gnade — Gesetz' geben. Auf das Gesetz als Gericht kann nur deswegen das Gesetz als Ruf in den Glauben folgen, weil zwischen beiden das Evangelium, die Gnade Christi steht" (153).

Im Exkurs (155ff) „*Non omnia opera peccatorum sunt peccata*" kommt Sch. auf seine oben angegebenen Thesen zurück und vergleicht sie mit dem Trienter Konzil *sess. 6 can. 7*: daß nicht alle Werke der Sünder Sünde sind. Sch. meint, durch diese Entscheidung von Trient werde nur der reformatorische Irrtum getroffen, daß der Sünder durch alle seine Taten nur noch seine Schuld und Strafe erhöhe. Wenn das der Fall ist, dann besteht die oben kritisch anzeigte These Sch.s doch wohl zu Recht.

Noch klarer formuliert Sch. in diesem Zusammenhang: *lex operum* = Bezeichnung für die Möglichkeit eines sündigen Daseinsverständnisses; *lex irae* = Gericht, Verurteilung, Bestrafung als Antwort Gottes auf die Sünde des Geschöpfes; *lex fidei* = „die einzig denkbare Form einer Begnadigung des sündigen Geschöpfes" (158). Aber, so heißt es bei Sch.: „Der Mensch sündigt immer als einer und ganzer, nicht etwa nur, insofern er ein zu übernatürlichem Leben berufener, sondern immer auch, insofern er überhaupt Mensch ist. ... Darum verwirkt der Mensch durch die schwere Sünde nicht nur sein übernatürliches, sondern auch sein natürliches Sein" (158). Aber der Sünder „hat sein übernatürliches Sein nicht schlechterdings verwirkt. Er hat sein übernatürliches Sein ... als ein frei abgelehntes übernatürliches Sein. Er hat sein übernatürliches Sein im Modus des Widerspruchs, der Negation" (159). Entsprechendes gilt auch vom natürlichen Sein des Sünders. Es ist nicht schlechterdings

vernichtet, denn in der Sünde bleibt er Mensch, Gottes Geschöpf. „Aber da der Sünder nicht der sein will, der er von Gott her schon ist, besitzt er auch sein natürliches Sein nur im Modus des Widerspruchs und der Negation ... als ein verlorenes und vertanes Sein. Der scheinbare Widerspruch einer solchen Aussage gibt nur den der Sünde immanenten Widerspruch wieder: Der Mensch ist Gottes Geschöpf, aber er will sich selbst nicht als Gottes Geschöpf" (159).

Trotz dieser subtilen Unterscheidung ist uns die These Sch.s nicht einleuchtend genug. Besteht sie mehr in Worten als in Wirklichkeit? S. 160 können wir nämlich nicht anders verstehen, als daß der Sünder zu keinem natürlich sittlich-guten Tun mehr fähig ist. Und diese Ansicht halten wir für nicht richtig. Sch. selbst bekommt (161f) offenbar Skrupel ob der Nähe seiner Theorie zur reformatorischen Lehre von der *natura peccato penitus corrupta*. So richtig es ist, daß die katholische Theologie sich nicht nur über die Folgen der Erbsünde, sondern auch die der persönlichen Sünde mehr Gedanken machen muß als bisher – und das nicht nur im Hinblick auf das ökumenische Gespräch —, so bedenkenswürdig-bedenklich müssen einem doch die Thesen Sch.s in diesem Zusammenhang erscheinen.

Das letzte Kapitel des Buches behandelt „Das Gesetz und der Gerechtfertigte" (163ff). Für diesen ist jenes zwar göttliche Willenskundgabe, aber nicht mehr Befehl oder Gesetz oder Imperativ. Der *lex irae* entspricht hier die *lex consolationis* oder *consolatrix* oder die *conscientia consequens*. Diese wird in der Moraltheologie leider nur wenig beachtet. „Die *conscientia consolationis* oder *consolatrix* ist die *lex consolationis* in ihrer Aktualität und Konkretheit" (177). Diese *lex* heißt im NT nicht *nomos*, sondern *Paraklese*. Dieses Kapitel ist bei Sch. lichtvoll dargelegt. „Die apostolische Paränese hat den Charakter des Bittens, Ermahnens und Zuredens, weil ihr Ort die *‚familia Dei'* von Mk 3, 31ff ist" (182). Als Letztes wird das Gesetz Gottes als „warnende Mahnung zur Treue" (186ff) dargestellt sowie betont, daß auch das Problem der Versuchung in der Moraltheologie ein bislang zu sehr vernachlässigtes Thema ist.

Sch.s Arbeit zeigte uns eine Fülle neuer Gesichtspunkte, eine Fruchtbarkeit existential-analytischer Betrachtungsweise, reiche thematische Anregungen für die „neue Moral", der man aber nur wünschen kann, daß sie stets *nova et vetera* richtig miteinander verbindet. Sch. liefert dazu einen wertvollen Beitrag.

Bochum. Gustav Ermecke.

Rossel, Jaques: **Dynamik der Hoffnung.** Eine zeitgemäße Studie zum Thema Christ und Welt. Basel: Verlag Basileia 1967. 177 S.; Ln DM 14,80.

Das unter dem Originaltitel „Mission dans une société dynamique" erschienene Buch des Präsidenten der Basler Mission, dessen Übertragung ins Deutsche von Anna Elisabeth Vischer in einer inhaltlich wie stilistisch hervorragenden Weise besorgt wurde, greift die theologische Fragestellung nach der Hoffnung des Menschen und der Weltentwicklung auf: „Hinter der Dynamik, die unsere Welt beherrscht, hinter dem guten Neuen, das aus dieser Dynamik erwächst, steht ... der lebendige Gott, der sich in Christus hingibt und sich in ihm an alle Menschen wendet, um sie zu seiner vollkommenen Gesellschaft unter seiner gerechten Herrschaft zu führen" (S. 9). Nicht so sehr in einer systematischen Analyse als in einem inspirativen Erfassen der Gegebenheiten und Tendenzen entwickelt Verf. die Thematik in drei Teilen: Unsere Welt, der Auftrag der Kirche und der missionarische Dienst.

An Hand lebensnaher Beispiele wird als erstes charakteristisches Merkmal unserer Welt die Urbanisierung der Gesellschaft und ihr ethnischer und religiöser Pluralismus aufgezeigt. Die Epoche der geschlossenen und relativ stationären Kulturen ist der offenen und in steter Veränderung begriffenen Gesellschaft gewichen, in der verschiedene Machtzentren und Wertordnungen, neue persönliche und soziale Beziehungen und Strukturen gelten (S. 17ff). Schon hier stellt sich die Frage nach dem Standort der Kirche und ihrer missionarischen Wirksamkeit. Weder die Methode des Aufbaus eigener vom Evangelium geprägter sozialer Verhältnisse („christliche Dörfer") noch die Aufpfropfung des Christentums in die einheimische Gedankenwelt und Kultur wird diesem weltweiten Prozeß der Evolution gerecht (S. 24ff). Dabei fällt der Kirche die Aufgabe zu, jeden einseitigen Radikalismus, der die Kontinuität mit der Vergangenheit abschneidet und zum „Nihilismus" führt, aber auch einen falschen Konservatismus, „der eine Apartheid von universalen Ausmaßen zur Folge haben kann", schöpferisch zu überwinden (S. 32). – Als zweites Merkmal wird in Auswirkung der westlichen Revolutionen von 1517–1917 die Säkularisierung markiert, die durch die christliche Arbeitsauffassung vorbereitet, durch den mittelalterlichen Streit um die Investitur ausgelöst, durch die Reformation gewollt und durch die Renaissance gefördert worden war und ihren philosophischen Ausdruck im modernen Empirismus fand (S. 50). Verf. erkennt eine Wurzel dieser „Ereignisse" im Evangelium, das „das Neue" schlechthin ist (S. 58) und den Menschen jeweils neu fordert. Insofern eignet auch der Kirche ein innerlich evolutorischer Charakter, „sie muß Fleisch werden" (S. 62), sie ist die *„ecclesia semper reformanda"*, jedoch anders als es „Schwärmer" wollen: nicht in einer „Konversion zur Welt", nicht in Gleichschaltung mit der Welt, nicht in Gleichsetzung des verborgenen Reiches Gottes mit der säkularisierten Welt, wodurch nämlich ihre Hoffnung mit der Wirklichkeit verwechselt würde.

Worin besteht nun der missionarische Auftrag der Kirche in einer revolutionären Welt? In der Verkündigung der christlichen Botschaft von der Liebe Gottes, die sich zunächst in der Schöpfung manifestiert, die durch die Gemeinschaft des Bundes bestimmt ist und durch den Gehorsam im Glauben ihre Erfüllung findet (S. 74ff). Verf. hält eine kritische Distanz zu gewissen Erscheinungen in der „heutigen Theologie" für geboten, Sünde und Tod zu unterschätzen (S. 79), das Vorläufige absolut zu setzen und dadurch einem ideologischen Fanatismus oder Skeptizismus anheimzufallen (S. 88) oder über der Formel von der „Präsenz" der Kirche ihre Andersartigkeit gegenüber der Welt zu überspielen und ihre missionarische Gegenwart zu verkennen (S. 94, 96). Die missionarische Gegenwart Gottes in der Welt ist stets dynamisch, weil er in Christus immer der Kommende ist, sie verfolgt die Erlösung, das Heil der Menschen und sie bewahrt deshalb eine beunruhigende Distanz – drei Aspekte, die auch die missionarische Existenz der Christen auszeichnen. In diesem Zusammenhang sind die Überlegungen des Verfassers bemerkenswert, die auch den öffentlichen Gottesdienst als Aktualisierung des Bundes – wobei vor fortwährenden Improvisationen und vor einer liturgischen Tendenz zur Ästhetik gewarnt wird (S. 104f) — und Wort und Dienst als die beiden Brennpunkte des kirchlichen Zeugnisses für die Welt betonen. Der 3. Teil über den missionarischen Dienst versucht die Perspektiven für die Verwirklichung des Evangeliums in unserer Welt abzustecken: der Dienst jenseits der geographischen und kulturellen Grenzen, die Situation zwischen Fremdlingsein und Partnerschaft. Im Besonderen kommt es bei der christlichen Tat nicht nur auf die „Einzelfürsorge", sondern ebenso sehr auf die „gesellschaftliche Diakonie" an, die sich auf die sozialen Strukturen richtet (S. 130). Die christliche Verkündigung ist getragen von der ihr eigenen Dynamik der Hoffnung, die der um sich greifenden Mutlosigkeit, dem „Nihilismus der rohen Gewalt oder des Geistes" wehrt und der Bewegung der Welt das Ziel schenkt (S. 156ff).

Die Fülle der in dieser Studie aufgeworfenen Fragen, der Versuch einer vertikalen Zusammenschau der unsere Welt bestimmenden Faktoren, das unverfälschte theologische Anliegen und der nüchterne Blick für die reale Entwicklung wie für ideologische Fragwürdigkeiten leisten einen wertvollen Beitrag zum Verhältnis von Christ und Welt. Das Buch liefert keine fertigen Lösungen, aber es regt an und fordert zur Auseinandersetzung heraus.

Münster. Anton Rauscher.

Weltarmut. Eine kirchliche Denkschrift. Hrsg., eingel. und kommentiert von Klaus-Martin Beckmann und Klaus Lefringhausen. Mit einem Vorwort vom Präses der Evangelischen Kirche im Rheinland. Stuttgart-Berlin: Kreuz-Verlag 1967. 95 S.; kart. DM 5,80.

Die kleine Schrift, im Hinblick auf die 2. Welthandelskonferenz in New-Delhi (März 1968) und vor allem auf die 4. Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Uppsala herausgegeben, stellt ihrer Form nach einen Diskussionsbeitrag dar: Deswegen ihr mehr thesenartiger Charakter und deswegen wohl auch die mehr aneinandergereihten als einander entfaltenden Beiträge. Dennoch ist sie wichtig, weil sie das theologische Denken vor das Problem der „Welt" im planetarischen und futurologischen Sinn stellt.

Sie enthält — neben Vorwort und Einführung — die Erklärung des Rates britischer Kirchen vom 6. 4. 1966 über „World Poverty and British Responsibility", einen Beitrag von Klaus-Martin Beckmann „‚Theologie der Revolution' und die britische Denkschrift" sowie „Sozialwissenschaftliche Beiträge zur ökumenischen Diskussion" von Klaus Lefringhausen.

Die beiden deutschen Kommentatoren legen in ihren Ausführungen besonderes Gewicht auf die Frage nach einer „Theologie der Revolution"; es mag daher angemessen sein, die kritische Würdigung dieser Schrift v. a. auf ihre theologischen Aussagen zu beschränken.

Dennoch soll angemerkt werden, daß die Darstellung der Entwicklungsproblematik und Entwicklungsstrategie in Teil II und Teil III der genannten Denkschrift von ihrem Verstehenshorizont her besondere Beachtung verdient, wie auch, daß die Interpretation der Enzyklika *Populorum Progressio* von K. Lefringhausen (83ff) bei aller Kürze von wohltuender Sachlichkeit und adäquater Erfassung ihres Aussageinhaltes ist (vgl. insbesondere den auf S. 90 skizzierten „Wirtschaftsnationalismus").

„Fragen wir zunächst nach der theologischen Begründung und der theologischen Argumentierungsweise der Denkschrift, so macht sich anfangs ein Mangel bemerkbar, der auch die deutschen Denkschriften betrifft ... man (hat) häufig den Eindruck, daß die speziell theologischen Teile oft am Anfang und am Ende einer Denkschrift unverbunden neben den Sachproblemen stehen und eher eine Art Vorspann oder frommen Ausklang darstellen" (K.-M. Beckmann S. 67). In der Tat wird die Frage, „warum Christen sich mit den Problemen der Weltarmut und der Förderung wirtschaftlicher Entwicklung in den von Armut betroffenen Ländern der Welt befassen sollten" (10), in erster Linie mit faktisch angenommenen, aber nicht weiter erläuterten Gründen beantwortet: es sei das Interesse an der Verbreitung der sozialen Gerechtigkeit in der ganzen Welt (12), es sei die Ausweitung der Nächstenliebe auf alle Menschen (13), es sei der Zeugnischarakter helfender Taten (14), die zusammen das Engagement der Christen verlangen würden. Wenn nun Beckmann erwähnt, daß die Denkschrift „nach Erledigung der theologischen Einleitungsfragen" einen offensichtlich von Fachleuten angefertigten Sachbeitrag leistet (in Teil II und III) und dazu bemerkt, „daß dieses wohl derzeit die einzige überzeugende Form ist, in der auch die Kirche zu brennenden sozialen Fragen der Gegenwart Stellung nehmen kann, die Beachtung findet" (69), dann wird das Problem einer theologischen Begründung des christlichen Engagements für die Überwindung der Weltarmut noch einmal mehr signifikant. Auch in der Denkschrift findet sich — wie im Missionsdekret des II. Vaticanums in Nr. 6 und Nr. 12 — das Zwar-Aber einer ‚Pflichtenkollision' zwischen der „obersten Pflicht, den Glauben an die Vergebung und die Freude des Heiligen Geistes zu bekennen" (13) und der „Hilfe zur Verbesserung der Lebensbedingungen" (ebd.). Schließlich wird von Beckmann eine bloße Kontext-Ethik (58: im Hinblick auf Paul Lehmann, Ethik als Antwort. Methodik einer Koinonia-Ethik, München 1966) und eine bloß eschatologisch argumentierende Theologie (67: im Hinblick auf Jürgen Moltmann, Theologie der Hoffnung, München 1966) in Frage gestellt: „Es gibt doch wohl auch Schöpfungsstrukturen, eine Art Ordnung. Aber das große Problem ist, wie sie zu finden sind, und ob sie überhaupt erkennbar sind" (67).

Damit wird die Verlegenheit sichtbar, in welche die Theologie geraten ist angesichts einer planetarischen Gesellschaft, die durch einen dynamischen Wandel ihrer Einstellungen und Strukturen gekennzeichnet ist. Vor diesem Wandel als dem eigentlichen Stigma der Gegenwartswelt, vor dieser dauerhaften Dynamik eines planetarischen Vergesellschaftungsprozesses versagen die Versuche, durch Festlegung auf universal-gültige Prinzipien zu Fixpunkten einer möglichen Weltordnung zu kommen. Die Enzyklika Pauls VI. *Populorum Progressio* hat dem dadurch Rechnung getragen, daß sie den dynamischen Wandel in den Kontext eines offenen Humanismus einträgt, eines Humanismus des „l'homme passe l'homme" im Sinne Pascals, des sich dauernden Offenhaltens für die Neuheit des Menschen und der Welt im Hinblick auf jenen „vollkommenen Menschen", den die Menschheit nach Eph 4, 13 am Ende bilden wird. Die evangelische Theologie hat diese Dauerdynamik der gegenwärtig-zukünftigen Welt seit der Weltkonferenz 1966 für Kirche und Welt in Genf mit einer „Theologie der Revolution" theologisch zu erfassen gesucht — wobei freilich der Begriff „Revolution" im weiteren, angelsächsischen Sinn gebraucht wird, der auch die Entfaltung der landwirtschaftlichen Technik (43) wie die Auswirkung der Nachrichtenmedien (11) mitzudenken erlaubt. Dennoch spielt die Frage der Gewalt (69) wie auch in *Populorum Progressio* (Nr. 31) eine Rolle. Das Tastende solcher theologischer Versuche wird sowohl von Beckmann (der S. 66 den Begriff „Theologie der Strukturen" vorschlägt) und von Lefringhausen (74) deutlich empfunden.

Was aber steckt in diesen Versuchen einer „Theologie der Revolution" an weiterführenden Entdeckungen, ungeachtet aller differenzierten Auffassungen von Richard Shaull (54ff), Hans-Dieter Wendland (57f), Harvey Cox (59ff)? Es sind dies, so stimmen Denkschrift und Kommentatoren wohl überein (vgl. 51 u. 70f), einmal die Wiederentdeckung des revolutionären Charakters des Evangeliums: „Als erstes müssen die Kirchen aufs neue den revolutionären Charakter des Evangeliums entdecken und vorbereitet sein, gesellschaftlichen Wandel zu beeinflussen, statt von ihm überrumpelt zu werden" (51). Zum zweiten ist es die Annahme der Veränderung als einer dauernden Grundeinstellung, eine „Dauerkonversion" also, wie Harvey Cox (60) sagt. Beseitigung der Weltarmut durch „Entwicklungshilfe" kann dann nicht als Stopversuch eines „revolutionären" Wandels verstanden werden: „Dieser revolutionäre Wandel ist in keiner Weise auf die Entwicklungsländer beschränkt. In diesem Sinn muß die vor uns liegende Aufgabe nicht als eine Versicherung gegen Unruhe und Störung aufgefaßt werden, sondern als eine Annahme der Veränderung und sogar als Notwendigkeit, diese zu provozieren" (52).

Die Herausforderung an die Theologie, das Neue dieses weltweiten Vergesellschaftungsprozesses im Lichte des Evangeliums verstehen zu lernen, ist groß. Die vorliegende Schrift gibt einen wichtigen Beitrag dazu.

Zuletzt sei kritisch angemerkt, daß die Behauptung von Lefringhausen: „Die entscheidende Frage für die Entwicklungsländer ist die Bevölkerungsplanung" (91) in dieser apodiktischen Form nicht zutrifft, da die „Bevölkerungsexplosion" bis zum Jahre 2000 durch solche Maßnahmen nur verlangsamt, nicht aber gebremst werden kann, und „Bevölkerungsplanung", wie übrigens die Schrift es selbst kundgibt, nur eine der notwendigen Maßnahmen darstellt.

Rimpar b. Würzburg. Jochen Schmauch.

Müller, Alois - **Elsener,** Ferdinand - **Huizing,** Petrus: **Vom Kirchenrecht zur Kirchenordnung?** (Offene Wege 7) Einsiedeln: Benziger Verlag 1968. 84 S.; kart. DM 9,80.

Das Recht in der Kirche macht gegenwärtig eine tiefgreifende Krise durch. Das mag viele Ursachen haben. Sicher aber dürfte sein, daß das kirchliche Recht zum einen an der gegenwärtigen allgemeinen Rechts- und Autoritätskrise teilhat, es aber darüber hinaus wegen seines autoritären Charakters und seiner absolutistischen Handhabung weder dem Kirchenverständnis noch dem Rechtsempfinden des katholischen Christen von heute entspricht; so sind gerade die Rechtsordnungen der Kirche für Angriffe besonders anfällig. Während auf der einen Seite die kirchlichen Gesetzgeber reichlich unbekümmert und eigenwillig „Gesetze" erlassen und die kirchlichen Verwaltungsorgane ihrerseit mit teilweise staunenswerter Leichtigkeit das „Recht" in einer für sie passenden Weise anwenden und „Ordnung" schaffen, versuchen sie nur zu häufig, eine Kritik an ihren Maßnahmen als „Rechtsfremdheit" und „Anmaßung" abzutun. Bei solcher Haltung wundert es wenig, wenn bei Klerus und gläubigem „Volk" immer unwilliger und immer schwerer zu überhören gefragt wird, ob und wozu es in der Kirche überhaupt eine Rechtsordnung mit Gesetzen geben müsse. Nicht selten wird gefordert, dem freien Wirken der Charismen dürfte keine gesetzliche Schranke gesetzt werden; Sohms Schlagwort, wonach das Wesen der Kirche mit dem Wesen des Rechtes unvereinbar sei, scheint nicht selten fröhliche Urständ zu feiern.

Aus diesem Grund darf das kleine, ebenso ansprechende wie verstehbare Bändchen der Aufmerksamkeit weiter Kreise sicher sein. In ihm versuchen ein Pastoraltheologe, ein Rechtshistoriker und ein Kanonist eine Standortbestimmung des Rechtes in der Kirche bzw. eine Anfrage an die geltende kirchliche Rechtsordnung.

Der Pastoraltheologe der Universität Freiburg/Schw. Alois Müller versucht — ausgehend von der Frage „braucht die Kirche ein Recht", ja, „darf es überhaupt in der Kirche Rechtssatzungen geben?" — in knappen Zügen eine Theorie des kirchlichen Rechtes zu skizzieren. Er geht dabei von der oft übersehenen Wesensart des Rechtes aus, „Anrecht" und als solches zwischen Personen wirksam zu sein. In diesem Sinn ist Recht somit stets personbezogen, ist angewandter und sachgeordneter „Dialog über Menschenwürde" (10). Aus dieser Eigenart des Rechtes, „Anrecht" zu sein, ergibt sich dann die Ordnungsfunktion des Rechts als einer Gewährleistung der personalen Anrechte. Deshalb ist zu unterscheiden einerseits zwischen Recht als einer „Gewährleistung seinsmäßiger Anrechte auf der Ordnungsebene" und Recht, „welches im direkten Sinn bloße Normierung der Rollenkoordination zur Handlungssicherheit sein will" (11). Sodann zeigt Müller, wie das Recht in der Kirche biblisch begründet werden kann; er begnügt sich dabei nicht, durch bloße „Garnierung" mit Bibelzitaten — unangefochten durch exegetische Erkenntnisse — das Bestehende zu rechtfertigen, sondern versucht durch Hinweis auf die Rechtsvorstellungen und die Deutung biblischer Rechtsgedanken, die zugleich Grundgedanken der Schrift sind, nachzuweisen, daß das Recht in der Kirche einen legitimen Ort hat.

Hier hätte man gern eine weitere Ausführung im Sinne des von H. Dombois (Das Recht der Gnade) gemachten Ansatzes gesehen. Es wäre dann zu zeigen gewesen, wie stark die Schriften des Alten und des Neuen Bundes von Rechtsvorstellungen und rechtlichen Kategorien geprägt werden: angefangen von dem Begriff des Bundes, der mehr und anderes meint als „Vertrag" in unserem Sinn, über „Testament" zu „Erbschaft" und „Adoption"

bis zu dem Vorgang der „Repräsentation" und zu jenen Sätzen „heiligen Rechts" (Käsemann), die das Leben der Gemeinde in der Stunde ihres Anfangs bestimmten. Wenn diese Konturen in dem genannten Beitrag jedoch nicht deutlicher aufgezeigt werden, so liegt das am arg begrenzten Raum, nicht am Verfasser. Die sehr klaren Ausführungen werden zweifellos helfen, eine Korrektur der weitverbreiteten negativen Einstellung gegenüber dem Recht in der Kirche zu veranlassen, sofern die kirchlichen Gesetzgeber und Autoritäten ebenfalls die hier an sie gerichteten Worte partnerschaftlicher Sorge hören und beherzigen!

Besonders dankenswert ist es, daß der Verfasser sich nicht gescheut hat, in der ihm auferlegten Kürze ein Grundproblem der kirchlichen Rechtsordnung einmal als „frag-würdig" darzutun: das *„ius divinum"*. Zwar kennt das kirchliche Gesetzbuch eine Unterscheidung zwischen „göttlichem Recht" und „Naturrecht", doch kann letztlich jegliches „Naturrecht" auf Gott als den Schöpfer zurückgeführt und auf diese Weise „divinisiert" werden. Das geschieht denn auch im kirchlichen Gesetzbuch, z. B. wenn c. 1405 § 1 bestimmt: „eine von wem auch immer erhaltene Erlaubnis enthebt niemand von dem naturrechtlichen Verbot, Bücher zu lesen, welche für ihn eine unmittelbare geistliche Gefahr bedeuten"; ebenso betrachtet c. 1068 die sog. Impotenz als trennendes Ehehindernis, von dem niemals dispensiert werden kann, da es auf dem Naturrecht gründet.

Darüber hinaus wissen die Kanonisten und mehr noch die Moraltheologen viele Gebote bzw. Verbote über das Naturrecht auf göttliches Recht zurückzuführen: Von der Residenzpflicht der Pfarrer bis zum Nüchternheitsgebot, von der Beichtpflicht bis zum Grundsatz, daß nur ein Mann ordiniert werden kann, reichen die Konstruktionen eines „vergöttlichten" Naturrechts bzw. umgekehrt eines naturrechtlichen „göttlichen Rechts". — Das kirchliche Gesetzbuch kennt offenbar auch „göttliches Recht" allein auf Grund positiver Festsetzung durch den kirchlichen Gesetzgeber: So vor allem die Kanones 107 und 108 § 3, die bestimmen, daß „kraft göttlicher Anordnung" in der Kirche die Kleriker von den Laien geschieden sind (c. 107). Dabei wird die sog. Weihehierarchie in den Stufen der Bischöfe, Presbyter und Diener (*ministri*) und die sog. Jurisdiktionshierarchie im obersten Pontifikat und im Episkopat auf göttliche Einsetzung zurückgeführt (c. 108 § 3).

Dem kundigen und objektiven Betrachter stellt sich angesichts dieser Aussagen die Frage, ob solche Feststellungen des Kirchenrechtes als *lex*, als Rechtssatz im rechtstechnischen Sinn, zu betrachten und zu handhaben sind. Wenn das der Fall sein soll, „dann geraten göttliche Satzungen unter die Denkweisen und Methoden menschlichen Rechtsgebarens bis zu einem Punkt, da man sich fragen muß, ob diese oder jene juridische Konsequenz wirklich noch den Rang eines *ius divinum* beanspruchen könne, nur weil an ihrem Anfang irgend ein Wort Christi überliefert ist". Dabei setzt Müller noch „irgendein Wort Christi" voraus, doch ist festzustellen, daß ein solches keineswegs immer nachweisbar ist (etwa in c. 100 § 1). Aber selbst wenn in einem Fall, wie beim Scheidungsverbot, ein Wort des Herrn überliefert ist, müßte erst einmal redlich die gesamte zeitgeschichtliche Situation ausgeleuchtet und verstanden werden, ehe die Kirche einen solchen Satz als absolute und unverrückbare Norm in ihre Rechtsordnung übernimmt.

Und selbst wenn die Kirche solches mit einem Schriftwort tut — was ihr zweifellos zusteht —, dann tritt eine tiefgreifende Veränderung mit diesem Wort ein: es geht in die kirchliche Rechtsordnung ein als Satz kirchlichen, also menschlichen Rechts, weil anders nach unserem heutigen Begriff von Gesetz und Rechtsordnung der Raum positiven Rechts sonst gesprengt würde und die pagane und alttestamentliche Identifizierung von Gottes Gebot und Rechtsordnung wieder wirksam würde. Sofern wir das kirchliche Recht also als eine wirkliche Rechtsordnung anerkennen, werden wir auch zugeben müssen, daß in dem Augenblick, da eine Weisung des Herrn zum kirchlichen Gesetz erhoben wird, es als Gesetz der Kirche durch seine Zugehörigkeit zu einer irdischen Rechtsordnung gegenüber seiner Grundlage „transformiert" und somit nicht mehr Gesetz „göttlichen" sondern kirchlichen Rechts ist. Das schließt nicht aus, daß die Kirche eventuell in einem bestimmten Fall ihr Gesetz nur so und nicht anders gestaltet, doch würde dann der Begriff das *„ius divinum"* nicht weiter „als leichte Waffe in geistigen Auseinandersetzungen" gebraucht werden können (20).

Das kirchliche Recht steht aber nicht nur in der gezeigten Spannung zu den Grundsätzen des sog. Naturrechts und den positiven Geboten Gottes, wobei es den Kanonisten aller Zeiten offensichtlich schwer fällt, zwischen der Ordnung des Neuen und der des Alten Bundes zu unterscheiden, sondern es steht eben deswegen auch in einem schwierigen Verhältnis zur Moral. In dieser Beziehung kann eine doppelte Fehlentwicklung eintreten: die Verrechtlichung der Moral, d. h. das innere Tendieren auf Seinsfülle wird nach juristischer Art als ein Vorschriftenkodex verstanden und dementsprechend sanktioniert. Ein „moralisches Urteil" unterscheidet sich dann nicht von einem juristischen, „nur daß die ‚Moralgesetze' ein viel weiteres Feld menschlichen Handelns decken als die juristischen Gesetze" (21), was zur Folge hat, daß das gesamte menschliche Verhalten nach totalitärem Muster reglementiert wird.

Ist solches einmal geschehen, tritt unweigerlich auch die zweite Fehlentwicklung ein: die Moralisierung des Rechts. Sie bedeutet, daß „jede faktische Übertretung einer rechtlichen Vorschrift ... augenblicklich identifiziert wird mit einer moralischen Übertretung. Rechtsvorschrift wird dann formal immer zur Moralvorschrift" (22). Es ist nun tatsächlich nicht zu leugnen, daß Recht und Moral in der katholischen Kirche diesen Gefahren erlegen sind, sehr zum Schaden sowohl des Rechts als auch der Moral. Das wird in besonders bedrückender und die kirchliche Ordnung heute so heillos kompromittierender Weise deutlich in dem Anspruch der kirchlichen Autorität, ein bestimmtes Verhalten „unter Sünde" befehlen oder verbieten zu wollen. Mit Recht stellt darum Müller demgegenüber fest: „Nur was hier und jetzt als das Seinsgemäße, von Gott Gewollte erscheint, verpflichtet unter Sünde. Was die kirchliche Autorität tun kann, ist Gemeinschaftsordnungen zu erlassen" (23). Wenn auch Widersetzlichkeit gegen eine rechtliche Anordnung moralisch schuldhaft sein kann, so steht es doch rechtmäßig keineswegs in der Macht der kirchlichen Autorität, „den Inhalt eines Verbotes zur Todsünde" zu erklären (24).

Zuletzt weist der Pastoraltheologe hin auf die bedenkliche aber verbreitete Gepflogenheit der „Sakralisierung" des kirchlichen Rechts, die in allzu leichtfertiger Weise das Wort mißbraucht: „Was immer du auf Erden binden wirst, wird auch im Himmel gebunden ..." (Mt 16, 18), oder: „Wer euch hört, hört mich, wer euch verachtet, verachtet mich" (Lk 10, 16) (25).

Damit leitet dieser Beitrag zu jenem des Kanonisten von Nimwegen, P. Huizing („Um eine neue Kirchenordnung") über, der betont, so wenig wie Christus eine Art himmlischer Gesetzgeber sei, so wenig dürfe die Kirchenordnung als eine Art übernatürlicher Rechtsordnung mißverstanden werden; sie beruhe vielmehr „wesentlich auf dem Glauben an die Kirche und auf freiwilliger Anerkennung" (61). Aus diesem Grund sollte die kirchliche Rechtsordnung grundsätzlich keinen Anspruch auf „Gewalt" mehr erheben; was ihr vom Herrn übertragen ist, ist geistliche „Vollmacht", ist „Berufung" zum brüderlichen „Dienst", nicht aber Herrschaftsgewalt! Dementsprechend sollte die kirchliche Rechtsordnung auch von dem überheblichen Grundsatz ablassen, daß sie für alle Christen verbindlich sei, sofern diese nicht ausdrücklich ausgenommen werden.

Huizing zeigt, daß diese Überbeanspruchung des Kirchenrechts, die der Kirche so wenig guttut, eine ihrer Wurzeln in der Vorstellung der Kirche als „vollkommener Gesellschaft" hat. Obwohl dieser Begriff noch sehr jung ist, er wird tatsächlich erst seit etwa 100 Jahren auf die Kirche angewandt, findet man doch heute kaum mehr eine Ekklesiologie oder ein kirchenrechtliches Lehrbuch, in denen diese Eigenschaft nicht geradezu als *sententia communis* unreflektiert vorausgesetzt würde. Demgegenüber muß nachdrücklich betont werden, daß die Ordnung der Kirche heute nur dann erwarten kann, von den Gläubigen, also von der „Kirche", angenommen, „rezipiert" zu werden, sofern „sie der christlichen, brüderlichen Gemeinschaft und ihren Werken und ihrer Verkündigung in der Welt dient und diese fördert" (64).

Allein aus der Tatsache, daß das Petrusamt beispielsweise die Einheit des apostolischen Bischofskollegiums und die der Kirchen wahren soll, muß noch keineswegs folgen, daß der Papst „gesetzgebende Gewalt" besitzt in dem Sinn nämlich, „daß er diese kraft eines unmittelbaren Auftrags Christi notwendig durch ein System von Gesetzen oder allgemein verbindlichen Regeln ausüben sollte" (64). Aus diesem Grund müssen die positiven kirchlichen Gesetze ihrer Art nach anders sein als die der weltlichen Mächte, denn in der Kirche kann und darf nur die Bindung an Christus und die Leitung durch seinen Geist als absolute Norm gelten. So wird künftig das kirchliche Recht mehr als Wegweisung und Rat, denn als zwingendes Gesetz zu verstehen sein.

Freilich im Blick auf ein kirchliches Ämter- und Dienstrecht wird man stärker differenzieren müssen, als Huizing es auf diesen wenigen Seiten tun kann; denn gerade in diesem Bereich wird die Kirche auch künftig auf ein klares, verbindliches und gerechtes „Amtsrecht" nicht verzichten können, sollen Willkür und prinzipielle, wenn auch unbewußte Verachtung des Rechtes und der Gerechtigkeit in der Kirche nicht noch bedrohlichere Formen annehmen!

Es ist heute sicher nicht mehr möglich, das persönliche religiöse Leben des Christen bindenden kirchlichen „Gesetzen" zu unterwerfen. In diesem Bereich kommt es jetzt „auf gute Unterweisung und Belehrung an, nicht mehr auf Gebote und Vorschriften" (72). Wenn Huizing

freilich sagt, „Teilnahme an der Eucharistiefeier, Beichte und Buße eigne sich nicht mehr für gesetzliche Regelungen und Vorschriften" (71), so dürfte das mißverständlich sein: Denn gerade, wenn die „Kirchenordnung als Gemeinschaftsordnung" verstanden wird, ist eben um der Ordnung willen ein gewisser rechtlicher Rahmen notwendig, zumal wenn Eucharistie und Buße nicht nur heilsindividualistisch, sondern in ihrer gemeinschaftsstiftenden Funktion verstanden werden. Um dieser ihrer gemeinschaftsfördernden Aufgabe willen eignen sie sich somit grundsätzlich für eine ordnende Regelung. Freilich sind die Sakramente keine physischen Gegebenheiten (wie es ihre derzeitige Zuordnung zum „Sachenrecht" nahelegen könnte), sondern wirksame Zeichen christlichen Lebens, existentielle Ausdrucksformen im Dasein des erlösten Menschen. Deshalb kann einmal eine Ordnung der Sakramente nur auf einem umfassenden und soliden theologischen Fundament erstellt werden, und zum anderen kann sie weder abstrakt allein auf „Gültigkeit" oder „Ungültigkeit" abstellen, noch darf sie über das unbedingt Notwendige, von der Offenbarung Geforderte, hinausgehen.

Huizing weist mit Recht darauf hin, daß die Forderung des kirchlichen Gesetzbuches von 1918, wonach jeder „gültig" Getaufte grundsätzlich dem kanonischen Recht unterworfen ist, eine vom Auftrag der Kirche her nicht gerechtfertigte Anmaßung ist. Das gleiche gilt für eine Reihe weiterer Normen, die, vor allem im Sakramentenrecht, so groteske Folgen zeitigen, wie etwa diese: „Ein Mensch, als Kind in der katholischen Kirche getauft, aber sonst ohne jede Bindung zur Kirche, kann sein ganzes Leben lang nicht „gültig" heiraten, weil er an die kanonische Form der Eheschließung gebunden ist, deren Existenz ihm vielleicht kaum bekannt ist" (75). Wenn ein solcher Mensch wo möglich noch evangelisch erzogen, einen anderen nichtkatholischen Christen vor einem evangelischen Pfarrer bzw. dem Standesbeamten heiratet, dann ist nach kanonischem Recht seine Ehe „ungültig". Würde er seines Partners eines Tages überdrüssig und sich scheiden lassen, stünde von seiten des kirchlichen Eherechts seiner Wiederverheiratung nichts im Wege.

Hier ist einer jener Punkte, wo das kanonische Recht dank seiner selbstbewußten Berufung auf natürliches und göttliches Recht das Gefühl für das Sittliche verloren zu haben scheint, denn es kennt in der Tat keine rechtliche Norm, die hier einem Mißbrauch wehren möchte. Auch die an sich guten und begrüßenswerten Forderungen der Offizialen-Konferenz vom April 1966 gehen an den Grundproblemen zu pauschaul vorbei: Es dürfte heute kaum möglich sein, diesen sittlichen Wertverlust durch nachträglichen Einschub einer Sicherungsklausel zu reparieren; vielmehr ist die gesamte Frage von Grund an t h e o l o g i s c h neu zu bedenken!

Nicht weniger problematisch ist die Festsetzung des Gesetzbuches, daß Ehevertrag und Ehesakrament bei zwei Getauften notwendig identisch sind und es eines ohne das andere nicht geben könne. Dazu bemerkt Huizing, daß allein Mann und Frau in gegenseitiger Hingabe die erlösende Kraft des Sakramentes zustande bringen können. Wenn jedoch „in dieser gegenseitigen Hingabe die erlösende Kraft des Sakramentes nicht oder noch nicht existiert, kann kein Sterblicher und auch keine Kirchenordnung zwischen ihnen ein sakramentales Band herstellen" (77). Gerade das aber glaubt das geltende Recht der katholischen Kirche tun zu können, wenn es auch die Ehe nichtkatholischer Christen als Sakrament „deklariert", selbst wenn das Glaubensverständnis des nichtkatholischen Christen solches ausdrücklich verneint.

Soll das Recht der Kirche wieder einen seelsorglichen Sinn bekommen, wird es eine „Bekehrung" durchmachen müssen und sich von scheinbar sicherer und abstrakter juristischer Konstruktion zu konkreter pastoraler Hilfe für ein Leben aus dem Glauben zu wandeln haben. Deshalb ist bei der Neuordnung des kirchlichen Rechts, die weit über eine bloße Revision des kirchlichen Gesetzbuches wird hinausgehen müssen, die aktive Mitarbeit aller theologischen Disziplinen notwendig, da es weder auf ein optimales Rechtssystem noch auf eine bedingungslose Anwendung des Gesetzes ankommt, vielmehr auf die „Unterscheidung der Geister" (70).

Ist an diesem Beitrag von Huizing, bei aller Leidenschaft für ein „richtiges Recht" und der dem Kanonisten eigenen Sachlichkeit die Bescheidenheit das so wohltuend Auffallende, so ist der Beitrag des Tübinger Rechtshistorikers Ferdinand E l s e n e r ein Meisterstück geistvoller wissenschaftlicher Literatur. In seiner Darstellung „Der Codex Juris Canonici im Rahmen der europäischen Kodifikationsgeschichte" (29—53) geht er der bisher noch nicht behandelten Frage nach, inwieweit das erste Gesetzbuch für die gesamte römisch-katholische Kirche (von 1918) im Zusammenhang mit den großen Kodifikationen im Europa des 18. und 19. Jahrhunderts gesehen werden muß.

Die äußerst interessanten Zusammenhänge und die teilweise verblüffenden Parallelen können hier nicht nachgezeichnet werden. Es seien vielmehr nur einige Ergebnisse festgehalten: Die Vorbereitung der Kodifikation des kirchlichen Gesetzbuches erfolgte bewußt im „absolutistischen Gesetzgebungsstil", wobei der „Ausschluß der Öffentlichkeit" der dazu dienen sollte, „unnütze Diskussionen" zu vermeiden, nur ein Symptom war. Das Gesetzbuch war von vornherein als ein „ständisches Klerikergesetzbuch" konzipiert. Seine — weltlichen — Vorläufer waren der Codex maximilianeus Bavaricus civilis, der Codex juris Bavarici criminalis und iudicialis (1751ff), das Preußische Allgemeine Landrecht (1794), der Code civile (Code Napoléon) (1804) und das Österreichische Allgemeine Bürgerliche Gesetzbuch (1811). Das Entstehen dieser umfassenden, logisch geschlossenen, auf dem Naturrecht gründenden Kodifikationen, war nur möglich im Zeitalter des Absolutismus. „Der unbeschränkte Herrscherwille bot gewissermaßen die technische Voraussetzung der Kodifikationen" (42). Nach rein rationalen Überlegungen sollte es dem absoluten Herrscher bzw. seinem Beauftragten möglich sein, jede gesetzgeberische Maßnahme — gleichsam *„ex sese"* — bestens treffen zu können.

Diese rationalistischen Gedanken beseelten auch die Papstidee von 1870: das Dogma von der päpstlichen Unfehlbarkeit und die Erklärung des absoluten Jurisdiktionsprimates boten der römischen Kirche erst die technischen Voraussetzungen für eine vereinheitlichende Kodifikation wie auch „für eine weitgehende Verrechtlichung der Dogmen" (42). Aus diesem Grund kann es nicht verwundern, wenn in einer Reihe von wesentlichen Punkten auffallende Übereinstimmungen zwischen diesen Kodifikationen absolutistischer Herrscher und dem Gesetzbuch des absoluten Papsttums festzustellen sind: Beispielsweise wollten die genannten Codices die anstehenden juristischen Streitfragen ein für allemal bereinigen und sicheres und umfassendes Recht schaffen, dessen authentische Interpretation nicht den höchsten Gerichten, sondern allein einer eigenen Kommission obliegen sollte!

Wie der Code civile ist auch der CIC von dem Gedanken bestimmt, daß es ein Recht gäbe, das dank seiner Vernünftigkeit für a l l e Völker und a l l e Zeiten brauchbar sei, unabänderlich, unwandelbar. Das kirchliche Gesetzbuch wollte „geschriebene Vernunft", — bezeichnender Weise aber nicht Gesetz gewordene „Offenbarung" — ein unwandelbares Weltrecht für alle Kirchenprovinzen sein, dessen oberstes Prinzip ein *«ius divinum»*, eine *«lex aeterna»* ist. Dementsprechend erklärte Papst Benedikt XV. bei der Überreichung des Kodex: Er betrachte sich „als Erbe" der „Autorität" seines Vorgängers Pius' X., weshalb er „das Ohr vor jedem Verlangen irgendwelcher Ungültigkeitserklärung" verschließen werde (49). In diesem Sinn setzen auch die Verlautbarungen des g e g e n w ä r t i g e n Papstes die Linie eines vernunftrechtlich begründeten, eines geistlichen, aber durchaus antiquierten Absolutismus fort.

Wie sehr man sich damals des „a b s o l u t i s t i s c h e n G e s e t z g e b u n g s s t i l s" auch an der Kurie bewußt war, zeigt die „Einleitung" zum Kodex, in der es heißt: „Als Gesetzessprache sei ein möglichst eindrucksvolles majestätisches Latein nach dem Vorbild der Römer verwendet worden". Und tatsächlich dient der Sprachstil der *„Constitutiones"* und *„Edicta"* der römischen Imperatoren bis heute den päpstlichen und kurialen Erlassen als Vorbild.

Der Geist des Absolutismus, den F. Elsener dem I. Vatikanum und seiner gesetzgeberischen Frucht, dem CIC von 1917/18, bescheinigt (51f), ist in der römischen Kirche noch heute lebendig. Darum verdient die Mahnung A. Müllers von allen Christen bedacht und von den Verantwortlichen beherzigt zu werden: „Wo aber innerhalb der Kirche das Rechtliche sich verselbständigt oder gar verabsolutiert nach staatlichen Analogien, dort ist das Verhältnis dazu nach rechtlichen Kategorien zu beurteilen".

Was das in einer Welt, die immer stärker gesellschaftlich egalisiert und politisch demokratisiert wird — allen noch so brutalen Widerständen der Diktatoren zum Trotz — auch für die Kirche für Folgen haben kann, sollten die bedenken, die heute mehr oder weniger mit der „Revision des kirchlichen Gesetzbuches" befaßt sind! Nur wenn das kirchliche Recht sich „bekehrt", wenn es seine Grenzen einzusehen vermag und Selbstbescheidung übt, wenn die kirchlichen „Machtträger" aus ihren „Gesetzen" nicht mehr machen wollen, als was diese ihrem Wesen nach zu sein vermögen, nur dann werden auch die Gläubigen das kirchliche Recht innerlich bejahen; wenn sie nämlich erfahren, daß es diesem „Recht", und denen, die es handhaben, im Tiefsten immer um die heilige Gemeinde Gottes, um den Dienst des Zeugnisses, um das Heil der Welt, nicht um das Prestige eines für heilig gehaltenen, in seinem Wesen aber auch irdischen Machtsystems geht.

Trotz seiner herben Fragen dürfte dieses kleine Bändchen eine wertvolle Hilfe sein sowohl für jene, die in der Kirche die Leitung haben und die mit der schweren Aufgabe der Revision des kirchlichen Rechts betraut sind, als auch für jene, die unter der Rechtsordnung der Kirche stöhnen und in ihrer jetzigen Gestalt wenig oder nichts mit ihr anzufangen wissen! Hoffen wir, daß es die Kanonisten vor allem nachdenklich meditieren, denn für sie vor allem dürfte es geschrieben sein!

T ü b i n g e n. J o h a n n e s N e u m a n n.

Boni, Andrea: **I Religiosi nella dottrina del Concilio Ecumenico Vat. II.** (Bibliotheca Pontificii Athenaei Antoniani, 15) Roma: Pontificio Ateneo Antoniano 1966. XVI, 146 S. (I)

Ders.: Disciplina religiosa e aggiornamento conciliare. (Bibliotheca Pontificii Athenaei Antoniani, 18) Roma: Pontificio Ateneo Antoniano 1967. 176 S.; kart. L 1500. (II)

Gerhartz, Johannes Günter, SJ: **„Insuper promitto ..."** Die feierlichen Sondergelübde katholischer Orden. (Analecta Gregoriana, Vol. 153, Series Facultatis Iuris Canonici: sectio B, n. 19) Rom: Verlagsbuchhandlung der Päpstlichen Universität Gregoriana 1966. XXXI, 331 S.; br. L 4000. (III)

Franziskanisches Leben. Gesammelte Dokumente. Hrsg. von Kajetan Esser OFM und Engelbert Grau OFM. (Brüder franziskanischer Geistigkeit, Bd. XIII) Werl: Dietrich-Coelde-Verlag 1968. 324 S. (IV)

I.

Auf vielen Gebieten hat das 2. Vat. Konzil neuen Überlegungen Raum und Denkanstöße gegeben, auf keinem Gebiete aber stärker als auf dem des kirchlichen Ordenslebens. Durch die Vorschrift, daß alle Ordensgemeinschaften — ob sie es selbst für nötig halten oder nicht — die Bücher überprüfen müssen, die für ihr Leben grundlegend sind (insbesondere alle Arten von Konstitutionen und Satzungen), ist zum ersten Mal in der Kirchengeschichte eine breite Welle kritischer Betrachtung überkommener Vorschriften und Gewohnheiten in Bewegung gekommen, die gleichzeitig neuen und zeitangepaßten Formen des Lebens in den Ordensgemeinschaften Entwicklungsmöglichkeiten eröffnet. Dabei ist der Grundsatz *„quod omnes tangit, ab omnibus probari debet"* ausdrücklich anerkannt, d. h. ein Mitbestimmungsrecht der Untergebenen und ein weitgehendes Gesetzgebungsrecht der einzelnen Gemeinschaften und ihrer Organe bei dem Erproben neuer Formen festgelegt worden. Wenn man allerdings auch in jüngster Zeit den Eindruck gewinnt, daß die Religiosen-Kongregation diese Rechte der Generalkapitel möglichst einschränkend interpretieren will, so ist doch festzustellen, daß dem Konzil an keiner Stelle der kirchlichen Ordnung — auch nicht im Laienrecht oder im diözesanen Presbyterium — eine solche Öffnung zur Zukunft hin gelungen ist, wie im Ordensrecht.

Mitbestimmung und Mitverantwortung setzen aber, wenn sie sachgerecht ausgeübt sein sollen, eine möglichst umfassende Information über die zu entscheidenden Probleme, wie auch über vergangene und gegenwärtige Lösungsversuche voraus. Eine solche zeitgemäße Erneuerung bedeutet für die Ordensgemeinschaften, wie das Konzilsdekret *„Perfectae caritatis"* sagt, „die ständige Rückkehr zu den Quellen jeden christlichen Lebens und zum Geist des Ursprungs der einzelnen Institute" (Nr. 2).

Alle vier Werke gehen das Problem aus kirchenrechtlicher Sicht an; das gilt auch dort, wo — wie bei IV — die Erfassung des ordenseigenen Spiritualität das eigentliche Anliegen ist.

Alle Autoren schreiben aus der Sicht ihrer eigenen Ordenstradition: P. Andrea Boni, Kirchenrechts-Professor an der Franziskaner-Hochschule in Rom, und die deutschen Franziskaner P. Kajetan Esser und P. Engelbert Grau aus franziskanischer Sicht, P. Gerhartz SJ erhielt den ersten Anstoß zu seiner Untersuchung aus dem feierlichen Sondergelübde des Papstgehorsams, das in der Gesellschaft Jesu abgelegt wird.

Die beiden Werke von P. Boni stehen in innerem Zusammenhang, wobei Wiederholungen und Überschneidungen leider nicht ganz vermieden sind[1].

Der Titel des ersten Werkes: „Die Ordensleute in der Lehre des 2. Vatikanums" ist mißverständlich; wer nach dem Titel mit Recht erwartet, einen Kommentar zu Kap. VI der Dogmatischen Konstitution *„De Ecclesia"* und zum Dekret *„Perfectae caritatis"* zu finden[2], wird das Buch, nachdem er die Einführung gelesen hat, enttäuscht beiseite legen, denn dort steht deutlich, daß der Verf. „im Geiste des Konzils" („Sulla base dottrinale del Concilio Ecumenico Vaticano II") Ursprünge und Entwicklung des Ordenslebens unter besonderer Blickrichtung auf die sozialen Verhaltensweisen und die Organisationsformen untersuchen will. Zum Titel des zweiten Werkes: „Disciplina religiosa e aggiornamento conciliare" muß man ähnliches sagen: Konzils- und nachkonziliare Dekrete sind nur Hintergrund für die rechtshistorischen Überlegungen des Verf., die in diesem Band um die Frage kreisen, welche Verpflichtungskraft den Ordensregeln innewohne.

P. Gerhartz bringt nach einer Einführung in die Problematik der Sondergelübde (3—26) zwei Hauptabschnitte: „Die Sicherungsgelübde" als „Sondergelübde zum Schutz des Ordenszieles" (29—73) und „Die eigentlichen Sondergelübde" — „Sondergelübde als Ausdruck des Sonderziels einzelner Orden" (77—285). Das Buch schließt mit einem zusammenfassenden Rückblick auf die Geschichte der Sondergelübde, die Haltung des Apostolischen Stuhls zu ihnen und einem Ausblick auf den heutigen Sinn solcher Gelübde (289—319).

Die Dokumentensammlung „Franziskanisches Leben" beginnt mit einer kurzen, aber ausreichenden Einführung in Problematik, Entstehung und Zielsetzung der Dokumente des Bandes. Im I. Abschnitt behandelt P. Kajetan Esser „Die endgültige Regel der Minderen Brüder im Lichte der neuesten Forschung" (33—96). Die anschließende Dokumentensammlung bringt drei Vorentwürfe (99—205) und drei Entwürfe (209—309) für ein *„Documentum spirituale: Forma Minorum"*. Das Buch schließt mit einem ausführlichen Quellen-, Namen- und Sachverzeichnis (311—324).

II. Ordensrechtliche Grundfragen

1. Die Regel

P. Boni sieht — im Anschluß an *„Perfectae caritatis"* (Nr. 1) — den Ursprung des Ordenslebens in dem Wunsch, Christus „in größerer Freiheit zu folgen und ihn aus größerer Nähe nachzuahmen" (wobei seine Formulierung „imitarlo più da vicino" nicht ganz den Sinn des Dekrettextes *„pressiusque imitari"* trifft) (I, 5). Für diese Nachfolge hat es im Laufe der Geschichte zunächst keine festen Regeln gegeben; alle, die nach den Evangelischen Räten lebten, auch als Einsiedler oder in Privathäusern, ohne Profeß und Regel, „waren sicher echte Ordensleute" (I, 9). Im Laufe des ersten Jahrtausends aber wurde aus der *vita religiosa* eine *vita religiosa ab Ecclesia organisata.* Boni hält dafür, daß diese kirchlich festgelegte Organisation nicht zum Wesen der *vita religiosa* gehöre, sondern nur eine Folgeerscheinung sei. Das Konzil von Trient habe aber diese Ordnung umgekehrt, indem es die Organisation als *conditio sine qua non* für das Ordensleben festlegte; das Ordensleben, das bis dahin sein Ziel in sich selbst hatte, wurde nun nach Bonis Auffassung zum (Seelsorge-)Mittel in der Hand der Kirche (I, 65—67). Die Regeln der Orden seien ihrerseits eine Konsequenz aus dieser Organisierung des Ordenslebens; sie hätten sich unabhängig von den Ordensgelübden entwickelt. Das 4. Laterankonzil (1215) legte fest, daß ein Ordensleben nur unter einer von der Kirche anerkannten Ordensregel möglich sei. Nach diesen einführenden Überlegungen widmet P. Boni einen Teil seines ersten Buches (I, 67—72) und sein ganzes zweites Buch der Frage nach dem Verpflichtungscharakter dieser Ordensregeln. Ansatzpunkt zu seiner rechtsgeschichtlich äußerst interessanten und vom Verf. mit großem Fleiß bearbeiteten Frage ist die Franziskus-Regel. Einige Diskussionspunkte seien thesenartig wiedergegeben.

Der Ordensstifter als solcher hat nicht ein uneingeschränktes Gesetzgebungsrecht, so daß er nicht *sub gravi* zu einem Tun verpflichten kann, das an sich wertneutral ist (I, 69). Die Verpflichtungskraft der Regel muß ausschließlich in der Gewalt gesucht werden, welche die Kirche bei der Profeß über das Ordensmitglied gewonnen hat (I, 70). Im Akt der Bestätigung der einzelnen Ordensgemeinschaft überträgt die Kirche diese ihre Gewalt ein für allemal an die gesetzmäßigen Oberen dieser Gemeinschaft.

Die Verpflichtungskraft der Regel für das Ordensmitglied beruht nicht auf seiner Profeß, sondern darauf, daß die Kirche diese Gemeinschaft bestätigt hat (I, 70). Die Profeß bringt die Verpflichtung, sich um die Vollkommenheit im Geist der Evangelischen Räte zu bemühen (II, 22). Erst seit dem 12. Jh. tritt in der Verbindung der Gelübde mit einer bestimmten Ordensregel die Regel in den Vordergrund: man sieht nicht mehr in erster Linie die Ordensgelübde als solche, sondern die spezifische Form der damit zusammengehörenden Regel des Augustinus, Benedikt, Franziskus o. a. (II, 23).

Um die gleiche Zeit setzte die Diskussion um die Verpflichtungskraft der Ordensregeln ein: St. Bernhard lehrte, daß die Forderungen der Benediktiner-Regel echte Gebote seien und unter Todsünde verpflichteten; andere Autoren verwarfen diese Ansicht ganz oder — wie Peyraut, *De professione monachorum* — erkannten nur einigen Vorschriften solches Gewicht zu: der *stabilitas loci, conversio morum, oboedientia erga praecepta superiorum* (II, 25). Boni bringt eine Reihe weiterer Beispiele für das Hin- und Herwogen dieses Meinungskampfes: das Generalkapitel des jungen Dominikanerordens erklärte 1236 die eigenen Konstitutionen als *leges mere poenales* (II, 145), für den Franziskaner-Orden entschied Papst Clemens V. 1312 in seiner Declaratio *„Exivi de paradiso"* als Schiedsspruch zwischen den streitenden Parteien, daß 24 Vorschriften der Regel *sub gravi* verpflichteten (ihre Aufzählung bei Boni II, 53—55). Diese 24 Vorschriften gehen in die Substanz der

[1] Nach Abschluß dieser Besprechung erschien ein drittes Buch aus seiner Feder „La risposta dei religiosi al Vaticano II", Roma-Genova, Edizioni Francescane, 1968. In einer Besprechung des Buches (L'Osserv. Romano Nr. 121, 27./28. 5. 1968) wird gesagt, die drei Bände zusammen bildeten eine Trilogie, sie könnten als drei Kapitel über ein Thema betrachtet werden.

[2] Hierfür sei auf die ausführlichen Aufsätze von P. Joannes Beyer SJ „Decretum ‚Perfectae caritatis' Concilii Vaticani II" (Commentarium) hingewiesen, die in den Periodica de re morali canonica liturgica, tom. LV (1966), LVI (1967) und LVII (1968), Roma, Pontificia Universitas Gregoriana, veröffentlicht worden sind.

Gelübde ein (*transeunt in votum*); jeder Verstoß gegen sie wird zum Sakrileg, weil er gegen die Gelübdeverpflichtung gerichtet ist (II, 56).

Während zu dieser Zeit die Verpflichtungskraft der Regel auf die Gelübde zurückgeführt wird (II, 31—57), entwickelt sich seit dem Trienter Konzil eine neue Sicht, welche die Verpflichtungskraft von Regeln und Satzungen auf eine vertragliche Verpflichtung des Ordensmitgliedes gegenüber dem Orden oder der Kirche durch die Ablegung der Profeß gründet.

Anlaß zu dieser Entwicklung war die Bestimmung des Konzils, daß ein Ordensleben n u r in kirchlich organisierter Form, in einer bestimmten, von der Kirche als solcher anerkannten Gemeinschaft, welche die Profeß offiziell entgegennahm, möglich sei. Diese verstärkt rechtliche Betrachtungsweise führte zu einer Ausdehnung der Auffassung von der rein poenalen Verpflichtungskraft der Regel, die inwischen — mit Ausnahme der 24 Punkte der *Declaratio Clementina* für die Franziskaner und Kapuziner (II, 62) — Allgemeinüberzeugung der Ordensrechtler geworden ist. Dabei ist allerdings zuzugeben, daß die *Declaratio Clementina* heute praktisch nicht mehr als geltend angesehen wird, wenn sie auch nie formal aufgehoben wurde; nach Boni (II, 140) kann man sie nur als Ausdruck damaliger Zeitumstände und damaliger Theologie verstehen: „kein Minderbruder hat heute auch nur im mindesten das Schuldgefühl, ein Sakrileg begangen zu haben, wenn er gegen einen Punkt seiner Regel verstoßen hat" (II, 141).

In dieser geringen Verbindlichkeit der Ordensregeln sieht Boni den Anlaß dafür, daß Ignatius bei seiner Ordensgründung Sondergelübde eingeführt hat (II, 60); er habe dadurch einzelne Verpflichtungen, die auf Grund der Regel nur allgemein verpflichteten, zu Verpflichtungen *sub gravi* machen wollen. Ob diese Annahme zutrifft, müßte allerdings noch genauer geprüft werden; auf Grund der Darstellung von Gerhartz über das Gelübde des besonderen Papstgehorsams bei den Jesuiten (III, 211—231) erscheint die Boni'sche Behauptung nicht ganz gesichert.

Für die franziskanische Ordensrichtung war das Problem aber auch nicht durch die *Declaratio Clementina* gelöst; so wurde die Frage diskutiert, ob eine Regelverpflichtung *sub gravi* dem Willen des hl. Franziskus entspräche (II, 64—84) oder nicht (II, 84—95).

Die Frage nach der Quelle für die Verpflichtungskraft der Regel, d. h. ob die Profeß ihre Quelle ist oder die päpstliche Bestätigung der Regel, erörtert Boni ausführlich (II, 98—155). Er sieht sich nicht in der Lage, zu diesem jahrhundertelang diskutierten Problem eine endgültige Lösung anzubieten; er bietet aber wertvolle Informationen für weitere Forschungen.

2. Die Gelübde

Die Verpflichtung auf die Befolgung der Evangelischen Räte wird in der alten Kirche in verschiedener Weise ausgedrückt: als V o t u m : *se Christo vovere, se Deo vovere*; als E h e : *per votum propriae sponsionis*; als V o r s a t z oder Versprechen: *propositum vitae caelestis, propositum monachi* (I, 10; I, 20). Hinter jedem dieser Worte steht ein anderer Begriff. Während die Scholastik die Ablegung der Ordensgelübde als eine geistige Ehe zwischen dem Menschen und Gott ansah und daraus die endgültige verpflichtende Kraft der Profeß, aber auch die besondere Hinordnung des Professen zu Gott begründete, hat die Gesetzgebung des Tridentinums die rechtliche Sicht der Ordensprofeß als Kontrakt zwischen dem Einzelnen und der Ordensgemeinschaft gefördert. Boni lehnt diese Kontraktauffassung ab (II, 119; 143 u. a.), Gerhartz dagegen legt sie undiskutiert seinen Überlegungen zugrunde (III, 18/19). Anstelle der herkömmlichen Definition des Gelübdes, die im Codex Iuris Canonici (c. 1307 § 1) ihren Niederschlag gefunden hat: „*promissio deliberata ac libera Deo facta de bono possibili et meliore*" und die Gerhartz (III, 18) verwendet, schlägt Boni eine neue Formel vor: „Promessa fatta a Dio di un culto più grande" (I, 55; II, 120 u. a.). Seiner Meinung nach ist diese Formel eine Konsequenz aus den Lehren des II. Vatikanischen Konzils.

Im heutigen kirchlichen Recht, das anerkannte Gelübde nur in einem organisierten Institut ermöglicht (II, 127; III, 18; CIC c. 487, 488, 572), kommt notwendig noch ein weiterer Faktor hinzu: dieses Gelübde ist gleichzeitig eine Verpflichtung gegenüber der Kirche. So kann Boni die Profeß definieren: „un impegno dinanzi alla Chiesa di rendere a Dio un culto più grande". Die Kirche nimmt diese Selbstverpflichtung entgegen und erhebt die Ordensprofeß zu einem besonderen kanonischen Stand in der kirchlichen Gemeinschaft (I, 135; III, 18: Gerhartz nennt das „Inkorporation").

Im zweiten Buch ist die Definition (wie es scheint, mit Recht) noch verdeutlicht: „un impegno dinanzi alla Chiesa di rendere a Dio un culto più grande nell' osservanza dei consigli evangelici in una determinata religione debitamente approvata" (II, 123).

Ein weiteres Problem, zu dem Boni interessante Gedankengänge vorträgt, ist der U n t e r s c h i e d z w i s c h e n f e i e r l i c h e n u n d e i n f a c h e n G e l ü b d e n und die Begründung für ihre unterschiedlichen Rechtsfolgen. Der herrschenden Ansicht (schon bei Thomas: I, 20ff), daß die Gelübde bei gleichem Inhalt durch ihre Ablegung in einem approbierten Orden (d. h. bei Profeß auf eine kirchlich anerkannte Regel) „solemnisiert" würden, setzt Boni seine These entgegen: „das feierliche Gelübde ist das Ordensgelübde schlechthin; das einfache Ordensgelübde ist ein nur bedingtes Gelübde" (I, 41). Boni bemerkt mit Recht, daß diese seine Auffassung der allgemeinen traditionellen Lehre widerspricht. Sie ist auch kaum vereinbar mit der Feststellung Bonifaz' VIII., daß die *solemnitas votorum* durch Anordnung der Kirche eingeführt sei. Trotzdem lohnt es sich, die Argumente, die Boni (I, 18—49) bringt, zu prüfen (vgl. Gerhartz: III, 24—26).

3. Die Sondergelübde

Den Sondergelübden (*vota accidentalia, accessoria, peculiaria* u. a. Bezeichnungen), die in manchen Orden zu der klassischen Gelübde-Trias (*vota substantialia*) hinzutreten — sie aber niemals ersetzen! — gilt bei Boni die Aufmerksamkeit nur am Rande; sie sind das eigentliche Thema der verdienstlichen Monographie, die P. Gerhartz SJ als seine kirchenrechtliche Promotions-Arbeit vorlegt (III).

Der Verf. hat versucht, sein Material in eine sachgerechte Einteilung zu bringen. Er unterscheidet „Sicherungsgelübde", die Fehler und Mißbräuche verhüten wollen, von „eigentlichen Sondergelübden", die besonderen Zielstellungen des betr. Ordens entspringen. So gibt es einerseits *vota „humilitatis"* gegen die Sucht nach höheren Ämtern (bei Klerikern) und gegen den Übertritt in das Priestertum (bei Laienbrüdern), Gelübde zur Sicherung der Armut, zur Unterrichtung der Oberen über Mißbräuche, zur Beständigkeit im Orden; andererseits Gelübde zur Übernahme bestimmter karitativer Tätigkeiten, zur Erziehung und Betreuung Heranwachsender, zur Pflege besonderer Andachtsformen, zu besonderem Papstgehorsam; die feierlichen Gelübde der Klausurbeobachtung, die der Verf. hier einordnet, sollte man von ihrer ursprünglichen Zielsetzung her wohl besser zu den „Sicherungsgelübden" zählen. Besondere Erwähnung verdient der Exkurs über die Gelübdeformel der Benediktiner (III, 190—202). Diese Formel liegt lange vor der Zeit, in der „Sondergelübde" erstmals auftraten; denn von Sondergelübden könnte man erst dann sprechen, als die heutige Trias der drei wesentlichen Gelübde Allgemeingut geworden war.

Hier liegt wohl auch der Grund dafür, warum Sondergelübde zuerst bei den Ritterorden im 12./13. Jh. auftreten (III, 289). Sie entwickelten sich aus besonderen, damals neuartigen Aufgabenstellungen; diese wurden zunächst wohl als Verpflichtung in der Regel genannt, bald in die Profeßformel übernommen und schließlich ein eigentliches Gelübde. Als *„tempus aureum"* der feierlichen Sondergelübde bezeichnet der Verf. das 16. und 17. Jh. (III, 291).

Der Verf. hat seine Thematik eingegrenzt auf die f e i e r l i c h e n Sondergelübde. „Das schließt die Betrachtung der Kongregationen aus, in denen ja keine feierlichen Gelübde abgelegt werden" (III, 25).

Für die Prüfung, ob es sich im Einzelfall um ein feierliches Sondergelübde handelt oder nicht, gibt der Verf. vier Kriterien an (III, 26).

Das erste Kriterium lautet: „Eine dokumentarisch belegte, klare Äußerung der kirchlichen Autorität". So zuverlässig dieses Kriterium aus heutiger Sicht erscheinen mag, so notwendig scheinen doch einige Vorbemerkungen. Gerade, wenn man — wie es der Verf. mit Recht tut — die Solemnität der Gelübde mit der Tradition von Bonifaz VIII. bis zum CIC aus einer besonderen Rechtsetzung seitens der Kirche herleitet, muß man im Einzelfall sehr kritisch und genau untersuchen, ob eine solche authentische Erklärung der Kirche tatsächlich vorliegt; die Erfahrung der Rechtsgeschichte zeigt z. B., daß sich auch in päpstlichen Bullen geschichtliche Irrtümer finden können; zudem erhebt die *pars motiva* päpstlicher Erlasse auch gar nicht den Anspruch, zuverlässige Geschichtsquelle zu sein; vielfach liegt ihr nur die Akten-Tradition der zuständigen kurialen Behörde zugrunde und man kann kaum sagen — wie es Verf. tut —, daß man dort die geschichtlichen Vorgänge „am sichersten" (III, 135 Anm. 28; vgl. III, 129, Anm. 1) finden könne.

Ein weiterer Gesichtspunkt, den man bei den Anwendungen des vom Verf. genannten Kriteriums sehr beachten muß — zu dem bisher aber kaum zuverlässige Vorarbeiten vorhanden sind — ist der jeweilige kuriale Sprachgebrauch. Er wechselt nicht nur nach Zeiten, sondern auch nach Behörden; gerade im 17. Jh. sind z. B. wesentliche Unterschiede in Verwaltungspraxis und Terminologie festzustellen zwischen der Kongregation für die Bischöfe und Ordensleute und der 1622 neugegründeten Propagandakongregation unter Ingoli. Noch mehr Unterschiede im kirchenrechtlichen Sprachgebrauch der damaligen Zeit findet man, wenn man die reichlich fließende Quelle der Ablaß- und Meßprivilegien-Bewilligungen seitens der dafür zuständigen kurialen Behörden hinzunimmt. Übrigens hat schon Suarez darauf hingewiesen, man müsse in jedem Fall prüfen, ob in den alten Quellen das Wort *solemne* und *solemnitas* im Zusammenhang mit den Gelübden eigentlich im juridischen Sinn gebraucht worden ist oder in einem weiteren, volkstümlichen Sinne (De rel. tr. VII, lib. II, cap. V, n. 4). Diese Fragen sind mit unserem größeren zeitlichen Abstand von den Quellen nicht leichter lösbar geworden. Nur in

zwei Fällen wird man sich mit Sicherheit entscheiden können: wenn im gleichen Dokument das *votum solemne* ausdrücklich dem *votum simplex* gegenübergestellt wird oder wenn es sich um die Ablegung der drei *vota essentialia* in einem anerkannten Orden handelt. In allen anderen Fällen, z. B. bei den meisten Sondergelübden, wird man bei der heutigen Quellenlage kaum annehmen dürfen, daß es sich um feierliche Sondergelübde handele.

Als zweites Kriterium nennt der Verf. „die allgemeine und feste Tradition des betreffenden Ordens". Hier wird man insbesondere festzustellen haben, wieweit die Ordenstradition zurück zu verfolgen ist, inwieweit die Quellen lückenlos sind und welchen rechtsgeschichtlichen Wert sie haben. So könnte man zweifeln, ob *Notiones generales*, die den Konstitutionen eines Ordens vorausgeschickt sind (III, 42 und 48, Anm. 6), eine authentische Auskunft in dieser Frage geben. Im Fall des Hospitaliter-Ordens vom Hl. Geist entscheidet sich der Verf. selbst trotz „eindeutiger" Äußerungen in einem offiziellen Schreiben des Generalmagisters von 1564 — der vom Sondergelübde zusammen mit den 3 Hauptgelübden sagt: *„solemni voto sumus polliciti"* — dafür, daß es sich in diesem Fall überhaupt nicht um ein eigentliches Gelübde gehandelt hat, und das, wie es scheint, mit Recht (III, 109; 112).

Als drittes Kriterium nennt der Verf. *facta concludentia*; damit sind sicherlich *facta certa ac determinata* gemeint, die als Fundament für eine Präsumption dienen können. „Die enge Verknüpfung des Sondergelübdes mit den feierlichen drei Ordensgelübden im Wortlaut der Profeßformel" (III, 26) kann im Einzelfall ein *factum certum* sein; ein *factum determinatum* im Hinblick auf die Feierlichkeit des Sondergelübdes dürfte sie aber nur dann sein, wenn feststeht, daß diese Frage den Schöpfern der Profeßformel bewußt war.

Eine andere Präsumption wendet der Verf. bei den Sondergelübden aus dem 12./13. Jh. an: „Es ist ein feierliches Gelübde. In der Zeit, in der es aufgestellt wurde, war jedes religiöse Gelübde auch feierliches Gelübde". Ob dieser Satz in dieser allgemein gefaßten Formulierung zutrifft, bleibt noch genauer zu prüfen.

Auch aus dem Öffentlichkeitscharakter der Gelübde kann man kaum ein Indiz für die Entscheidung der Frage, ob es sich im Einzelfall um ein feierliches Sondergelübde handelte, gewinnen (vgl. Creusen, Revue des Communautés religieuses, 16, 1940, 53/54); Creusen betont, daß dieses Indiz schon für die Frühzeit der Sondergelübde — Ende des 12. Jh. — durchaus nicht eindeutig ist.

Das vierte — und schwächste — Kriterium sei nur noch genannt: es sind die Ansichten und Begründungen anderer Autoren.

Alles in allem hat sich der Verf. mit der Beschränkung seiner Arbeit auf die „feierlichen Sondergelübde" eine sehr schwere Hypothek aufgeladen. Die vier Kriterien, die wir eben geprüft haben, betrafen nur die Klärung der Unterscheidungsmerkmale in formaler Hinsicht; weitaus mehr Bedenken ergeben sich aus der materialen, inhaltlichen Sicht der feierlichen Gelübde. Zwar ist für die Zeit des Auftretens der Sondergelübde die Unterscheidung von einfachen und feierlichen Gelübden rechtsgeschichtlich schon nachweisbar, doch bezog sich das nur auf die *tria vota essentialia*. Sie waren zunächst allein notwendig und ausreichend, um Ordensmann oder Ordensfrau zu werden; seit dem 13. Jh. (1215/1274) konnten diese (feierlichen) Gelübde nur noch abgelegt werden bei der Profeß in einem Kloster, das eine der kirchlich anerkannten Ordensregeln angenommen hatte. So, — aber auch nur so! — trifft zu, was der Verf. als Präsumption schreibt, nämlich, daß damals jedes Gelübde auch feierliches Gelübde war (III, 116; hierbei ist die ungewohnte Terminologie des Verf. zu beachten: die herkömmliche Bezeichnung „Ordensgelübde" ersetzt er durch den mißverständlichen Begriff „religiöse Gelübde").

Ordensgelübde — d. h. solche, die den Weg in den Ordensstand öffnen — sind nur die drei bekannten Gelübde; alle anderen sind Eigengut einzelner Orden (oder Kongregationen), die sie — mit Genehmigung, aber nicht auf Anordnung der Kirche — im Akt der Eingliederung (Profeß) von den bei ihnen Eintretenden zusätzlich verlangen. Ob es sich nun bei diesen zusätzlichen „Sondergelübden" im 12./13. Jh. um feierliche oder einfache Gelübde oder nur um spezielle Regelverpflichtungen gehandelt hat, kann nicht durch Praesumptionen, sondern nur durch Beweise geklärt werden.

In diesem Zusammenhang taucht auch die schon von Thomas (S. th. 2.2 q. 88 a. 7, 3b) und Suarez (De rel. tr. VII, lib. 2 c. 13, n. 22) diskutierte Frage auf, ob solche Gelübde, die nur einen Teilaspekt christlichen Lebens beinhalten, überhaupt „solemnisiert" werden, d. h. feierliche Gelübde sein können. Nehmen wir außerdem noch die heutige Inhaltsbestimmung für die feierlichen Gelübde hinzu, wonach feierliche Gelübde entgegenstehende Handlungen nicht nur unerlaubt, sondern ungültig machen, dann bleibt vollends die Frage, ob es überhaupt möglich ist, bestimmte Sondergelübde, wie das der Krankenpflege, der Jugenderziehung u. ä. zu solemnisieren.

Thomas gibt an der oben angegebenen Stelle zu bedenken, daß eine Solemnisierung nur möglich sei, *„si aliquis totaliter mancipatur alicui rei"* und als Beispiel für ein Gelübde, das seinem Wesen nach — weil es sich nur um einen Teilaspekt des Lebens handelt — überhaupt nicht solemnisiert werden könne, nennt er: *„aliquod speciale ieniunium"*; Gerhartz dagegen erkennt gerade diesem Gelübde, nämlich der *„vita quadragesimalis"* der Minimiten, auf Grund seiner obengenannten Kriterien, der „engen Verbindung mit der Profeß der feierlichen Ordensgelübde und aus der ungebrochenen Tradition des Ordens" den Charakter feierlicher Gelübde zu (III, 166—169); wer recht hat, wollen wir nicht zu entscheiden versuchen; schon Suarez (aaO) vermochte diesen Fall offenbar nicht zu lösen. Unschwer erkennt man, wie leicht in der Rechtsgeschichte der Ordensgelübde allzu schematische Kriterien in die Irre führen können — sei es im 13., im 16. oder im 20. Jahrhundert.

Mit dem zweiten, von Suarez als Jesuiten ausführlich behandelten Sondergelübde, dem besonderen Papstgehorsam der Jesuiten, hatte Thomas zwar noch keine Mühe gehabt; Suarez aber kommt auf Grund der thomistischen Kriterien leicht zu der Auffassung, daß es sich hier tatsächlich um ein feierliches Sondergelübde handele; denn dieses Gelübde ist so allgemein und umfassend gehalten, daß es solemnisiert werden kann, wenn die Kirche es will.

Schließlich sei noch ein Gedanke des Suarez (aaO) in die Debatte geworfen: seit altersher habe die Kirche den allgemeinen Gebrauch gehabt, nur die bekannten drei *vota essentialia* zu solemnisieren. Diese seine Meinung, für die er u. a. Durandus als Zeugen anführt, erkennt Suarez aber als reine Tatsachen-Behauptung; er gibt zu, daß die Kirche an sich auch andere als die Gelübde der Armut, des Gehorsams und der Keuschheit solemnisieren könne.

Gerhartz hat in seinem Buch der Frage, ob es sich im Einzelfalle um ein feierliches (Sonder-)Gelübde handele oder nicht, große Aufmerksamkeit zugewandt. Ohne Zweifel handelt es sich auch um eine interessante und nicht unwichtige rechtsgeschichtliche Frage; die dankenswerten Bemühungen und reichhaltigen Quellenforschungen des Verf. werden durch die zusätzlichen Gesichtspunkte, die wir oben vorgetragen haben, nicht entwertet; im Gegenteil, sie waren erst deutlich erkennbar auf Grund der Forschungen des Verf. Was die formale Seite der vom Verf. vorgelegten feierlichen Gelübde angeht, so wird man anerkennen müssen, daß die Beweislage beim Sondergelübde der Kamillianer gut ist. Papst Clemens VIII. hat ihnen verordnet: *„Debebunt quartum praeterea solemne votum emittere"* (III, 127). Ähnlich kann man wohl auch urteilen in bezug auf das Sondergelübde der Mercedarier zum Loskauf der Gefangenen (III, 116) und — 200 Jahre später — beim Orden der Barmherzigen Brüder (III, 131). Am klarsten ist die Antwort an der Schwelle der Neuzeit, beim Sondergelübde des besonderen Papstgehorsams der Jesuiten. Alles andere aber — so möchte man meinen — ist noch nicht ausreichend geklärt.

III. Zur weiteren Entwicklung von Ordensregel und Ordensgelübde

Im Vordergrund der bisher besprochenen Bücher stand das Bemühen, dem Konzilsauftrag dadurch gerecht zu werden, daß man zu den Quellen zurückging. Überlegungen für Neugestaltungen des Ordensrechtes fehlten nicht, sie blieben aber mehr am Rande.

„Franziskanisches Leben" setzt zunächst an der gleichen Stelle an. Der Hrsg. P. Kajetan Esser beginnt das Buch mit einer ausführlichen Darstellung und Kommentierung der sogen. „Endgültigen Regel der Minderbrüder" (IV, 33—96). P. Esser zeigt zunächst einige „Hindernisse für das rechte Regelverständnis" auf: Legendenbildung um Eingriffe der Kurie in die Ausformung der Regel; aszetische und iuridische Ausdeutungen. Im Abschnitt „Die Herrschaft des Rechtsdenkens" (IV, 39—41) geht es um das Problem der verpflichtenden Kraft einzelner

(nach Esser: 25, nach Boni: 24) Punkte der Regel: Überbetonung führte logischerweise zu einer Unterschätzung der übrigen Teile der Regel, weil sie als bloße Ermahnungen galten (IV, 40). Der Fragwürdigkeit dieser Entwicklung will Esser in einer ausführlichen Textanalyse (IV 54—94) begegnen; er sucht für die Regelbestimmungen nach dem „Sitz im Leben" des jungen Ordens (IV, 44) und tut damit genau das, was das Dekret „*Perfectae caritatis*" als Voraussetzung für jede Akkomodation der Regeln nennt.

Danach folgen die Dokumente: drei Vorentwürfe und drei Entwürfe für ein *Documentum spirituale*; nach der Absicht des Franziskaner-Ordens soll es neben die eigentliche Lebensordnung, die Generalkonstitutionen treten, und sowohl den Ordensangehörigen, wie Außenstehenden die Spiritualität des Ordens zu verdeutlichen suchen. Dabei ist an eine gemeinsame Aussage der drei heute (noch?) getrennten Zweige der franziskanischen Ordensfamilie gedacht (IV, 5). Die Entwürfe kommen primär aus dem europäischen Raum, wenn auch aus verschiedenen Ländern: für die Vorentwürfe zeichnen Sigismund Verhey/Niederlande (99—120), Francis De Beer/Paris (123—176) und Thadée Matura/Taizé. Verhey bringt „Grundprinzipien franziskanischen Lebens"; unter 13 verschiedenen Gesichtspunkten sucht er sich an die Eigenart franziskanischen Ordenslebens heranzutasten; dreifach sind die Betrachtungen zum Gehorsam; der Armut ist ein besonderes Kapitel gewidmet, während das dritte Gelübde, die Keuschheit, nicht eigens behandelt wird; das ist etwas überraschend, denn die „endgültige Regel der Minderbrüder" betont schon im ersten Satz, daß die Minderbrüder „durch ein Leben in Gehorsam, ohne Eigentum und in Keuschheit" (IV, 46) das Evangelium Christi verwirklichen wollen. Wenn man dagegen sagt, daß der Inhalt dieses Gelübdes in keiner der alten franziskanischen Quellenschriften in extenso behandelt sei, so muß man doch wohl die Frage stellen, ob die beste mittelalterliche Regel a l l e i n i g e Grundlage für ein heutiges *Documentum spirituale* sein kann. Besteht hier nicht die Gefahr, daß man im Gegensatz zum Vatikanum II mehr am Buchstaben als am Geist des Ursprunges haftet?

„Die Erneuerung des Minderbrüderordens im Geiste des II. Vatikanischen Konzils" nennt sich der zweite Vorentwurf. Entsprechend „*Perfectae caritatis*" (Nr. 2) macht der Verf. drei Abschnitte. Der erste Abschnitt ist überschrieben: „Das Bild der heutigen Welt nach der Lehre des Ökumenischen Konzils" (124—146). Hier geht es eigentlich um eine allgemein christliche Schau; in jedem Unterpunkt wird eine Bezugnahme zu dem Leben der Minderbrüder heute und dem des hl. Franziskus damals hergestellt, oft bleibt sie rein formal.

Der zweite Abschnitt heißt: „Der Geist des seraphischen Vaters". Danach ist der Sinn des Minderbrüderlebens das Leben nach dem Evangelium (IV, 147—149), das Zeichen dieses evangelischen Lebens ist die Brüderlichkeit (IV, 149—152), und der Ausdruck des Minderbrüderlebens ist der Dialog mit dem Herrn, mit den Brüdern und mit der Welt (IV 152—163). Im dritten Abschnitt „Die Erneuerung des Ordens" (IV 163—176) findet sich eine Reihe von Reformgedanken. Kritik trifft die „monastische Lebensweise", die das Kloster statt der Welt zum Mittelpunkt des Lebens mache (IV, 171), die „erdrückende Vorherrschaft des Klerus" in der Gemeinschaft der Brüder (IV, 172), die allzu monarchische unbrüderliche Regierungsweise (IV, 174).

Jeder neue Vorschlag wird mit Quellen aus der Frühzeit des Ordens belegt.

„Stehen in katholischer Kirche" ist das wesentliche Charakteristikum dieses Lebensprogramms. Die drei klassischen Gelübde werden in das Kapitel von der Brüderlichkeit eingeordnet. Für Armut und Gehorsam mag das tragbar sein; sicher ist aber der vorliegende Versuch, die Ehelosigkeit im wesentlichen aus der Brüderlichkeit zu begründen, unbefriedigend (auch im Index ist der Begriff „Ehelosigkeit" unter dem Obertitel „Brüderlichkeit" eingeordnet: s. IV, 320). Positiv ist jedoch zu bewerten, daß dieser Vorentwurf — im Gegensatz zu den beiden anderen — wenigstens den Versuch einer Begründung der Ehelosigkeit gemacht hat.

Von den drei Entwürfen, die den Band beschließen, bauen die beiden ersten auf dem dritten Vorentwurf auf und behalten seine Grundstruktur bei. Einige charakteristische Überlegungen der Vorlage sind übernommen, andere verstärkt oder auch gemildert worden; nur ein Beispiel sei genannt: Vorentwurf 3 betont in Nr. 59 (IV, 204) ausführlich, daß das Priestertum eigentlich schwer mit der franziskanischen Berufung vereinbar sei; Entwurf 1 läßt diesen Passus aus, folgt aber der Vorlage, wenn er betont, daß die Brüder, die eine besondere geistliche Bildung haben, nicht notwendig zum Priestertum geführt zu werden brauchten (IV, 228; 254/255). Entwurf 3 dagegen sagt hierzu, „daß die franziskanische Berufung als solche eine Berufung zum Ordensleben ist und nicht zum Priestertum" (IV, 306).

Ihr volles Gewicht bekommen diese Vorentwürfe und Entwürfe zu einem franziskanischen *Documentum spirituale* erst im Vergleich zu den oben dargelegten Fragen um Ordensregel und Gelübde in den Büchern von Boni und Gerhartz. Welche neue Blickrichtung ergibt sich aus dem Studium dieser Entwürfe?

Es können nur einige Fragen herausgegriffen werden:

a) Wird in Zukunft die Vereinheitlichung der Orden durch die drei klassischen Gelübde Armut, Keuschheit und Gehorsam nach rund tausend Jahren wieder aufgelockert werden? Wird es wieder so werden, daß die Ganzhingabe an Gott durch Gelübde verschiedensten Inhalts ausgedrückt werden kann, etwa in der Form des hl. Benedikt oder (in franziskanischer Spiritualität) etwa nach der Formel: „Ich verspreche ein Leben nach der Form des hl. Evangeliums; ich will immer mit reinem Herzen zu Gott beten, in Armut und Demut leben, wahre Brüderlichkeit üben und standhaft sein im katholischen Glauben" (nach Entwurf 1 und 2 zusammengestellt vom Rez.)? Eines ist jedenfalls sicher: von der *Declaratio Clementina* und ihrer Ausdeutung der Gelübdeverpflichtungen der Minderbrüder ist in den heutigen Entwürfen nichts mehr übrig geblieben; die alte Gelübde-Trias wird kaum in den Entwürfen erwähnt (nur einmal: IV, 283), geschweige denn, daß sie Rückgrat oder nur wesentlicher Teil der vorgeschlagenen Spiritualität wäre.

b) Der Abbau des Charakters als Priesterorden einerseits, die Beseitigung mönchischer Lebensformen andererseits sind Programmpunkte für die Neuordnung geworden.

c) Die strenge patriarchalische oder monarchische Struktur der Orden soll sich zu einer brüderlichen Gemeinschaft wandeln; Rechtsstrukturen wie Regeln und Satzungen sind nicht mehr sehr gefragt; auf keinen Fall ist das *Documentum spirituale* ein Versuch, die geltende oder kommende Regel geistig zu durchdringen. Man will von der rechtlichen Ordnung zur spirituellen Gemeinschaft: das Pendel schlägt jetzt nach der anderen Seite aus. Das Konzil hat zur Neuformung von Satzungen und Regeln aufgerufen; es hat aber nicht die Utopie, die wir in einem der Entwürfe niedergeschrieben finden, übernommen, daß die Ordensleute auf Grund eines gleichen Zieles und gemeinsamen Weges zu einer „vollkommenen Gemeinschaft der Gefühle und Gedanken" (IV, 290) zusammenwachsen könnten. Wer könnte glauben, daß Gebet und gemeinsamer Tisch „schließlich zu einer menschlichen und übernatürlichen Notwendigkeit" und ersehnt werden „wie der Augenblick freudigsten Weiterwachsens hin zur idealen Vollkommenheit" (IV, 291)?

Vor solchen Utopien sollte uns ein Blick auf die Geschichte der Orden und des Ordensrechtes bewahren.

M ü n s t e r. P a u l W e s e m a n n.

Müller, Friedrich: **Schulgesetzgebung und Reichskonkordat.** Freiburg - Basel - Wien: Herder 1966. 150 S.; kart. DM 15,80.

Das Gesetz über das öffentliche Schulwesen in Niedersachsen vom 14. September 1954 war Gegenstand eines Rechtsstreits vor dem Bundesverfassungsgericht, der durch ein Urteil des 2. Senats vom 26. März 1957 abgeschlossen wurde (BVerfG. 6, 309ff — im Nachstehenden mit E. 6 — Seitenzahl — zitiert).

Die Bundesregierung hatte, nachdem der apostolische Nuntius bereits gegenüber ihr und dem Ministerpräsidenten des Landes Niedersachsen eine Anzahl von Bestimmungen des Gesetzesentwurfs gerügt hatte, die Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts angerufen, weil Bestimmungen des Gesetzes mit dem Konkordat zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Deutschen Reich vom 20. Juli 1933 (Reichskonkordat) nicht übereinstimmen.

Das Bundesverfassungsgericht hat in dem wesentlichen Teil seines Urteils eine Pflicht der Länder dem Bund gegenüber verneint, die Schulbestimmungen des Reichskonkordats bei ihrer Gesetzgebung zu beachten. Dazu hat es insbesondere ausgeführt, die Länder seien ausschließliche Träger der Kulturhoheit, gegenüber dem Bund seien sie für den Bereich der bekenntnismäßigen Gestaltung des Schulwesens nur durch die Bestimmungen der Art. 7, 141 GG begrenzt; eine weitere Verpflichtung gegenüber dem Bund bestehe nicht.

Im Rahmen der im Lande Baden-Württemberg beabsichtigten Schulgesetzgebung wurde von Friedrich Müller im Jahre 1966 ein Rechtsgutachten zu Fragen der Schulform in Baden-Württemberg vorgelegt, auf dessen Grundlage seine Schrift „Schulgesetzgebung und Reichskonkordat" entstanden ist.

Zwar ist der konkrete Gegenstand dieser Schrift auf die verfassungsrechtlichen Verhältnisse im Lande Baden-Württemberg abgestellt (insbesondere in seinem zweiten Abschnitt S. 108ff); im Bereich der eingehenden bundesrechtlichen Untersuchungen enthält sie jedoch rechtliche Ausführungen, die für die Beurteilung der

Schulgesetzgebung aller Länder im Zusammenhang mit dem Reichskonkordat von erheblichem Interesse sind. Müller setzt sich unter Beachtung der bis 1966 erschienenen Literatur zum Konkordatsurteil über weite Strecken kritisch mit diesem Urteil des Bundesverfassungsgerichts auseinander, bringt darüberhinaus aber auch entscheidende Beiträge zu Bereichen, die das Bundesverfassungsgericht in seiner Entscheidung vom 26. 3. 1957 nicht zu beurteilen hatte.

In der Auseinandersetzung mit dem Konkordatsurteil enthält die Schrift in S. 38ff zunächst verdienstvolle Darlegungen im Anschluß an die Feststellung des Bundesverfassungsgerichts, in denen die Verfassungsmäßigkeit der Bekenntnisschule bejaht wird (E. 6, 339). Diese Darlegungen verdienen besonderes Interesse, zumal aus Kreisen der humanistischen Union wiederholt der Versuch gemacht wird, die Existenz von Bekenntnis- und Weltanschauungsschulen als grundgesetzwidrig darzustellen (insbesondere bei E. Fischer, „Bekenntnis- oder Gemeinschaftsschule?"; ders. „Darf die öffentliche Schule christlich sein?" in Vorgänge 1967, Sonderdruck S. 11 und „Bekenntnis- oder Gemeinschaftsschule?" — „Die Antwort des Grundgesetzes", Szczesny-Verlag, München 1966).

Schon das Bundesverfassungsgericht hatte festgestellt, daß die Errichtung von Bekenntnisschulen auf Wunsch der Erziehungsberechtigten nicht dem Grundgesetz widerspreche und daß dann, wenn die Erziehungsberechtigten im Rahmen ihres Elternrechts eine Bekenntnisschule in ihrer Mehrheit verlangten, selbst in Kauf genommen werden müsse, daß in einem Ort nur eine, nämlich eine Bekenntnisschule, bestehe, auch wenn „die jeweiligen Minderheiten zur Vermeidung unzumutbarer Schulwege unter solchen Umständen auf die von ihnen gewünschte Schulart verzichten und ihr Kind in einer nicht ihren Wünschen entsprechenden Volksschule erziehen und unterrichten lassen müssen" (E. 6, 339f).

Unter Berücksichtigung dieser Rechtsprechung und derjenigen des Bundesverwaltungsgerichts sowie der auch nach dem Konkordatsurteil veröffentlichten Literatur kommt Müller zu einer Festigung dieser Feststellung.

Müller bekundet auch seine Übereinstimmung mit dem Konkordatsurteil insofern, als es festgestellt hat, daß das Reichskonkordat auch nach Gründung der Bundesrepublik geltendes Völkerrecht und innerstaatliches Recht ist (E. 6, 332; Müller S. 40ff), und daß Vertragspartner des Heiligen Stuhls hinsichtlich des Reichskonkordats auch unter Berücksichtigung der Kulturhoheit der Länder nicht diese, sondern als Rechtsnachfolgerin des Reiches die Bundesrepublik geworden sei (E. 6, 338, Müller S. 34ff).

Schließlich bekundet Müller seine Übereinstimmung mit dem Konkordatsurteil auch in der Feststellung, daß durch die ausschließliche Gesetzgebungskompetenz der Länder im Rahmen des Grundgesetzes die Schulbestimmungen des Reichskonkordats geltendes Landesrecht geworden seien (E. 6, 343; Müller S. 33, 34). Besondere Beachtung verdienen die in Fortführung dieses vom Bundesverfassungsgericht ausgesprochenen Satzes gemachten Darlegungen bei Müller, daß diese Schulbestimmungen „völkerrechtlich abhängiges, weil vertraglich gebundenes Landesrecht" geworden seien, „dessen eigenmächtige und einseitige Abänderung den Ländern allein wegen der Neugestaltung der Kompetenzordnung durch das Bonner Grundgesetz keineswegs freigestellt ist."

Dagegen geht ein weiter Teil der kritischen Auseinandersetzungen mit dem Konkordatsurteil von einer unrichtigen Einschätzung der Entscheidungsgründe des Bundesverfassungsgerichts aus, und zwar in einer solchen Weise, daß es zu einer deutlichen Frontstellung Müllers gegen das Konkordatsurteil selbst in solchen Punkten kommt, in denen das Bundesverfassungsgericht eine Meinung, die der zutreffenden Zielsetzung Müllers widerspräche, nicht ausgedrückt hat.

Diese kritischen Auseinandersetzungen beruhen auf Müllers Ansicht, die an verschiedenen Stellen seiner Schrift zum Ausdruck kommt, das Bundesverfassungsgericht habe es den Ländern absolut freigestellt, ob sie ihre Gesetzgebung entsprechend dem Reichskonkordat einrichten wollten oder nicht. So führt Müller aus, das Bundesverfassungsgericht habe im Konkordatsurteil die Bindung der Länder an das Reichskonkordat absolut verneint (S. 31), sie seien auch innerstaatlich nicht an das Konkordat gebunden (S. 50) und „von jeder rechtlichen Bindung an die Schulbestimmungen des Reichskonkordats" staatsrechtlich freigestellt (S. 55), das Gericht habe dem Gesetzgeber auch in Anbetracht der Fortgeltung des Reichskonkordats gemäß Art. 123 Abs. 2 GG die uneingeschränkte Verfügungsmacht über den Rechtsbestand der Schulart gelassen (S. 80).

Die an diese Ausführungen anschließenden Angriffe gegen das Konkordatsurteil gehen zwar von richtiger Betrachtung der Rechtslage aus, sie stehen aber nur scheinbar in Widerspruch zu den Entscheidungsgründen des Bundesverfassungsgerichts. Das Gericht hat an verschiedenen Stellen seiner Entscheidungsgründe ausdrücklich darauf hingewiesen, daß es in einem von der Bundesregierung angestrengten Verfahren ausschließlich zu prüfen habe, ob das betroffene Land den Bund „in seinen ihn nach dem Grundgesetz gegenüber dem Lande Niedersachsen zustehenden Rechten verletzt" habe. Es hat ausdrücklich ausgeführt, daß nur eine solche behauptete Verletzung von Rechten des Bundes von der Bundesregierung vorgetragen werden könne, weil sonst der Antrag der Bundesregierung unzulässig sei (E. 6, 364). Diese Einschränkung, daß also nur zu prüfen sei, inwieweit der Bund ein Beanstandungsrecht habe, wird vom Bundesverfassungsgericht in allen Abschnitten seiner Entscheidungsgründe gemacht. So führt das Gericht in der Einleitung des Abschnittes E, in dem es sich gerade mit diesen Zusammenhängen auseinandersetzt, aus: „Die Entscheidung des gegenwärtigen Rechtsstreits hängt von der Frage ab, ob d e r B u n d die Beachtung dieser Bestimmungen von den Ländern verlangen kann. Sie ist zu bejahen, wenn sich ergibt, daß die Länder d e m B u n d g e g e n ü b e r v e r f a s s u n g s r e c h t l i c h verpflichtet sind, diese Bestimmungen bei der Gestaltung des Schulrechts einzuhalten" (E. 6, 340).

Es wird weiter deutlich aus der Schlußfeststellung in Abschnitt F: „Wenn das niedersächsische Schulgesetz gegen die Schulbestimmungen des Reichskonkordats verstoßen sollte, wäre der Bund in seinen Rechten gegenüber dem Land nicht verletzt. Damit erübrigt sich eine Nachprüfung der sachlichen Vereinbarkeit des niedersächsischen Schulgesetzes mit den Bestimmungen des Reichskonkordats" (E. 6, 367).

Auch bei seinen Untersuchungen darüber, ob unter Berücksichtigung der Grundentscheidungen des Grundgesetzes zum Schulrecht der Bund gegenüber den Ländern eingreifen könne, hatte das Bundesverfassungsgericht nicht die absolute Frage zu prüfen, ob die Länder im Verhältnis zum Reichskonkordat — nur dieses war Gegenstand der Entscheidung — völlig frei seien, sondern nur, ob diese Freiheit gegenüber dem Bund bestehe. Deshalb beschränkte sich das Gericht auch auf eine Prüfung an Hand von Art. 7 GG, ohne die Grundrechtsnorm des Art. 6 GG überhaupt zu erwähnen. Diese Grundrechtsnorm enthält aber die Regelung des Elternrechts als „das natürliche Recht der Eltern und die zuvörderst ihnen obliegende Pflicht zur Pflege und Erziehung der Kinder." Dementsprechend ist in dem Urteil auch ausgeführt, daß sich aus der verfassungsmäßigen Ordnung des Grundgesetzes „eine dem Bund gegenüber bestehende Pflicht der Länder" nicht herleiten lassen könne (E. 6, 353). Die Entscheidung kommt daher zu dem Ergebnis, daß die Länder nur „innerhalb der sachlichen Schranken des Grundgesetzes" das Schulrecht frei gestalten können (E. 6, 354).

Im Gegensatz zur Ansicht Müllers ist also im Konkordatsurteil nicht festgestellt, daß die Länder in ihrer Schulgesetzgebung absolut frei von jeglicher Bindung an das Reichskonkordat seien. Immerhin erwähnt auch das Bundesverfassungsgericht die Pflicht der Länder, internationale Verträge zu beachten (E. 6, 328). Das Bundesverfassungsgericht hat also nicht jegliche Bindung der Länder an das Reichskonkordat verneint. Selbst wenn die von Müller gegen das Gericht geführten Angriffe unbegründet sind, so füllen seine Darlegungen eine Lücke aus, die das Bundesverfassungsgericht offenlassen mußte, weil es in einem Verfahren der Bundesregierung nicht zur Entscheidung aufgerufen war. Diese Fragen spielen eine Rolle in zur Zeit anhängigen Verfahren über Verfassungsbeschwerden von Eltern, durch die mit derselben Begründung die Verfassungsmäßigkeit von Schulgesetzen verschiedener Länder angegriffen wird. In ihnen wird also das Bundesverfassungsgericht nicht seine bisherige Rechtsprechung aufgeben, sondern nur ergänzen müssen. Dabei sind vor allem die Ausführungen Müllers zu beachten, daß die Schulbestimmungen des Reichskonkordats nicht etwa nur einfaches Landesrecht, sondern „völkerrechtlich abhängiges, weil vertraglich gebundenes Landesrecht" sind, das auch für den Landesgesetzgeber verbindlich ist.

Von Bedeutung sind darüber hinaus die Ausführungen Müllers, daß auch aus Art. 25 GG die Länder sich nicht über die Schulbestimmungen des Reichskonkordats hinwegsetzen dürfen. Hier verweist Müller auf einen Gesichtspunkt, den das Bundesverfas-

sungsgericht nicht hinreichend beachtet hat. Gemäß Art. 25 GG gehen „die allgemeinen Regeln des Völkerrechts" als Bestandteil des Bundesrechts den Gesetzen vor. Müller weist in Übereinstimmung mit dem Bundesverfassungsgericht darauf hin, daß zwar das Reichskonkordat als solches nicht unmittelbar allgemeine Grundsätze des Völkerrechts ausdrücke, daß es aber, wie auch das Konkordatsurteil feststellt, verbindliches innerstaatliches Recht geworden ist. Einer der obersten allgemeinen Grundsätze des Völkerrechts sei aber der Satz *„pacta sunt servanda"*. Dieser Grundsatz geht, wie Müller ausführlich hervorhebt, als allgemeiner Völkerrechtsgrundsatz, der dem Bundesrecht angehört, selbst dem Landesverfassungsrecht vor. Müller kommt zu der zutreffenden Feststellung, daß völkerrechts-vertragswidriges Landesrecht, das also gegen den Grundsatz, daß Verträge zu halten seien, verstößt, verfassungswidrig und daher unwirksam sei (S. 57ff, insb. 66).

Zu demselben Ergebnis kommt Müller aufgrund des feststehenden völkerrechtlichen Grundsatzes, daß eine Veränderung des Staatsaufbaues, „wie etwa die Umwandlung eines Einheitsstaates in einen Bundesstaat, bestehende völkerrechtliche Verpflichtungen nicht berührt" (S. 70). Auch diese allgemeine Regel des Völkerrechts im Sinne des Art. 25 GG werde durch ein Landesgesetz verletzt, das gegen den Inhalt des Reichskonkordats als eines wirksamen völkerrechtlichen Vertrages mit innerstaatlicher Wirkung verstößt, so daß dieses verfassungsrechtliche Verbot auch gelte „für die Gesetzgebung und die Verwaltung der Länder im Bereich ihrer jeweiligen Zuständigkeit" (S. 71).

Sowohl die staatsrechtlichen als auch die völkerrechtlichen Ausführungen Müllers sind — im Ergebnis zu allen Punkten — überzeugend. Danach ist festzustellen, daß kein Bundesland verfassungsrechtlich in der Lage ist, sich unter Verstoß gegen die wirksamen Schulbestimmungen des Reichskonkordats über das Recht der Eltern zur Wahl von Bekenntnisschulen hinwegzusetzen.

Zu vermerken sei abschließend, daß Müllers Schrift sich im Rahmen ihres Themas nur mit der Bindungswirkung des Reichskonkordats auseindersetzt. In diesem Zusammenhang ist auch auf die Dissertation von Karl-Otto Hütter „Bindung der Länder an die Schulbestimmungen des Reichskonkordats von 1933, Rechtsnachfolge oder Funktionsnachfolge" (Münster 1964) hinzuweisen. Unberührt von diesem Thema bleibt die unmittelbare verfassungsrechtliche Bindung des Landesgesetzgebers an das Grundrecht der Elternentscheidung gemäß Art. 6 Abs. 2 GG und nach den einschlägigen Vorschriften verschiedener Landesverfassungen, so z. B. Art. 8 LV Nordrhein-Westfalen. Diese Bereiche waren nicht Gebiet der Aufgabenstellung, in ihnen ist aber dasselbe Ergebnis zu verzeichnen, daß das Elternrecht verfassungsmäßig dem Schulorganisationsrecht der Länder vorgeht und darüber hinaus weitere verfassungsrechtliche Bedenken, so etwa aus den Artikeln 2 (Handlungsfreiheit), 3 (Gleichheitsgrundsatz), 4 (Gewissensentscheidung) des Grundgesetzes den Ländern Schranken in ihrer Schulgesetzgebung setzen.

Düsseldorf. Bernd Petermann.

Grom, Bernhard: **Katechesen zum Alten Testament**. Mit 137 Werkzeichnungen von Peter Hajnoczky und Jean Roth. (Einsiedeln/Zürich/Köln): Benziger Verlag (1967). 528 S.; Ln DM 39,—.

Das Werk ist aus langjähriger praktischer Arbeit erwachsen. Es möchte der Bibelkatechese für die 10—14jährigen neue Wege eröffnen. Anstelle einer Einteilung nach Unterrichtseinheiten gliedert das Buch den Stoff nach „Erzählzusammenhängen". Von anderen Unterrichtshilfen ähnlicher Art unterscheidet es sich u. a. dadurch, daß es auf ein einheitliches, methodisches Schema für die unterrichtliche Behandlung verzichtet und jeweils vom Text die Methode bestimmen lassen will. Dabei wird der freien, auslegenden Erzählung, der „Dramatisierung" und der Arbeit mit dem Werkheft besondere Bedeutung zugemessen.

Trotz einiger sehr origineller Unterrichtsvorschläge bleiben grundsätzliche Bedenken gegen die Gesamtkonzeption des Buches. So wird z. B. einfach vorausgesetzt, daß Kindern zwischen 10—14 Jahren das ganze Corpus der atl Schriften erschlossen wird, weil es dem Verf. für ein heilsgeschichtliches Denken unerläßlich erscheint. Die stark christologische Interpretation wirkt überzogen und streckenweise gewaltsam. Auch scheint es dem Verf. bei der Behandlung biblischer Texte mehr darauf anzukommen, daß die Texte eine „nachhaltige Wirkung" auf die Kinder haben als daß diese Texte selbst freigelegt werden und zu Gehör kommen. So bleibt es vom unterrichtlichen Standpunkt auf weite Strecken ein Arbeiten mit biblischen Texten an Stelle der Erarbeitung biblischer Texte. Geschickte Auswahl („von allem Anstößigen gereinigt", 9), spannende Erzählung und wirkungsvolle Gestaltung oder Anschauung sind noch nicht die entscheidenden Mittel der Texterschließung. Eine Bibelkatechese, die „die Einbeziehung des reichen Wissens der heutigen Exegese" in dem Maße vorsehen möchte „als sie helfen, das AT als Evangelium Christi zu verkünden" (14), muß den Widerspruch der biblischen Hermeneutik hervorrufen.

Münster. Reinhold Waltermann.

Schneyer, Johannes Baptist: **Die Unterweisung der Gemeinde über die Predigt bei scholastischen Predigern.** Eine Homiletik aus scholastischen Prothemen. (Münchener Universitätsschriften, Theol. Fakultät, Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes, NF 4) München/Paderborn/Wien: Ferdinand Schöningh 1968. 104 S.; kart. DM 10,—.

Die Landkarte der Predigtgeschichte weist noch manchen weißen Fleck auf, besonders im Mittelalter. Nicht daß es an Dokumenten mangelte — schier unübersehbare Schätze alter Handschriften liegen unerforscht und teilweise noch nicht einmal in Kataloge aufgenommen in den Archiven und Gewölben der Bibliotheken. Seit Jahren müht sich Verf. um diese unbekannten Dokumente und er entwickelt einen eigenen Spürsinn für Kostbarkeiten der mittelalterlichen Predigt. Die vorliegende Arbeit — das Ergebnis mühevoller Handschriftenforschung — will uns einen Blick tun lassen in die mittelalterliche Predigtpastoral, in die Bemühung den Gläubigen ein Verständnis für Gottes Wort zu vermitteln.

Die Untersuchung stützt sich nicht auf die Ausführungen einzelner Predigten, nicht auf die Bemerkungen in den Schriftkommentaren noch auf die einschlägigen *Quodlibeta* und die *Artes praedicandi*. Vf. wendet sich einer bislang wenig beachteten Quelle zu, den sog. Prothemen, einer Art „Kurzpredigt mit einem eigenen Thema, das mit dem Hauptthema in einem bestimmten Wort oder Sinnzusammenhang stehen mußte" (8). Verf. hält sie für eine wichtige, „vielleicht sogar die wichtigste Quelle für die scholastische Predigttheorie" (8).

Nach der kurzen Einführung über die Aufgaben des Prothemas wird der homiletische Ertrag in drei Hauptteilen systematisch geordnet dargestellt. Es sind die üblichen Kategorien: die Predigt, der Prediger, die Zuhörer.

Der erste Hauptteil entwickelt dokumentarisch eine kurze Theologie des Wortes. Es ist der heilsgeschichtliche Zirkel: von Gott ausgehend ergreift es den Menschen über den Verkünder, heiligt den bereiten Hörer und kehrt in Gestalt des Gotteslobes und des geheiligten Lebens zu Gott zurück. Die Auskunft der Prothemen auf die Grundfragen nach Ursprung, Ziel und Inhalt der Predigt ist allerdings „verhältnismäßig spärlich" (23). Überschwenglich werden die Worte erst, wo es um die Darstellung des Wertes und des Nutzens des Predigthörens geht — eine Parallele zur Lehre von der Frucht des Sakramentsempfangs, die wenig später (wir stehen im 13. und 14. Jh.), einer krebsartigen Wucherung anheimfallen wird.

Der zweite Hauptteil spricht über den Prediger, sein Amt, seine Eignung und Eigenschaften, Gebrechen und Gnadenhilfen (40). Offensichtlich stehen diese Fragen im Vordergrund der Prothemen, sie geben darüber „am ausführlichsten Bescheid" (40). So kommt es, daß nach der Darstellung der Theologie des Wortes und der Predigt von 23 Seiten der Prediger mit 50 Seiten bedacht wird, während der ‚Zuhörer' sich mit 11 Seiten zufriedengeben muß. Allein die Darstellung der Eignung und der Eigenschaften des Predigers, seiner Einstellung zum Beruf, seiner Affekte, seines geistigen Vermögens, seiner Lebensführung, seines Auftretens und Erfolgs umfaßt 25 Seiten. Das gibt ein gutes Bild der prothematischen Akzentsetzung.

Im dritten Teil wird vom Zuhörer gesprochen. Er wird an seine Pflichten gemahnt: zur Predigt zu kommen, sich darauf einzustellen durch Gebet und die Predigt im Leben wirksam zu machen. Dann werden ihm die Hindernisse aufgezeigt, die der Wirkung des Gotteswortes im Wege stehen: die Ursünde mit all ihren Folgen und die persönliche Schuld. Er möge zur Heilung dieser Krankheit den Geist Gottes um Erleuchtung, Kräftigung und Heiligung anrufen.

Man ist beeindruckt von der Akribie des Verf., mit der er die zerstreuten Einzelaussagen der Prothemen sammelte und in eine imposante systematische Übersicht brachte. Es entsteht so ein Mosaikbild von der Unterrichtung des Volkes über die Bedeutung der Predigt, dem wir heute scheinbar nichts entgegenzusetzen haben.

Aber gerade hier meldet sich die Kritik. Möchte die Arbeit nur gewertet werden als eine sachliche Darstellung des hochmittelalterlichen Denkens über die Aufgabe der Verkündigung, wäre nichts hinzuzufügen. Jeder Wunsch nach einer theologiegeschichtlichen Einordnung der eruierten Ideen und einer Darstellung ihrer zeitgenössischen Funktion würde vom Verf. etwas verlangen, was er gar nicht zu geben beabsichtigte. Der Buchtitel legt jedoch die

Vermutung nahe, daß es hier nicht nur auch, sondern in erster Linie um die Verkündigungsfunktion der Prothemen geht. Es soll nachgewiesen werden, daß die scholastischen Prediger „ihren Zuhörern einen gediegenen Predigtunterricht (erteilten) und damit in den Gemeinden ein starkes Interesse für die Predigt weckten" (8). Abgesehen davon, daß das Einschärfen der Pflicht, eine Predigt zu hören, und die emphatische Betonung ihrer Heilsfrüchte nicht gerade Dokument eines starken Hörerinteresses sein muß, müßte doch, um nachzuweisen, daß die hochscholastischen Prediger einen „gediegenen Predigtunterricht" erteilten, die Funktion des Prothemas deutlicher herausgestellt werden und wären die Aussagen kritisch auf konventionelle Topoi und wirklich Gemeintes zu untersuchen. Die Funktion des Prothemas bleibt jedoch im Ungewissen, ja manche Formulierung führt geradezu auf falsche Fährte.

Wenn gesagt wird, „das Prothema war eine Kurzpredigt mit einem eigenen Thema, das mit dem Hauptthema in einem bestimmten Wort- und Sinnzusammenhang stehen mußte" (8), weiß man dann, daß das Prothema zur Predigt selbst gehörte? Der Prediger begann mit dem Gebet im Namen des Vaters ..., indem er dabei das Kreuzzeichen machte. Dann nannte er — wie es teilweise heute noch zu hören ist — einen lateinischen Satz als Thema, z. B. *„Homo quidam fecit coenam magnam"*; meistens ein Bibelwort. Und jetzt erst kam das Prothema. Sein Charakteristikum war die Invocation, welche die Ouverture abschloß und zur Ausführung des anfangs angemeldeten Themas überleitete. Meist bestand diese Invocation aus einem Vater unser, einem Ave oder ab 14. Jh. gern im Angelus oder ähnlichen Gebeten. Das Prothema hatte je nach der Situation verschiedene Funktion (vgl. Lecoy: La chaire francaise ...). Humbertus Romanus z. B. meint, es gebe Fälle, wo es gar nicht nötig sei; es mache sich aber gut, wenn man ein großes Auditorium erwarte und dieses noch nicht vollzählig versammelt sei oder wenn man unvorhergesehen predigen möchte und genötigt sei, den Grund der Predigt anzugeben; es sei auf jeden Fall kurz und solle den Hörern gefallen.

Das Prothema hatte die Funktion, die Predigt sachlich und psychologisch einzuleiten. So konnte es eine Aufforderung zu Ruhe und Aufmerksamkeit sein, oder — wie sehr häufig — die Ankündigung der Predigtpunkte und die seit Cicero geübte *captatio benevolentiae*. Im Sprachstil jener Zeit geschah das in den traditionellen Topoi der Selbsterniedrigung. In blumiger Sprache mußte der Prediger seine Unwürdigkeit und Unfähigkeit bekennen angesichts einer so erhabenen Aufgabe. Die Sache wurde als so schwierig hingestellt, so groß, damit der vor dieser Kulisse zur Unbedeutendheit zusammengeschrumpfte Prediger die Sympathie aller auf sich vereinen konnte. Hier liegt wohl auch der Grund für die sonst unberechtigte Betonung der Eigenschaften und Aufgaben des Predigers, sollte man doch von einer Volksunterweisung über die Predigt billigerweise andere Schwerpunkte erwarten.

Es erhebt sich also die Frage, ob dem Prothema eine echte Verkündigungsfunktion zukommt. Wenn man diese Frage bejaht, wie es Verf. offensichtlich tut, dann stellt sich die weitere Frage, wie stand es um die Allgemeinheit dieses Brauches, daß sich das Urteil rechtfertigen läßt, es handle sich hier um eine intensive Unterrichtung des Volkes, woraus sich das rege Interesse der Gläubigen an der Predigt erklären lasse. Verf. bemerkt selbst, daß diese Art der Predigteinleitung (nämlich über die Predigt selbst zu predigen) nicht allgemein war (8). Leider gestatten die angeführten Autoren dem Leser nicht, sich ein klares zeit- und kulturgeschichtliches Bild zu machen. Man erfährt von ihnen weder Lebenszeit noch Stand noch Ort ihrer Wirksamkeit. Es wird nicht angegeben — mit zwei Ausnahmen —, wo die überlieferten Predigten ihren „Sitz im Leben" hatten. Wo soll der Nichtfachmann nachschlagen; das LThK verläßt ihn hier in den meisten Fällen. Kurz, es bleibt der Nachweis offen, daß die Unterweisung über die Predigt eine echte und wirksame Volkskatechese war.

Der Untertitel: „Eine Homiletik aus scholastischen Prothemen" gibt am besten wieder, was das Werk des Verf. bietet. Es wird ihm sicher nicht schwer fallen, aus der Fülle seiner Detailkenntnisse die Fragen an den Obertitel zu klären und damit den Standort der mittelalterlichen Predigt im Prozeß der Kommunikation zu bestimmen.

St. Augustin. Willi Massa SVD.

Schillebeeckx, Edward: **Der Amtszölibat.** Eine kritische Besinnung. (Aus dem Holländischen übers. v. H. Zulauf) (Theologische Perspektiven) Düsseldorf: Patmos (1967). 100 S.; Paperback DM 8,80.

„Het Ambts-Celibaat in de branding" lautet der Originaltitel dieser Studie, die in der Tat eine kritische Besinnung zur gegenwärtigen Auseinandersetzung über die kirchliche Zölibatsverpflichtung ist. Diese Besinnung ist um so notwendiger, weil jede Neubesinnung und Neuordnung die historisch-sachliche Rückvergewisserung fordert. Rückbesinnung und Neubesinnung sind die beiden Stichworte, unter denen Schillebeeckx (im 1. Teil) die Entstehung und Geschichte des Amtszölibats und dessen Motivierung von den Anfängen an bis ins Mittelalter beschreibt und (im 2. Teil) die für unsere Situation notwendige Motivierung, Begründung und Gestaltung desselben angeht.

Die Geschichte des Amtszölibats in der lateinischen Kirche ist die Geschichte der Verflechtung von Ereignis und Institution. Die Ehelosigkeit ist nicht Selbstzweck, sondern hat den Charakter des „Um - willen". Sie ist ursprünglich Gabe und Forderung der christlichen Botschaft von der anbrechenden Gottesherrschaft. Als konkretes Datum des Evangeliums suchte bereits die frühe Kirche die Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen zu festigen, zu ordnen und zu definieren, u. zw. einmal, um sie als Gegebenheit des Evangeliums zu bewahren, und zum anderen, um sie vor rigoristischen Mißverständnissen zu schützen. Im Verlauf dieser Bemühungen wurde auch der Zusammenhang und die Affinität zwischen Kirchenamt und Enthaltsamkeit theologisch und kanonisch herausgearbeitet, zunächst mit der Forderung der Enthaltsamkeit der höheren Kleriker, dann aber (und endgültig durch die Reformsynoden des 12. Jh.) durch die Zölibatsvorschrift, welche die Ehe höherer Kleriker für ungültig erklärt und Verheiratete von den Weihen ausschließt. Der Zusammenhang von Zölibat und Kirchenamt wurde von den Kanonisten und Theologen so definiert, daß die Übernahme der höheren Weiheämter aus sich die persönliche Zölibatsverpflichtung implizierte.

Der kirchlichen Normierung und Institutionalisierung der Ehelosigkeit um des Reiches Gottes willen folgte (im 13. Jh.) durch Franz v. Assisi und Dominikus das große evangelische Ereignis der Armut, Jungfräulichkeit und Brüderlichkeit um Christi willen. Dadurch wurde die Zölibatsvorschrift neu von innen her, vom Evangelium her zur Frage gestellt. Schade, daß der Autor diese Konfrontation von Gesetz und Evangelium der Ehelosigkeit im 13. Jh. (in der Auseinandersetzung zwischen den Mendikantenorden und dem Weltklerus) nicht mehr ebenso ausführlich behandeln konnte wie den Verlauf der Zölibatsgesetzgebung in den vorgängigen Jahrhunderten. Eben diese Analyse könnte auch zeigen, daß die Ehelosigkeit um des Gottesreiches willen in einem sehr bemerkenswerten Zusammenhang zur Armut und Brüderlichkeit des Evangeliums steht. Diese verhalten sich zueinander wie zwei konzentrische Kreise, von denen die Ehelosigkeit um Christi willen der innere ist, von dem her auch der äußere Kreis der Armut und Bürderlichkeit gesehen werden muß. Und umgekehrt: Brüderlichkeit und Sozietät sind der konkrete Sitz der Ehelosigkeit um Christi willen im Leben der Kirche. Eben dieser Zusammenhang dürfte auch bei der Neubesinnung der kirchlichen Zölibatsvorschrift nicht außer acht gelassen werden. Nur wenn es gelingt, aus der Isolierung und Dissoziierung zu einer zeitnahen und konkreten Brüderlichkeit und Sozietät zu kommen, erlangt der Zölibat einen wirklichen Sitz im Leben. Darin ist aber Schillebeeckx ohne jede Einschränkung zuzustimmen: Die Neubesinnung kann nicht darin bestehen, zunächst die Tradition und die Canones über den Amtszölibat abzubauen, sondern das Gesetz durch das Evangelium aufzuheben.

Bochum. Ludwig Hödl.

Walter, Georg: **Seelsorge an Neurose-Kranken.** Mit einem Geleitwort von Otto Haendler. Stuttgart: Verlag Ehrenfried Klotz 1967. 152 S.; Ln DM 15,80.

Monographien auf diesem Gebiet sind eine Seltenheit. Der Seelsorger neigt aus verschiedenen Gründen dazu, vor den Neurosekranken auszuweichen. Der evangelische Pfarrer Dr. G. Walter weicht nicht aus! Er läßt sich auf die Patienten ein, ist in „habitueller Begegnung" für sie da, kümmert sich um ein heilungsförderndes Milieu (eine Sorge, die oft übersehen wird!), betet und meditiert mit den Ratsuchenden, schreibt Briefe, nimmt Beichten entgegen und übt mit Diskretion die urchristliche Handauflegung. Bei alldem ist er um eine theologische und psychologische Fundierung seines Sprechens und Handelns bemüht.

Der Verf. schreibt vorwiegend aus seiner Erfahrung heraus über Phänomen und Wesen der Neurose (Abschnitt A, B, E), über den Bezug zwischen Psychotherapie und Seelsorge (C), über Wege und Aufgaben der Seelsorge im Hinblick auf die Neurose (D, G). Er versucht sogar eine statistische Erfassung und Auswertung seiner Tätigkeit (F); ein Versuch, der wissenschaftlich kaum zu rechtfertigen ist.

Psychotherapeutisch orientiert sich der Verf. vor allem an C. G. Jung, V. Frankl, J. Herzog-Dürk, während S. Freud von ihm so gut wie nicht beachtet wird. Bei allem Respekt vor dem persönlichen seelsorglichen Einsatz des Verf. wird jedoch seine Auffassung von der Ätiologie der Neurose keine ungeteilte Zustimmung finden. Phänomenologisch ist es sicher richtig, die Neurose als eine „Fehlhaltung zu den immanenten und transzendenten Bezügen des Menschen" zu beschreiben (Überschrift 20), aber problematisch ist eine Aussage über die Ätiologie wie diese: „Die Fehlhaltung zum eigenen Ich, in deren Folge sich alle anderen Fehlhaltungen manifestieren, ist nur sekundärer Anlaß zur Entstehung einer Neurose (der wichtigste pathogenetische Faktor). Die eigentliche Ursache (der ätiologische Hintergrund) aber ist die Fehlhaltung gegenüber Gott" (18). Walter spricht dann auch von einer „Wesens-Neurose", die vorliegt, „wenn in irgendeiner Weise eine Unordnung im Verhältnis zu Gott besteht" (130). Hierher rechnet er „ganz und gar" die Süchte und Selbstmorde (vgl. 130). Gewiß kann eine „Fehlhaltung gegenüber Gott" neurotisierend wirken, aber viel häufiger ist diese Fehlhaltung nicht Ursache, sondern Wirkung.

Fragwürdig erscheint auch das vom Verf. „aus der Praxis für die Praxis" (125) entworfene Neurosenschema (Wesens-, Konstitutions-, Situations- und Erlebnis-Neurose). Wäre es nicht günstiger gewesen, die üblichen, wenn auch unzulänglichen medizinischen Neurose-Kategorien zu verwenden und an Hand dieser Begriffe und deren Veranschaulichung die seelsorglichen Möglichkeiten und Grenzen aufzuzeigen? Dann wäre z. B. auch die seelsorgliche Behandlung der Skrupulosität (als Zwangsneurose) und der Hysterie zur Geltung gekommen.

Diese kritischen Bemerkungen seien Anlaß zu einer Auseinandersetzung mit diesem Buch! Der Arzt und Psychotherapeut wird darin vieles finden, was ihn möglicherweise auf eine neue Dimension seines Helfens und Heilens aufmerksam macht. Und diejenigen, welche die Last der individuellen Seelsorge an Neurose-Kranken tragen, erhalten Anregungen in Fülle, z. B. zu dem Fragenkreis Glaube und Neurose (29—35), über konkrete Schritte und Wege der Seelsorge, die vom Autor durch zahlreiche Beispiele erläutert werden. — Niemand wird es je vermögen das aporetische Geflecht von Freiheit und Determination, von Krankheit, Schuld und Sünde aufzulösen, aber eines kann gelingen, wie diese Niederschrift eines erfahrenen Mannes zeigt: den Raum der Freiheit da und dort zu erweitern; die Fähigkeit des Glaubens, des Hoffens und des Liebens ein wenig zu vermehren oder wenigstens zur Annahme der Unfähigkeit zu verhelfen. Und das ist viel!

Gars am Inn. Hermann Stenger.

Merendino, Pius: **Paschale Sacramentum.** Eine Untersuchung über die Osterkatechese des hl. Athanasius von Alexandrien in ihrer Beziehung zu den frühchristlichen exegetisch-theologischen Überlieferungen. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Heft 42) Münster i. W.: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung 1965. XIV, 94 S.; kart. DM 18,—.

Diese Untersuchung will als Fortführung der Arbeiten Odilo Casels verstanden werden und sucht das von ihm vorgelegte Material „zu ergänzen und zu vertiefen" (VII). Sie wendet sich mit ihrer Zielsetzung einem offenbar bisher wenig bearbeiteten Thema zu, zumal auch die Osterkatechese des hl. Athanasius selber nicht ganz mühelos zugänglich ist. Eine präzise Angabe des Quellenstandes eröffnet denn auch diese Untersuchung. Sie zeigt auf, wo der von M. zugrunde gelegte koptische Text in der Übersetzung von L. Th. Lefort greifbar ist.

„Schon beim ersten Lesen der Texte kann man feststellen, wie bedeutsam es für Athanasius ist, daß die Gläubigen ihr Leben als ständige Vorbereitung auf das Pascha, die Begegnung mit dem Herrn, ansehen ..." Pascha — das ist die Osterfeier, das ist die Eucharistiefeier. „Allzeit ..., besonders aber zur Zeit des Festes", ist die christliche Existenz als Herrendienst und Hingabe an den Herrn zu vollziehen (3). So wird christliche Existenz ein immerwährendes Pascha, das im letzten auf das „vollkommene Fest im Himmel" hinordnet. Athanasius sieht Pascha unter dem eschatologischen Aspekt.

Die „Einheit des Alten und Neuen Testamentes" ist für ihn in der Osterkatechese bei der Auslegung des Pascha-Mysteriums der Ausgangspunkt. Diesem Sachverhalt widmet M. den ersten Hauptabschnitt seines Buches. Der Weg des alten Gottesvolkes setzt sich in dem des neuen Gottesvolkes fort. Das NT deutet den Weg des heilsgeschichtlich früheren alten Gottesvolkes. Damit deutet Athanasius die „ganze alte Oikonomia". „Durch die ganze Geschichte des Alten und des Neuen Testaments ruft Gott die Menschen auf zur Teilnahme an dem einen Mysterium" (13). Daß Athanasius das Pascha-Mysterium in das AT zurückverlängert, hat seine Ursache darin, daß seine Osterkatechesen an die Adresse der alexandrinischen Juden gerichtet waren. So sieht er im AT die Typen, im NT die Erfüllung und Vollendung. Da ist Christus einmal der Übergang vom einen zum anderen Testament, aber auch der Praeexistente schon vor seiner Gegenwart im Fleische. Da ist auch die Kirche, in der sich atl Geschichte, speziell im Leben der Christen, erfüllt und vollkommen entfaltet. Die Heilige Schrift spielt dabei die Rolle der „Mittlerin zwischen dem Vergangenen und dem Gegenwärtigen und zwar in dem Sinne, daß sie uns, die wir sie in der liturgischen Feier hören, die Geschichte Israels kennen lehrt, damit diese in uns ihre Vollendung erhält" (34). Von besonderer Bedeutsamkeit aber ist, daß diese Vollendung des AT, seiner Geschichte und Prophetie, sich nicht nur innerhalb des sakramentalen Rahmens vollzieht, sondern die ganze christliche Existenz auch außerhalb desselben in Anspruch nimmt. Dabei geschieht eine persönliche und totale Verantwortung des Christen dem Herrn der Kirche und der Heilsgeschichte gegenüber (38). „Kämpfen und Leiden" ist in diesen Vollendungsprozeß des christlichen Mysteriums einbezogen (39) und gehört zu ihm.

Was nun die „Mysterien Christi und der Kirche" für Athanasius sind, das entnimmt M. nicht seinen Osterfestbriefen, sondern seinen Schriften „Gegen die Heiden", „Über die Menschwerdung des Logos" und den „Reden gegen die Arianer" — Schriften, die auch zum Osterverständnis des Athanasius beitragen. Dieses Mysterium, das zuerst im heilsgeschichtlichen Zusammenhang mit dem AT gezeigt wurde, besteht darin, daß in der Geschichte und der Kirche Gottes Wort gegenwärtig ist und dort die Existenz des Menschen prägt (43). Im besonderen sind es nach M. sechs „Schlüsselpunkte", die hier das Denken des Athanasius beherrschen und mittels derer seine Theologie aufgeschlossen werden kann.

In der „Würde" des Kosmos, die darin besteht, daß sich in ihm die universale Gegenwart Christi im Weltall und sein Urverhältnis zu den Menschen ausdrückt (45), enthüllt sich der „lebendige Wille des Vaters", eben das, was in der Pascha feiernden Kirche enthüllt und verwirklicht ist. Dieser lebendige Wille des Vaters ist das „Wort Gottes", absolut vor der Schöpfung, desselben Wesens mit dem Vater. Alles Geschaffene ist sein Nachbild und Werk. In ihm ist auch unser Heil von Ewigkeit erkannt und bestimmt. Das Heilsgeschehen hat eine innere Beziehung zum inneren Leben Gottes selber. Das ist seine Größe.

In der „Herablassung" des Wortes in das All setzt Gott den kosmologischen Heilsgehalt des göttlichen Planes ins Werk. Das ist nach Athanasius die *synkatabasis*. Aber die Bildhaftigkeit der Schöpfung gegenüber dem Wort reicht nicht aus, die Vollkommenheit Gottes widerzuspiegeln (60). So vollendet Gott die Schöpfung dadurch, daß er einmal das Bild seines Wortes der Schöpfung und dem Menschen schenkt und dann den Menschen (in Christus) zur göttlichen Sohnschaft erhöht (61). Die Würde des Kosmos ist in unserer konkreten geschichtlichen Existenz der liturgischen Handlung anvertraut. In der sakramentalen Begegnung, wo der Mensch das Brot ißt, das dem Kosmos das Leben gibt, wird nicht allein der Mensch geheiligt, sondern gewinnt das ganze All an Würde und Gnade (66).

„Der Leib Jesu" — ein anderer Schlüsselpunkt der athanasianischen Lehre —, dieser individuelle Leib Jesu hat die „Mittlerrolle zwischen der Person des menschgewordenen Wortes und unserem konkreten Menschsein" (67). In ihm und durch ihn wird Israel wieder vereinigt, aber auch alle Völker der Erde und das ganze Menschengeschlecht. Im Pascha-Mysterium, in der Eucharistiefeier, werden wir *synsomoi* mit ihm. Die „Gabe des Geistes" aber ist es, die nach Athanasius die Einheit Gottes mit dem Menschen durch den Leib Jesu zur Vollendung führt. Durch sie werden Geburt, Tod und Auferstehung Christi zur Heilswirklichkeit eines jeden Christen. Durch sie geschieht die Hochzeit Christi und der Kirche, die in der Paschafeier jeweils konkret wird. Das Pascha ist die Parusie dieser Hochzeit (81).

Wenn nun M. den „ungeteilten Leib Christi" den letzten Schlüsselpunkt der athanasianischen Osterlehre nennt, so geht es darum, daß in der Kirche und zwar in dem heiligen Wandel, in dem kultzentrierten Leben der Gläubigen, die Wirklichkeit des dem Worte eigenen und von Christus mitgeteilten göttlichen Lebens in seiner ganzen Weite erscheint (82). Die Kirche als die Vollendung des Menschseins Christi. Sie sei ungeteilter Leib.

Die mystagogische Osterkatechese des Athanasius ist eine Deutung des AT, dessen Geschichte typologischen Charakter hat. In der Heilsgeschichte haben wir nach den anderen Schriften des Athanasius Zeichen der sich schenkenden Gegenwart Gottes, Offenbarung seines inneren Lebens. Die Heilsgeschichte ist ein Harren und Sehnen der Kreatur, am göttlichen Leben in Christus Anteil zu gewinnen. In der Osterliturgie wird das kosmische Geheimnis der Kirche und Christi konkret und konkret anwesend. Die „Herablassung" des Ewigen Wortes in der Eucharistie ist zugleich „lebendige actio Christi" im Menschen (90). M. stellt besonders heraus, daß sich diese Theologie des hl. Athanasius mehr als die andere frühchristliche Literatur der transzendenten Natur des Logos

zuwendet; das Eigene dieser Theologie gegenüber der vorathanasianischen Theologie, die auch schon Kosmos und Christus christologisch auffaßte, ist die Ausweitung dieses Aspektes zu einer Kosmos- und Geschichtstheologie (88).

Der Verf. hat mit dieser Arbeit eine in ihrer Dichtheit bewundernswerte Darstellung der athanasianischen Theologie als Einführung in die Osterliturgie und Liturgie überhaupt geboten. Er weist sie als Mysterientheologie aus. So läßt er mit ihr auch die Mysterientheologie Casels, was ihren Kern betrifft, kraftvoll aufleben. Ein für die Theologie der Liturgie, aber auch für eine künftige Sakramententheologie unentbehrlicher Beitrag. Die ganze Weite der Dimensionen der Liturgie ist es, die M. in den verwendeten Schriften des hl. Athanasius deutlich zu machen versteht. Nicht zuletzt wird auch einsichtig, daß die Liturgie eine Quelle der Theologie ist. In einer Miszelle des Archivs für Liturgiewissenschaft Band X/I 1967 hat M. in Anschluß an eine Rezension von H. D. Altendorf in ThLZ 91 (1966) 916f noch einmal das Ziel seiner Untersuchung dargelegt und verteidigt.

Passau. Alois Winklhofer.

Tschirch, Fritz: **Spiegelungen.** Untersuchungen vom Grenzrain zwischen Germanistik und Theologie. Berlin: Erich Schmidt Verlag (1966). 277 S.; Ln DM 39,—.

Das Buch besteht aus einer Reihe von Aufsätzen, die erstmals in Festschriften, Zeitschriften und in einem Kongreßbericht veröffentlicht wurden und die der Autor umgearbeitet und erweitert hat. Die Arbeiten sind in zwei Abteilungen gegliedert mit den Überschriften „Gotteswort und Menschenwort" und „Figurale Komposition in mittelalterlicher deutscher Dichtung".

Zwischen ihnen steht die Studie „Das Selbstverständnis des mittelalterlichen deutschen Dichters" (123—166), in der Tschirch zeigt, wie sich seit dem ausgehenden 12. Jh. der Dichter aus der Anonymität löst, in der er im Frühmittelalter geblieben war; wie er sich zunächst als Diener, bald aber schon als Herr der Gesellschaft begreift: überzeugt von seiner schöpferischen Kraft (als *artifex*), von seiner hohen Bildung und seinem Wissen (als *philosophus*), von seiner Inspiriertheit von Gott (als *theologus*), von seiner pädagogischen Sendung (als *praeceptor*). Diese „so rasch maßlos gewordene Selbstein- und überschätzung" (157) führe die Dichter zur „ideelle[n] Aufhebung der Standesschranken" (156) und zum „Verlust des lebendigen Zusammenhangs mit der Welt" (160), die ihre vermeintliche Bedeutung nicht anerkennt. Die Dichter zögen sich „scheltend oder bekümmert oder gekränkt" von der Gesellschaft zurück; ihre Dichtung werde auf diese Weise „zu einer esoterischen Angelegenheit jener schmalen, aber wortmächtigen und lautstarken Schicht, die sich in betontem Stolz als ‚*Meistersinger*' bezeichnet" (163). Der „lebendige Strom echter Dichtung" aber rausche am Meistersang vorbei; diese „ihre soziale Funktion erfüllende echte Dichtung" quelle wieder „unreflektiert aus der Tiefe der Gesellschaft und ihrer Bedürfnisse empor" (ebd.). Geistliches Spiel und Fastnachtsspiel, Volksbücher und Schöne Historien, Gesellschaftslied und Volkslied, das seien die neuen Formen, die „den Fluß der Entwicklung kontinuierlich in die Neuzeit hinüberleiten" (ebd.): bis hin zum modernen Drama, zu Roman und Novelle, zur Lyrik „im modernen Sinn des Wortes" (165). — Die Probleme dieses anregenden Aufsatzes, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann, verdienen es, von germanistischer Seite eingehender behandelt zu werden.

Die erste Abteilung enthält die Aufsätze „Religion und Sprache — Bestandsaufnahme ihres wechselseitigen Verhältnisses" (7—52), „Die Sprache der Bibelübersetzung Luthers damals — Eine notwendige Auseinandersetzung mit den Thesen Arno Schirokauers" (53—67), „Die Sprache der Bibelübersetzung Luthers heute — Eine Apologie der Bibelrevision von 1956/64 durch Besinnung auf ihre sprachgeschichtlichen Voraussetzungen" (68—108); „Metrik und Gesangbuch — Über das letzte Stück im ersten Halbband des Handbuchs zum Evangelischen Kirchengesangbuch" (109—122).

Der Aufsatz über das Verhältnis von Religion und Sprache behandelt zunächst die ‚Wirkungen der Religion auf die Sprache', und zwar auf die Ausdrucksweise (etwa: die Namen *Gott* und *Teufel* werden — vor allem in der Frühzeit — häufig umschrieben); auf den Wortschatz (an die Stelle von Tabuwörtern treten Noawörter [die ihrerseits wieder tabuiert werden können ...]: das erklärt, beispielsweise, die fehlenden Wortgleichungen der indoeuropäischen Sprachen für Begriffe wie *Kind, Blut* usw.); auf die Wortfügung (tabuierte Wörter werden unterdrückt: Ζεὺς ὕει wird zu ὕει; in den germanischen Sprachen steht vielleicht *es* bei den Impersonalia, weil germanisch *guda* Neutrum war); auf die Lautgestalt (tabuierte Wörter werden deformiert: *Jesu domine* zu *jemine* — andererseits verfestigt sich die Lautung zentraler religiöser Begriffe, etwa: *ei* bleibt in *heilig, Fleisch, Geist* erhalten, wenn in der betreffenden Mundart generell *ei* verändert wird, so z. B. bairisch zu *oa: štoan* ‚Stein' usw.). Ein zweiter Teil handelt von ‚Wirkungen der Sprache auf die Religion', und zwar zunächst von der bekannten Beeinflussung der religiösen Inhalte durch die Verwendung von Erbwörtern anderen Inhalts und der daraus resultierenden verschiedenartigen Ausprägung einer und derselben Religion; dann speziell von der ‚Um- und Neuformung religiöser Vorstellung' durch die Sprache (ein Beispiel ist die „unter dem Zwang der sprachlichen Vorgeprägtheit verfehlte Übersetzung" [50] Luthers Joh 5, 39: *Suchet in der Schrift* statt *Ihr suchet ...* für ἐρευνᾶτε τὰς γραφάς *scrutamini Scripturas*). Die klar gegliederte Studie enthält viele treffende, zuweilen allerdings auch umstrittene Beispiele für die genannten Vorgänge und reichlich Literaturangaben zu dem neuerdings von Theologen und Germanisten behandelten Thema (vgl. W. Schneemelcher [Hrsg.], Das Problem der Sprache in Theologie und Kirche, 1959; H. Moser, Sprache und Religion. Zur muttersprachlichen Erschließung des religiösen Bereichs, 1964; K. Heeroma, Sprache und Religion, 1965).

Der ‚polemischen Heftigkeit' A. Schirokauers in seinem Beitrag „Fühneuhochdeutsch" (in: Deutsche Philologie im Aufriß, hrsg. von W. Stammler [u. a.], 2. Aufl., Bd. I [1957], Sp. 855—930) gilt der folgende Aufsatz, der in seiner Diktion zuweilen nicht weniger gefühlsgeladen ist. Schirokauer — dessen Arbeit im übrigen mit Recht noch kürzlich „die beste und anregendste Darstellung dieses sprachgeschichtlichen Zeitraums" genannt wurde (L. E. Schmitt, Untersuchungen zu Entstehung und Struktur der „Neuhochdeutschen Schriftsprache", I, 1966, S. XXVI) — wendet sich gegen die herrschende Meinung von der bedeutsamen Rolle Luthers für die deutsche Sprachgeschichte. F. Tschirch gebührt das Verdienst, an Schirokauers sicher in vielen Punkten unzutreffender Darstellung wichtige und notwendige Korrekturen angebracht zu haben.

Der Aufsatz über die Bibelrevision von 1956/64 fordert mit guten Gründen, daß der Bibeltext „entschlossen und folgerichtig in die Sprachgestalt der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts umgekleidet" werde (107). Die Notwendigkeit von Änderungen wird an vielen Einzelheiten des Wortschatzes (70ff), der Syntax (77ff) und an sonstigen im weiteren Sinn grammatischen und stilistischen Phänomenen gezeigt. Die dabei geübte Kritik an der „sprachgeschichtlichen Ungeschultheit" (77) der Korrevisoren ist durchaus berechtigt. Sie ist es auch in dem folgenden nützlichen Beitrag über Chr. Mahrenholz' „Übersicht über den Strophenbau der Lieder" des Handbuchs zum Evangelischen Kirchengesangbuch, wo der deutsche Vers- und Strophenbau ganz unter die Schablone der antiken Metrik gehalten und in deren Terminologie dargestellt ist.

Die Abhandlungen des zweiten Teils sind: „33/34 als Symbolzahlen Christi in Leben, Literatur und Kunst des Mittelalters" (167—187), „Schlüsselzahlen — Studie zur geistigen Durchdringung der Form in der deutschen Dichtung des Mittelalters" (188—211), „Literarische Bauhüttengeheimnisse — Vom symbolbestimmten Umfang mittelalterlicher Dichtungen" (212—225), „Maria und die Rundzahl 100 — Studie zum symbolischen Denken im Mittelalter" (226—244), „Gregorius der *heilaere* — Der heilsgeschichtliche Symbolgrund in Hartmanns Büßer-Legende" (245—276). Sie alle kreisen um das Thema der Zahl und ihrer symbolischen Funktion in der mittelhochdeutschen Dichtung — ein Thema, dem seit den vierziger Jahren (M. Ittenbach, Deutsche Dichtungen der salischen Kaiserzeit und verwandte Denkmäler, 1937) und dann besonders seit etwa 1950 eine beträchtliche Zahl von germanistischen Veröffentlichungen gewidmet ist. Die bald einsetzende Kritik, die mehr als genug Ansatzstellen fand, wird auch in den genannten Aufsätzen Tschirchs zumindest Details zu korrigieren haben. Und was Tschirchs Ergebnisse in seiner Arbeit über Hartmanns Gregorius anlangt — Gregorius als ‚Heiland' und *imago Christi* —, so möchte auch der Rez. der Meinung L. Wolffs beipflichten, der schreibt, daß sie „auf sehr gewagten Wegen" gewonnen seien (Hartmann von Aue, Gregorius, hrsg. von H. Paul, 11. Aufl., besorgt von L. Wolff, 1966, S. XIX).

Doch solche Bedenken sagen nichts gegen das Bemühen überhaupt, mittelalterlicher Dichtung von der Form her gerecht zu werden. F. Tschirchs Beiträge zu diesem und den anderen Themen sind aufgrund ihrer Eigenständigkeit sehr beachtenswert und vermögen deshalb kritisch lesenden Theologen und Germanisten gleichermaßen Nutzen zu bringen.

Bonn. Hugo Stopp.

Personennachrichten

Doz. Dr. theol. Klaus Reinhardt, Freiburg i. Br., hat einen Ruf auf den ordentlichen Lehrstuhl für Dogmatik an der Theol. Fakultät Trier angenommen.

Priv.-Doz. Dr. theol. Ernst Dassmann, Münster, hat einen Ruf auf den ordentlichen Lehrstuhl für alte Kirchengeschichte, Patrologie und chr. Archäologie an der kath.-theol. Fakultät der Univ. Bonn angenommen.

P. Dr. phil. Hieronymus Engberding OSB, Abtei Gerleve, ist am 20. 5. 1969 verstorben.

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienen 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

Bild - Wort - Symbol in der Theologie. Hrsg. von Wilhelm Heinen. — (Wü:) Echter-Verl. (1969). 307 S.; kart. DM 16,80.

De doctrina Ioannis **Duns Scoti**. Acta congressus scotistici internationalis Oxonii et Edimburgi 11—17 sept. 1966 celebrati. Vol. I: Documenta et studia in Duns Scotum introductoria. Vol. II: Problemata philosophica. Vol. III: Problemata theologica. Vol. IV: Scotismus decursu saeculorum. — R 1968. XVIII, 438 p.; VIII, 747 p.; IX, 806 p.; IX, 844 p. = Studia scholastico-scotistica I—IV; Lire 25 000.

Die Funktion der Theologie in Kirche und Gesellschaft. Beiträge zu einer notwendigen Diskussion. In Verb. mit Norbert Greinacher und Peter Lengsfeld hrsg. von Paul Neuenzeit. — Mchn: Kösel-Verl. (1969). 407 S.; kart. DM 19,80.

Moltmann, Jürgen: Perspektiven der Theologie. Gesammelte Aufsätze. — Mchn: Kaiser; Mz: Grünewald-Verl. (1968). 292 S.; DM 25,—.

Wort und Welt. Festgabe für Erich **Hertzsch** anläßl. der Vollendung seines 65. Lebensjahres. — B: Evangelische Verlagsanst. (1968). 335 S. mit Abb.; brosch. DM-Ost 22,—.

L'Évangile hier et aujourd'hui. Mélanges offerts au Professeur Franz-J. **Leenhardt**. — Genève: Labor et Fides (1968). 297 p.; F 28,—; p. 292—296: Bibliographie de Franz-J. Leenhardt.

Beiträge zur Theologie des neuzeitlichen Christentums. Hrsg. von Hans Joachim Birkner u. Dietrich Rössler. (Wolfgang **Trillhaas** zum 65. Geburtstag.) — B: de Gruyter 1968. 142 S.; Lw. DM 28,—.

Martyria, Leiturgia, Diakonia. (Festschrift für Hermann **Volk** ... zum 65. Geburtstag.) In Zusammenarbeit mit Rudolf Haubst und Karl Rahner hrsg. von Otto Semmelroth. — Mz: Matthias-Grünewald-Verl. (1969). 454 S.; Lw. DM 48,—; S. 13—17: Bibliographie Hermann Volk.

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

Christiansen, Irmgard: Die Technik der allegorischen Auslegungswissenschaft bei **Philon** von **Alexandrien**. — Tü: Mohr 1969. 191 S. = Beiträge der biblischen Hermeneutik VII; Lw. DM 45,— [Diss., Kiel]

Bernard, Johannes: Die apologetische Methode bei **Klemens** von **Alexandrien**. Apologetik als Entfaltung der Theologie. — Lpz: St.-Benno-Verl. 1969. XXI, 402 S. = Erfurter theologische Studien XXI.

Farkasfalvy, B.: Theology of scripture in St. **Irenaeus**. — RevBén LXXVIII, 1968, 319—333.

Tatuinus: Opera omnia. Edidit Maria de Marco. Variae collectiones aenigmatum Merovingicae aetatis. Denuo edidit Fr. Glorie. De dubiis nominibus cuius generis sint. Denuo edidit Fr. Glorie. Indices. — Turnh: Brepols XIV, 1010 p. = Corpus christianorum. Series latina CXXXIII/CXXXIII A; rel. BF 2750.

Bernards, Matthäus: Um den Zusammenhang zwischen "Speculum virginum", "Dialogus de mundi contemptu vel amore" und verwandten Schriften. — RechThAncMéd XXXIV, 1967, 84—130.

Schneyer, Johannes Baptist: Lateinische **Sermones-Initien** des Hochmittelalters für die Heiligenfeste des Franziskanerordens. — ArchFrancHist LXI, 1968, 3—78.

Glorieux, P.: L'enseignement au moyen âge. Techniques et méthodes en usage à la Faculté de Théologie de **Paris**, au **XIII**e siècle. — AHDLMA, A. XLIII = T. XXXV, 1968, P 1969, 65—186.

(Marston, Roger) Fr. Rogeri Marston O.F.M.: Quodlibeta quatuor. Ad fidem codicum nunc primum edita studio et cura Girardi F. Etzkorn, OFM, et Ignatii C. Brady, OFM. — Quaracchi: Collegium S. Bonaventurae 1968. 87*, 549 p. = Bibliotheca franciscana scholastica medii aevi XXVI; Lire 7500.

(Robertus de Colletorto) Robert d'Oxford: Reprobationes dictorum a fratre Egidio in primum sententiarum. Les premières thomistes. Edition critique par Andrew P. Vella, OP. — P: Vrin 1968. 190 p. = Bibliothèque thomiste XXXVIII; F 36,—.

O'Connor, Edward D., CSC: The scientific character of theology according to **Scotus**. — De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta congressus scotistici internationalis Oxonii et Edimburgi 11—17 sept. 1966 celebrati. Vol. III, R 1968, 3—50; p. 51—83: Monsegú, Bernardo, CP: Anticipaciones de Juan Duns Escoto al signo de la teología actual; ib. Vol. I, p. 395—422: Balić, Carolus, OFM: De methodo Ioannis Duns Scoti.

Long, R. James: "Utrum iurista vel theologus plus proficiat ad regimen ecclesie": A quaestio disputata of **Francis Caraccioli**. Edition and study. — MedStud XXX, 1968, 134—162.

Dedurand, Mathieu, OP: Une Somme arménienne au XIVe siècle. — Études d'histoire littéraire et doctrinale. Série IV = Université de Montréal. Publications de l'Institut d'études médiévales XIX, Montr/P 1968, 217—277.

Junghans, Helmar: **Ockham** im Lichte der neueren Forschung. — B u. Hbg: Lutherisches Verlagshaus 1968. 367 S. = Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums XXI; kart. DM 40. [Diss., Leipzig]

Hammer, Wilhelm: Die **Melanchthon**forschung im Wandel der Jahrhunderte. Ein beschreibendes Verzeichnis. Bd II: 1800—1965. — (Gü:) Gütersloher Verl.-Haus G. Mohn (1968). 997 S.; Lw. DM 170,—.

Peinado Peinado, Jesús: Evolución de las fórmulas molinistas sobre la gracia eficaz durante las controversias de auxiliis. — ArchTeolGran XXXI, 1968, 9—191.

Pineas, Rainer: Thomas **More** and Tudor polemics. — Bloomington/Ind.: Indiana Univ. Pr. 1968. XII, 262 p.; $ 9,50.

Marius, R. C.: Thomas More and the early Church Fathers. — Trad XXIV, 1968, 379—407.

Dembowski, Hermann: **Pascal** als Theologe dargestellt aufgrund seiner Pensées. — EvTh XXVIII, 1968, 187—202.

The beginnings of dialectic theology. Ed. James M. Robinson. — Richm: Knox 1968. 380 p.; $ 12,50.

Mehta, Ved: Theologie zwischen Tür und Angel (The new theologian, dt.) Porträt einer Avantgarde. — Zü: Zwingli-Verl. (1968). 280 S.

Rudolf **Bultmann** in catholic thought. Ed. by Thomas F. O'Meara, OP, and Donald M. Weisser, OP. — NY: Herder and Herder 1968. 254 p.; $ 5,95.

Tihon, Paul, SJ: J. A. T. **Robinson** et la recherche d'un style théologique pour notre temps. — NRTh, A. CI = T. XCI, 1969, 149—168.

II. Religionswissenschaft und -geschichte

Beiträge zur Geistesgeschichte Indiens. Festschrift für Erich **Frauwallner**. Aus Anlaß seines 70. Geburtstages hrsg. v. G(erhard) Oberhammer. — Wien; (Leiden, Köln: Brill in Komm.; Wien: Gerold in Komm.) 1968. 426 S. = Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens und Archiv für indische Philosophie XII/XIII.

Bleeker, C. J.: The Egyptian goddess **Neith**. — Studies in mysticism and religion presented to Gershom G. Scholem on his seventieth birthday ..., Jerusalem 1967, 41—56.

Watt, William Montgomery: What is **Islam**? — Lo: Longmans 1968. X, 356 p. = Arab background series; sh 42/—.

Widengren, Geo: Holy Book and Holy Tradition in Islam. — Holy Book and Holy Tradition. International colloquium held in the faculty of theology, University of Manchester, (Manch 1968), 210—236.

Gardet, Louis: Dieu - le Réel ‹Allāh al-Ḥaqq›. — La réalité suprême dans les religions non-chrétiennes = Studia missionalia XVII, R 1968, 55—79; p. 81—89: Arnaldez, Roger: Le Dieu de l'Islam; p. 91—109: Borrmans, M.: Sens de Dieu et dévotion populaire chez les musulmans du Maghreb.

Hindu world. An encyclopedic survey of **Hinduism** by Benjamin Walker. Vol. I—II. — Lo: Allen and Unwin 1968. XIII, 609 p.; XI, 696 p.; £ 10-10-0.

Waldschmidt, Ernst: Drei Fragmente buddhistischer Sūtras aus den Turfanhandschriften. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1968). 26 S. 4° = Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philol.-histor. Klasse. Jg 1968, 1; brosch. DM 3,50.

Welbon, Guy Richard: The Buddhist Nirvana and its Western interpreters. — Chic: Univ. of Chicago Pr. 1968. XII, 320 p.; $ 8,50.

Bisi, Anna Maria: La religione **punica** in **Sicilia** alla luce delle nuove scoperte archeologiche. — StMStRel XXXIX, 1968, 31—59; 8 tav.

Hori, Ichiro: Folk religion in Japan. Continuity and change. Edited by Joseph M. Kitagawa and Alan L. Miller. — Chic: Univ. of Chicago Pr. 1968. XV, 278 p.; $ 7,—.

Parrinder, E. Geoffrey: Traditional religions and modern culture ‹**Africa**›. — Proceedings of the XIth International congress of the International Association for the History of religions ... Vol. I, Leiden 1968, 99—113.

Bürkle, Horst: Der Tod in den afrikanischen Gemeinschaften. Zur Frage theologisch relevanter Aspekte im afrikanischen Denken. — Leben angesichts des Todes. Helmut Thielicke zum 60. Geburtstag, Tü 1968, 243—267.

Moore, Robert D.: Gott und Mensch im **Bantu**-Glauben. Ein kritischer Beitrag zu den Theorien von Malinowskis und Durkheims. — Theologie und Kirche in Afrika, Stu (1968), 42—53; S. 54—72: Mulago, Vincent: Die lebensnotwendige Teilhabe. Strukturprinzipien der Bantu-Gemeinschaften; S. 73—84: Bolaji-Idowu, E.: Afrikanische Gottesvorstellungen; S. 85—108: Sawyerr, Harry: Das Wesen des Opfers; S. 135—143: Awuku Asamoa, E.: Der Einfluß des Fetischismus.

Turner, V. W.: The waters of life: Some reflections on Zionist water symbolism. — Religions in antiquity. Essays in memory of Erwin Ramsdell Goodenough, Leiden 1968, 506—520.

Oosthuizen, G[erhardus] C[ornelis]: Isaiah Shembe and the Zulu world view. — History of religions VIII, 1, 1968, 1—29.

Ngongo, Léon: Signification et portée des rites "libérateurs" chez les Beti du Sud-Cameroun. — Cahiers des religions africaines II, 1968, 261—288.

Hultkrantz, Åke: **North American Indian** religion in the history of research: A general survey. — History of religions VI, 1966/67, 91—107. 183—207; VII, 1967, 13—34. 112—148.

III. Missionswissenschaft und -geschichte

Beckmann, Johannes, SMB: Roman catholic missions, 1967—68. — IntRevMiss LVIII, 1969, 101—106.

World survey 1967—68. — IntRevMiss LVIII, 1969, 6—89.

García Suárez, Alfredo: El caracter histórico-escatológico de la Iglesia en el decreto "Ad gentes". — Scripta theologica I, 1969, 57—117.

Idowu, Bolaji: Towards an indigenous church. — (Lo:) Oxford Univ. Pr. 1968. 60 p.; sh 5/6.

The Church as a sign. Edited by William J. Richardson, MM. — Maryknoll/NY: Maryknoll Publ. 1968. 171 p.; $ 5,95.

Brásio, António, CSSp: **Angola**. Vol. II: ‹1868—1881›. — Pittsburg/Penn.: Duquesne Univ. Pr.; Louv: Nauwelaerts 1968. XXIV, 760 p., 12 pl. = Spiritana monumenta historica. Ser. Africana I; BF 1200.

Leite, Serafim, SJ: Monumenta Brasiliae Vol. V: Complementa Azevediana. Pars I: ‹1539—1565›. — R: Inst. Historicum S.J. 1968. 71*, 422 p. = Monumenta missionum Societatis Iesu XXVI = Monumenta historica Soc. Jesu XCIX; Lire 6000.

McBeth, Leon: Men who made missions. — Nashville/Tenn.: Broadman Pr. 1968. 128 p.

Brenner, Scott Francis: Ways of worship for new forms of mission. — NY: Friendship Pr. 1968. 96 p.

Glazik, Joseph, MSC: Bild, Wort und die Mission der Kirche. — Bild, Wort, Symbol in der Theologie, Wü 1969, 269—283.

Annuaire des missions catholiques de l'Afrique francophone et des départements et territoires français d'outre-mer, 1968—1969. — P: Office national des publications catholiques 1968. 1398 p.; F 54,—.

Brasilien. Eine Kirche in der Erneuerung. — Brux: Pro Mundi Vita 1968. 64 S. = Pro Mundi Vita XXIV.

García, Jesús: La Iglesia y el mundo indígena en México. — Servir. Revista Mexicana de Pastoral IV, 1968, 169—200.

Le luthéranisme en **Afrique**. — Vivante Afrique N° CCLVIII, 1968. 52 p.

Mosmans, Guy, PB: L'aggiornamento de l'Eglise au **Congo-Kinshasa**. — LumVit XXIII, 1968, 525—536.

A presença da Igreja no Brasil de hoje. — Paz e Terra II, N° 6, 1968, 149—279.

China and christian responsability. A symposium. Edited by William J. Richardson. — Maryknoll/NY: Maryknoll Publ. 1968. 143 p.; $ 2,50.

Santos Neves, A. F.: Ecumenismo em **Angola**. — Nova Lisboa: Instituto superior católico 1968. 383 p.

The Church in Africa. Christian mission in a context of change. A seminar. Ed. by William J. Wildon. — Maryknoll/NY: Maryknoll Publ. 1968. 187 p.; $ 2,75.

Christianity in tropical Africa. Studies presented and discussed at the seventh international african seminar, University of Ghana, April 1965. Edited with an introduction by C. G. Baëta. — (Lo:) Oxford Univ. Pr. 1968. VII, 499 p.; sh 55/—.

Kleine, H. de — Groth, Siegfried (Hrsg.): Um Einheit und Auftrag: 125 Jahre Kirche und Mission in Südwestafrika. — Wup: Rhein. Missionsgesellschaft 1968. 76 S.; DM 4,50.

Wagner, Falk: Über die Legitimität der Mission. Wie ist die Mission der Christenheit theologisch zu begründen? — Mchn: Kaiser (1968). 54 S. = Theologische Existenz heute CLIV; kart. DM 4,50.

Law, Howard W.: Winning a hearing. An introduction to missionary anthropology and linguistics. — GrR/Mich.: Eerdmans 1968. 162 p.

Madsen, Paul O.: Venture in mission. — NY: Friendship Pr. 1968. 159 p.; $ 1,50.

IV. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines (Gesamtbibel)

In memoriam Paul **Kahle**. Hrsg. von Matthew Black und Georg Fohrer. — B: Töpelmann 1968. 253 S., 1 Titelbild, 20 S. Abb. = ZAW, Beih. CIII; Lw. DM 86,—.

Smith, Wilbur M.: The biblical doctrine of **heaven**. — Chic: Moody (1968). 317 p.; $ 4,95.

Moody, Dale: **Spirit** of the living God. The biblical concepts interpreted in context. — Phil: Westminster (1968). 230 p.; $ 6,—.

Rowley, H. H.: Dictionary of bible themes. — Lo: Nelson 1968. VIII, 114 p.; sh 18.

Ridderbos, N. H.: De verhouding van het Oude Testament en het Nieuwe Testament. — Gereformeerd theologisch tijdschrift LXVIII, 1968, 97—110.

2. Altes Testament

Kidner, Derek: **Genesis**. An introduction and commentary. — Chic: Inter-Varsity Pr. 1967. 224 p. = Tyndale Old Testament commentaries; $ 3,95.

Vattioni, F.: La creazione dell'uomo nella Bibbia. — Augustinianum VIII, 1968, 114—139.

Fretheim, Terence E.: The **priestly document**: anti-temple? — VetTest XVIII, 1968, 313—329.

Herrmann, Siegfried: **Mose**. — EvTh XXVIII, 1968, 301—328.

Callaway, Joseph A.: New evidence on the conquest of **ʿAi**. — JBiblLit LXXXVII, 1968, 312—320.

Whybray, R. N.: The succession narrative. A study of **II Samuel 9—20; I Kings 1 and 2**. — Lo: SCM Pr. (1968). IX, 118 p. = Studies in biblical theology II, 9; sh 16,—.

Seebass, H.: Die Verwerfung Jeroboams I. und Salomos durch die Prophetie des **Ahia** von Silo. — Die Welt des Orients IV, 1967/68, 163—182.

Kellermann, Ulrich: Erwägungen zum **Esragesetz**. — ZAW LXXX, 1968, 373—384.

Scharbert, J(osef): Die prophetische Literatur. Der Stand der Forschung. — EphThLov XLIV, 1968, 346—406.

Green, James Leo: God reigns. Expository studies in the prophecy of **Isaiah**. — Nashv: Broadman Pr. 1968. IX, 178 p.; $ 4,50.

Scullion, John J., SJ: An approach to the understanding of Isaiah 7, 10—17. — JBiblLit LXXXVII, 1968, 288—300.

Martin-Achard, Roger: L'oracle contre Shebnâ et le pouvoir des clefs, Es. 22, 15—25. — ThZBas XXIV, 1968, 241—254.

Driver, G. R.: Isaiah 52, 13—53, 12: the servant of the Lord. — In memoriam Paul Kahle . . ., B 1968, 90—105.

Baumann, Arnulf: Urrolle und Fasttag. Zur Rekonstruktion der Urrolle des **Jeremia**buches nach den Angaben in Jer 36. — ZAW LXXX, 1968, 350—372.

Woudstra, M. H.: Edom and Israel in **Ezekiel**. — Calvin theological journal III, 1968, 21—35.

Rehm, Martin: Der Friedensfürst in **Zach 9, 9—10**. — Bibel und Leben IX, 1968, 164—176.

Guillaume, A.: Studies in the book of **Job**. With a new translation. Edited by John McDonald. — Leid: Brill 1968. XII, 150 p. = Annual of the Leeds University Oriental society. Suppl. II; hfl 25,—.

Dahood, Mitchell, SJ: **Proverbs 8, 22—31**. Translation and commentary. — CaBiQ XXX, 1968, 512—521.

Müller, H.-P.: Wie sprach **Qohälät** von Gott? — VetTest XVIII, 1968, 507—521.

Barr, James: Comparative philology and the **text** of the Old Testament. — Oxf: Clarendon Pr.; (Lo: Oxford University Pr.) 1968. IX, 354 p.; sh 65.

Larue, Gerald A.: Old Testament life and literature. — Bost: Allyn and Bacon (1968). 576 p.; $ 8.75.

Blau, Joshua: Some difficulties in the reconstruction of **"Proto-Hebrew"** and **"Proto-Canaanite"**. — In memoriam Paul Kahle, B 1968, 29—43.

Heaton, E. W.: The Hebrew **kingdoms**. — Lo: Oxford University Pr. 1968. XX, 437 p., 29 ill., 2 maps = The New Clarendon bible. Old Testament III; sh 25.

Zenger, Erich: Jahwe und die Götter. Die Frühgeschichte der **Religion** Israels als eine theologische Wertung nichtisraelitischer Religionen. — Theologie und Philosophie XLIII, 1968, 338—359.

Dentan, Robert C.: The knowledge of God in Ancient Israel. — NY: Seabury (1968). XII, 278 p.; $ 7,50.

Gaboriau, F., OP: La connaissance de Dieu dans l'Ancien Testament. — Ang XLV, 1968, 145—183.

Robert, Philippe de: Le berger d'Israël. Essai sur le thème pastoral dans l'Ancien Testament. — Neuch: Éd. Delachaux et Niestlé (1968). 100 p. = Cahiers théologiques LVII; sfr 9,80.

Avi-Yonah, M.: The third and second walls of **Jerusalem**. — Israel Exploration Journal XVIII, 1968, 98—129.

Zayadine, Fawzi: Une tombe du Fer II à **Samarie-Sébaste**. — RBibl LXXV, 1968, 562—585; 9 pl., 9 fig.

Bamberger, Bernard J.: Proselytism in the **Talmudic** period. — NY: Ktav 1968. XXXIII, 310 p.; $ 8,95.

Skehan, P. W.: The **Scrolls** and the OT text. — McCormick Quarterly XXI, 1967/68, 273—283; p. 284—298: Sanders, J. A.: Cave 11 surprises and the question of the Canon.

Kuiper, G. J.: A study of the relationship between *A Genesis Apocryphon* and the Pentateuchal Targumim in Genesis 14, 1—12. — In memoriam Paul Kahle, B 1968, 149—161.

3. Neues Testament

Jesus and the historian. Written in honor of Ernest Cadman **Colwell**. Edited by F. Thomas Trotter. — Phil: Westminster Pr. (1968). 176 p.

Denis, Albert-Marie, OP: Les paraboles du royaume, révélation de mystère ‹**Matt.**, 13›. — Communio I, 1968, 327—346.

Pesch, Rudolf: Berufung und Sendung, Nachfolge und Mission. Eine Studie zu Mk 1, 16—20. — ZkTh XCI, 1969, 1—31.

Lambrecht, Jan, SJ: Ware verwantschap en eeuwige zonde. Ontstaan en structuur van Mc. 3, 20—35. — Bijdr XXIX, 1968, 114—148. 234—258.

Käser, Walter: Exegetische Erwägungen zur Seligpreisung des Sabbatarbeiters Lk 6, 5 D. — ZThK LXV, 1968, 414—430.

Erdozáin, Luis: La función del signo en la fe según el cuarto evangelio. Estudio crítico exegético de las perícopas **Jn IV**, 46—54 y Jn XX, 24—29. — R: Pont. Instituto Biblico 1968. XV, 56 p. = Analecta biblica XXXIII; Lire 900,—.

Lyonnet, S.: «La circoncision du cœur, celle qui relève de l'Esprit et non de la lettre». ‹**Rom 2 : 29**›. — L'Évangile hier et aujourd'hui. Mélanges offerts au Prof. Franz-J. Leenhardt, Genève (1968), 87—97; p. 131—142: Senft, Chr.: L'élection d'Israël et la justification ‹Romains 9 à 11›; p. 169—179: Crespy, George: Exégèse et psychanalyse. Considérations aventureuses sur Romains 7 : 7—25.

Langevin, Paul-Émile, SJ: Ceux qui invoquent le nom du Seigneur ‹**1 Co 1, 2**›. — ScEccl XIX, 1967, 373—407; Science et esprit XX, 1968, 113—126.

Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Vorarbeiten I. Mit Beitr. von Eduard Schweizer [u. a.] — (Neukirchen:) Neukirchener Verl.; (Zü, Eins, Köln:) Benziger Verl. (1969). 108 S.; kart. DM 16,80; [enth.:] S. 7—31: Schweizer, Eduard: Kolosser 1, 15—20; S. 33—50: Schnackenburg, Rudolf: Die Aufnahme des Christushymnus durch den Verfasser des Kolosserbriefes; S. 51—77: Wilckens, Ulrich: Was heißt bei Paulus: «Aus Werken des Gesetzes wird kein Mensch gerecht»?; S. 79—95: Blank, Josef: Warum sagt Paulus: «Aus Werken des Gesetzes wird niemand gerecht»?; S. 97—108: Pesch, Rudolf: Zusammenfassung der Diskussion.

Harris, William B.: **1** and **2 Thessalonians**. — Lo: Epworth Pr. 1968. XIII, 113 p.; sh 17/6.

Hanson, Anthony Tyrrell: Studies in the **pastoral** epistles. — Lo: SPCK 1968. VIII, 151 p.; sh 32/6.

Brox, Norbert: Zu den persönlichen Notizen der Pastoralbriefe. — BiblZ, N.F. XIII, 1969, 76—94.

Schröger, Friedrich: Der Gottesdienst der **Hebräer**briefgemeinde. — MüThZ XIX, 1968, 161—181.

Schlier, Heinrich: Eine adhortatio aus Rom. Die Botschaft des **ersten Petrus**briefes. — Strukturen christlicher Existenz. Beiträge zur Erneuerung des geistlichen Lebens. (Festgabe für Friedrich Wulf zum 60. Geburtstag), Wü (1968), 59—80.

Cortés, Juan B. — Florenze M. Gatti: The son of Man or the Son of Adam. — Bibl XLIX, 1968, 457—502.

Kuhl, Josef: Die Sendung Jesu und der Kirche nach dem Johannes-Evangelium. — St. Augustin (Siegburg): Steyler Verl. 1967. XX, 242 S. = Studia Instituti missiologici Societatis Verbi Divini XI; kart. DM 24,— [Diss., Trier. Überarb.]

Beilner, Wolfgang: Die Frage nach dem historischen Jesus als Strukturelement einer neutestamentlichen Theologie. Antrittsvorlesung gehalten am 9. Mai 1967 an der Univ. Salzburg. — Sa, Mchn: Pustet (1968). 24 S. = Salzburger Universitätsreden XXX; kart. ÖS 20,—.

Brandon, S. G. F.: The **trial** of Jesus of Nazareth. — Lo: Batsford 1968. 223 p., illustr., maps; sh 42/—.

Viering, Fritz: Der **Kreuzestod** Jesu. Interpretation eines theologischen Gutachtens. — (Gü:) Gütersloher Verl.-Haus G. Mohn (1969). 56 S.; kart. DM 4,80.

Gutbrod, Karl: Die **Auferstehung** Jesu im Neuen Testament. — Stu: Calwer Verl. (1969). 88 S. = Biblisches Seminar; kart. DM 8,50.

Kassing, Altfrid: Auferstanden für uns. Eine Auslegung der neutestamentlichen Osterbotschaft. — (Mz:) Matthias-Grünewald-Verl. (1969). 175 S. = Reihe Erlöstes Dasein; kart. DM 11,80.

Slort, D.: De wederkomst van Christus naar de Evangeliën van Mattheüs, Markus en Lukas. — Franeker: Wever (1968). 166 blz.

Bring, Ragnar: Christus und das Gesetz. Die Bedeutung des Gesetzes des Alten Testaments nach Paulus u. sein Glauben an Christus. — Leid: Brill 1968. VIII, 219 S.; hfl 48,—.

Brandenburger, Egon: Fleisch und Geist. Paulus und die dualistische Weisheit. — (Neuk:) Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins 1968. 243 S. = Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament XXIX; Lw. DM 34,80. [Habil.-Schrift, Heidelberg]

V. Kirchengeschichte

1. Allgemeines

Wolf, Ernst: Geschichte — Glaube — Geschichtlichkeit. — Wort und Gemeinde. Probleme und Aufgaben der praktischen Theologie. Eduard Thurneysen zum 80. Geburtstag, Zü (1968), 61—79.

Liebing, Heinz: Perspektivische Verzeichnungen. Über die Haltbarkeit der fable convenue in der Kirchengeschichte. — ZKG LXXIX = F. 4, Bd XVII, 1968, 289—307.

Giussani, L.: Aspetti della concezione della storia in Reinhold **Niebuhr**. — RFilosNeoscol LX, 1968, 167—190.

Gauss, Julia: Das Problem der Geschichtsphilosophie bei Henrich **Barth**. — ThZBas XXV, 1969, 120—129.

Schmidt, Martin: Die Entchristlichung in der neuzeitlichen Kirchengeschichte im deutschsprachigen Gebiet. — ZKG LXXIX = F. 4, Bd XVII, 1968, 342—357.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Bévenot, Maurice, SJ: Primacy and development. — The Heythrop journal IX, 1968, 400—413.

Haffner, Franz: Die Bischöfe von **Speyer** bis zum Jahre **913** ‹918›. — ZGOberrhein CXIII, 1965, 297—359.

Guggisberg, Kurt: **Bern**ische Kirchengeschichte T. II: Bernische Kirchenkunde. — Bern: Haupt (1968). 622 S.; Lw. sfr 30,—.

3. Christliches Altertum (einschl. Patrologie)

Texte zur Geschichte der **Taufe**, besonders der Kindertaufe in der alten Kirche. Unter Mitwirkung von Holger Hammerich ausgew. durch Heinrich Kraft. 2. erw. u. verb. Aufl. — B: de Gruyter 1969. 89 S. = Kleine Texte CLXXIV; kart. DM 12,80.

Scoggs, Robin: The earliest hellenistic christianity. — Religions in antiquity. Essays in memory of Erwin Ramsdell Goodenough = Studies in the history of religions XIV, Leiden 1968, 176—206.

Baker, Aelred: **Justin**s agraphon in the dialogue with Trypho. — JBiblLit LXXXVII, 1968, 277—287.

Brox, Norbert: Anima naturaliter non christiana. ‹Bemerkungen zum Verständnis **Tertullian**s.› — ZkTh XCI, 1969, 70—75.

Wagner, Walter: Another look at the literary problem in **Clement** of **Alexandria**'s major writings. — ChH XXXVII, 1968, 251—260.

Mees, Michael, OFMConv: Das Matthäus-Evangelium in den Werken des Clemens von Alexandrien. — Div XII, 1968, 675—698.

Escribano-Alberca, Ignacio: Von der Gnosis zur Mystik: Der Übergang vom 3. zum 4. Jahrhundert im alexandrinischen Raum. — MüThZ XIX, 1968, 286—294.

Opelt, Ilona: Zur literarischen Eigenart von **Eucherius'** Schrift De laude eremi. — VigChr XXII, 1968, 198—208.

Salvatore, Antonio: Lex Secunda e interpretazione biblica in **Commodiano**. — Vetera christianorum V, 1968, 111—130.

Krüger, Paul: **Jakob** von **Nisibis** in syrischer und armenischer Überlieferung. — Muséon LXXXI, 1968, 161—179.

Ritter, Adolf Martin: **Gregor** von **Nyssa** „In suam ordinationem". Eine Quelle für die Geschichte des Konzils von Konstantinopel 381? — ZKG LXXIX = F. 4, Bd XVII, 1968, 308—328.

Callahan, John F.: The serpent and H PAXIA in Gregory of Nyssa. — Traditio XXIV, 1968, 17—41.

Marotta, Eugenio: La base biblica della Vita s. Macrinae di Gregorio di Nissa. — Vetera christianorum V, 1968, 73—88.

Schmitz, Josef: Zum Autor der Schrift „De sacramentis". — ZkTh XCI, 1969, 59—69.

Didymos ‹der **Blinde**›: Psalmenkommentar [griech. u. dt.] ‹Tura-Papyrus.› T. II: Kommentar zu Psalm 22—26, 10. Hrsg. u. übers. von Michael Gronewald. — Bonn: Habelt 1968. 257 S. 4° = Papyrologische Texte und Abhandlungen IV; Lw. DM 46,—.

Buchheit, Vinzenz: **Augustinus** unter dem Feigenbaum ‹zu Conf. VIII›. — VigChr XXII, 1968, 257—271.

Verbraken, P.: Le manuscrit latin 1771 de la Bibliothèque nationale de Paris et ses sermons augustiniens. — RevBén LXXVIII, 1968, 67—81; ib. p. 82—86: Chavasse, A.: Composition et date des recueils anciens passés dans la seconde partie du «Parisinus» lat. 1771.

Zumkeller, Adolar, OSA: Ekklesiologische Aspekte des klösterlichen Lebens nach dem heiligen Augustinus. — Augustinianum VIII, 1968, 312—324.

Studer, Basile: A propos des traductions d'Origène par Jérôme et Rufin. — Vetera christianorum V, 1968, 137—155.

Curti, Carmelo: Due commentarii inediti di **Salonio** ai Vangeli di Giovanni e di Matteo. — To: Bottega d'Erasmo 1968. 70 p.; Lire 1500.

Bartnik, Czesław: L'interprétation théologique de la crise de l'Empire romain par **Léon** le **Grand**. — RHistEccl LXIII, 1968, 745—784.

Wacht, Manfred: **Aeneas** von **Gaza** als Apologet. Seine Kosmologie im Verhältnis zum Platonismus. — Bo: Hanstein 1969. 151 S. = Theophaneia XXI; kart. DM 21.50 [Diss., Bonn, Überarbeitung]

Cosmas Indicopleustès: Tipographie chrétienne (Tipographia christiana, griech.-franz.) Tome I: ‹Livres I-IV›. Introduction, texte critique, illustration, traduction et notes par Vanda Wolska-Conus. Préface de Paul Lemerle. — P: Ed. du Cerf 1968. 569 p. = Sources chrétiennes CXLI; F 74,—.

4. Mittelalter und Neuzeit

Haskamp, Georg: **Ober-Cyrin**. Eine Chronik. — Mönchengladbach: Kühlen 1967. 260 S. mit Abb. u. Ktn. = Veröffentlichungen des Bischöfl. Diözesanarchivs Aachen XXV; Lw. DM 17,50.

Fürer, Ivo: Reform einiger **Tertiarinnen**häuser in der nachtridentinischen Zeit. — Ecclesia et ius. Festgabe für Audomar Scheuermann zum 60. Geburtstag, Mchn, Pad, Wien 1968, 323—337.

Das Bistum **Münster**. Bd I: Die **Schwesternhäuser** nach der **Augustinerregel**. Im Auftr. d. Max-Planck-Inst. für Geschichte bearb. von Wilhelm Kohl. — B: de Gruyter 1968. XII, 449 S. = Germania Sacra. Die Bistümer der Kirchenprovinz Köln. N.F. III; brosch. DM 86.

Andrés, Melquiades: Las facultades de teología en las universidades **españolas «1396—1868»**. — RevEspTeol XXVIII, 1968, 319—358.

5. Mittelalter

Delbono, Francesco: Osservazioni sull' «Isidoro» in antico altotedesco. — Studi medievali. Ser. III. A. IX. 1968. 277—319.

Hauck, Karl: **Paderborn**, das Zentrum von Karls Sachsen-Mission **777**. — Adel und Kirche. Gerd Tellenbach zum 65. Geburtstag ..., Frb/B, Bas, Wien (1968), 92—140.

Vries, Wilhelm de, SJ: Die Struktur der Kirche gemäß dem IV. Konzil von Konstantinopel ‹869/870›. — Archivum historiae pontificiae VI, 1968, 7—42.

Eckhardt, W. A.: Das Protokoll von **Ravenna 877** über die Kaiserkrönung Karls des Kahlen. — DtArch XXIII, 1967, 295—311.

Koch, G.: **Sacrum imperium**. Bemerkungen zur Herausbildung der staufischen Herrschaftsideologie. — Zeitschrift für Geschichtswissenschaft XVI, 1968, 596—614.

Die mittelalterlichen Stiftsurbare des Bistums **Brixen**. Hrsg. v. Karl Wolfsgruber. T. I: Die ältesten Urbare des Benediktinerinnenstiftes **Sonnenburg** im Pustertal. — Wien, Graz, Köln: Böhlau 1968. LXXIX, 147 S.; II S. Abb., 1 Kat. gef. = Österreichische Urbare III, 5; ÖS 296,—.

Selge, Kurt-Victor: Die Erforschung der mittelalterlichen **Waldenser**geschichte. — ThRu XXXIII, 1968, 281—343.

Gauss, Julia: Toleranz und Intoleranz zwischen Christen und Muslimen in der Zeit vor den Kreuzzügen. — Saec XIX, 1968, 362—389.

Grundmann, Herbert: Adelsbekehrungen im Hochmittelalter. Conversio und nutriti im Kloster. — Adel und Kirche. Gerd Tellenbach zum 65. Geburtstag ..., Frb/B, Bas, Wien (1968), 325—345.

Vogelsang, Reinhard: Stadt und Kirche im mittelalterlichen **Göttingen**. — Gö: Vandenhoeck u. Ruprecht (1968). 128 S. = Studien zur Geschichte der Stadt Göttingen VIII; kart. DM 4,50 [Diss., Göttingen]

Schimmelpfennig, Bernhard: Ein bisher unbekannter Text zur Wahl, Konsekration und Krönung des Papstes im 12. Jahrhundert. — Archivum historiae pontificiae VI, 1968, 43—70.

Eynde, Damien van den, OFM: Le commencement de l'année à **Cluny** au temps de Pierre le Vénérable. — Anton XLIII, 1968, 401—418.

Schwarzmaier, Hansmartin: Zur Familie **Viktors IV.** in der Sabina. — QFIAB XLVIII, 1968, 64—79.

Pásztor, Edith: Per la storia dei registri pontifici nel duecento. — Archivum historiae pontificicae VI, 1968, 71—112.

Schwertl, Gerhard: Die Beziehungen der Herzöge von Bayern und Pfalzgrafen bei Rhein zur Kirche ‹**1180—1294**›. — (Mchn: Stadtarchiv; Wölfle [in Komm.] 1968. XXV, 491 S. = Miscellanea Bavaria Monacensia IX = Neue Schriftenreihe des Stadtarchivs München XXV; kart. DM 14,80 [Diss., München]

Haring, Nicholas M., SAC: The liberal arts in the Sermon of **Garnier** of **Rochefort**. — MedStud XXX, 1968, 47—77.

Seegrün, Wolfgang: Kirche, Papst und Kaiser nach den Anschauungen Kaiser **Friedrichs II.** — HistZ CCVII, 1968, 4—41.

Leff, Gordon: **Paris** and **Oxford**. Universities in the thirteenth and fourteenth centuries: An institutional and intellectual history. — NY, Lo, Sidney: Wiley (1968). VIII, 331 p. = New dimensions in history; sh 75.

Grünewald, Johannes: Erinnerungen an St. **Hedwig** im Kreise Goldberg. Mit 3 Abb. auf 2 Tafeln. — ArchSchlesKG XXVI, 1968, 1—18.

Ganzer, Klaus: Papsttum und Bistumsbesetzungen in der Zeit von Gregor IX. bis Bonifaz VIII. Ein Beitrag zu Geschichte der päpstlichen Reservationen. — Köln, Graz: Böhlau 1968. XI, 469 S. = Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht IX; kart. DM 54,— [Habil.-Schrift, Tübingen]

Holenstein-Hasler, Anne-Marie: Studien zur Vita Heinrich **Seuses**. — ZSchweizKG LXII, 1968, 185—332.

Deuton, J. H.: Pope **Clement V**'s early career as a royal clerk. — EnglHistRev LXXXIII, 1968, 303—314.

Trexler, R. C.: Rome on the eve of the great schism. — Spec XLII, 1967, 489—509.

Wasner, Franz: Tor der Geschichte. Beiträge zum päpstlichen Zeremonienwesen im 15. Jahrhundert. — Archivum historiae pontificiae VI, 1968, 113—162.

Reformtheologen des **15.** Jahrhunderts. Johann Pupper von Goch (Fragmenta), Johann Ruchrath von Wesel (De indulgentiis), Wessel Gansfort (De sacramento poenitentiae) Hrsg. von Gustav Adolf Benrath. — (Gü:) Gütersloher Verl. Haus G. Mohn (1968). 92 S. = Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte VII; kart. DM 8,80.

Secret, F.: Notes sur **Egidio** da **Viterbo**. — August XVIII, 1968, 134—150.

6. Gesamte Neuzeit

Runciman, Steven: The great church in captivity: A study of the **patriarchate** of **Constantinople** from the eve of the Turkish conquest to the Greek war of independence. — (Lo:) Cambr. Univ. Pr. 1968. X, 454 p.; sh 55,—.

Bane, M.J.: The popes and Western Africa: An outline of mission history 1460's—1960's. — Staten Island, N.Y.: Alba 1968. XV, 187 p.

Pfab, Josef: Die rechtliche Stellung der Archidiakone von **Gars**. — Ecclesia et ius. Festgabe für Audomar Scheuermann zum 60. Geburtstag, Mchn, Pad, Wien 1968, 57—78.

Reformation und Gegenwart. Vorträge und Vorlesungen von Mitgliedern der Theologischen Fakultät Marburg zum 450. Jubiläum der Reformation. — Marb: Elwert 1968. VI, 174 S. mit 1 Kt. = Marburger theologische Studien VI; Lw. DM 25,—.

Kühn, Ulrich: Ist Luther Anlaß zum Wandel des katholischen Selbstverständnisses? Zur jüngsten Phase katholischer Bemühungen um Luther. — ThLZ XCIII, 1968, Sp. 882—898.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Strnad, Alfred A.: **Pius III.** und Österreich. — ThpQu CXVI, 1968, 175—189.

Erasmus, Desiderius — John Fisher: Erasmus and Fisher. Their correspondence, 1511—1524. [Texte original et traduction anglaise. Publ. et trad.] par Jean Rouschausse. — P: Vrin 1968. 109 p. = De Pétrarque à Descartes XVI; F 21,—.

Kohls, Ernst-Wilhelm: Die theologische Position und der Traditionszusammenhang des Erasmus mit dem Mittelalter in „De libero arbitrio". — Humanitas-Christianitas. Walther von Loewenich zum 65. Geburtstag, Witten 1968, 32—46.

Pauck, Wilhelm: The heritage of the Reformation. Rev. and enlarged ed. — Lo, Oxf, NY: Oxford Univ. Pr. (1968). XII, 399 p. = Galaxy books CCLI; $ 2,75.

Zeller, Winfried: Reformation und Mittelalter. — Reformation und Gegenwart. Vorträge und Vorlesungen von Mitgliedern der Theologischen Fakultät Marburg zum 450. Jubiläum der Reformation, Marb 1968, 24—36; S. 37—47: Zeller, Winfried: Die Reformation in Hessen; S. 48—56: Kawerau, Peter: Die Reformation in Ost- und Südosteuropa.

Lubecus, Franz (Lübeck, Franz): Bericht über die Einführung der Reformation in **Göttingen** im Jahre **1529** (Braunschweigisch-lüneburgische Chronik, Teilausgabe). Anläßlich der 450jährigen Wiederkehr des Reformationstages im Auftrag der Stadt Göttingen bearb. von Hans Volz. Hrsg. vom Geschichtsverein für Göttingen und Umgebung. — Gö: Reise 1967. 68 S.; kart. DM 4,50.

Vossberg, Herbert: Luther rät Reissenbusch zur Heirat. Aufstieg und Untergang der Antoniter in Deutschland. Ein reformationsgeschichtlicher Beitrag. — B: Evangelische Verlagsanstalt (1968). 219 S. mit Abb., Faks. u. 1 Kt.; Lw. DM-Ost 7,30.

Haas, Martin: Huldrych **Zwingli** und seine Zeit. Leben und Werk des Zürcher Reformators. — Zü: Zwingli-Verl. (1969). 286 S.; Lw. sfr 14,80.

Hargrave, O. T.: The freewillers in the English reformation. — ChH XXXVII, 1968, 271—280.

Hauswirth, R.: Politische (und kirchliche) Führung in **Zürich** zur Zeit Bullingers. — SchweizZG XVIII, 1968, 79—86.

Haugaard, William P.: **Elizabeth** and the English reformation. The struggle for a stable settlement of religion. — (Lo:) Cambridge Univ. Pr. 1968. XV, 392 p.; sh 80/—.

Wicki, Josef: De **Henrique** de **Távora** O.P. Bischof von Cochin 1567—1578, Erzbischof von Goa 1578—1581. — NZM XXIV, 1968, 111—121.

Gensac, Henri de, SJ: Le P. Antoine **Le Gaudier,** S.J. **1572—1622**. Étude bio-bibliographique. — ArchHSJ XXXVII, 1968, 335—369.

Camenzind, Erich: Weihbischof Balthasar **Wurer** von **Konstanz 1574— 1598**, und die kirchliche Reformbewegung in den V Orten. — Frb/S: Universitätsverl. 1968. XXVI, 255 S. = Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte. Beih. XXI; sfr 25,—.

Schaffrath, Otto: Fürstabt Balthasar von **Dernbach** und seine Zeit. Studien zur Geschichte der Gegenreformation in **Fulda**. — Fulda: Parzeller 1967. 217 S. mit Abb. = Veröffentlichungen des Fuldaer Geschichtsvereins XLIV; kart. DM 21,—.

Villoslada, Ricardo G., SJ: Gabriele **Paleotti**, un obispo de la reforma católica. — Archivum historiae pontificiae VI, 1968, 406—414.

Heynck, Valens, OFM: Der Einfluß des **Skotismus** auf dem Konzil von **Trient** ‹Bonaventura Pio da Costacciaro, OFMConv, der Führer der skotischen Gruppe in der ersten Tagungsperiode 1545—1547›. — De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta congressus scotistici internationalis Oxonii et Edimburgi 11—17 sept. 1966 celebrati. Vol. IV, R 1968, 259—290.

Schwarz Lausten, Martin: Biskop Niels **Palladius**. Et bidrag til den Danske kirkes historie 1550—60 — Kohvn: Gads Forl. 1968. 205 p. = Kirkehistoriske studier II, 27.

Springhetti, Aemilius, SJ: **Urbanus VIII.** P.M. poeta latinus et hymnorum breviarii emendator. — Archivum historiae pontificiae VI, 1968, 163—190.

New, John F. H.: The Whitgift-Cartwright controversy. — ArchRefG LIX, 1968, 203—212.

8. Neuere Zeit

Declerck, P.: De diocesane priesteropleiding na **Trente** ‹**1563—1789**›. — CollBrugGand XIII, 1967, 373—389. 487—517.

Beyreuther, Erich: Kirche in Bewegung. Geschichte der Evangelisation und Volksmission. — B: Christlicher Zeitschriftenverlag (1968). 301 S. = Studien für Evangelisation und Volksmission VII.

Jadin, Louis: L'Europe au début XVIIIe siècle. Correspondance du Baron **Karg** de **Bebenbourg**, chancelier du prince-évêque de Liège Joseph-Clément de Bavière, archévêque électeur de Cologne, avec le Cardinal **Paolucci**, secrétaire d'état ‹1700—1791›. Tome I: ‹1700—1711›. — Brux, R: Institut historique belge de Rome 1968. CLXV, 532 p. = Bibliothèque de l'Institut historique belge de Rome XV.

Miller, Arthur Maximilian: **Crescentia** von **Kaufbeuren.** Das Leben einer schwäbischen Mystikerin. — Augsb: Verl. Winfried-Werk (1968). **424 S.** mit 20 Abb.; Lw. DM 18,60.

Winter, Eduard: Frühliberalismus in der **Donaumonarchie**. Religiöse, nationale und wissenschaftliche Strömungen von **1790—1868**. — Berlin: Akademie-Verl. 1968. 364 S. = Beiträge zur Geschichte des religiösen und wissenschaftlichen Denkens VII; Lw. DM-Ost 48,—.

Speckle, Ignaz: Das Tagebuch von Ignaz **Speckle**, Abt von S[ank]t Peter im Schwarzwald. Bearb. von Ursmar Engelmann. Orts-, Personen-, Sach- u. Wortregister. Zum 1. Teil ‹1795—1802› und 2. Teil ‹1803—1819›. — Stu: Kohlhammer 1968. XI, 83 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg A, 14; kart. DM 9,60.

Weber, Christoph: Das Pfarrsystem und die kirchlichen Mittelbehörden in **Koblenz** im 19. Jahrhundert. — ArchMRhKG XX, 1968, 103—140.

Raab, Heribert: **Friedrich Leopold** zu **Stolberg** und Karl Ludwig von **Haller**. Ein Beitrag zur Geschichte der Beziehungen zwischen der Schweiz und Deutschland im frühen 19. Jahrhundert. — ZSchweizKG LXII, 1968, 333—360.

Schwaiger, Georg: Das Papsttum im neunzehnten Jahrhundert. — Hchl LXI, 1969, 97—112.

Herdieckerhoff, Eberhard: Der **Braunschweiger** Kampf um Evangelisation im **19.** Jahrhundert. — Gö: Vandenhoeck und Ruprecht (1968). VII, 304 S. = Studien zur Kirchengeschichte Niedersachsens XVIII; brosch. DM 16,80 [Diss., Göttingen]

Arnold, Franz Xaver: Erbe und Auftrag der **Tübinger Schule** nach 150 Jahren ihres Bestehens. Vortrag. (Hrsg. von Hermann Breucha u. Anton Bauer.) — (Stu: Verl. der Religiösen Bildungsarbeit) 1967. 19 S.; geb. DM 1,40.

Cuenca Toribio, José Manuel: La desarticulación de la Iglesia **española** del Antiguo Régimen, **1833—1840**. — Hispania Sacra XX, 1967, Barc/Madr 1968, 33—98.

Wely, Daniel van, OFM: De sint Antonius-statie te Leeuwarden voor het herstel der kerkelijke hierarchie ‹1853›. — ArchGKKNederl X, 1968, 343—362.

Rocchi, Antonio, OSBM: Memorie Grottaferratesi sulla canonizzazione di s. Giosafat, V.M. dell' Ordine di s. Basilio. — Miscellanea in honorem s. Josaphat = Analecta Ordinis s. Basilii Magni II, 6, R 1967, 220—252; p. 252—253: Welykyj, A.G.: Annotazione; p. 254—290: Welykyj, A.G., OSBM: La stampa romana del 1867 sulla canonizzazione de s. Giosafat.

Papa, Egidio: Il sillabo di **Pio IX** e la stampa francese, inglese e italiana. — R: Cinque Lune 1968. 486 p.; Lire 3200.

Schneider, Burkhart, SJ: Der Syllabus Pius' IX. und die deutschen Jesuiten. — Archivum historiae pontificiae VI, 1968, 371—392.

Amburger, Erik: Ein bemerkenswertes Selbstzeugnis aus dem Leben der Evangelisch-lutherischen Kirche in Rußland vom Jahre 1863. — KiOst XI, 1968, 80—90.

Neubach, Helmut: **Schlesische Geistliche** als **Reichstagsabgeordnete 1867—1918**. Ein Beitrag zur Geschichte der Zentrumspartei und zur Nationalitätenfrage in Oberschlesien. — ArchSchlesKG XXVI, 1968, 251—278.

Giovannini, Claudio: Politica e religione nel pensiero della Lega Democratica Nazionale ‹1905—1915›. — R: Ed. Cinque Lune 1968. XI, 416 p. = Collana di storia del movimento cattolico XXIII: Lire 2800.

Johannes Chrysostomus, OSB: Die russische Orthodoxie angesichts der zeitgenössischen sozialen Strömungen am Vorabend der Revolution von 1917. — OstkSt XVII, 1968, 297—314.

9. Neueste Zeit

Hefley, J. Theodore: Freedom upheld: The civil liberties stance of the christian century between the wars. — ChH XXXVII, 1968, 174—194.

Volk, Ludwig, SJ: Die Fuldaer Bischofskonferenz von Hitlers Machtergreifung bis zur Enzyklika „Mit brennender Sorge". — StdZ, Bd CLXXXIII = Jg XCIV, 1969, 10—31.

Conzemius, Victor: Églises chrétiennes et totalitarisme national-socialiste. — RHistRel LXIII, 1968, 437—503. 863—948.

Vorländer, Herwart: Kirchenkampf in **Elberfeld. 1933—1945**. Ein kritischer Beitrag zur Erforschung des Kirchenkampfes in Deutschland. — Gö: Vandenhoeck u. Ruprecht 1968. 696 S. = Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes. Ergänzungsreihe VI; engl. brosch. DM 79,— [Habil.-Schrift, Bonn]

Meier, Kurt: Kirche und Judentum. Die Haltung der **evangelischen Kirche** zur **Judenpolitik** des Dritten Reiches. — Gö: Vandenhoeck und Ruprecht (1968). 153 S. = Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes. Ergänzungsreihe VII; brosch. DM 15,80.

Glaube im Ansturm der Zeit. Zeugnisse und Manifeste der evangelischen Kirche aus den Jahren 1933—1967. Hrsg. und kommentiert von Günter Heidtmann. — (Hbg:) Furche-Verlag (1968). 97 S. = Stundenbücher LXXVIII: Dokumentarband; kart. DM 2,80.

Schneider, Burkhart, SJ: Der Friedensappell Papst **Pius' XII.** vom 24. August **1939**. — Archivum historiae pontificiae VI, 1968, 415—424; 4 Taf.

Stoffers, Willi: Die Neuorganisation der Diözese **Hildesheim** in den Jahren 1947—1967. Ein Beitrag zur Verfassung der deutschen Diasporadiözesen. — Ecclesia et ius. Festgabe für Audomar Scheuermann zum 60. Geburtstag, Mchn, Pad, Wien 1968, 225—249.

Heston, Edward Louis: The press and Vatican II. — Notre Dame ‹Ind.›, Lo: Notre Dame Univ. Pr. 1968. 134 p.; sh 37/—.

Popan, F(laviu): Das Zweite Vatikanische Konzil und die Rumänische Orthodoxe Kirche. — OstkSt XVII, 1968, 113—133.

VI. Christliche Philosophie

Ehrhardt, Arnold: The beginning. A study in the Greek philosophical approach to the concept of creation from Anaximander to St. John. — Manch: Manchester Univ. Pr. 1968. XIII, 212 p.; sh 42/—.

O'Connell, Robert J., SJ: St. **Augustine**'s early theory of man, a. d. 386—391. — Cambr/Mass.: Harvard Univ. Pr. 1968. XVIII, 301 p.

Schlanger, Jacques: La philosophie de Salomon **Ibn Gabirol**. Étude d'un néoplatonisme. — Leiden: Brill 1968. VIII, 332 p. = Études sur la judaïsme médiéval III; hfl 48,—.

Sakaguch, Fumi: Der Begriff der Weisheit in den Hauptwerken **Bonaventuras**. — Mchn, Sa: Pustet (1968). 250 S. = Epimeleia XII; brosch. DM 32,— [Diss., München]

Owens, Joseph, CSSR: Immobility and existence for Aquinas. — MedStud XXX, 1968, 22—46.

Steenberghen, Fernand van: La philosophie à la veille de l'entrée en scène de Jean **Duns Scot**. — De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta congressus scotistici internationalis Oxonii et Edimburgi 11—17 sept. 1966 celebrati. Vol. I, R 1968, 65—74; p. 75—99: Chauvet, Fidel, OFM: La posición del escotismo en la escolástica medieval; p. 101—111: Bettoni. Efrem, OFM: Duns Scoto nella scolastica del secolo XIII.

Richards, R. C.: **Ockham** and scepticism. — NewScholast XLII, 1968, 345—363.

Wrede, Gösta: Zur Frage des Gottesbegriffes bei Johannes **Tauler**. — StudTheol XXIII, 1969, 1—40.

Fackenheim, Emil: The religious dimension in **Hegel**'s thought. — Bloomington, Ind.: Indiana Univ. Pr. 1968. XIV, 274 p.; $ 8,50.

Guereñu, Ernesto de: Das Gottesbild des jungen Hegel. Eine Studie zu „Der Geist des Christentums und sein Schicksal". — Frb/B, Mchn: Alber (1969). 119 S. = Symposion XXIX; kart. DM 16,80 [Diss., Freiburg/B]

Scharfenberg, Joachim: Siegmund **Freud** und seine Religionskritik als Herausforderung für den christlichen Glauben. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1968). 221 S.; kart. DM 14,80.

Plé, Albert: Freud et la religion. — P: Ed. du Cerf 1968. 144 p. = Avenir de la théologie II; F 12,—.

Rowe, William L.: Religious symbols and God. A philosophical study of **Tillich**'s theology. — Chicago: Univ. of Chicago Pr. 1968. IX, 245 p.; $ 6,95.

Corvez, M(aurice), OP: Le structuralisme ethnologique de Claude **Lévi-Strauss**. — NRTh, A. C = T. XC, 1968, 388—410.

Natanson, Jacques-J.: La mort de Dieu et le procès de la métaphysique. — EphThLov XLV, 1969, 74—92; p. 93—102: Gucht, Robert van der: Rompre avec le théisme?

Bogliolo, Luigi, SDB: Morte di Dio e morte dell' uomo? — Div XIII, 1969, 7—28; p. 29—48: Sciacca, Michele Frederico: «Dio morte» e «Dio vivente»; p. 49—64: Fabro, Cornelio, CSS: Coerenza e problematica della «Teologia della morte di Dio»; p. 65—76: Giannini, Giorgio: Esperienza ed essere: postilla metafisica alla «Death-of-God-theology».

Scheltens, Gonsalvus, OFM: Grundfragen der heutigen Gottesproblematik. — WissWeish XXXII, 1969, 1—18.

Robert, Jean Dominique: Le problème des «limites» respectives de la philosophie et de la science devant la montée actuelle des sciences de l'homme. — Science et esprit (autrefois: ScEccl) XX, 1968, 195—222. 409—431.

Lachenmann, Hans: Entwicklung und Endzeit. Möglichkeiten und Grenzen einer zukünftigen Entwicklung des Menschen und der Menschheit in christlicher Sicht. — (Hbg:) Wittig Verl. (1967). 264 S.

Rideau, Emile: Le **structuralism**. — NRTh, A. C = T. XC, 1968, 918—935.

Schiwy, Günther, SJ: Strukturalismus und Theologie. — Theologie und Philosophie XLIII, 1968, 523—541.

VII. Fundamentaltheologie und Dogmatik

1. Apologie und Dogmatik

Cardaropoli, Gerardo, OFM: Elementi di teologia fondamentale alla luce del Vaticano II ‹appunti in riflessioni-prospettive›. Parte I-II. ‹Pro manuscripto›. — Nocera Inferiore ‹Salerno›: Seminario Teol. dei Frati Minori Convento S. Maria degli Angeli (1968). II, 152 p.; 183 p. 4°; Lire 3000.

Schoonenberg, P., SJ: Ereignis und Geschehen. Einfache hermeneutische Überlegungen zu einigen gegenwärtig diskutierten Fragen. — ZkTh XC, 1968, 1—21.

Keller, Albert, SJ: Hermeneutik und christlicher Glaube. — Theologie und Philosophie XLIV, 1969, 25—41.

Simons, Eberhard und Konrad Hecker: Philosophische Prolegomena zu einer theologischen Hermeneutik. — CathMstr XXIII, 1969, 62—82.

Rudder, J. P. de: Gelovig spreken en theologische taal. Een inleidende, beschrijvende analyse van het dogmatisch en religieus christelijk taalgebruik. — Tijdschrift voor theologie VIII, 1968, 260—276; p. 276—277: Summary: The language of faith and of theology.

Bellet, Maurice: Essai d'une critique de la foi. La fonction critique dans la certitude religieuse. — (P:) Desclée [&] de Brouwer (1968). 236 p. = Textes et études philosophiques; F 24,90.

Stakemeier, Eduard: Glaube als Antwort auf die Offenbarung. — Lebendiges Zeugnis H. 2, 1968, 16—23; S. 24—44: Alfaro, Juan, SJ: Glaube und Existenz.

Vass, George, SJ: On the historical structure of christian **truth**. — Heythrop Journal IX, 1968, 129—142. 274—289.

Die Interpretation des **Dogmas** (De interpretatie van het dogma, dt. = Tijdschrift voor theologie VIII, 1968, 243—347). Hrsg. v. Piet Schoonenberg. — Düs: Patmos-Verl. (1969). 160 S. = Patmos Paperback; kart. DM 12,80.

Schulz, Winfried: Dogmenentwicklung als Problem der Geschichtlichkeit der Wahrheitserkenntnis. Eine erkenntnistheoretisch-theologische Studie zum Problemkreis der Dogmenentwicklung. — R: Liber Ed. dell' Univ. Gregoriana 1969. XXXI, 356 S. = AnalGreg CLXXIII = Ser. fac. theol.: sectio B, n. LVI; Lire 4000.

Bouttier, Michel: Réflexions sur le thème «Tradition et Écriture». — Revue de théólogie et de philosophie XVIII, 1968, 1—18.

Rahner, Karl: Ich glaube an Jesus Christus. — (Eins:) Benziger Verl. (1968). 70 S. = Theologische Meditationen XXI; kart. DM 3,90.

Gutwenger, E., SJ: Auferstehung und Auferstehungsleib Jesu. — ZkTh XCI, 1969, 32—58.

Bartolomei, Tommaso M., OSM: Predestinazione di Cristo e di Maria e la sua indissolubile unità. — EphMar XIX, 1969, 5—99.

Bur, Jacques: La Vierge Marie dans l'économie du salut. — Div XII, 1968, 725—752.

Baum, Gregory: Glaubwürdigkeit. Zum Selbstverständnis der **Kirche** (The credibility of the church today, dt.) — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1969). 279 S. = Ökumenische Forschungen. Ergde Abt.: Kleine ökumenische Schriften II; kart. DM 14,80.

Schillebeeckx, E.: De kerk als sacrament van dialoog. — Tijdschrift voor theologie VIII, 1968, 155—168; p. 168—169: Summary: The church as essential dialogue with the world.

Kasper, Walter: Wort und Sakrament. — Martyria, Leiturgia, Diakonia. (Festschrift für Hermann Volk... zum 65. Geburtstag), Mz (1969), 260—285.

Mascall, E. L.: Theology and the future. The Charles A. Hart memorial lectures 1968. — (Lo:) Darton, Longman & Todd (1968). 183 p.; sh 16/—.

2. Dogmen- und Glaubensgeschichte

Tavard, Georges: Die Engel. Unter Mitarb. von André Caquot und Johann Michl. — Frb/B, Bas, Wien: Herder 1968. 96 S. = Handbuch der Dogmengeschichte II, 2b; kart. DM 25,—.

Orbe, Antonio, SJ: La trinidad maléfica. ‹A propósito de "Excerpta ex **Theodoto**" 80, 3.› — Greg XLIX, 1968, 726—761.

Strohm, Martin, SDS: Die Lehre von der Energeia Gottes. Eine dogmengeschichtliche Betrachtung. — Kyrios N. F. VIII, 1968, 63—84.

Matellanes, A., OP: Communicatio. El contenido de la comunión eclesial en san **Cipriano**. — Communio I, 1969, 19—64. 347—401.

Mühlenberg, Ekkehard: **Apollinaris** von **Laodicea**. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1969). 257 S. = Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte XXIII; kart. DM 29,80 [Habil.-Schrift, Mainz, Teildr.]

Hornus, J.-M.: La divinité du Saint-Esprit comme condition du salut personelle selon **Basile**. — Verbum Caro LXXXIX, 1969, 33—62.

Sage, Athanase, AA: Le péché originel dans la pensée de saint Augustin, de 412 à 430. — RevÉtAug XV, 1969, 75—112.

Bonnefoy, Joseph, AA: L'idée du chrétien dans la doctrine augustinienne de la grâce. — Recherches augustiniennes V, 1968, 41—66.

Congar, Yves, OP: L'ecclésiologie du haut moyen âge. De saint Grégoire le Grand à la désunion entre Byzance et Rome. — P: Ed. du Cerf 1968. 424 p.; F 42,—.

Dettloff, Werner: Der Ordogedanke im Kirchenverständnis **Bonaventuras**. — Ecclesia et ius. Festgabe für Audomar Scheuermann zum 60. Geburtstag, Mchn/Pad/Wien 1968, 25—55.

Kolping, Adolf: Vera et perfecta resurrectio. **Thomas** von **Aquin** und der Glaube an die Auferstehung Christi. — FrbZPhTh XV, 1968, 345—366.

Mohler, James A., SJ: The beginning of eternal life. The dynamic faith of Thomas of Aquinas, origins and interpretation. — NY: Philosophical Library 1968. 144 p.; $ 4,95.

Walter, Ludwig: Das Glaubensverständnis bei Johannes **Duns Scotus**. — Mchn, Pad, Wien: Schöningh (1968). XVI, 152 S. = Münchener Universitätsschriften. Theol. Fakultät = Veröffentlichungen des Grabmann Institutes N.F. V; kart. DM 16,—.

Miguéns, Manuel, OFM: Base escriturística de la doctrina de Escoto sobre el primado de Cristo. — De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta congressus scotistici internationalis Oxonii et Edimburgi 11—17 sept. 1966 celebrati. Vol. III, R 1968, 105—168; p. 169—217: North, Robert, SJ: The Scotist cosmic Christ; p. 291—316: Jammarrone, Luigi, OFMConv: L'io psicologico di Cristo secondo la dottrina di G. Duns Scoto; p. 317—384: Giamberardini, Gabriele, OFM: Due tesi scotiste nella tradizione copta: il primato assoluto di Cristo e l'immacolata concezione di Maria.

Moeller, Berndt: Scripture, tradition and sacrament in the Middle ages and in Luther. — Holy Book and Holy Tradition. International colloquium held in the faculty University of Manchester, (Manch 1968), 113—135.

Boyer, Charles, SJ: **Luther** et le «De spiritu et littera» de saint Augustin. — Doctor communis XXI, 1968, 167—187.

Buchrucker, A.-E.: Die regula atque norma in der Theologie Luthers. — NZSystThRelph X, 1968, 131—169.

Graß, Hans: Der verborgene und der offenbare Gott bei Luther. — Reformation und Gegenwart. Vorträge und Vorlesungen von Mitgliedern der Theologischen Fakultät Marburg zum 450. Jubiläum der

Reformation, Marb 1968, 57—69; S. 70—82: Graß, Hans: Luthers Rechtfertigungsglaube in unserer Zeit.

Mauser, Ulrich: Der junge Luther und die Häresie. — (Gü:) Gütersloher Verl. Haus G. Mohn (1968). 160 S. = Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte CLXXXIV; Jg LXXIII/LXXIV; kart. DM 27,— [Diss., Tübingen, Teildr.]

Clarke, Desmond, OFMCap: Original sin in the thought of **Teilhard** de **Chardin**. — Laurentianum IX, 1968, 353—394.

3. Konfessionskunde und oekumenische Bewegung

Bruch, Richard: Gesetz und Evangelium in der katholischen Kontroverstheologie des 16. Jahrhunderts. — CathMstr XXIII, 1969, 16—37.

Nissiotis, Nikos A.: Die Theologie der Ostkirche im ökumenischen Dialog. Kirche und Welt in orthodoxer Sicht. — Stu: Evang. Verlagswerk (1968). 245 S.; Lw. DM 29,50.

Schaeder, Hildegard: „Renaissance und aggiornamento" der Orthodoxie. Die orthodoxen Kirchen am Vorabend von Uppsala. — OekRu XVII, 1968, 123—138.

Simcox, Carroll E.: The historical road of **Anglicanism**. — Chic: Regnery 1968. XIII, 235 p.; $ 6,25.

Der Methodismus. Hrsg. von C[arl] Ernst Sommer. (Übers. des engl. Beitr.: Ludwig Rott u. Irmgart Günsch.) — Stu: Evang. Verlagswerk (1968). 345 S. = Die Kirchen der Welt A, VI; Lw. DM 32,—.

Currie, Robert: Methodism divided. A study in the sociology of ecumenicalism. — Lo: Faber and Faber (1968). 348 p. = Society today and tomorrow; sh 63/—.

Rott, Ludwig: Die englischen Beziehungen der Erweckungsbewegung und die Ausgänge des Wesleyanischen Methodismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Geschichte der Erweckungsbewegung und des Freikirchentums in Deutschland in der 1. Hälfte des 19. Jahrhunderts. — Ffm: Studiengemeinschaft für Geschichte des Methodismus; (Stu: Christl. Verlagshaus [in Komm]) 1968. VIII, 301 S. = Beiträge zur Geschichte des Methodismus. Beih. I. [Diss., Erlangen-Nürnberg]

Doyle, Eric, OFM: **Duns Scotus** and **ecumenism**. — De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta congressus scotistici internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celebrati. Vol. III, R 1968, 633—652; p. 653—726: Messner, Reinhold Oswald, OFM: Die ökumenische Bedeutung der skotischen Trinitätslehre; p. 767—776: Smith, Eustace: John Duns Scotus and ecumenical dialogue.

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Formen und Motive des ökumenischen Dialogs im 19. und 20. Jahrhundert. — Oecumenica [IV,] 1969, 53—91.

Luckey, Hans: Zwei Jahrzehnte deutscher Ökumene in Freikirchlicher Sicht. — Kirchliches Jahrbuch XCIV, 1967, (Gü 1969), 371—416.

Javierre, Antonio M., SDB: **Upsala 1968** el diálogo ecuménico bajo el signo de la antropología. — RevEspTeol XXVIII, 1968, 225—296.

Beaupère, René - Paul Eberhard: Une étape vers l'unité, Uppsala 1968. Journal à deux voix. — P: Mame 1968. 185 p.; F 14,—.

Janssen, A., AA: Overzicht van Uppsala ‹Juli 1968›. — Het christelijk Oosten XXI, 1969, 3—25; p. 26—36: Linde, J. M. van der : De vernieuwde zending van een vernieuwde kerk ‹Uppsala›; p. 37—52: Burg, A., AA: De oosterse kerken te Uppsala.

Benz, Ernst: Die Reformation in ökumenischer Sicht. — Reformation und Gegenwart. Vorträge und Vorlesungen von Mitgliedern der Theologischen Fakultät Marburg zum 450. Jubiläum der Reformation, Marburg 1968, 164—174.

Skydsgaard, K(risten) E(jner): La Réformation en tant qu'événement oecuménique. — Oecumenica [IV,] 1969, 230—247.

Rahner, Karl, SJ: Zur Theologie des ökumenischen Gespräches. — Martyria, Leiturgia, Diakonia. (Festschrift für Hermann Volk ... zum 65. Geburtstag), Mz (1969), 163—199.

Tödt, Heinz Eduard: Die Marxismus-Diskussion in der ökumenischen Bewegung. — Marxismusstudien Folge VI, Tü 1969, 1—42.

Visser't Hooft, W.-A.: Accomodation: le problème de la juste ou fausse adaption. — L'Évangile hier et aujourd'hui. Mélanges offerts à Prof. Franz-J. Leenhardt, Gen (1968), 277—292.

Aland, Kurt: Wiedervereinigung der Kirchen? — Universitas XXIII, 1968, 729—739.

VIII. Moraltheologie

Pizzorni, Reginaldo M., OP: Il fondamento etico-religioso del diritto secondo s. **Tommaso** d'**Aquino**. — R: Libr. Ed. della Pont. Univ. Lateranense 1968. 232 p. = Cathedra sancti Thomae VIII.

Rosales, Eduardo, OFM: La visión escotista y la teología moral. — De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta congressus scotistici internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celebrati. Vol. III, R 1968, 511—523; p. 525—538: Zečević, Seraphinus, OFM: Problema actuum moraliter indifferentium.

Mehl, Roger: La notion du naturel dans l'éthique de **Bonhoeffer**. — L'Évangile hier et aujourd'hui. Mélanges offerts au Prof. Franz-J. Leenhardt, Genève (1968), 205—216.

Ramsey, Paul: Naturrecht und christliche Ethik bei N. H. **Søe**. — ZevEth XII, 1968, 80—98.

Heinen, Wilhelm: Begründung christlicher Moral. Hrsg. von Wilhelm Dreier. — (Wü:) Echter-Verlag (1969). 352 S.; kart. DM 19,80.

Curran, Charles E.: A new look at christian morality. — Notre Dame, Ind.: Fides-Publ. 1968. VII, 249 p. = Christian morality today II; $ 5,95.

Stoeckle, Bernhard: Unter dem Anspruch der Hoffnung. Anmerkungen zu einer eschatologischen Grundlegung der christlichen Ethik. — Sa, Mchn: Pustet (1968). 26 S. = Salzburger Universitätsreden XXXII.

Rief, Josef: Moralverkündigung angesichts der Krise der Moral. — ThpQu CXVII, 1969, 124—137.

Gustafson, James M.: Christ and the moral life. — NY: Harper & Row 1968. 275 p.; $ 8,—.

Girardi, Jules, SDB: Réflexions sur le fondement d'une morale laïque. — RPhLouv LXVI, 1968, 509—528.

Corvez, Maurice: L'être et la conscience morale. — Louv: Ed. Nauwelaerts; P: Béatrice-Nauwelaerts 1968. 396 p.; FB 480,—.

Hofmann, Rudolf: Das sittliche Minimum in der pluralen Gesellschaft. — ThQu CXLIX, 1969, 23—38.

Geiger, Max - Günter Stratenwerth: Ethische Gegenwartsprobleme in theologischer und juristischer Beurteilung. Ein Seminarbericht. — Zü: EVZ-Verl. (1968). 164 S. = Polis XXXIV; sfr 9,60.

Rauh, Fritz: Das sittliche Leben des Menschen im Licht der vergleichenden Verhaltensforschung. — (Kev:) Butzon & Bercker (1969). XV, 380 S. = Eichstätter Studien. N. F. II; Lw. DM 36,— [Habil.-Schrift, München]

Søe, Niels H.: Naturrecht und Sozialethik. — ZevEth XII, 1968, 65—80.

Anscombe, Elizabeth: Sexe sans enfants: le christianisme et la nouvelle offre. — La théologie du renouveau. Texte intégral des travaux présentés au Congrès international de Toronto ... T. II, Montr, P (1968), 201—220.

Zalba, Marcellino, SJ: Sens et portée de la fin première du mariage. — Doctor communis XXI, 1968, 153—166.

McDonagh, Enda: Ethical problems of **abortion**. — IrThQu XXXV, 1968, 268—297.

IX. Christliche Sozialwissenschaft

Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie. Bd IV: Beiträge zur religionssoziologischen Forschung. — (Köln, Opladen: Westdeutscher Verl.) 1968. 295 S.; kart. DM 45,—.

Soziale Verantwortung. Festschrift für Goetz **Briefs** zum 80. Geburtstag. In Verb. mit ... hrsg. von J[ohannes] Broermann u. Ph. Herder-Dorneich. — B: Duncker u. Humblot (1968). XV, 698 S.; Lw. DM 98,—; S. 679—696: Bibliographie G. Briefs.

Höffner, Joseph: Reden und Aufsätze. Bd II: Weltverantwortung aus dem Glauben. Hrsg. v. Wilhelm Dreier. — Mstr: Regensberg 1969. 549 S.; Lw. DM 49,50.

Schöpfertum und Freiheit in einer humanen Gesellschaft. Marienbader Protokolle. (Hrsg. v. Erich Kellner.) — Wien, Ffm, Zü: Europa-Verl. (1969). 375 S. = Gespräche der Paulus-Gesellschaft III; DM 28,—.

Goldmann, Lucien: Der christliche Bürger und die Aufklärung. — Neuwied-B: Luchterhand 1968. 105 S.; DM 8,50.

Mathieu, Pierre-Louis: La pensée politique et économique de **Teilhard** de **Chardin**. Préface de Jean-Jacques Chevallier. — P: Ed. du Seuil 1969. 303 p.; F 24,—.

Wörterbuch der Soziologie. Hrsg. von Wilhelm Bernsdorf unter beratender Mitarb. von ... u. unter Mitarb. v. Horst Knospe. 2., neubearb. u. erw. Ausg. — Stu: Enke 1969. XII, 1317 S.; DM 62,80.

Sozialethik im Umbruch der Gesellschaft. Arbeiten aus dem Mitarbeiter- und Freundeskreis des Instituts für Christliche Gesellschaftswissenschaften an der Universität Münster hrsg. v. Heinz-Dietrich Wendland. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1969). 320 S.; DM 38,—.

Berg, Ludwig: Kirchliche Soziallehre. — Martyria, Leiturgia, Diakonia. (Festschrift für Hermann Volk ... zum 65. Geburtstag), Mz (1969), 126—148.

Matthes, Joachim: Kirchliche Soziallehre als Wissenssystem. — Internationale Dialog Zeitschrift II, 1969, 102—112.

Barion, Hans: Weltgeschichtliche Machtform? Eine Studie zur politischen Theologie des II. Vatikanischen Konzils. — Epirrhosis. Festgabe für Carl Schmitt. (Teilbd I), B (1968), 13—59.

Gonzáles-Ruiz, José Maria: Der „öffentliche Charakter" der christlichen Botschaft in seinem Bezug auf den öffentlichen Charakter der heutigen Gesellschaft. — Concilium IV, 1968, 428—432; S. 437—443: Schmidt, Hans: Anmerkungen und Anfragen zum Problem der „politischen Christologie"; S. 443—449: Houtart, François - Francis Hambye: Politisch-soziale Implikationen des Zweiten Vatikanums.

Kirche zwischen Gott und Welt. Vorträge in **Uppsala 1968**. Hrsg. v. Hanfried Krüger. — Stu: Evang. Missionsverl. 1969. 182 S. = Ökumenische Rundschau. Beih. IX/X; DM 6,—.

Familie und **Geburtenregelung**. Acht Beiträge. Hrsg. v. Reiner Blobel, Andreas Flitner und Rainer Tölle. — Mchn: Piper 1969. 184 S.

Isensee, Josef: Subsidiaritätsprinzip und Verfassungsrecht. Eine Studie über das Regulativ des Verhältnisses von Staat und Gesellschaft. — B: Duncker & Humblot (1968). 340 S. = Schriften zum öffentlichen Recht LXXX; kart. DM 58,— [Diss., Erlangen-Nürnberg]

Holl, Adolf: Gott im Nachrichtennetz. Religiöse Information in der modernen Gesellschaft. — Frb/B: Rombach (1969). 159 S.; DM 9,—.

Die provozierte Kirche. Überlegungen zum Thema **Kirche** und **Publizistik**. Hrsg. v. Herbert Breit und Wolfgang Höhne. — Mchn: Claudius-Verl. (1968). 306 S.; kart. DM 14,—.

Rohrmoser, Günter: Anmerkungen zu einer Theologie der **Revolution**. — Epirrhosis. Festgabe für Carl Schmitt. (Teilbd II), B (1968), 617—631.

Zulehner, Paul Michael: Religion ohne Kirche? Das religiöse Verhalten von Industriearbeitern. — Wien, Frb/B, Bas: Herder (1969). 158 S.; kart. DM 12,80.

Friedensforschung. Hrsg. von Ekkehart Krippendorff. — Köln, B: Kiepenheuer & Witsch (1968). 596 S. = Neue wissenschaftliche Bibliothek. XXIX: Soziologie; kart. DM 38,—.

Klüber, Franz: Katholische Eigentumslehre. — Osn: Fromm (1968). 266 S. = Zeitnahes Christentum LIV; kart. DM 7,80.

Schempp, Hermann: Gemeinschaftssiedlungen auf religiöser und weltanschaulicher Grundlage. Mit 36 Abb. — Tü: Mohr 1969. IX, 362 S.; Lw. DM 46,—.

Boelcke, Willi A.: Sozialistische Planwirtschaft. Ihre Ursprünge, Grundlagen und Probleme aus historischer Sicht. — Schmollers Jahrbuch LXXXVIII, 1968, 641—695.

X. Kirchenrecht

Hortal Sanchez, Jesus, SJ: De initio potestatis primatialis Romani pontificis. Investigatio historico-iuridica a tempore Sancti Gregorii

Magni usque ad tempus Clementis V. — R: Libr. Ed. dell'Univ. Gregoriana 1968. XV, 163 p. = AnalGreg CXVII = Ser. fac. iuris canonici: sectio B, n. XXIV; Lire 2800.

Brundage, James A.: The votive obligations of crusaders: The development of a canonistic doctrine. — Traditio XXIV, 1968, 77—118.

Steinmüller, Wilhelm: Evangelische Rechtstheologie. Zweireichelehre, Christokratie, Gnadenrecht. Halbbd I—II. — Köln, Graz: Böhlau 1968. XXIII, 453 S.; S. 458—945 = Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht VIII, 1.2; kart. DM 98,— [Habil.-Schrift, München]

Kirche und Staat im **19.** und **20.** Jahrhundert. Vorträge, Aufsätze, Gutachten. (Schriftl.: Wolfgang Eger.) — Neustadt a. d. Aisch: Degener 1968. XVI, 284 S. = Veröffentlichungen der Arbeitsgemeinschaft für das Archiv- und Bibliothekswesen in der Evang. Kirche VII; DM 21,—.

Deutsch, Bernard F.: Ancient Roman law and modern canon law. — Iurist XXVII, 1967, 297—309; XXVIII, 1968, 23—37. 149—162. 449—469; XXIX, 1969, 10—25.

Naurois, Louis de: Pour l'aggiornamento du droit canonique. La règle de droit en droit canonique. — RevDrCan XVIII, 1968, 271—302.

Örsy, Ladislas M., SJ: The problem of constitutional law in the church. — Iurist XXIX, 1969, 29—56.

Jiménez-Urresti, Teodoro: Die göttliche Sendung in die Geschichte und die kanonischen Sendungen. — Concilium IV, 1968, 599—602; S. 602—609: Corecco, Eugenio: Der Bischof als Haupt der Ortskirche und Wahrer und Förderer der örtlichen Kirchendisziplin.

Bertrams, Wilhelmus, SJ: De natura potestatis supremi ecclesiae pastoris. De constitutione sacramentali necnon de determinatione per missionem divinam potestatis primatialis. — PerMorCanLit LVIII, 1969, 3—28.

Romita, F(lorentinus): Facultates et privilegia episcoporum iuxta novissimam ‹1963—68› legislationem ecclesiasticam cum formulariis, quattuor appendicibus documentorum et indice analytico-alphabetico. — Nap: d'Auria 1968. 168 p.; Lire 1400.

Pugliese, Augustinus, SDB: Facultates superoribus generalibus religionum clericalium et laicalium iuris Pontificii ab Apostolica Sede delegatae una simul expositae ac brevibus commentis auctae. — Nap: D'Auria 1968. 48 p. = Bibliotheca Monitor ecclesiasticus VI.

Ting Pong Lee, Ignatius, CMF: Facultatum pro missionariis iuxta legislationem conciliarem recognitio. — Commentarium pro religiosis et missionaribus, A. XLVIII = Vol. XLVI 1967, 366—376; A. XLIX = Vol. XLVII, 1968, 16—29. 112—130.

Boni, Andrea, OFM: Vota et auspicia pro revisione Codicis iuris canonici circa distinctionem inter vota religiosorum. — Anton XLIII, 1968, 365—400.

Brown, Ralph, JCD: The canonical problem of mental incompetence in marriage. — Heythrop Journal X, 1969, 146—161.

Merzbacher, Friedrich: Die **Eheschließung** durch Stellvertreter nach altem und geltendem kanonischen Recht. — Ecclesia et ius. Festgabe für Audomar Scheuermann zum 60. Geburtstag, Mchn, Pad, Wien 1968, 455—466; S. 467—490: Weigand, Rudolf: Die Potestativbedingungen in der Rechtsprechung der S. R. Rota; S. 491—512: Rouco Varela, Antonio M.: Die ekklesiologische Bedeutung der Eheschließungsform.

Navarrete, Urbanus, SJ: Matrimonia mixta in synodo episcoporum. — PerMorCanLit LVII, 1968, 653—692.

Gerhartz, Johannes Günter, SJ: Mischehen ohne Kautelen. Zur römischen Dispenspraxis bei ungesicherter katholischer Kindererziehung. — Theologie und Philosophie XLIV, 1969, 67—91.

Hoffmann, Henricus L.: De testibus in processibus beatificationis et canonizationis testimoniorumque obiectis. ‹Considerationes institutae praeprimis secundum Codicem Iuris Canonici et Benedicti XIV opus: «De servorum Dei beatificatione et de beatorum canonizatione». — CdV: Typ. Polygl. Vaticanis 1968. 269 p.; Lire 3100.

Walf, Knut: Die Amtsenthebung eines Pfarrers nach geltendem Recht. — Ecclesia et ius. Festgabe für Audomar Scheuermann zum 60. Geburtstag, Mchn, Pad, Wien 1968, 667—675; S. 677—689: Weinzierl, Karl: Kirchliche Strafen im Dekret Gratians; S. 691—706: Dordett, Alexander: Zwischen Syllabus und Canon 2214 § 1; S. 707—725: Löbmann, Benno: Die Reform der Struktur des kirchlichen Strafrechtes.

Wolf, Ernst: „System" des Kirchenrechts? — Festschrift für Erich Ruppel zum 65. Geburtstag am 25. Januar 1968, Hannover 1968, 15—28; S. 29—42: Brunotte, Heinz: Theologische Vorfragen zur Kirchenreform; S. 89—104: Liermann, Hans: Über die neuere Entwicklung des evangelischen Kirchenrechts.

XI. Pastoraltheologie und Katechetik

Horvath, Tibor, SJ: Theology of a new **diaconate**. — RUnivOttawa XXXVIII, 1968, 248—276. 495—523.

Schnitzler, Fidelis (‚OSB:) Zur Theologie der Verkündigung in den Predigten des hl. **Augustinus**. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1968). XVI, 171 S. = Untersuchungen zur Theologie und Seelsorge XXIV; brosch. DM 20,— [Diss., Rom]

Milla, Josef, SAC: Diener des Wortes. Wege zur schriftgemäßen Verkündigung in Predigt und Katechese. — Limburg: Lahn-Verl. 1968. 94 S. = Offene Gemeinde V; kart. DM 14,80.

Dreher, Bruno: Biblisch predigen. Ein homiletisches Werkbuch. — Stu: Verl. Kath. Bibelwerk (1968). 241 S. = Werkhefte zur Bibelarbeit VII; kart. DM 14,80.

Grabner-Haider, Anton: Verkündigung als Einladung. — Mz: Matthias-Grünewald-Verl. (1969). 149 S. = Probleme der praktischen Theologie VIII; kart. DM 11,80.

Theurer, Wolfdieter (‚CSSR): Trinitarische Verkündigung heute noch? — Wort in Welt. Studien zur Theologie der Verkündigung. Festgabe für Viktor Schurr, Bergen-Enkheim b. Ffm (1968), 67—88; S. 137—151: Grasso, Domenico (‚SJ): Die konkreten Ziele der Predigt; S. 218—251: Klostermann, Ferdinand: Die Verkünder der christlichen Botschaft. Überlegungen zum Subjekt der christlichen Verkündigung; S. 334—343: Greinacher, Norbert: Die dialogische Struktur der Verkündigung.

Frör, Kurt: Die Verantwortung der Theologie für die Predigt. — Wort und Welt. Festgabe für Erich Hertzsch anläßlich der Vollendung seines 65. Lebensjahres, B (1968), 79—87; S. 133—150: Jetter, Werner: Die Predigt als Gespräch mit dem Hörer; S. 175—188: Krause, Gerhard: Anredeformen der christlichen Predigt.

Leuba, Jean-Louis: La crise du pastorat est une crise de la prédication. — Wort und Gemeinde. Probleme und Aufgaben der praktischen Theologie. Eduard Thurneysen zum 80. Geburtstag, Zü (1968), 171—182; S. 183—198: Marti, Kurt: Wie entsteht eine Predigt? Wie entsteht ein Gedicht? Ein Vergleich mit dem Versuch einer Nutzanwendung; S. 199—211: Leuenberger, Robert: Intellektualität und Erfahrung. Zu einem Problem der Theologie und der Predigt; S. 212—225: Ritschl, Dietrich: Gefährdet die neue Sprachphilosophie die klassische Homiletik?

Breit, Herbert: Die glaub-würdige Predigt. Gedanken über das verum facere evangelium. — Humanitas—Christianitas. Walther von Loewenich zum 65. Geburtstag, Witten 1968, 362—372.

Hahn, Friedrich: Zwischen Verkündigung und Kitsch. Religiöse Probleme in der heutigen Jugendliteratur. — Weinheim u. B: Beltz (1968). 98 S. = Jugendliteratur heute; kart. DM 12,—.

Germain, Élisabeth: Parler du salut? Aux origines d'une mentalité religieuse. La catéchèse du salut dans la France de la Restauration. Préface de Joseph Bournique. — P: Beauchesne (1968). 689 p. = Théologie historique VIII; F 63,—.

Theologie und Unterricht. Über die Repräsentanz des Christlichen in der Schule. Festgabe für Hans **Stock** zu seinem 65. Geburtstag. Hrsg. von Klaus Wegenast. — (Gü:) Gütersloher Verl.-Haus G. Mohn (1969). 407 S.; Lw. DM 32,—.

Stock, Hans: Beiträge zur Religionspädagogik. — (Gü:) Gütersloher Verl.-Haus G. Mohn (1969). 384 S.; Lw. DM 38,—.

Führung zum Glauben. [Von] Hermann Stenger [u. a.] — (Graz, Wien, Köln:) Styria (1969). 104 S. = Botschaft u. Lehre; kart. DM 9,80; [enth.:] S. 11—29: Stenger, Hermann: Gestalt und Entfaltung des Glaubens in Kindheit und Jugend; S. 31—62: Hansemann, Georg: Die Funktion des Religionsunterrichts für den Glauben des Schülers; S. 63—90: Dreher, Bruno: Der Religionsunterricht und die Gemeindeseelsorge; S. 91—104: Stranzinger, Ernst: Integration der Katechese in das Gemeindeleben im Spiegel der pastoraltheologischen Literatur.

Stallmann, Martin: Der Religionsunterricht, immer noch zwischen Kirche und Schule? — Theologie und Unterricht. Über die Repräsentanz des Christlichen in der Schule. Festgabe für Hans Stock zum 65. Geburtstag, (Gü 1969), 111—122; S. 123—134: Otto, Gert: Das Ende des konfessionellen Religionsunterrichts?; S. 135—142: Lennert, Rudolf: Die Gefährlichkeit von Religionsunterricht.

Steck, Wolfgang: Die repressive Tendenz des Religionsunterrichts. — Theologia practica IV, 1969, 111—133.

Zeller, Konrad: Methodik christlicher Unterweisung. 5., erw. Aufl. bearb. von Hans Jakob Rinderknecht. — Zü: Zwingli-Verl. (1968). 285 S.; sfr 24,—.

Grom, Bernhard, SJ: Verkünden oder deuten? Impulse der französischsprachigen Religionspädagogik. — StdZ, Bd CLXXXIII = Jg XCIV, 1969, 117—126. 265—279.

Biehl, Peter: Die Frauen am Grabe. Eine Unterrichtsstunde über Markus 16, 1—8. — Schule und Kirche vor den Aufgaben der Erziehung = Theologia practica. Sonderheft für Martin Stallmann, (Hbg 1968), 141—152; S. 152—154: Drescher, Hans-Georg: Die Gabe der Witwe. Exegetische und didaktische Überlegungen zu Lukas 21, 1—4; S. 155—157: Hänsel, Edith: Matthäus 8,5—10.13: Eine Parodie der Wundergeschichte; S. 158—165: Eckey, Wilfried: Grenzenloses Vertrauen: Markus 7, 24—30.

Audinet, Jacques: Catéchèse à la dérive? — Catéchèse IX, 1969, 145—158; p. 167—196: LeDu, Jean: La crise de la monnaie en catéchèse et en théologie; p. 197—215: Lack, Rémi, SMM: Langage et communication de la Parole de Dieu.

XII. Liturgik

Willis, G. G.: Further essays in early Roman liturgy. — Lo: SPCK 1968. XI, 267 p. = Alcuin club collections L; sh 45/—.

Alberich, Emilio, SDB: El misterio de la ascensión en los antiguos sacramentarios romanos. — RevEspTeol XXVIII, 1968, 133—157.

Deshusses, J.: Le sacramentaire grégorien de Trente. — RevBén LXXVIII, 1968, 261—282.

Grégoire, Réginald, OSB: L'homéliaire romain d'**Agimond**. — EphLit LXXXII, 1968, 257—305.

Lefèvre, Pl. F., OPraem: L'**Antiphoniale psalterii** d'après le rite **prémontré**. — AnPraem XLIV, 1968, 247—274.

Dykmans, Marc, SJ: Le cérémonial de **Nicolas V.** — RHistEccl LXIII, 1968, 365—378. 785—825.

Nocent, Adrien, OSB: Souplesse et adaption de la liturgie depuis Vatican II. — MaisD XCIV, 1969, 76—94.

Kurrus, Theodor: Veritas historica. Zu den Lektionen des neuen **Freiburger Brevierpropriums**. — OrhPBl LXIX, 1968, 372—411.

Einig, Maternus (‚OP): Der heutige Mensch und die Liturgie. — Augsb: Winfried-Werk (1968). 131 S. = Christliches Leben heute III; DM 5,80.

Höfer, Albert: Modelle einer pastoralen Liturgie. Vorschläge zur Reform. — (Graz, Wien, Köln:) Styria (1969). 257 S.; Lw. DM 17,80.

Onandia, E., OSB: Liturgia y existencia cristiana. — Liturgia XXIII, 1968, 189—212; p. 125—157: Fernández de la Cuesta, I., OSB: Cristianesimo sin ritos?

Maertens, Thierry: La liturgie de l'assemblée face aux problèmes d'aujourd'hui. — ParLit LI, 1969, 106—120.

Santos Santórum, Manuel, SJ: Quaedam quaestiones hodiernae de theologia et pastorali liturgica. — PerMorCanLit LVIII, 1969, 199—217.

Langemeyer, Bernhard, OFM: Die Weisen der Gegenwart Christi im liturgischen Geschehen. — Martyria, Leiturgia, Diakonia. (Festschrift für Hermann Volk ... zum 65. Geburtstag), Mz (1969), 286—307.

Verheul, Ambroise, OSB: La nouvelle liturgie **baptismale** des **enfants**. — QuestLitPar L, 1969, 3—12; p. 13—27: Danneels, Godefroid: Le problème du baptême des enfants.

Lentzen-Deis, Wolfgang: **Buße** als Bekenntnisvollzug. Versuch einer Erhellung der sakramentalen Bekehrung an Hand der Bußliturgie des alten Pontificale Romanum. — Frb/B, Bas, Wien: Herder 1969. 136 S. = Freiburger theologische Studien LXXXVI; kart. DM 16,— [Diss., Gregoriana, Rom]

Amzär, D. C.: Griechische Liturgie und lateinische Messe in ökumenischer Sicht. — OstkSt XVII, 1968, 22—43.

Engberding, Hieronymus, OSB: Das anaphorische Fürbittgebet der **Basilius**liturgie. — OrChr XLVII, 1963, 16—52; XLIX, 1965, 18—37; ∼ Das anaphorische Fürbittgebet der syrischen Basiliusliturgie. — OrChr L, 1966, 13—18; ∼ Das anaphorische Fürbittgebet der älteren armenischen Basiliusliturgie. — OrChr LI, 1967, 29—50.

Quellen zur Geschichte des evangelischen Gottesdienstes von der Reformation bis zur Gegenwart. Hrsg. von Wolfgang Herbst. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1969). 324 S. = Göttinger theologische Lehrbücher; engl. brosch. DM 22,—.

Geck, Martin - Gert Hartmann: 38 Thesen gegen die neue Gottesdienstordnung der lutherischen und einiger unierter Kirchen in Deutschland. — Mchn: Kaiser Verl. (1968). 43 S. = Theologische Existenz heute CXLVI; brosch. DM 3,80.

XIII. Religiöses Leben und Brauchtum

(Johannes Mauropus) Giovanni Mauropode, Metropolita d'Eucaita: Otto canoni paracletici a N. S. Gesù Cristo. A cura di Enrica Follieri. — Archivio italiano per la storia della pietà V, 1968, 1—200.

Knotzinger, Kurt: Die Seligpreisungen bei **Bernhard** von **Clairvaux**. — Jahrbuch für mystische Theologie XIII/XIV, 1967/68, 11—42.

Leclercq, J(ean), OSB: Les intentions des fondateurs de l'ordre **cistercien**. — CollCist XXX, 1968, 233—271.

Graves, Coburn V.: Pedagogus abbatum Ordinis Cistercii. — MedStud XXX, 1968, 260—338.

Piana, Celestino-Cenci Cesare, OFM: Promozioni agli ordini sacri a **Bologna** e alle dignità ecclesiastiche nel **Veneto** nei secoli **XIV—XVI**. — Quaracchi, Florentiae: Typogr. Collegii s. Bonaventurae 1968. 455 p. = Spicilegium Bonaventurianum III; Lire 5000.

Mieth, Dietmar: Die Einheit von vita activa und vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister **Eckharts** und bei Johannes **Tauler**. Untersuchungen zur Struktur des christlichen Lebens. — Rgb: Pustet 1969. 335 S. = Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie XV; kart. DM 39,— [Diss., Würzburg]

Knowles, David: Englische Mystik (The English mystical tradition, dt.) — Düs: Patmos-Verl. (1967). 190 S.; Lw. DM 28,—.

Wicks, Jared, SJ: Man yearning for grace. **Luther**'s early spiritual teaching. Foreword by George A. Lindbeck. — Wash, Cleveland: Corpus Books (1968). XVI, 410 p.; $ 12,50. [Diss., Münster]

Hamilton, Elizabeth: The desert my dwelling place: A study of Charles de **Foucauld, 1858—1916**. — Lo: Hodder & Stoughton 1968. 256 p.; **sh 50/—**.

Stark, Rodney — Charles Y. Glock: American piety: The nature of religious commitment. — Lo: Cambridge Univ. Pr. 1968. XI, 230 p.

Stella, Pietro: Don **Bosco** nella storia della religiosità cattolica. I: Vita e opere. — Zü: Pas-Verl. 1968. 301 p.; Lire 3000.

Speyer, Adrienne von: Aus meinem Leben. Fragment einer Selbstbiographie. Hrsg. u. eingeleitet von Hans Urs von Balthasar. — (Eins:) Johannes-Verl. (1968). 357 S.; Lw. DM 25,—.

Motte, Antonin, OP: La vie spirituelle dans la condition charnelle. — P: Ed. du Cerf 1968. 374 p. = Problèmes de vie religieuse XXV.

Morati, Christiane: Dogmatique et vie spirituelle. — RAscMyst XLV, 1969, 3—25.

Sudbrack, Josef: Probleme—Prognose einer kommenden Spiritualität. — (Wü:) Echter-Verl. (1969). 160 S.; kart. DM 8,80.

Le Guillou, M(arie) J(oseph) — Olivier Clément — Jean Bosc: Évangile et révolution au cœur de notre crise spirituelle. — P: Le Centurion 1968. 128 p. = L'Église en son temps; F 13,50.

Hanssen, Olav und Reinhard Deichgräber: Leben heißt sehen. Anleitung zur **Meditation**. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1968). 115 S.; kart. DM 6,80.

Lugon, C.: Les religieux en question. A partir d'une expérience, l'abbaye d'Aulps. — P: Ed. du Cerf 1968. 228 p. = Problèmes de vie religieuse XXVII; F 20,—.

Schuster, Heinz: Spiritualität des Priesters. — Concilium V, 1969, 189—194; S. 197—202: Barela, Stefan: Vita communis: Verbindungen, Gemeinschaften und Gemeinschaftsformen der Weltpriester.

Rahner, Karl, SJ: Vom Beten heute. — GL XLII, 1969, 6—17.

XIV. Christliche Archäologie und Kunst

Kerber, Ottmar: Frühchristliche Kunst. — Martyria, Leiturgia, Diakonia. (Festschrift für Hermann Volk ... zum 65. Geburtstag), Mz (1969), 340—360.

Bannister, T. C.: The Constantinian basilica of Saint **Peter** at **Rome**. — Journal of the society of architectural historians XXVII, 1968, 3—32.

Wessel, Klaus: Der siebennischige Säulensarkophag in den Grotten von St. Peter. — Pantheon XXVII, 1969, 120—128.

Posthumus Meyjes, G. H. M.: Iconografie en primaat. Petrus en Paulus op het pauselijk zegel. — NedArchKG XLIX, 1968, 4—36.

Moreno Cassano, Raffaella: Il battistero di S. **Giovanni** a **Canosa**. — Vetera christianorum V, 1968, 163—204.

Anschütz, Helga: **Mar Shallita**. Die alte Patriarchatskirche von Qodshanes im Bergland von Hakkari. — Kyrios N. F. VIII, 1968, 13—23.

Lefevre, R.: La villa papale della Magliana. — Capitolium XLII, 1967, 400—414.

Goldammer, Kurt: Kirchliche Kunst im Mittelalter. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1969). S. 183—219 = Die Kirche in ihrer Geschichte II, G ‹Teil II›.

Rode, Herbert: Der **Kölner Dom. Glasmalereien** in Deutschlands größter Kathedrale. — Augsb: Hannesschläger (1968). 124 S. Abb. mit Text, 1 Titelbild = Berühmte Glasmalereien in Europa; Lw. DM 24,80.

Lehmann, Arno: Die andere Kunst der anderen. Zum Phänomen der **afroasiatischen** christlichen Kunst. — Wort und Gemeinde. Festschrift für Erdmann Schott zum 65. Geburtstag, B (1967), 83—96.

Nussbaum, Otto: Kirchenbau im Dienst der Liturgie. — LJ XIX, 1969, 1—26.

Rombold, Günter: Kirchen für die Zukunft bauen. Eine Antwort an Willy Weyres. — Hchl LXI, 1969, 160—169.

Söhngen, Oskar: Das Verhältnis der evangelischen Kirche zur Kunst. — EvTh XXIX, 1969, 144—154.

Kirche, Haus der Gemeinde. 20 Jahre kirchliches Bauen der Diözese **Würzburg**. (Hrsg. im Auftrag des Bischöflichen Ordinariates Würzburg von Richard Schömig in Zusammenarbeit mit ... — (Wü:) Echter-Verlag (1968). 20 S., 130 Bl. Abb., 1 Titelbild; Lw. DM 29,50.

Neue Kirchen, Kirchenzentren und Friedhofskapellen in der Braunschweigischen Evangelisch-Lutherischen Landeskirche [Hrsg.:] Peter Poscharsky. — Mchn: Callwey (1968). 82 S., S. 18—80 Abb. 4°.

Satzinger, Otto: Der Stein in Baukunst und Bildhauerei heute. — KuKi XXXII, 1969, 22—27.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Remigius Bäumer, Paderborn, Kamp 6; Prof. Dr. Gerda Freiin von Bredow, Münster, Königsberger Str. 136, IV; Prof. D. Dr. h. c. Hans Frhr. von Campenhausen, Heidelberg, Ladenburger Str. 69; Dr. Hubert Cancik, Pfäffingen, Schwalbenstr. 7; Prof. Dr. Dr. Gustav Ermecke, Witten/Ruhr, Mozartstr. 11; Prof. Dr. Albert Fries CSSR, Hennef/Sieg, Waldstr. 9; Prof. Dr. Florent Gaboriau OP, Münster, Staufenstr. 22; Priv.-Doz. Dr. Alexandre Ganoczy, Münster, Domplatz 8; Dr. Gisbert Greshake, Münster, Frauenstr. 3—6; Dr. Herbert Hammans, Bonn, Am Alten Friedhof 13; Prof. Dr. Ludwig Hödl, Bochum-Weitmar, Roomersheide 38; Priv.-Doz. Dr. Peter Hünermann, Freiburg i. Br., Belfortstr. 16; Dr. John Jay Hughes, Münster, Thomas-Morus-Weg 13; Prof. Dr. Walter Kasper, Münster, Wienburgstr. 65; Doz. Dr. Adel-Théodore Khoury, Münster, Andreas-Hofer-Str. 70; Prof. Dr. Oswald Loretz, Münster, Weseler Str. 218; Dr. Wilhelm Massa SVD, St. Augustin bei Siegburg; Prof. Dr. Hubertus Mynarek, Wien XIV, Linzerstr. 352 VIII/6; Prof. Dr. Engelbert Neuhäusler, München 19, Döllingerstr. 30/2; Prof. Dr. Johannes Neumann, Hirschau bei Tübingen, Blumbergstr. 14; Prof. Dr. Josef Albert Otto SJ, Bonn, Lennéstr. 5; Dr. Bernd Petermann, Düsseldorf, Marschallstr. 39; Priv.-Doz. Dr. Anton Rauscher SJ, Mönchengladbach, Viktoriastr. 76; Doz. Dr. Heinz Reinelt, Königstein/Taunus, Bischof-Kaller-Str. 3; Prof. Dr. Paul-Werner Scheele, Witten/Ruhr, Uthmannstr. 33; Prof. Dr. Dr. Heinz Robert Schlette, Ittenbach üb. Königswinter, Kantering 3; Dr. Jochen Schmauch, Rimper bei Würzburg; Prof. Dr. Josef Schreiner, Münster, Piusallee 163; Dr. Adolf Smitmans, Tübingen, Kath.-Theol. Fakultät; Prof. Dr. Hermann Stenger CSSR, Gars am Inn, Kirchplatz 65; OStR Hugo Stopp, Bonn-Endenich, Lutfridstr. 2; Stud.-Pfr. Reinhold Waltermann, Münster, Frauenstr. 7; Dr. Paul Wesemann, Münster, Ägidiistr. 11; Prof. Dr. Alois Winklhofer, Passau, Heiligengeistgasse 2.

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. Ecclesia et ius (Verlag F. Schöningh)
2. Die Weihehandlungen der Kölner Weihbischöfe 1661—1840 (Verlag L. Schwann)
3. Edelmann, Sämtliche Schriften (Verlag F. Fromman). Wir bitten um Ihre Aufmerksamkeit.

Verlagsort Münster Westf.

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 4 **1969** **65. Jahrgang**

Das Naturrecht im Disput. Von Gustav Ermecke, Bochum.

Rahner: Schriften zur Theologie, Bd VI u. VII (Riedlinger)
Löwith: Vorträge und Abhandlungen (Rendtorff)
Studies in Shamanism — Fatalistic Beliefs in Religion, Folklore, and Literature (A.-Th. Khoury)
Gardet: Islam (A.Th. Khoury)
Historia Missionum Ordinis Fratrum Minorum, 1. u. 2. Bd (Wiedemann)
Vicedom: Mission im ökumenischen Zeitalter (Wiedenmann)
Beiträge zur biblischen Theologie (Schlette)
Loretz: Die Wahrheit der Bibel (Schildenberger)
Loretz: Die Gottebenbildlichkeit des Menschen (Schilling)
Soggin: Das Königtum in Israel (Loretz)
Oyen: Ethik des Alten Testaments (Rücker)
Walker: Die Heilsgeschichte im ersten Evangelium (Trilling)
Ernst: Die eschatologischen Gegenspieler in den Schriften des Neuen Testaments (Rigaux)
Freudenberger: Das Verhalten der römischen Behörden gegen die Christen im 2. Jahrhundert (Speigl)
Lütcke: „Auctoritas" bei Augustin (C. Mayer)
Prinz: Frühes Mönchtum im Frankenreich (Angenendt)
Leff: Heresy in the Later Middle Ages (Wicks)
Monasterium. Festschrift zum siebenhundertjährigen Weihegedächtnis des Paulus-Domes zu Münster (Stüwer)
Salzgeber: Die Klöster Einsiedeln und St. Gallen im Barockzeitalter (P. Becker)
Brandenstein: Grundlegung der Philosophie (A.-Th. Khoury)
Lotz: Der Mensch im Sein (Albert)
Lévi-Strauss: Strukturale Anthropologie (Dörmann)
Skoda: Die sowjetrussische philosophische Religionskritik heute (Post)
Kuitert: Gott in Menschengestalt (Hasenhüttl)
Mühlen: Una mystica persona (Winklhofer)
Maria in Sacra Scriptura, Vol. I—VI (H. M. Köster)
Hübner: Theologie und biologische Entwicklungslehre (Bröker)
Beck: Offenbarung und Glaube bei Anton Günther (Schwedt)
Dihle: Der Kanon der zwei Tugenden (Görgemanns)
Sexualität heute (Dreier)
Lips: Mann und Frau in der Ehe (Dreier)
Fuller: Die Wunder Jesu in Exegese und Verkündigung (Mußner)
Die Psalmen, 1. Halbband (Schilling)
Dekkers u. a.: Liturgie et Monastères (v. Severus)
Konkurrenz der Bildungsangebote (Pöggeler)
Hinweise
Iserloh: Luther zwischen Reform und Reformation (Wittstadt)
Zieger: Das religiöse und kirchliche Leben in Preußen und Kurland im Spiegel der evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts (Sydow)
Archiv für schlesische Kirchengeschichte, Bd 26 (Manthey)
Personennachrichten
Theologische Bibliographie

Das Naturrecht im Disput*

Von Gustav Ermecke, Bochum

Unter den heute besonders seit „Humanae Vitae" heftig diskutierten Themen, in denen sich gleichsam auch die ganze Gegenwartsproblematik sammelt, die sich aus dem Auseinanderklaffen von überlieferter Lehre und den ständig sich wandelnden praktischen Verhältnissen ergibt, steht die Frage nach dem Wesen und der Begründung des Naturrechts, des „ewig wiederkehrenden", an der Spitze. Bislang war es vor allem auch Gegenstand kontroverstheologischer Überlegungen — und heute zunehmend auch ökumenischer —, und das Naturrecht stand gleichsam als Wächter vor und über aller Gestaltung des Sozialen (= Mit- und Zwischenmenschlichen) durch Politik und ihren Realisierungen in Recht, Wirtschaft und Kultur. Heute erregt es auch im innerkatholischen Raum höchstes Interesse, da in der Beurteilung von Wesen und Begründung des Naturrechts viele Vertreter der überlieferten Lehre sich immer unsicherer fühlen, obwohl ihnen doch diese Lehre absolut gesichert und unanfechtbar erscheinen konnte. Sie spüren aber, daß sich die Theorie und die Praxis jener Lebensbereiche, für die Naturrecht Relevanz besitzt, mächtig gewandelt haben. Aber nicht bloß theologische Kritik muß sich die Naturrechtslehre gefallen lassen, sondern auch von den „Profan"-Wissenschaften: Die Geisteswissenschaften, allen voran die Philosophie, melden Bedenken an, die Sozialwissenschaften, besonders die Soziologie als Wissenschaft von der Erforschung der geschichtlich in ständigem Wandel begriffenen sozialen Tatsachen, und schließlich die Naturwissenschaften, und hier vor allem die Biologie, wollen eine feste, gleichbleibende Naturwirklichkeit als Grundlage des Naturrechts nicht anerkennen. In allen diesen Wissenschaften ist es vor allem der geschichtliche Aspekt, der in Theorie und Praxis immer deutlicher hervortritt, welcher sich gegen eine allzu statische Auffassung von Naturrecht wendet.

Das Naturrecht, das hier Gegenstand der Kritik ist, meint jenes „christliche Naturrecht", wie es im Laufe einer langen theologischen und philosophischen Tradition erarbeitet worden ist und in Lehrbüchern der scholastischen Philosophie, speziell der Ethik, sowie der katholischen Theologie, speziell der Moraltheologie, seinen Niederschlag gefunden hat. Auf ihm baut sich auch die kirchliche Soziallehre vor allem auf. Aus der umfangreichen Literatur sei hier nur verwiesen auf die „klassische" Darstellung bei Johannes Messner, Das Naturrecht. Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik, 5. Aufl., Innsbruck-Wien-München 1966 und auf die theologisch solide Behandlung der Naturrechtslehre in ihrem überlieferten Verständnis: Jos. Fuchs, Lex naturae, Düsseldorf 1955. Jenes Werk ist nicht bloß bedeutsam wegen seiner philosophischen Gründlichkeit und konkret-sozialgeschichtlichen Ausgerichtetheit, sondern auch wegen des Problems philosophischer und theologischer Naturrechtsperspektiven im Rahmen christlicher Soziallehre, insoweit diese Sozialtheologie ist. Das Buch von Jos. Fuchs hat abgesehen von seinem spekulativen Wert vor allem darum Bedeutung, weil sich nach seinem Erscheinen die innerkatholische Diskussion um das Naturrecht in heutiger Form entzündet hat. Es war K. Rahner, der in der „Orientierung" 1955, S. 239—243: Bemerkungen über das Naturgesetz und seine Erkennbarkeit, und 1956, S. 8—12: Über das Verhältnis des Naturrechtsgesetzes zur übernatürlichen Gnadenordnung, die heutige Diskussion besonders inauguriert hat.

Zur Stunde dauert die Diskussion oder, sagen wir lieber: das Gegenüberstellen verschiedener Standpunkte (leider wie so oft unter mangelnder Bereitschaft miteinander im innerkatholischen Raum die brennenden Fragen *opportune importune* zu diskutieren) noch an. Jakob David, Das Naturrecht in Krise und Läuterung. Eine kritische neue Besinnung, Köln 1967, brachte z. B. Aspekte, die wir in der Theol. Rev. 65 (1969) 63f. schon erörtert haben.

Allen Vertretern der überkommenen Naturrechtslehre ist das Unbehagen mit der von ihnen verteidigten Position gemeinsam —, wenn sie ehrlich sind. Die Kritiker dieser Position aber stimmen in ihrem *„Ceterum censeo"* überein. Allerdings, das sei hier schon gesagt, und das gilt auch für das hier näher zu besprechende

* **Das Naturrecht im Disput.** Drei Vorträge beim Kongreß der deutschsprachigen Moraltheologen 1965 in Bensberg, hrsg. von Franz Böckle. Düsseldorf: Patmos Verlag 1966. 150 S.; DM 10,80.

U-D.108.
23.OKT.1969

Buch, ist die Diskussion belastet: 1. Durch Unklarheit oder Nichtübereinstimmung im Gebrauch der Begriffe „Natur", „Recht", „Naturrecht". Nur wenige bemühen sich hier klar zu sagen, was sie mit diesen Begriffen meinen; 2. durch das Fehlen konkreter Beispiele, wenn erklärt werden soll, wo und weshalb die überkommene Naturrechtslehre versagt.

Mit überraschender Offenheit heißt es in dem hier zu besprechenden Buch (S. 85): „Dies war nur ein Beispiel, wenn auch ein wichtiges. Es kommt aber in der heutigen Diskussion weniger auf Beispiele an als auf die notwendige Neuorientierung der Moral." 3. Durch die heute von Einsichtigen geforderte saubere Unterscheidung zwischen sittlichem Naturgesetz = sittlicher Gesamtlebensordnung und Naturrecht = einem Ausschnitt aus dieser Ordnung, welche das äußere vom Recht zu ordnende Gesellschaftsleben in Kirche und Welt betrifft. (Dazu vgl. in dem hier zu besprechenden Buch F. Böckle, S. 125, der jedoch leider aus dieser Unterscheidung noch nicht die nötigen Folgerungen zieht.) Als Kritik wird der überlieferten Naturrechtslehre im oben genannten Verständnis vorgeworfen: 1. Sie sei zu statisch und zu wenig geschichtlich dynamisch; 2. zu sehr als unwandelbar behaupteten zeitbedingten Tatsachen der Vergangenheit verhaftet und habe den geschichtlichen Wandel nicht mitvollzogen; 3. sie beruhe auf einer überholten Metaphysik; 4. sie nähme zu wenig Rücksicht auf die konkrete, bunte Mannigfaltigkeit des Lebens; 5. sie sei zu wenig biblisch orientiert; 6. dafür aber zu „kasuistisch" (wobei auch dieser Begriff weithin Schlagwort bleibt!) und 7. für den modernen Menschen, sowohl in ihrer begriffs-sprachlichen Einkleidung wie in ihren Forderungen unverständlich.

Als wichtigstes Exerzierfeld für die Kritik am Naturrecht erscheint (vielen schon vor *„Humanae Vitae"*) u. a. auch die Ehelehre. Das gilt z. B. auch für J. David, a. a. O., ist aber vor allem einer der Kernpunkte des hier zu besprechenden Buches, was besonders im Beitrag von F. X. Kaufmann „Die Ehe in sozialanthropologischer Sicht" und im „Ausblick" von F. Böckle offenkundig wird. Gehen wir von der Unterscheidung von sittlichem Naturgesetz und Naturrecht aus, dann gehört die Ehelehre vor allem in den Bereich jenes. Zum Naturrecht jedoch zählt sie nur, wie noch darzulegen, insoweit, wie Ehe als Sozialinstitut auch Gegenstand der positiven Gesetzgebung in Kirche und Welt werden kann. Diese Nicht-Unterscheidung erschwert die Diskussion, zumal sie im „Kampfe um eine neue Ehelehre" stark mit Emotionen belastet ist und mehr zu „Entrüstungstheologien", statt zu kooperativen Diskussionen geführt hat.

Die hier vorliegenden von F. Böckle mit einer die Lektüre des Buches gut vorbereitenden „Einführung" (S. 7—14) und mit einem die gegenwärtige Diskussionslage erhellenden „Rückblick und Ausblick" (S. 121—150) versehenen Kongreßberichte von Bensberg sind leider nur bruchstückhaft, weil die Diskussionsbeiträge völlig fehlen. Gerade diese Beiträge hätten die Fragen und Antworten katholischer Moraltheologen in dieser Stunde noch heller beleuchtet. So ist das Buch zu einem „Bericht" geworden, der, wenn man es ohne Hintergedanken und ohne Abwertung sagen soll, etwas einseitig ausgefallen ist. Aber diese Einseitigkeit der Kritik an der überlieferten Naturrechtslehre erleichtert die Diskussion, um die es hier geht.

Der eigentliche Kern aller Probleme, auch des unsrigen im Raume der heutigen Theologie, betrifft ihre Grundlagen. Auch hier tut daher „Grundlagenforschung" not. — Das gibt z. B. der Fundamentaltheologie heute nicht bloß für den katholischen Raum ihre besondere Schlüsselstellung und -funktion:

Es geht dabei auch um die Frage, wie die eine und gleichbleibende frohe Botschaft den heutigen Menschen erreichen soll, der 1. Gott weithin nicht mehr kennt, weil er nur noch Menschen an der Arbeit sieht; 2. an „Wunder Gottes nicht mehr glaubt", wohl aber an „Wunder der Wissenschaft und Technik"; 3. Sünden höchstens als ein psychologisches, medizinisches oder vielleicht auch einmal (bei gegebener Sozialschädlichkeit) als ein strafrechtliches Problem ansieht; 4. das lebendige ganzmenschliche personale Verhältnis zum Mitmenschen in einer Welt der Apparate und der Funktionalisierung des Lebens immer mehr zu verlieren droht. Wie soll diesem Menschen die Botschaft von Gott, dem Schöpfer und Erlöser verkündet werden, der durch sein Wort und sein wunderbares Wirken den Menschen vom eigentlichen Übel, von der Sündenschuld befreit und zur wahren Mit-menschlichkeit als Brüderlichkeit in Christo berufen hat?

Dieses Kernproblem verlangt tieferes Hinabsteigen in Gottes Wort über unser Heil und besseres Kennen des Menschen in seinem Individual- und Sozialleben heute.

Ist die christliche Lehre vom Naturrecht auch, wenn nicht die, so doch eine hilfreiche Antwort für den Weg Gottes zu den Menschen im Heute und des Menschen Weg zum Mit-menschlichen vor Gott? Das ist die Frage. Hier genügt es nicht mehr, an der Oberfläche zu spekulieren. Jedoch muß auseinander gehalten werden, was leider oft nicht geschieht: Das eine ist die Frage nach der gültigen Gotteswahrheit, die natürlich immer eine Botschaft *ad nostram salutem* ist. Etwas völlig anderes betrifft die Frage, wie diese Botschaft heute verkündet werden muß, damit sie „ankommt". Für viele gibt es nur diese Frage, und so wird oft verbindliche Gottesbotschaft dem Menschen nach dem Munde redende „Leere".

Uns interessiert hier theologische Grundlagenforschung, welche im Begriff des Naturrechts besonders problematisch erscheint.

Befassen wir uns zunächst mit den *corpus articuli* des Buches, mit den drei Ansätzen, die ausführlich geboten werden.

1. Franz Xaver Kaufmann behandelt (S. 15—60) „Die Ehe in sozialanthropologischer Sicht". Er weist schon in dieser Themaformulierung auf jenes Lebensgebiet hin, auf dem sich vor allem die Fragen nach dem „Naturrecht im Disput" heute zu präsentieren scheinen. Obwohl die Ehe zunächst Gegenstand der umfassenden, auch vom sittlichen Naturgesetz normierten menschlichen und christlichen Lebensordnung ist und der naturrechtliche Aspekt innerhalb derselben (weil Recht die äußere Lebensordnung einer Gemeinschaft im Hinblick auf ihr Gemeinwohl zum Gegenstand hat) den Bereich betrifft, in dem der Mensch sich aus sittlichen Gründen sozial richtig zu verhalten hat, werden noch heute (auch in der Diskussion um *„Humanae Vitae"*) in nicht mehr zulässiger Weise Naturgesetz und (ein Teil desselben!) Naturrecht gar nicht oder doch zu wenig auseinandergehalten.

Auf die Wichtigkeit dieser Unterscheidung macht auch der Herausgeber der Schrift S. 125 aufmerksam. — Die Methode, die Ehemoral in den Raum des Naturrechts zu verlegen, und dessen Verkündigung oder Interpretation nicht dem Lehramt der Kirche, sondern dem jeweils nur geschichtlich bedingte und daher veränderliche Zweckmäßigkeitsweisungen gebenden Hirtenamt zuzuweisen, muß ein untauglicher Versuch am untauglichen Objekt bleiben.

F. X. Kaufmann handelt vom Boden der geschichtlichen Tatsachen aus über das verschiedene Verständnis von „menschlicher und tierischer Sexualität" (S. 20—26), von „Normierungen der Geschlechtsbeziehungen" (S. 26—32), vom „Inzestverbot" (S. 32—36), von „Ehe und Familie" (S. 37—43), von „Eheformen" (S. 43—47).

Sehr vielsagend ist seine „nicht bloß kulturspezifisch brauchbare Definition von Ehe" (S. 41). Sie „könnte etwa folgende Gestalt haben: Unter der Institution der Ehe verstehen wir jenen Komplex aufeinander bezogener Normen, der die Eingehung und Auflösung von prinzipiell auf Dauer und Fortpflanzung gerichteten, durch gemeinsamen Wohnsitz und ökonomische Zusammenarbeit charakterisierten Verbindungen verschiedengeschlechtiger Partner regelt und ihre gegenseitigen Rechte und Pflichten sowie diejenigen ihrer jeweiligen Verwandten und Nachkommen bestimmt".

Diese Definition ist nach K. (S. 42) keine „Wesensdefinition", sondern „ein heuristisches Instrument der Klassifikation und Theoriebildung". Unter Hinweis auf die „Problematik empirischer Begriffsbildung" sagt K., daß seine Definition für eine ethisch-normative Wissenschaft nicht viel hergibt (S. 42). Das gilt aber, wie wir hier schon kritisch anmerkten, für die Darlegungen von K. überhaupt!

Von „Ehe als Institution, als Komplex aufeinander bezogener Normen unter dem jeweiligen Leitbild des Zusammenlebens von Mann und Frau, zu sprechen", ist nach K. berechtigt (S. 46). Hinsichtlich der modernen „Kinsey- und anderer Reporte" (S. 48) sagt K., sie seien nicht wegen ihres statistischen Materials, sondern wegen der daraus gezogenen ethischen Konsequenzen, vor allem der Norm zur Anpassung „primär interessant" (S. 48). Das „moralisch Bedenkliche" ist nach K. nicht die Anwendung „kontrazeptiver Methoden", „sondern die Art und Weise, wie sie von bestimmten bevölkerungspolitisch engagierten Gruppen und Institutionen propagiert und Bevölkerungen aufgedrängt werden, bei denen die Motive für eine geplante Elternschaft noch gar nicht entwickelt sind" (S. 50). Das ist ein wichtiger Gesichtspunkt in dieser Stunde der Propaganda für die Geburtenplanung in den Entwicklungsländern! Mit Recht wird von K. „das Ausgehen von einem naturwissenschaftlichen Naturbegriff" (S. 51) als für die Begründung sittlicher Sollensforderungen abgelehnt, weil die Erkenntnisse der empirischen Anthropologie den Menschen als „moralisches Wesen" ausweisen (S. 52). „Was jedoch im konkreten Falle gut und vernünftig ist, was getan werden muß, das ist — wie unsere Ausführungen zeigten — in verschiedenen Kulturen durchaus nicht dasselbe" (S. 52). Die Kulturanthropologie und nicht die Metaphysik ist nach K. also Grundlage der Ethik und Naturrechtslehre. Der katholischen Moraltheologie bescheinigt K. daher: Aus einer „Amalgamierung theologischer, metaphysisch-deduktiver und empirisch-induktiver Argumentationen" (S. 56) mit dem „spätscholastischen Naturbegriff als Schlüssel einer einheitlichen Weltsicht vom Übernatürlichen" (S. 56) seien bislang die normativen Erkenntnisse der katholischen Moraltheologie entstanden. K. dekretiert: Dieser „Weltzusammenhang (ist) uneinsichtig geworden" (S. 56). Empirisch seien „allgemeine Charakteristika des Menschen, die man als dessen unwandelbares Wesen deuten könnte, sehr beschränkt" (S. 57).

Mögen aber die Erscheinungsweisen des Menschen in den verschiedenen Kulturen unterschiedlich sein, es geht **in** ihnen und **hinter** ihnen immer um den sehr wohl in seinem eigentlichen Wesensbestand erkennbaren Menschen. Der kulturgeschichtliche Relativismus gelangt nicht zum eigentlichen und Wesentlichen des Menschen, dessen mannigfaltige Entfaltung Erscheinungsformen von Kultur sind. Die Leugnung einer metaphysischen Wesenserkenntnis geschieht bei K. ohne zureichende Begründung. Sie wird einfach behauptet, wenn K. meint, „bis zum Beweis des Gegenteils scheint uns (sic!) zum mindesten der philosophische Weg einer ‚reinen Metaphysik' erkenntnistheoretisch schwer zu begründen..." (S. 58). Wie so viele, die gegen die überlieferte Lehre vom Naturgesetz und Naturrecht polemisieren, schiebt K. die Erkenntnisse der Jahrhunderte und Jahrtausende einfach mit leichter Hand ohne zureichende Widerlegung vom Tisch.

K. hat sicher recht, wenn er darauf hinweist: „Die Kultur- und Geschichtsgebundenheit menschlichen Denkens und menschlicher Erkenntnis (ist) bereits in ihren philosophischen und möglicherweise auch theologischen Ansatz mit ein(zu)beziehen" (S. 58). Daß jedoch aus dem letztlich nur theologisch zu verstehenden Von-Gott-geschaffen-Sein des Menschen als von seiner Freiheit zu verantwortendem Sein das sittliche und daraus das naturrechtliche Sollen auch schon durch das Licht der Vernunft erkannt werden kann, wird von K. nicht widerlegt.

Zwei Auffassungen stehen sich also gegenüber: Die von K. vertretene Auffassung eines historischen und soziologischen Relativismus und der kritische Realismus einer Ethik, welche aufgrund einer realistischen Metaphysik bei aller Unterschiedlichkeit von Wesenssein und geschichtlichen Erscheinungsweisen des Menschen doch mit dem Lichte der Vernunft aus der Erfahrung absolut verbindliche Normen ableitet, insofern das tatsächliche geschichtlich Vorgegebene das dem Menschen mit seiner in allem Wandel doch im gleichbleibenden Kern des Menschseins zur sittlichen Verantwortung unausweichlich Aufgegebene ist. Die Frage ist also nicht, ob „unabhängig von diesem empirischen Befund eine metaphysische Begründung der Einheit und Unwandelbarkeit menschlichen Wesens legitimiert werden kann und wie diese Legitimation einsichtig und als mit den empirischen Befunden vereinbar glaubhaft gemacht werden kann" (S. 57f.), sondern, daß die eben skizzierte metaphysisch begründete Ethik vor allem negative (als Verbote) und, wenn auch begrenzterweise, positive (als Gebote) Forderungen des Menschseins als sittlich verbindlich erkennen kann —, mögen konkrete Folgerungen aus diesen Forderungen auch im Längs- und Querschnitt der Geschichte wandelbar erscheinen oder immer wieder mißachtet werden.

2. Den zweiten Beitrag zum Buch liefert A.G.M. van Melsen: „Natur und Moral" (S. 61—85). „Nur als Philosoph" will v. M. sein Thema behandeln, wobei er „von der Autonomie der Philosophie" auszugehen für notwendig hält. „Die Theologie bildet keine Norm für die Wissenschaft oder für die Philosophie, weder eine positive noch eine negative" (S. 61). Nach katholischer Auffassung bildet jedoch die absolute Offenbarungswahrheit eine philosophisch nicht übersteigbare Grenze und zugleich für die Wahrheitsforschung der Vernunft eine (diese nicht verdrängende!) — wie die abendländische Philosophie- und Geistesgeschichte ausweist — Quelle reicher Anregung zu philosophischer Vernunfteinsicht.

Zum Streit zwischen dem geisteswissenschaftlichen und dem naturwissenschaftlichen Verständnis der *natura humana* sagt v. M.: „Tatsache ist, daß die Philosophie nicht imstande ist, den Streit über die *natura humana* zu beseitigen. Sie steht mittendrin" (S. 63). In Wahrheit vermag keine Erfahrungswissenschaft den Streit zu überwinden, weil jede derselben nur jeweils einen Aspekt der *natura humana* und nicht alle Aspekte ins Auge faßt. Der Naturwissenschaftler kann den Geisteswissenschaftler auf dessen Erkenntnisgebiet nicht widerlegen wie auch umgekehrt, sofern beide in ihrem Gegenstandsbereich mit ihren je besonderen Methoden verbleiben. Nur der Theologe vermag alle Aspekte zu vereinen, sofern es um den ganzen Menschen vor Gott und sein Heil geht. Im Gegensatz zum Altertum und Mittelalter wird nach v. M. Natur heute anders gesehen: „Natur ist nicht ein zweckmäßig geordneter Kosmos, sondern eine mehr oder weniger zufällige Gestalt, das Resultat von Gesetzmäßigkeit und Zufall. Genau dieselben Naturgesetze hätten auch eine ganz andere Ordnung bewirken können, als sie tatsächlich in der Natur zustande kommt" (S. 70). „Die tatsächliche Naturordnung ist nicht mehr wie früher ohne weiteres gleichzusetzen mit Gottes Schöpferordnung. Das gilt für die Naturordnung im allgemeinen, und es gibt keinen Grund, für den Menschen als Naturgestalt eine Ausnahme zu machen" (S. 76). Diese Behauptungen sind nur teilweise richtig. Die Tatsache, daß die Natur, wie immer sie bis zur Stunde sich entwickelt haben mag, einen Kosmos darstellt, wobei allerdings die Kosmologie der Alten sich gegenüber unserer gewandelt hat, ist von v. M. nicht bedacht worden. Bei ihm zeigt sich eine Verengung des Naturbegriffes auf den bloß naturwissenschaftlichen bzw. nur geschichtlichen. Die Folgen sind Historismus und Soziologismus oder erkenntnistheoretischer und ethischer Relativismus.

Aus diesem Relativismus ergeben sich (S. 77ff.) für v. M. die notwendigen Konsequenzen. Es gibt keine allgemeine und verbindliche *natura humana*, sondern „die Sache ist also eher umgekehrt. Der Mensch bestimmt von sich aus, welche Ordnung ihm paßt, welche Absichten er darin verwirklichen will" (S. 77). Aus seiner eigenen Geschichte und besonders aus seiner wissenschaftlichen Tätigkeit, „in der sich seine wirklichen menschlichen Möglichkeiten angesichts der Natur allmählich abzeichneten" (S. 77f.), gewinnt der Mensch die Norm. Thomas besaß nur ein „statisches Bild des Menschen im engsten Zusammenhang damit eine Überschätzung der *causae finales* in der Natur" (S. 80). Ein statisches Menschenbild führt zu einer statischen Ethik mit einer Überschätzung der „Kasuistik" (S. 80). Diese war nur berechtigt, „als es noch keinen Grund dafür gab, die statische Situation des Menschen anzuzweifeln" (S. 81). Das statische Menschenbild ist nun zusammengebrochen. Daher ist für Kasuistik kein Raum. Normgrund ist die *natura humana*. „Beide Begriffe, *natura* und *natura humana*, haben sich gewandelt, beide deuten keine fertige Gesamtgegebenheit an, sondern gegebene Potentialitäten" (S. 83).

Hier wird ein Gegensatz konstruiert, der keiner ist. Weder ist der Mensch eine „fertige Gegebenheit" noch bloß „Potentialität": er ist aber, und hier zeigt Thomas und die auf ihn aufbauende wissenschaftliche Tradition ihren Wahrheitsgehalt: aus Akt und Potenz zusammengesetzt.

Wenn es nach v. M. immer die *prima principia* sind, „nach denen neu auftretende Möglichkeiten gewertet werden müssen" (S. 84), dann muß auch betont werden, daß jene die Grunddefinition des Menschen als sittliches Wesen in Freiheit betreffen und daß alle neu „auftretenden Möglichkeiten" nur auf dieser Grundlage vom bloßen tatsächlichen Gegeben-Sein zur Normativität erhoben werden können.

Nur aus dem transzendenten Wesensbezug des der Freiheit zur Verantwortung um des Menschseins Willen Vor- und Aufgegebenen, lassen sich die verbindlichen Normen finden: Der Kern der durchhaltenden menschlichen Wesensnatur bleibt inmitten aller geschichtlichen Wechselfälle der stabile — nicht statische! — Bezugspunkt von Freiheit und Norm. Dabei ist von der Kasuistik als der Methode zur Lösung eines Gewissensproblems wohl zu unterscheiden die Konkretisierung einer allgemeinen Norm! Von Gegnern „der" Kasuistik wird das leider kaum auseinandergehalten.

Das Ergebnis lautet bei v. M: Weil es keine feststehende *natura humana* gäbe, diese primär dynamisch zu verstehen sei, könne es auch keine darauf gründende feststehende Ethik geben. Diese Ansicht ist aber die eines mit unbewiesenen Behauptungen arbeitenden historischen Relativismus, der wahre Ethik in falsche Situationsethik auflöst.

3. Jos. Th. C. Arntz beschreibt im dritten Vortrag: „Die Entwicklung des naturrechtlichen Denkens innerhalb des Thomismus", S. 87—120. Der Kern seiner These, die auch F. Böckle vor allem seinen noch zu erörternden und anderenorts vorgetragenen Gedanken zugrunde legt: Nach Thomas gehören zum absolut verbindlichen Naturgesetz nur die unmittelbar evidenten allgemeinsten Grundsätze der praktischen Vernunft (S. 96ff.). Alles, was zur diskursiven *ratio*, also nicht zum *intellectus* gehört, ist abgeleitet und besitzt nicht jene absolute Verbindlichkeit. Nur jene Grundsätze gehören zum eigentlichen göttlichen Naturgesetz, nicht mehr alle diese Folgerungen daraus. „Die natürlichen Neigungen bieten sich dem Menschen nur dar als Materie, in der er selbst eine vernünftige Ordnung zu schaffen hat!" (S. 100). Aber, das müssen wir sagen, diese Ordnung ist in seinem Wesen auf das Ziel hin ontologisch grundgelegt und darum auch als ethisch verpflichtend erkennbar!

A. behandelt „Die Fehlwege in der späteren Interpretation des hl. Thomas". Dies beginnt 1. mit der „Fehlinterpretation in der Auseinandersetzung mit dem Voluntarismus" (S. 100—103). Sie setzt sich fort 2. bei „Franz de Vitoria" (S. 103—106). Cajetan und de Vitoria rechnen auch die Konklusionen zum Naturrecht, was „auch bald zu einer allgemeinen Überzeugung in der Schultradition" wurde (S. 105). De Vitoria geht hier am weitesten. „3. Franz Suarez" (S. 106—110) erliegt nach A. ebenso einer Fehlinterpretation des hl. Thomas: Jener lehrt wie de Vitoria. Er steht aber auf einem „gemäßigten Fundamentalismus", wenn auch der Gesetzesbefehl *fundamentaliter* in der Natur gründet (S. 109). Auch „4. Gabriel Vasquez" (S. 110—112) geht fehl. Für ihn ist das Naturgesetz begründet in den *materiae*

necessariae, welche das Fundament der *iudicia necessaria* darstellen. „Die menschliche Natur in ihrem objektiven An-sich-Sein ist nun oberste Norm alles Sittlichen und letzter Verpflichtungsgrund für das menschliche Handeln. Das naturgesetzliche Sollen ergibt sich unmittelbar aus dem Sein des Menschen, nämlich aus der objektiven Beziehung der Konformität oder des Gegensatzes einer Handlung mit dieser vernunftbegabten Natur des Menschen. Und diese Ansicht des Vasquez hat dann viele Anhänger bis in unsere Tage gefunden ..." (S. 111f.). Im letzten Teil seiner Darlegungen bespricht A. „die Konsequenzen dieser Fehlentwicklung" (S. 112—120): „Die Moral fiel unrettbar den Moralisten als ihre Domäne anheim" (S. 113; ähnlich S. 119).

Als allgemeine Konsequenzen nennt A.: Die „völlige Objektivierung des Naturgesetzes" setzte „die metaphysische Erkenntnis des Wesens des Menschen voraus" (S. 112). „Das Schicksal des Naturgesetzes (wurde) ganz an das Schicksal der Metaphysik gebunden" (S. 113). Viele hielten jedoch für Metaphysik, was in Wirklichkeit nur „die psycho-physische Natur des Menschen" war. „Daß diese normativ sein soll, kann man aber nur aufgrund einer primitiven Vorstellung von der Schöpfung annehmen." (S. 113). Dennoch habe sich „diese physizistisch-naturalistische Naturrechtsauffassung bis in unsere Tage hinein weitgehend behaupten können" (S. 114). Daß aber in der physischen Erscheinungsform der Dinge Wesensgehalte als deren Grund und Ziel existent und erkennbar werden, scheint A. völlig zu leugnen. Ein „negativer Physizismus", so könnte man sagen.

Schließlich meint A. dann den „ethischen Immobilismus als letzte Konsequenz" der Fehlentwicklungen aufzeigen zu sollen (S. 114—116). Von wenig Kenntnis zeugt die Meinung: „Mit der Mitte des 18. Jahrhunderts ist die Zeit der spekulativen Moraltheologie vorbei" (S. 114). A. führt einige nach seiner Meinung sprechende Zitate von Cathrein, Prümmer, Vermeersch an. Als wenn es nicht noch viel bedeutendere Moraltheologen seit Sailers und Hirschers Zeiten gegeben hätte!

Schließlich weist A. auf „Vier Arten von Naturrecht" hin (S. 116—117). „Naturgesetz" sei 1. kosmische Ordnung; 2. die psycho-physische Natur des Menschen; 3. im metaphysischen Wesen des Menschen grundgelegt; 4. es gründe in der *ratio ut natura*. De Vitoria habe den eigentlichen Bruch mit der thomistischen Tradition hervorgerufen. — Leider macht A. keine Unterscheidung zwischen sittlichem Naturgesetz und Naturrecht. Daher sind seine Darlegungen nicht differenziert genug.

A. schließt mit „Hinweisen auf mögliche neue Ansätze im Naturrechtsdenken" (S. 118—120). Durch einen Rückgriff auf philosophische Anschauungen von Merleau-Ponty, Phénoménologie de la Perception, Paris 1945, versucht A. anzudeuten, wie sich die Weiterentwicklung des Naturrechtsgedankens und -unternehmens vielleicht retten läßt.

Die Darlegungen von A. zeigen, wie sehr sich sowohl im Begrifflichen als auch im Grundsätzlichen im katholischen Raum die Geister scheiden. Auch bei A. steht wie bei vielen Kritikern des traditionellen christlichen Naturrechts im Hintergrund oft der Gedanke, daß nicht sein kann, was nicht sein darf!

4. F. Böckle, der in der Einführung (S. 7—14) klug den Inhalt der gesamten drei Referate angezeigt hat, nimmt in dem Kapitel „Rückblick und Ausblick" (S. 121—150) seinerseits zum Gesamtproblem Stellung. Mit Recht fragt B. zunächst, was „Natur" im Zusammenhang mit naturrechtlichen Begründungen in der Moraltheologie zu bedeuten hat. Dabei unterscheidet er vier Bedeutungen von Natur.

1. „Natur bezeichnet die Natur des menschlichen Erkenntnisvermögens, das ‚Angeborene' in der menschlichen Erkenntnis (*ratio ut natura*)" (S. 122).

Natürlich ist hier im Gegensatz zu diskursiv die Erkenntnis evidenter Prinzipien im Bereich der praktischen Vernunft. „Thomas zählt sie, und nur sie, zum natürlichen Sittengesetz" (S. 122). Das schließt aber nicht aus, daß die in den ersten Prinzipien mitgemeinten Ableitungen, wenn auch gemindert im Grade ihrer Entfernung von den ersten Prinzipien, zum sittlichen Naturgesetz auch bei Thomas zählen! „Der Verstand ist nicht nur ein bloßes Ableseorgan einer vorgegebenen Ordnung; er hat vielmehr selbst ordnende Funktion. Der Mensch ist und gibt sich selbst sein Gesetz! Und doch ist diese Autonomie gerade an der Wurzel theonom" (S. 123). „Die Bedeutung der ersten Prinzipien liegt vielmehr in der Vermittlung des transzendenten Sollensanspruchs zur freien Selbstverwirklichung" (S. 124). Mit Recht weist B. auf die wichtige Unterscheidung zwischen natürlichem Sittengesetz und Naturrecht hin. „Diese Unterscheidung zwischen Gesetz und Recht sollte im allgemeinen deutlicher gesehen werden, als dies für gewöhnlich geschieht" (S. 125).

2. Der zweite Naturbegriff: „Natur heißt dann metaphysische Wesensnatur (*natura metaphysica hominis*)." Das ist der Naturbegriff, der „das Zentrum der moraltheologischen Naturrechtslehre seit der Spätscholastik bildet" (S. 127).

Hier entsteht für viele Heutige das Problem, wie wir aus der Erfahrung, d. h. von empirischen Daten zu verbindlichen Wesensgesetzen gelangen können, obwohl doch darüber sehr unterschiedliche Meinungen im Laufe der Geschichte vertreten wurden. Daß man von bloßen (geschichtlich-konkreten) Tatsachen wohl zu relativen Sachnormen, so doch allein nicht zu absoluten sittlichen Normen gelangen kann, also eine rein induktive Ethik niemals absolute sittliche Verbindlichkeiten nachweisen kann, ist ebenso sicher, wie daß man nur durch die in-Beziehung-Setzung von Tatsachen zu den Imperativen des Menschen vor Gott: „Sei der du bist, werde der du sein kannst", zu absoluten sittlichen Normen gelangen kann. Erst aus der transzendentalen Beziehung der vor- und aufgegebenen Tatsachen zum Menschen in seiner transzendenten Verantwortung vor Gott ergeben sich sittliche Normen, die nur insoweit auch Naturrechtsnormen sind, soweit es sich um das äußere vom Recht zu ordnende soziale Zusammenleben handelt. Sicher ist zwar, daß es leichter ist, negative sittliche naturgesetzliche und naturrechtliche Normen zu erkennen (S. 131) als positive. Es ist leichter zu erkennen, was dem Menschen in seinem Bezug zum Absoluten widerspricht, als zu bestimmen, was unter den vielen Möglichkeiten seiner Selbstdarstellung im Individual- und Sozialbereich positiv hier und jetzt geboten ist! Keineswegs aber überschreitet man die Möglichkeiten der Aussagen (S. 132), wenn man auch positive Normen als verbindlich herausstellt. Dabei ist Absolutheit der Gegensatz zur Bedingtheit, keineswegs aber zu Veränderlichkeit (S. 132).

Naturrecht und überpositives Recht stehen sich, B. hat hier Recht, nicht wie „überzeitliches und zeitbedingtes Recht gegenüber" (S. 133). „Diese Alternative ist falsch, denn auch das Naturrecht ist geschichtlich, weil der Mensch selbst der Entwicklung unterworfen und in seiner Selbsterkenntnis geschichtlich ist" (S. 133). Aber bei aller Geschichtlichkeit in seinem wandelbaren Erscheinungsbild ist der Mensch unwandelbar in seinem Kern! Soweit die menschliche Natur geschichtlich wandelbar ist, soweit sind die darauf bezogenen Normen ebenfalls wandelbar; soweit aber in dem Wandel die menschliche Natur unveränderlich ist, soweit sind auch die darauf bezogenen Normen unveränderlich, unwandelbar.

Nach B. bedeutet Natur 3. „die intelligible Wesensstruktur der menschlichen Handlung (*natura metaphysica actus humani*)" (S. 134f.). Unserer Ansicht nach bedeutet das, daß in der „biologisch-physiologischen Struktur" des Aktes, auch des ehelichen, stets etwas Metaphysisches anwesend, existent ist, wodurch dieser Akt erst seine menschliche und mit-menschliche Wesensbedeutung erhält. Der Akt, in dieser Hinsicht gesehen, ist vom Inhalt her keineswegs indifferent und wird nicht bloß vom jeweiligen Motiv her sittlich qualifiziert. Würde man das verneinen, so würde die gesamte Sexualethik hinfällig, weil sexuelles Handeln nur vom Motiv her bestimmt wäre.

Fragen wir nach dem Ergebnis dieses „Disputes" um Naturrecht, so erkennen wir — und B. scheint sich ähnlich auszudrücken, wenngleich er andere Konsequenzen daraus zieht — (S. 140): a. Der Naturbegriff muß zunächst geklärt sein, bevor man von physischen und sittlichen Naturgesetzen und innerhalb dieser von Naturrecht sprechen kann. Natur meint das nicht vom Menschen Gemachte, Gewillkürte, sondern ihm Vor-gegebene. Macht der Mensch darin die „Urerfahrung eines transzendenten Sollensanspruchs zur Selbstverwirklichung" (S. 140), dann wird Natur aus einer bloß vorgegebenen zu einer der sittlichen Verantwortung beachtlich vor- und absolut verbindlich aufgegebenen. Naturgesetz und innerhalb desselben als Naturrecht auf das äußere Zusammenleben der Menschen innerhalb von Rechtsgemeinschaft bezogen meinen also Begrenzung der Willkür des Menschen und Bindung seiner Freiheit durch ein „sach-gemäßes", realistisches Verhalten. Das Naturrecht innerhalb des sittlichen Naturgesetzes steht mit diesem im Horizont der von Gott dem Schöpfer vor- und aufgegebenen Ordnung, welche im sittlichen Naturgesetz normiert erscheint und in der *lex Christi* erfüllt wird.

b. Nicht die Tatsachen und die darauf bezogenen Tatsachenwissenschaften, sondern die absolute totale Abhängigkeit der Menschperson von seinem absoluten Herrn, von Gott, und die aus der Abhängigkeit folgende Verpflichtung zu totaler Anhänglichkeit an Gott bestimmen das sittliche Sollen. Die Tatsachen und die Tatsachenwissenschaften jedoch weisen auf bzw. zeigen die Verwirklichkeitsmöglichkeiten (gleichsam ein relatives Sollen!) dieses absoluten Sollens in der geschichtlichen Wirklichkeit, das absolute Sollen selbst aber können sie weder erklären noch begründen.

Man kann also von Tatsachen und Tatsachenwissenschaften aus sittliches Sollen vor allem (nach den Normen der Moraltheologie über die physische oder moralische [Möglichkeit bzw.] Unmöglichkeit) hinsichtlich der Verwirklichungsmöglichkeiten jenes Sollens

beurteilen, nicht aber kann man so die absolute Geltung des sittlichen Sollens als solches mit seinen Grundinhalten widerlegen oder auch nur beweisen. Aus den Tatsachen, die im „Kinsey-Report" berichtet werden, folgt kein sittliches Sollen, sondern nur die Erkenntnis, wie Menschen mit dem sittlichen Sollen im geschlechtlichen Bereich umgehen.

Das vorliegende Buch zeigt auf fast jeder Seite, wie wenig die traditionelle (sicher vertiefungs- und ausbaubedürftige!) Lehre vom sittlichen Naturgesetz und innerhalb desselben die Forderungen der Gerechtigkeit für das äußere richtig zu ordnende Gesellschaftsleben auf das Gemeinwohl hin als Naturrecht widerlegt sind.

c. Beim dritten Naturbegriff B.'s wird also „Natur verstanden als die im menschlichen Tun vorgefundene intelligible Wesensstruktur der menschlichen Handlung (*natura metaphysica actus humani*)" (S. 134). Die Überlegungen B.'s darüber sind jedoch unzulänglich, weil es diese menschlichen Handlungen nur in der Abstraktion gibt. In der realen Wirklichkeit gibt es nur Menschpersonen, die handeln: *agere sequitur esse.*

B. geht dann auf die „neueste Diskussion der Sexualethik" ein. „Wenn man den menschlichen Akt innerhalb der Geschichte einer Ehe unabhängig vom Zeitfaktor betrachtet, um ihm dann eine für jede Zeit der Ehe gültige Wesensbestimmung zu geben, wird er in seiner Bedeutung verkannt" (S. 136). Eine völlig unbewiesene Behauptung! B. betont, daß der eheliche Akt anders als beim Tier in der „konstitutionell nicht periodischen Zweigeschlechtlichkeit des Menschen vor allem die Gattengemeinschaft bestärken will" (S. 137), also nicht durch seine Natur auf Zeugung hingeordnet werden kann. „Der eheliche Akt ist in relativer Weise auf die Zeugung ausgerichtet, primär ist er für den Aufbau der Familie bestimmt" (S. 138). Diese aber besteht erst aus Vater — Mutter und Kind!

4. Im vierten Naturbegriff meint „Natur die vorgegebenen biologisch-physiologischen Ordnungen der Menschen (*natura biologica physiologica*)" (S. 138).

„‚Naturgemäß' heißt nun immer mehr ‚der biologisch-physiologischen Struktur gemäß'. Natur im Zusammenhang mit dem natürlichen Sittengesetz heißt nun faktische Natur. Naturgemäß handeln heißt biologische Vorgänge bewahren und vielleicht korrigieren oder nachahmen. Diese Entwicklung geht nicht so sehr auf das Konto der wissenschaftlichen Moraltheologie, sie entspricht vielmehr dem Bemühen, das Ergebnis abstrakter Überlegungen dem ‚Volk' einsichtig zu machen" (S. 139).

Mit Recht wird von B. darauf hingewiesen, daß dieser biologisch-physiologischen Struktur an sich „keine ethische Normkraft" zukommt (S. 139—140).

In der katholischen Ehelehre, wie sie in *„Humanae Vitae"* erscheint, geht es nicht um Biologismus und Physiologismus, sondern darum, daß in der Physis die Metaphysis, im Empirischen das Personale, Ganzmenschliche der *Una-Caro*-Gemeinschaft sich gemäß der Schöpfungsordnung darstellt. Negativer Physiologismus ist die ethische Indifferenterklärung des ehelichen Aktes an sich, den allein dann das Motiv der ehelichen Liebe ethisch qualifiziere.

Den Schluß seiner Ausführungen überschreibt B. als „Ausblick". „Zwei Fragen drängen sich auf... Erstens: Was hat denn überhaupt das Naturrecht mit einer theologischen Ethik zu tun, die sich doch schließlich vom Offenbarungswort der Bibel her verstehen will? Zweitens: Was hat die Christenheit, was haben die Kirche und ihre Theologie zum Naturrecht zu sagen" (S. 140f.). Hinsichtlich der Begründung der Ethik durch das NT verweist B. mit Recht auf das Liebesgebot als Kerngebot. Alle anderen ntl Vorschriften sind konkrete Anwendungen des Liebesgebotes.

Hinsichtlich seiner Aussage „im Dialog mit der Welt" (S. 145) gilt: „Die Art und Weise nun, wie die Apostel die Botschaft von der Erlösung des Menschen auf das Leben ihrer Gläubigen hin konkretisiert haben, bildet sozusagen das Urmodell für den Auftrag der Kirche durch alle Zeit" (S. 145f.).

Wie diese Konkretisierung des Liebesgebotes schon im NT unter Zuhilfenahme der seins- und ordnungsvernehmenden Vernunft im Hinblick auf den jeweiligen Kairos erfolgte, verlangt sie auch heute den Einsatz auch von Philosophie (als „organisier"-Vernunft) im Hinblick auf die konkrete geschichtliche Tatsachenwelt und ihre Gestaltung in der Agape.

Rahner, Karl: **Schriften zur Theologie.** Bd VI: Neuere Schriften; Bd VII: Zur Theologie des geistlichen Lebens. Einsiedeln: Benziger Verlag 1965 u. 1966. 558 u. 520 S.; Ln je DM 28,-.

Eine sachgerechte Würdigung zweier Bände der theologischen Schriften Karl Rahners verlangt weit mehr, als hier auf engem Raum geboten werden kann. Denn die vorliegenden Reden und Aufsätze sind Ergebnisse, die ein lebenslanges, über alles Gewohnte hinaus zum Äußersten drängendes Geistesringen in den letzten Jahren in erstaunlicher Dichte und Fülle gezeitigt hat. Es bräuchte eine ungewöhnliche Vertrautheit mit allen Phasen des Rahnerschen Denkens, um den besonderen Rang und Reichtum der vorliegenden Bände im Ganzen seines Schaffens gebührend hervorheben zu können. Wollte man gar außer einigen kritischen Randbemerkungen auch bis in die lebendige Mitte des Gedankens vorstoßende Fragen und Einwände wagen, so müßte man im Rücken schon eine Art Gesamtauseinandersetzung mit einem philosophisch-theologischen Lebenswerk haben, das wie nur wenige in den letzten Jahrzehnten überschäumende spekulative Kraft, geistliches Feuer, beschwörende Sprachgewalt, vielschichtige Wissensfülle, nie rastende, sich verzehrende Dialogbereitschaft samt allen dazu gehörenden Konflikten vereinigt.

Ist einem Kritiker dieses wogende Ganze des Rahnerschen Denkens nicht fortwährend präsent, werden die Bedenken und Beanstandungen zu einem großen Teil ins Leere gehen, weil sie von Rahner selbst in anderen Zusammenhängen schon längst — und oft radikaler, als der Kritiker selbst es vermöchte — mitbedacht sind. Was also im folgenden geboten werden kann, sind nur kärgliche Andeutungen und einige der zahllosen Fragen, die durch ein so ruhelos engagiertes, sich immer wieder selbst überbietendes Denken notwendig erregt werden. Der Rezensent, selbst seit zwanzig Jahren durch Rahners Schriften und Reden aufs tiefste beeindruckt, will sich damit auf keinen Fall jenen Kritikern beigesellen, die den Autor aufgrund einiger ins Unreine gesprochener, mißdeutbarer Äußerungen auf eine Position festzulegen versuchen, die seine ruhelose Dialektik längst selbst aufgehoben hat. Er glaubt aber, den Dank, den er dem großen Bahnbrecher gegenwärtiger Theologie schuldet, eher als durch gefälliges Mitläufertum durch einen Versuch mitdenkenden Fragens abstatten zu können.

Die meisten der vorliegenden Schriften sind Vorträge oder vortragsähnliche Aufsätze, die oft in aller Eile aus heißer, überquellender Gedankenfülle geschöpft, gleichsam flüssig bleiben, weitersprudeln und ein manchmal beängstigendes Ungestüm des Geistes verleiblichen. Es scheint oft fast unmöglich, aus der sprühenden, alles verflüssigenden Darstellung feste Inhalte herauszuziehen, ohne sie zu verderben. Daher soll das Folgende nicht gleichmäßig dürre Summarien aller Abhandlungen aneinanderreihen, sondern nur auf einige der charakteristischen, prinzipiellen Gedankenbewegungen eingehen. Daß dabei eine Unmenge abweichender, gegenläufiger oder ganz andersartiger Gedanken nicht beachtet wird und daher nur eine sehr vorläufige, vielfach einseitige Vorstellung vom Denken des Autors vermittelt werden kann, ist von vornherein zuzugeben.

Den Band VI eröffnet der Vortrag „Der Mensch von heute und die Religion" (13—33). R. ist weit entfernt davon, den christlichen Glauben und „die Religion" zu entzweien und ein kommendes religionsloses Zeitalter anzukündigen. Im Gegenteil: Die kopernikanische Wendung von der antiken „Kosmozentrik" zur „Anthropozentrik", die den Menschen zum Subjekt, zum Freien, zum Schöpfer und „Stellvertreter Gottes" gegenüber einer endgültig entnuminisierten Welt einsetzt, öffnet in seiner Sicht „der Religion" neue, höhere Möglichkeiten. Dabei ist vorausgesetzt, daß das Zusichselbstkommen des Herr- und Schöpferseins des Menschen und das entsprechende Weltlichwerden der Welt dem wachsenden Verstehen der Menschwerdung Gottes entsprungen sind, notwendige Momente der Geschichte des Christentums darstellen und daher einen positiven Sinn haben müssen. In der Tat: Auch die neue Freiheit des Menschen erfährt sich in der Reflexion als verfügte und dem unabsehbaren Dunkel der Zukunft ausgesetzte; das Geheimnis, das wir Gott nennen, bricht jetzt nicht mehr aus der Natur, sondern aus dem „eigenen Wesen" des Menschen hervor; als „Grund aller Verantwortlichkeit der Freiheit" wird Gott neu erfahren; das Erleiden der harten, die Züge der Sterblichkeit tragenden Welt wird für den Christen „Partizipation des Todes Christi" und das Aufgehen des menschlichen Schöpfertums zeigt das weltüberlegene Schöpfertum Gottes erst in seinem vollen Licht.

Wie R. in wenigen Strichen neue Möglichkeiten religiösen Verhaltens in einer „hominisierten" Welt zeichnet, ist gewiß bewundernswert. Aber es bleibt die Frage, ob es uns in einer „wirklich letzten Betrachtung der Geistesgeschichte" jetzt schon

möglich ist, die Entwicklung zur neuzeitlichen Herrlichkeit des Menschen als „dem Wesen des Christentums selbst" entsprungen und als „notwendiges Moment seiner eigenen Geschichte" (21) zu begreifen. Niemand wird die mächtigen christlichen Einflüsse und die Möglichkeiten eines christlichen Bestehens der gegebenen Situation leugnen können. Verführt uns aber eine aus einer „wirklich letzten" Betrachtung der Geschichte entspringende Dialektik nicht dazu, uns am Ende mit der unheimlichen Dämonie einer Weltentwicklung zu versöhnen, die doch weitgehend unter dem Zeichen des Humanismus, der Aufklärung und der Wissenschaft gegen die christliche Überlieferung durchgesetzt wurde und sich vielleicht irreversibel immer weiter von ihr abwendet? Ist „die Religion", die aus der Reflexion des Menschen auf sein eigenes Wesen, auf den Grund seiner Verantwortlichkeit und auf seine Endlichkeit erwächst, wirklich das, was der Christusglaube eigentlich meint? Solche und ähnliche Fragen mögen aufsteigen, wenn man einzelne Sätze aus ihrem Zusammenhang löst. Aber wer den Autor zu Ende sprechen läßt, wird zugeben, daß es ihm nie um eine durch menschliches Begreifen erzeugbare Einigung des Menschen mit einem ausgedachten Gott geht, wohl aber um ein kühnes Zu-Ende-Denken der gnadenhaften „Vergöttlichung der Welt" und ein tieferes Ergründen des wirksamen Ja, das Gott nicht nur von außen über die Welt gesprochen, sondern „in ihre innersten Gründe eingestiftet" (32) hat. Dennoch wird nicht klar ersichtlich, wie ein solcher, bewußt von der neuzeitlichen Position der „Anthropozentrik" aus unternommener Denkvorstoß zum innersten Grund und zum äußersten Ende der Welt wesentlich anders vollzogen werden kann, als es bereits in der idealistischen Philosophie der Religion mit ihren verheerenden Konsequenzen geschehen ist.

R. ist sich anderseits allerdings wie wenige der Unzulänglichkeit und Unvollendbarkeit aller menschlichen Denkversuche bewußt. Daher ist er auch fortwährend von der Frage umgetrieben, was angesichts des wachsenden Unvermögens, alles zur Begründung des Glaubens Relevante genau zu wissen, zu tun sei (34—45). Warum und wie kann man die Unabschließbarkeit der historischen Problematik umgehen und in durchaus rationaler Weise an eine „existentielle Ganzheit des Menschen" appellieren? Mit der klaren Formulierung dieser Frage hofft R., wenigstens einen ersten Schritt zur Antwort zu tun. Kann aber die Antwort in der vorgesehenen Richtung erwartet werden, ohne daß von vornherein die existentielle Ganzheit des jeweiligen Einzelnen der Totalität der Geschichte übergeordnet und damit allerdings der Gefährdung durch die Geschichte, aber auch der Geschichtlichkeit selbst entnommen wird?

Angesichts der Pluralität der geschichtlich entstandenen, einen universalen Wahrheitsanspruch erhebenden Weltanschauungsgruppen ist auf jeden Fall der Dialog, auch ohne konkrete Aussicht auf Bekehrung, unumgänglich (46—58). Darin spielt heute besonders das Thema „Ideologie und Christentum" (59—76) eine wichtige Rolle: Daß das Christentum keine Ideologie sein kann, sucht R. vor allem aus der „transzendentalen Erfahrung" zu erweisen, durch die der Mensch im voraus zur gegenständlichen Erfahrung immer schon auf das Geheimnis verwiesen sei, das wir Gott nennen. Die „transzendentale" Erfahrung ist so der eigentliche und erste Ort für die Wirklichkeit des Christentums, wie dieses seinerseits „nichts als das Eigentlichste der transzendentalen Erfahrung" ist und damit jede innerweltliche Ideologie „schon immer übersteigt" (69).

Solche Formulierungen, für sich allein genommen, erwecken die Frage, ob man das Christentum, um den Ideologieverdacht von ihm abzuwehren, idealistisch deuten müsse, und man sucht dringend nach einer genaueren Differenzierung dessen, was jeder Mensch immer schon „transzendental" erfährt, und der „Erfahrung der absoluten und vergebenden Nähe Gottes selbst als des von aller innerweltlichen Wirklichkeit Unterschiedenen" (69), die uns durch das Christentum vermittelt ist. R. selbst führt seinen Gedanken weiter, indem er das Christentum nicht nur das Eigentlichste der „transzendentalen" Erfahrung, sondern „gleichzeitig wesentlich Geschichte" sein läßt, und zwar so, daß „echte Transzendentalität und echte Geschichtlichkeit sich gegenseitig bedingen und der Mensch durch seine Transzendentalität selbst an wirkliche Geschichte verwiesen ist, die er in apriorischer Reflexion nicht ‚aufheben' kann" (70). Zweifellos ist R. durch die Theologie dazu geführt worden, die Geschichte viel radikaler ernstzunehmen als in seinem philosophischen Frühwerk, in dem sie wie ein der Transzendentalität Angefügtes erscheint. Ist er aber dem Bannkreis des Hegelschen Geschichtskonzepts schon völlig entkommen? Der Intention nach gewiß. Aber angesichts mancher dialektischer Formeln kann die Frage nicht verstummen, ob der intendierte und allerdings unerhört schwierige Abstoß von Hegel in voller Klarheit des Denkens vollzogen sei.

Ähnliche Bedenken erregt das, was R. in einer äußerst schwierigen Gesprächssituation zu marxistischen Denkern über „marxistische Utopie und christliche Zukunft des Menschen" äußert (77—88). Aufs Kühnste vereinfacht, ist danach die letztlich „einzige Frage, die das Christentum stellt", die, wie der Mensch „sich im Grunde verstehen wolle, ob als handelndes Wesen nur im Ganzen, das mit dem Ganzen als solches nichts zu tun hat, ... oder als empfangend — handelndes Wesen des Ganzen, das es auch mit dieser Bedingung seines Erkennens, Handelns und Hoffens als solcher zu tun hat und im zukunftschaffenden Handeln innerhalb des Ganzen dieses Ganze, die absolute Zukunft selbst auf sich zukommen, für sich selbst Ereignis werden läßt" (80). Die „absolute Zukunft" ist also das unendliche „Ganze als solches" (79) und zugleich „nur ein anderer Name für das, was mit ‚Gott' eigentlich gemeint ist" (80).

Man fragt sich, ob die dialektische Identifikation der absoluten Totalität, die der Mensch für sich selbst „Ereignis werden" lassen kann, mit dem, was der Name „Gott" eigentlich meint, nicht eine wesentliche Unterscheidung aufhebt, die christliches Denken unaufgehoben bewahren muß. Aber R. fügt sogleich hinzu, das Ganze der absoluten Zukunft bleibe „das unsagbare Geheimnis" (80) und „das wesentlich Transzendente" und das von Gott zugeschickte Ereignis der absoluten Zukunft sei die „endgültige Unmittelbarkeit der Welt zu dem sich selbst mitteilenden Gott" (81). Die im jüdisch-christlichen Denkbereich unaufhebbare Differenz zwischen Gott und Welt wird also gewiß nicht abgetan und als platte Identität begriffen. Dennoch versucht R., eine erstarrte Auffassung dieser Differenz zu verflüssigen, „die Wahrheit im Pantheismus" (78) neu zu erheben, schon jetzt von der am Ende durch Gott selbst vermittelten Gottunmittelbarkeit der Welt her zu denken und damit einem von Hegel und Marx ausgehenden Weltentwurf zu begegnen. Dieser Versuch, gleichsam im Niemandsland außerhalb der gewöhnlich respektierten Sicherheitsmarkierungen unternommen, erscheint unter heutigen Bedingungen als das Äußerste, was christliches Denken in diesem Bereich wagen kann. Werden unbesonnene Nachläufer, die womöglich noch weiter zu gehen versuchen, nicht unweigerlich in den Sog einer idealistischen oder eher materialistischen Dialektik gerissen werden?

R. geht es bei alldem gewiß immer darum, die Einheit von Philosophie und Theologie „in Aufrechterhaltung der theologischen Differenz von beiden" (97) voll in ihr Recht zu setzen. Diese Einheit ergibt sich ihm schon daraus, daß die Offenbarung sich selbst eine autonome Philosophie als Bedingung ihrer eigenen Möglichkeiten voraussetzen muß. Anderseits wird, da es außer der expliziten Offenbarung auch eine der Weltgeschichte koextensive Offenbarungsgeschichte gibt, in jeder Philosophie unthematisch Theologie getrieben. Daher hat die Theologie nicht nur auf die ausdrückliche Christlichkeit der patristischen und mittelalterlichen Philosophie, sondern auch auf die in der neuzeitlichen und außereuropäischen Philosophie verborgene, „anonyme Christlichkeit" zu achten (91—103).

Wenn das an sich unendliche Gespräch zwischen Philosophie und Theologie von Zeit zu Zeit unterbrochen und eine vorläufige Formel der Einigung oder Nichteinigung geprägt wird, so ist stets zu bedenken — wie das kostbare kleine Fragment „Über die kollektive Findung der Wahrheit" dartut (104—110) —, daß die Formel zwar notwendig Ziel des Gespräches ist, aber gleichzeitig immer nach vorne offen sein muß und von einer nie ganz überholbaren existentiellen Fraglichkeit umfaßt bleibt.

Beinahe fixistisch nimmt sich demgegenüber aus, was R. in dem etwas älteren Lexikonartikel „Heilige Schrift und Tradition" (111—120) über den in der Bibel verwahrten Formelbestand sagt. Die Schrift ist danach „reine Objektivation der bleibend maßgeblichen Glaubensüberzeugung der apostolischen Kirche" (113) und darum „absolut normative *norma non normata*" (111), „reine Norm, der gegenüber ein eigentlich kritisches Unterscheiden der Geister... bei aller Anerkennung des geschichtlich Kontingenten und der Entwicklung und Entfaltung Fähigen und Bedürftigen darin nicht mehr notwendig und nicht mehr erlaubt ist" (112). Wird hier nicht das abstrakte Idealbild einer reinen Objektivation des urkirchlichen Glaubens entworfen, das mit der vielschichtigen biblischen Wirklichkeit wenig übereinstimmt, die die Theologie heute — und wohl auch die katholische nicht ohne kritisches Unterscheiden der Geister — befragen muß? Wenn die Schrift wirklich „das Charakteristikum der Geschichtlichkeit" (117) hat, wie R. betont, und nicht unmittelbar selbst das inkarnierte Wort Gottes ist, dann wird man auch ihre Normativität nicht ohne weiteres als „reine" und „absolute", sondern als heilsgeschichtlich gewordene und dem denkenden Glauben der Kirche überlieferte verstehen müssen.

Wer wie R. die Schrift als die reine Objektivation des urkirchlichen Glaubens deutet, kann daraus ohne Mühe ihre materiale Suffizienz und damit so etwas wie ein „katholisches *Sola-scriptura*-Prinzip" ableiten, nach dem die Tradition bei der Bildung des Glaubensbewußtseins nur eine die Schrift explizierende, nicht aber eine konstitutive materiale Funktion hat (121—138). Aber auch andere Gründe, wie die innere Homogenität und Konsistenz der Glaubenswahrheit und die faktische Unmöglichkeit, Glaubensinhalte exklusiv aus außerbiblischen Quellen

der frühesten Zeit abzuleiten, lassen sich für eine gewisse Suffizienz der Schrift anführen. Die Kritik an einer positivistischen Zwei-Quellen-Theorie ist also durchaus berechtigt. Denn die Wesensmitte des christlichen Glaubens kommt in der Schrift ausreichend zur Sprache. Gleichwohl wird sich der geschichtlich Denkende hüten, ein abstrakt in sich stehendes *Sola-scriptura*-Prinzip aufzustellen, das der Zufälligkeit und Unabgeschlossenheit der biblischen Schriften, der Kanonbildung in der Kirche, dem Fortdauern der Tradition und dem Wachstum der Glaubenserkenntnis nicht gerecht würde.

Die dauernd gegenwärtige Frage des Verhältnisses der Theologie zur Geschichte und zum immer weiter wuchernden Pluralismus der Wissenschaften steht auch im Hintergrund eines programmatischen Beitrags über die theoretische Ausbildung künftiger Priester (139—167). Darin schlägt R. einen „Grundkurs" als neue „Grund- und Zentraldisziplin der theologischen Ausbildung" (161) vor, der nicht wie die alte Fundamentaltheologie grundsätzlich alles durchreflektieren müßte, was an sich zur Fundierung der Gesamtaussage des Glaubens notwendig ist, sondern nur das, was „in der vorwissenschaftlich existentiellen Glaubensbegründung eines gebildeten Menschen von heute gegeben sein muß..., gegeben ist... und genügt" (152). Die Methodenproblematik einer solchen „transzendentalen" Reflexion und einer „transzendentalen Begründung des Offenbarungsinhalts" (157) und nicht zuletzt die besorgte Frage, ob eine so konzipierte Zentraldisziplin nicht am Ende zur Vorherrschaft der anthropologischen Selbstreflexion in der Theologie führen muß, dies alles kann erst zureichend erörtert werden, wenn die konkrete Durchführung des Projekts greifbar geworden ist.

In den Vorträgen über das „Geheimnis des Lebens" (171—184) und über die „Einheit von Geist und Materie" (185—214) geht es vor allem darum zu zeigen, daß eine einzige durchgehende Geschichte oder Entwicklung die anorganische Materie mit dem Leben, das Leben mit dem Geist und den Geist mit der göttlichen Selbstmitteilung in der Gnade zusammenschließt. Wichtigste Voraussetzung für das rechte Verständnis der einen Entwicklungsgeschichte ist der aus der idealistischen Philosophie stammende Begriff der „Selbsttranszendenz", durch die unter der Dynamik des göttlichen Seins ein niederes „Seiendes sich selbst in das wesentlich Höhere hinein überbietet und aufhebt" (180). Somit kann auch „die Selbsttranszendenz des Materiellen in den Geist" (213) angenommen werden, wobei Gott als der „transzendentale Grund" (209) der Selbstüberschreitung selbstverständlich vorauszusetzen ist. Da Materie und Geist aber nicht als zwei völlig disparate Größen, sondern als „unauflöslich aufeinander bezogene Momente der einen kreatürlichen Wirklichkeit" (206) gedacht werden müssen, ist es auch die Materie selbst, die sich in echter, aktiver Selbsttranszendenz in den Geist hinein aufhebt. So ist ohne Leugnung der Wesensunterschiede und Abstufungen die Geschichte der Natur und die des Geistes als „eine Geschichte" zu sehen (214).

Eine eingehendere Auseinandersetzung mit R. wird vor allem zu klären haben, ob und wie der zentrale Begriff der „Selbsttranszendenz" einem idealistischen Denkkontext ohne die Konsequenz einer idealistischen, das Absolute völlig einbeziehenden Auslegung des Weltprozesses entnommen werden kann.

Wie sehr aber R. selbst fortwährend die Rahmen überschreitet, mit denen man sein Denken einfassen zu können glaubt, ergibt sich aus einer faszinierenden Rede über die „Theologie der Freiheit" (215—237). Den Begriff der kategorialen Wahlfreiheit läßt er sofort hinter sich, um auf das „schauervolle Geheimnis" zuzugehen, das die menschliche „Freiheit Gott selbst gegenüber" (218) für uns bedeutet. Sie zeigt sich nicht nur als „Seinsfreiheit" (222), „totale Selbstverfügung des Subjekts auf Endgültigkeit hin" (221), sondern auch als „dialogisches Vermögen der Liebe" (225), aber so, daß sie als „Freiheit der absoluten Annahme des absoluten Geheimnisses" auch radikal Geheimnis bleibt und nur an Gott allein zu ihrem „vollen Wesensvollzug kommt" (216). Die meisterhaft dichte und gefüllte Synthese legt viel vom innersten Wollen des Theologen R. frei und gehört wohl zum Besten, was in neuerer Zeit über das christliche Verständnis der Freiheit gesagt wurde.

Aus denselben Grundgedanken ist der bedeutende Beitrag für die Zürcher Ringvorlesung „Schuld — Verantwortung — Strafe" (238—261) erwachsen. Als einer der besten Kenner der Bußtheologie vermag R. auch überzeugend zu erläutern, daß das katholische Nein zur Formel *„simul iustus et peccator"* berechtigt ist, weil der Gerechtfertigte nicht in einer „dialektischen Schwebe" (267) zwischen Gerechtigkeit und Sündigkeit verbleibt. Er zeigt aber auch die Berechtigung eines richtig verstandenen katholischen Ja zu der Formel, wenn sie als Aussage der Erfahrung des Einzelnen verstanden wird, der auch unter der Gnade eine fortdauernde Sündigkeit erfährt (262—276).

Der Vortrag „Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe" (277—298) wagt das Ungewöhnliche, die Einheit beider Lieben „in der Richtung einer radikalen Identität" (282) weiterzudenken und zugleich, innerhalb dieser Identität, einen gewissen Primat der Nächstenliebe aufzuzeigen. Wichtigstes biblisches Fundament einer solchen „Radikalisierung der Nächstenliebe zum Ganzen der christlichen Existenz" ist der 1. Johannesbrief, besonders 1 Jo 4, 12, woraus R. unvermittelt schließt: „Darum ist der ‚Gott in uns' in der gegenseitigen Liebe der Gott, den allein wir lieben können" (281).

Das dürfte handfeste Eisegese sein, denn der Text spricht nicht über die Möglichkeiten unserer Gottesliebe, sondern erklärt nur, daß Gott in uns bleibt und seine Liebe in uns vollendet ist, wenn wir einander lieben. In den folgenden Ausführungen wird die These gewagt, daß eine echte Liebe zum Menschen, sobald sie „ihr eigentliches Wesen und ihre sittliche Absolutheit und Tiefe erreicht", auch schon, wenn auch nicht immer ausdrücklich, *„caritas* auf Gott hin ist" (283). Mehr noch: Die Nächstenliebe ist als „Grund und Inbegriff des Sittlichen überhaupt" schlechthin „der Heilsakt" (286) und damit auch „der primäre Akt der Gottesliebe, die in der Nächstenliebe als solcher Gott in übernatürlicher Transzendentalität unthematisch, aber wirklich und immer meint" (295). Der Nächstenliebe gegenüber ist und bleibt der „thematische religiöse Akt", obwohl hinsichtlich seines Objektes von höherer Würde, als Akt „sekundär" (294).

Es ist verständlich, daß Hans Urs v. Balthasar über solche Sätze tief besorgt ist (Cordula oder der Ernstfall, Einsiedeln 1966, 86—88). Denn die menschliche Subjektivität, Intentionalität und Intersubjektivität erscheinen hier so radikal in die Mitte gestellt, die Liebe zum menschlichen Du ist so sehr „der umfassende, allem anderen Sinn, Richtung und Maß gebende Grundakt" (288), daß man die das göttliche Du erkennende Liebe wohl nur noch „Moment daran" oder „Folgerung daraus" (ebd.), aber nicht mehr die wahre Vollendung der menschlichen Freiheit sein lassen kann. Wer diese einseitige Darstellung kritisiert, darf allerdings die Situationsbedingtheit des Vortrages nicht außer acht lassen. Er darf aufgrund des Gesamtwerks auch annehmen, daß R. die von der Seite des Objekts her nötige christologische und theologische Ergänzung sehr wohl bieten könnte, ohne seine Konzeption der Nächstenliebe wieder völlig preisgeben zu müssen

In einer scharf auf Subjektivität und Intersubjektivität eingestellten Optik erhält auch die Frage der Sünde in der heiligen Kirche eine besondere Dringlichkeit. Was in dem schon 1947 erschienenen Aufsatz „Kirche der Sünder" (301—320) eher zurückhaltend vorgetragen wird, tritt, wie der Titel schon sagt, in dem Beitrag „Sündige Kirche nach den Dekreten des Zweiten Vatikanischen Konzils" (321—345) deutlicher hervor: Das Bemühen, über die Formulierungen der Schultheologie und die neuesten konziliaren Lehräußerungen hinaus einen Begriff der „sündigen Kirche" vorzubereiten, der verständlich machen soll, wie „die auch ‚subjektiv' und nicht nur institutionell heilige Kirche" (345), die Ecclesia *indefectibiliter sancta* (343), zugleich in einem gewissen Sinn „Subjekt von Sünde und Schuld" (337) sein kann. Ein zweifellos schwieriges Unternehmen, da das Verhältnis von Sünde und Heiligkeit in der Kirche nicht das „bloß äußerlich dialektische Verhältnis des Nebeneinanderbestehens" sein kann, weil die Heiligkeit „das von Gott her letztlich entscheidende Prädikat der Kirche" (342) ist. Der vorsichtig tastende, die Schwierigkeiten keineswegs verhehlende Vorstoß R. bringt die Diskussion der Frage, wie mir scheint, ein gutes Stück weiter, ohne eine durchweg befriedigende Lösung zu bieten.

Als Ergänzung dazu kann das vor einem ökumenischen Forum gehaltene Referat „Kirche und Parusie Christi" (348—367) angesehen werden, das das Verhältnis der Kirche zur Vollendung der Heilsgeschichte erläutert, insbesondere die Indefektibilität der Heiligkeit und des Glaubens, die der Kirche trotz der Ausständigkeit ihrer Vollendung schon jetzt als eschatologischer Heilsgemeinde eigen ist.

Wie gründlich R. in der ekklesiologischen Einzelproblematik bewandert ist und wie weiträumig er zugleich pastoraltheologisch zu planen weiß, zeigen drei glänzende Aufsätze über den Episkopat (369—454), die während und kurz nach den Konzilsdiskussionen über das Bischofskollegium entstanden sind und eine Überfülle weiterführender theoretischer und praktischer Anregungen bieten.

Mitten in die Besorgnisse und Hoffnungen, die die überraschende Wandlungsfähigkeit der Kirche zur Konzilszeit erregte, führen die Vorträge „Kirche im Wandel" (455—478) und „Konziliare Lehre der Kirche und künftige Wirklichkeit christlichen Lebens" (479—498). Die Konzilsproblematik steht auch im Hintergrund des Referats „Grenzen der Amtskirche" (499—520), das eindringlich den Abstand aufzeigt zwischen den von der Kirche verkündigten sittlichen Prinzipien und den „konkreten Imperativen, aus denen der Einzelne und die verschiedenen menschlichen Gemeinschaften ihr Dasein frei gestalten" (509).

Der Situation des Einzelnen in der Kirche zugewandt, fordert R. eine „Existentialethik", die in dem von den allgemeinen Prinzipien der essentialen Ethik und Moral freigelassenen Raum dem Einzelnen zur Erkenntnis des ihn individuell verpflichtenden Anrufs Gottes verhelfen soll (521—536). Dies hält er vor allem deshalb für wichtig, weil „der Raum der Freiheit und Verantwortung, den die essentialen Sittennormen der Kirche und der katholischen Moraltheologie dem sittlichen Gewissen einräumen müssen", heute erheblich größer

geworden ist (540) und wir uns daher weder mit einer allgemeinen Wesensethik noch mit einer Situationsethik existentialistischer Art zufriedengeben können (537—544).

Eine Zusammenfassung sehr charakteristischer Gedanken enthält der letzte Beitrag des VI. Bandes über die „anonymen Christen" (545—554). Ausgehend von der Heilsnotwendigkeit des christlichen Glaubens und der Allgemeinheit des göttlichen Heilswillens, postuliert R. die Möglichkeit eines anonymen Christseins, das einen Menschen ohne oder gar gegen sein reflexes Selbstverständnis bestimmt. Es ist allerdings nicht schon mit dem bloßen Menschsein gegeben, sondern erst dann, wenn ein Mensch „sich selbst wirklich ganz annimmt" (549), ganz „Ja zu sich selbst" (550) sagt. Denn in der Tiefe seines Wesens erfährt der Mensch immer schon, wenn auch ganz unausdrücklich, dieselbe gnadenhafte Offenbarung, die in der ausdrücklichen christlichen Offenbarung zur reflexen Aussage kommt. Nimmt er also in der Totalannahme seiner selbst die unthematische, als „übernatürliches Existential" gegebene Offenbarung an, „so setzt er den Akt übernatürlichen Glaubens" (549). Durch „die radikale Annahme seines Daseins" bezeugt er Gott, und da die Gnade, von der er sich ergreifen läßt, immer schon die Gnade des Vaters in seinem Sohn ist, kann er mit vollem Recht als „anonymer Christ" bezeichnet werden" (550).

Die hinter dieser — heute leider oft zum unverstandenen Schlagwort entarteten — Bezeichnung stehende Problematik bedarf sicher noch weiterer Diskussion. Es fragt sich auch hier vor allem, ob die für R. Gesamtkonzeption zentrale These, daß das totale Ja des Menschen zu sich selbst eine in seiner Wesenstiefe verborgene Offenbarung Gottes begegnen lasse, den Unterschied zwischen der „transzendentalen" — und doch wesentlich immanenten — Erfahrung des Menschen und der geschichtlich den Menschen überkommenden, nur im Heiligen Geist verstehbaren Christus-Offenbarung genügend wahren kann. Die Gefahr einer die Unterschiede verflüchtigenden Totalidentifikation von Gott und Mensch rückt nahe.

Nachdem die Besprechung des VI. Bandes auf einige der charakteristischen Grundgedanken näher einzugehen suchte, kann zum VII. Band, der 39 Beiträge zur „Theologie des geistlichen Lebens" enthält, nur noch weniges, allzu weniges, angemerkt werden. Nicht als ob hier keine ernsthafte und bedeutende Theologie zu finden wäre oder theologische Meditationen weniger Beachtung als Grundsatzreferate verdienten. Aber es scheint der überreichen geistlichen Lebendigkeit und Fruchtbarkeit dieses Bandes besonders unangemessen, die wesentlichen Inhalte aus der Rahnerschen Meditationsgestalt herauszulösen. Die unmittelbare Lektüre ist umso mehr erforderlich, als sich R. als ein Meister der geistlichen Theologie erweist, der in der Überlieferung theoretisch und praktisch aufs tiefste verwurzelt und zugleich den Erfordernissen einer heutigen Spiritualität ganz aufgeschlossen ist. Er läßt in diesem Band nicht selten sein Innerstes aufbrechen und erreicht in der Neuformulierung des alten Wahren oft unerhörte Eindringlichkeit und Überzeugungskraft. Wer etwa beim Lesen des VI. Bandes geneigt wäre, R. eines gewissen „Modernismus" oder „Säkularismus" zu bezichtigen, müßte sich durch sein hier greifbares, aufrichtiges Mühen um die Bewahrung des geistlichen Erbes zu äußerster Vorsicht im Urteil mahnen lassen. Hier spricht kein Unbesonnener, dem es im Grunde nur um Anpassung und Weltlichwerden des Christentums zu tun ist, sondern ein Kontemplativer, ein wahrer Freund und Hüter der in allem Wandel fortdauernden christlichen Frömmigkeit.

Dies zeigen schon die einleitenden Vorträge und Aufsätze über „fundamentale Fragen" (11—120). Die „bleibende Selbigkeit der christlichen Frömmigkeit" ist das erste, auf das R. eindringlich hinweist (13). Es braucht also auch heute und morgen den Mut zu geistlicher „Übung", zu „Norm und Regel", zu „harter Zucht" (17). Obwohl bescheidener und karger in seinen religiösen Äußerungen, wird der Fromme ein schmerzlich unmittelbares Verhältnis zum unbegreiflichen und unsagbaren Gott haben müssen. Er „wird ein ‚Mystiker' sein, einer, der etwas ‚erfahren' hat, oder er wird nicht mehr sein" (22). Aber auch das „vorbehaltlos redlich gelebte weltliche Leben" (25) und eine neue „Aszese des selbstgesetzten Maßes" (27) inmitten der modernen Konsumgesellschaft muß jetzt zu seiner Frömmigkeit gehören.

Der Christ kann seine Glaubensentscheidung auch heute als intellektuell redliche verantworten, wenn er die Freiheit bedenkt, „die auch die letzten geistigen Entscheidungen und Haltungen immer mitbestimmt" (55). Er weiß, daß er in der Tat seines Lebens letztlich nicht neutral bleiben und sich nur im Rahmen des Möglichen über die Berechtigung seiner Entscheidung vergewissern kann, aber die Glaubensentscheidung nicht solange verschieben darf, bis er alle ihre Voraussetzungen wissenschaftlich so durchreflektiert hat, wie es theoretisch möglich wäre. Daher darf er sich dem als „Tatsache des Lebens" (62) gegebenen Glauben anvertrauen und darauf hoffen, daß die Gnade „eben doch ihr Zeugnis von sich selbst mitbringt" (63). Die Summe seines Glaubens besteht schließlich nicht in isolierten Einzelsätzen, sondern im „Ganzen" des Christentums, das R. in folgender Kurzformel meint aussprechen zu können: „Christentum ist das ausdrückliche und gesellschaftlich (‚kirchlich') verfaßte Bekenntnis dazu, daß das absolute Geheimnis, das in und über unserem Dasein unausweichlich waltet und Gott genannt wird, als vergebend und vergöttlichend sich uns in der Geschichte des freien Geistes mitteilt und daß diese Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus geschichtlich und irreversibel siegreich in Erscheinung tritt" (66).

Zu fragen und näher zu erörtern wäre allerdings, ob diese Selbstmitteilung des absoluten Geheimnisses in der Geschichte des freien Geistes so geschieht, daß sie mittels einer totalen Selbstreflexion dieses Geistes wahrhaft zu erkennen ist und der Blick auf die Erscheinung Jesu Christi dem Denkenden nur nachträglich bestätigt, was er ohnehin wissen kann. Wird das genuin Christliche in der vorgelegten Kurzformel des Christentums nicht doch zu sehr verkürzt? Droht nicht ein wenig die Gefahr, die intellektuelle Redlichkeit des christlichen Glaubens dadurch zu sichern, daß das Christliche als die Erscheinung des von allen implizit immer schon Gewußten ausgegeben wird?

Eine solche Frage scheint freilich wieder gegenstandslos zu werden, wenn man den kostbaren Meditationen über die Geheimnisse des Lebens Jesu begegnet (123—196), die aus dem denkenden Mitfeiern des Kirchenjahres von Weihnachten bis Pfingsten erwachsen sind. Hier wird in einer ganz persönlichen, in lebenslangen Aneignungswehen gestalteten, geistlichen Sprache das Einmalige vermittelt, das von den Heilsereignissen der Heiligen Nacht, des Leidens und Sterbens Jesu, des Abstiegs ins Totenreich, der Auferstehung, der Himmelfahrt und der Geistsendung ausgeht.

Betrachtungen über die Eucharistie (199—220) und über christliche Tugenden (223—280) schließen sich an. Die ausführlichste ist die über die Wahrhaftigkeit (223—251), in der mit erstaunlicher Weit- und Tiefsicht zuerst der Wille zur Wahrheit überhaupt und danach die Wahrhaftigkeit gegen sich selbst, im zwischenmenschlich-privaten Umgang, in der Öffentlichkeit und gegenüber der unter den falschen Meinungen der anderen verborgenen Wahrheit erörtert wird.

Der Heiligenverehrung (283—309) und den verschiedenen Ständen und Berufen in der Kirche (313—478) sind weitere Beiträge gewidmet: über die Kindheit, den Laienstand, die Frau, den Intellektuellen, den Schriftsteller und, besonders eingehend, über die Verwirklichung der evangelischen Räte, vor allem der Armut, im Ordensleben.

Wie sehr R. der großen geistlichen Tradition seines Ordens verbunden bleibt und Grundbegriffe seiner Theologie, wie Einheit, Liebe, Geheimnis, von dort her christozentrisch orientiert werden, zeigen schließlich seine Besinnungen zur Herz-Jesu-Verehrung (481—508).

Diese spärlichen Angaben lassen die ungeheure Fächerbreite, Vielseitigkeit, Wirklichkeitsnähe und Anregungskraft dieser geistlichen Theologie kaum ahnen. Wer Karl Rahners theologisches Wollen in allen seinen Dimensionen verstehen will, kann nicht auf ein eingehendes Studium des VII. Bandes verzichten, der die Autorität einer ungewöhnlichen geistlichen Erfahrung ausstrahlt und nicht wenige der Fragen beantwortet, die beim Lesen des VI. Bandes zu stellen sind.

Voll Bewunderung und Dank blickt der Leser, aufs reichste beschenkt, auf die beiden Bände zurück. Das Charisma des großen Theologen, sein Mut, aus tiefster Kenntnis und Achtung der überlieferten Theologie in der heutigen Glaubenssituation das Äußerste zu wagen, ist einzigartig und unnachahmlich. Was nottut, ist nun nicht, den theologischen Stil des Bahnbrechers gedankenlos zu kopieren oder über das von ihm Gewagte leichtfertig hinauszugehen. Vielmehr braucht es jetzt vor allem nüchternes und genaues Bedenken der Möglichkeiten und Gefahren einer christlichen „Transzendentalphilosophie", ihrer Übereinstimmung mit der ausdrücklichen christlichen Offenbarungsgeschichte und ihrer Unterscheidung innerhalb der Gesamtströmung des neuzeitlichen Denkens.

Freiburg i. Br. Helmut Riedlinger.

Löwith, Karl: **Vorträge und Abhandlungen**. Zur Kritik der christlichen Überlieferung. Stuttgart: W. Kohlhammer-Verlag 1966. 290 S.; Ln DM 24,—.

Diese Vorträge und Abhandlungen „Zur Kritik der christlichen Überlieferung" führen in der verschiedenartigen Form, die solchen Sammelbänden eigen ist, das Grundmotiv der Arbeiten K. Löwiths fort, sofern sie alle „von der philosophischen Fragwürdigkeit der christlichen Überlieferung bestimmt" sind. „Eine sie direkt betreffende Darstellung der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche hofft der Verfasser in absehbarer Zeit vorlegen zu können." Die Rezension dieser gesammelten kleineren Arbeiten kann sich nur darauf beschränken, einige der Beiträge herauszuheben.

An erster Stelle ist hier Löwiths Abhandlung „Hegels Aufhebung der christlichen Religion" zu nennen, die 1962 in den „Einsichten", der

Festschrift für Gerhard Krüger, veröffentlicht worden ist. Es ist dies der an Umfang und Gewicht größte Beitrag zu diesem Sammelband. Löwith unternimmt es darin, die Grundgedanken seiner Hegelinterpretation, die schon seinem Buch von 1941 „Von Hegel zu Nietzsche" zugrunde lagen, erneut zusammenzufassen und verschärft vorzutragen. Es ist im wesentlichen eine Interpretation der sogenannten theologischen Jugendschriften Hegels, deren kritische Neuausgabe z. Z. vorbereitet wird, weiter eine Analyse von „Glauben und Wissen", sowie der Vorlesungen über Religionsphilosophie. Löwith vertritt die These, von den Jugendschriften Hegels her sei dessen „Antichristentum" eindeutig nachzuweisen und darum auch als hermeneutischer Schlüssel für alle späteren Stadien der Philosophie Hegels, die christliche Religion betreffend, anzunehmen. Die „wesentliche Zweideutigkeit von Hegels Verhältnis zur christlichen Religion und Theologie" (57), die darin besteht, daß die „philosophische Aufhebung" der positiven Religion deren philosophische Rechtfertigung erbringt, soll demnach aus den „unzweideutigen" Äußerungen des jungen Hegel korrigiert werden oder doch in ihrem eigentlichen Sinne als Destruktion der christlichen Religion fixiert werden. (Dafür steht vor allem die berühmte briefliche Äußerung Hegels gegenüber Schelling aus der Tübinger Zeit).

Die methodischen Bedenken gegen dieses Interpretationsverfahren sind wiederholt geäußert worden. Ähnlich wie in der neueren Marxinterpretation haben auch in der Hegelinterpretation die Frühschriften ein sicher falsches Gewicht für das Gesamtverständnis des Werkes erlangt, eine Tatsache, die nur aus der philosophischen Skepsis gegenüber dem durchgeführten System erklärbar ist, das aber doch nach seinen immanenten Kriterien beurteilt sein will. Die Tatsache, daß Hegels Religionsphilosophie „schon zu seinen Lebzeiten Anstoß erregt" hat, „und zwar sowohl bei den rechtgläubigen Theologen wie bei den ungläubigen Philosophen" (87), ist ein Hinweis darauf, daß Hegels Philosophie des Christentums nicht an der Identität mit einer bestimmten Gestalt der kirchlich-theologischen Tradition gemessen werden darf, deren Überwindung als Aufhebung er ausdrücklich beabsichtigt. Insofern bleibt Löwiths Interpretation auf einen Gegensatz von traditionellem Christentum und neuzeitlichem Denken fixiert, dessen ständige Reproduktion für den Fortschritt im Gedanken, den Hegel geleistet hat, blind macht.

Doch läuft Löwiths eigene Interpretation auch auf eine ganz andere, nämlich seine eigene Kritik des Christentums hinaus. Er sieht das Kreuz der Hegelschen Philosophie darin, daß „Hegel, im Zuge der christlichen Tradition, das Absolute als einen überweltlichen Geist faßte, der sich in der natürlichen Welt und im selbstbewußten Menschen verendlichen soll. Die Schranke von Hegels Philosophie des Geistes zeigt sich daher an ihrem beschränkten Begriff von der Natur und der Welt". Löwith findet bei Hegel eine „hochmütige Tiefe der Naturverachtung" (93), der er mit folgender Frage entgegentritt: „Weshalb sollte es aber ein Fortschritt sein, wenn sich der Mensch nicht mehr ‚innerhalb der Natur' frei weiß und an ihr das Organ seines Bewußtseins behält, sondern sich ‚unendlich' frei glaubt, indem er sich auf die Ausgießung eines ‚heiligen', übernatürlichen Geistes beruft und diese wunderbare Geschichte des Neuen Testaments philosophisch auslegt, um den Verlust des positiven Glaubens zu rechtfertigen? Wenn aber weder einzusehen ist, wie ein außerweltlicher und übernatürlicher Gott, der Geist ist, den Menschen geschaffen haben soll, noch angenommen werden kann, daß sich der Mensch aus eigenem Willen ins Dasein brachte, dann kann er nur da sein und so sein wie er ist, weil ihn die Natur hervorgebracht hat" (95). In seinem Versuch, eine naive antike Naturfrömmigkeit wiederzubeleben, ist Löwith ein Außenseiter der gegenwärtigen Philosophie geblieben.

Immerhin haben Löwiths Versuche, das „Elend des Historismus" (Popper) durch einen Rückbezug auf die alle Geschichte umgreifende Natur zu überwinden, jedenfalls in dem Aufweis der Aporien des historischen Bewußtseins, auf die er sich beruft, ihre eigentliche Stärke. In dem bisher unveröffentlichten Beitrag „Geschichte und historisches Bewußtsein" (S. 119ff.) mündet die Kritik eines geschichtlichen Begriffs des Menschen in der These: „Da es weder wahrscheinlich ist, daß der Mensch göttlicher Herkunft ist, noch denkbar, daß er sich selbst zur Welt gebracht hat, muß man sich damit abfinden, daß auch der Mensch mit seiner Fähigkeit, die Natur zu transformieren und in der übermenschlichen Welt der Natur eine zweite, menschliche Welt der Geschichte hervorzubringen, zur allgemeinen Naturgeschichte gehört" (132). Das Überschreiten der vorfindbaren Natur vollzieht sich selbst „innerhalb der Grenzen der menschlichen Natur".

Sieht man genauer zu, dann scheint es so zu sein, daß Löwiths Beschwörung der Naturgebundenheit des Menschen einem moralischen Impulse Ausdruck verleiht, nämlich der Begrenzung des Menschen in seinem Handeln gegenüber der Welt (Naturbeherrschung) wie gegenüber anderen Menschen; sie steht im Dienste eines antitotalitären Philosophierens, das dem unbegrenzten bemächtigenden Zugriff auf die Welt des Menschen entgegentritt mit der Erinnerung an die Grenzen dieses Menschen als eines natürlichen Wesens. Ob allerdings die Erneuerung der Naturphilosophie die Last eines ethischen Argumentes zu tragen vermag, dazu kann auch dieser Sammelband nicht wirklich neue Argumente beitragen.

In dem Schlußbeitrag „Freiheit zum Tode" (S. 274ff.) legt Löwith statt dessen ein Plädoyer für das Recht auf Selbstmord vor, weil „keine Handlung so beziehungslos zum anderen Menschen ist wie der Selbstmord" (275). In dieser Argumentation, die im übrigen sich scharf gegen das „christliche Vorurteil, daß Selbstmord ein Mord sei" (286) wendet, wird immerhin sichtbar, daß die Reduktion der Freiheit auf die des einzelnen, „von seiner eigenen natürlichen Existenz Abstand" zu nehmen (275), in der Tat ein Rückschritt ist gegenüber der im Christentum und seinen neuzeitlichen Folgen schon entfalteten Ethik der Sozialität.

Die übrigen Beiträge sind alle außerordentlich anregend und lesenswert. Sie geben fast durchgehend von Löwiths Auseinandersetzung mit Hegel Zeugnis. Am stärksten autobiographische Züge trägt der Vortrag über Max Weber, „Max Webers Stellung zur Wissenschaft" (S. 228ff.), der zu dessen 100. Geburtstag gehalten worden ist.

Aufs Ganze gesehen scheidet der Leser von diesem Bande mit der Frage, ob es Löwith noch gelingen wird, aus seiner naturphilosophischen Reaktion auf die Philosophie seit Hegel noch zu einer selbständigen Entfaltung zu kommen. Bis jetzt jedenfalls gilt für ihn, daß die christliche Überlieferung, deren Kritik Löwith angelegen ist, das offene oder geheime Thema seines eigenen Philosophierens darstellt.

München. Trutz Rendtorff.

Studies in Shamanism. Ed. by Carl-Martin Edsman. Based on Papers read at the Symposium on Shamanism held at Abo on the 6th—8th of Sept., 1962. (Scripta Instituti Donneriani Aboensis I) Stockholm: Almqvist & Wiksell (1967). 185 S.; br. $ 6,—.

Fatalistic Beliefs in Religion, Folklore, and Literature. Ed. by Helmer Ringgren. Papers read at the Symposium on Fatalistic Beliefs held at Abo on the 7th—9th of Sept., 1964. (Scripta Instituti Donneriani Aboensis II) Stockholm: Almqvist & Wiksell (1967). 186 S.; br. $ 6,—.

Diese zwei ersten Bände der neuen Reihe des Donner-Instituts in Åbo (Finnland) enthalten Beiträge, die bei den Symposien in der Akademie Åbo vorgetragen wurden. Das erste Syposium fand am 6.—8. Sept. 1962, das zweite am 7.—9. Sept. 1964 statt.

I. Der Begriff Schamanismus ist heute umstritten. Für die einen ist der Schamanismus ursprünglich und primär eine Technik der Ekstase und dadurch des Sich-Verbindens mit den guten Mächten der Oberwelt: das ist der weiße Schamanismus (Eliade). Für die anderen bedeutet er ursprünglich und primär den Kontakt mit der Unterwelt (schwarzer Schamanismus), u. zw. durch die Ekstase (Schmidt) oder auch ohne eine solche Technik (Zelenin). Die einen wollen den Ursprungsort des Schamanismus in der arktischen und subarktischen Gegend finden, die anderen verlegen ihn in das eurasiatische Gebiet. Die einen sehen im Schamanismus eine psychische Krankheit; für die anderen ist der Schamane eher ein mystischer Typ.

Angesichts dieser unterschiedlichen Auffassungen ist jeder neue Beitrag und jede neue Feldforschung über dieses Phänomen willkommen. In dem vorliegenden Buch findet man Überlegungen über den Schamanismus als Forschungsgegenstand (15—22) und als Erscheinung, die man durch die experimentelle Methode der McGill Universität (Kanada) hinsichtlich der Wirkung der Monotonie auf die psychischen Funktionen und durch Anwendung des Tests von Rohrschach untersuchen könnte (166—185). Zudem finden sich darin interessante Berichte über die schamanistischen Erscheinungen bei den Eskimos (23—31), während einer Séance in Nordamerika (32—68), bei den Kalasch-Fakiren von Chitral (Zentralasien, dänische Expedition 1947—1954) (69—81), in Nord-Nepal (82—89), in Ungarn (Geschichte, Forschungsmaterial und Bibliographie) (97—119) und in Schweden (weiblicher Volksheiler zu Beginn des 18. Jh.) (120—165). Ein weiterer Beitrag ist den schamanistischen Elementen im AT gewidmet (90—96).

II. Über den Fatalismus als Glaube an die Vorherbestimmung des Lebenslaufs und vor allem des Todes bringen die im II. Band veröffentlichten Beiträge interessantes Material. Sie beschäftigen sich mit dem Schicksalsglauben im Altertum (Griechenland: Oresteia 19—34, Ägypten: Isis 35—51), bei den nordischen Völkern Europas (Skandinavien 63—88, Finnland 89—117), in den osteuropäischen Ländern (97—117), in Asien (Islam 52—62, Südindien 118—125, China 126—132, Zentralasien 150—157), in Afrika (Ruanda-Urundi 158—171), endlich in der Literatur (172—178, und Zusammenfassung des Berichts über C. Linnaeus 179—182). Ein weiterer Beitrag behandelt das Thema der Schicksalsseele (mit beson-

derer Berücksichtigung der finnisch-ugrischen Volksreligion 133—149). Die letzten Seiten (183—186) bringen einige Überlegungen über den systematischen Aspekt des Fatalismus und dessen Bedeutung in seinem funktionalen Kontext.

Es ist unmöglich, auf die Einzelheiten der verschiedenen Beiträge einzugehen. Wir möchten aber hier die Initiative der Akademie Åbo begrüßen. Es macht Freude, immer wieder feststellen zu können, daß der Beitrag Skandinaviens und Finnlands zur religionswissenschaftlichen Forschung heutzutage einer der bedeutendsten in der Welt ist.

Münster. Adel-Théodore Khoury.

Gardet, Louis: **Islam.** (Aus dem Französischen übersetzt) Köln: J. P. Bachem Verlag 1968. 397 S.; Ln DM 38,—.

Der Leser, der sich schnell über den Islam informieren will, findet in diesem Buch eine zuverlässige Übersicht darüber, wie diese Weltreligion heute von ihren Anhängern gelebt wird. Das bedeutet, daß der Verfasser, heute einer der besten Kenner des Islam, sich bemüht hat, ein Gesamtbild des lebendigen Islam zu entwerfen. Nach einem Überblick über die Geschichte der Ausbreitung des Islam und der Bestimmung seiner drei Grundbegriffe (Islam, Religion, Glaube), widmet der Autor einen ersten Teil den Grundwerten dieser Religion. Der Koran, als Niederschrift der Offenbarung, und die Tradition, als Sammlung der Sprüche Muhammads, bilden die zwei wichtigsten Quellen, die über den islamischen Glauben (Gott, Propheten, Engel, Auferstehung, künftiges Leben, Prädestination), die Pflichten der Muslims in der Gemeinschaft der Gläubigen und die moralischen Grundsätze des Islam Aufschluß geben.

Der zweite Teil beschäftigt sich mit der theologischen Entwicklung des Islam. Koran- und Traditionswissenschaften, muslimische Rechtsschulen, apologetische und systematische Theologie, Mystik, Kultur und Philosophie, das sind die verschiedenen Disziplinen, die die Entwicklung des Islam im Mittelalter bestimmten.

Der dritte Teil schließlich analysiert die Fähigkeit des Islam, die Gläubigen in eine zur Einheit berufene Gesellschaft zusammenzufügen. Da stellt sich die Frage nach den wichtigsten Aufgaben der Gemeinschaft und nach der Bedeutung der verschiedenen Nationalismen innerhalb dieses Gemeinwesens und ihrem Einfluß auf die Gestaltung des Lebens der Gläubigen in den verschiedenen Ländern. Dann folgen die m. E. interessantesten Kapitel dieses Buches. Dort gibt der Verfasser eine nuanzierte Darstellung der schwierigen Probleme, mit denen sich die muslimischen Länder auseinandersetzen. Es sind dies der Nationalismus und die panarabische Bewegung (damit zusammenhängend die Stellung der nicht-muslimischen Minderheiten, vor allem der Christen), die Beziehung zu den Entwicklungsländern der Dritten Welt, der arabische Sozialismus, der Marxismus und die technische Revolution.

Zum Schluß wird das Verhältnis zwischen Islam und Christentum behandelt (das Christentum in islamischer Sicht, der Islam in christlicher Sicht, Wege zum Gespräch).

Obwohl Anmerkungen auffallend selten sind, ist die gesamte Darstellung sehr zuverlässig. Eine gute Bibliographie hilft dem Leser, ausgewählte Werke für eine eventuelle weitere Information nachzuschlagen. Eine solche ist jedoch notwendig, wenn sich der Leser über das vorislamische Milieu (darüber gibt das Buch absichtlich keine Auskunft, und zwar wegen des Umfanges, den eine solche Darstellung erfordert), und über die Person und die Sendung des Propheten Muhammads unterrichten will, von dem sehr knapp gesprochen wird. Dasselbe gilt von der Geschichte der polemischen Beziehungen zwischen Islam und Christentum. Was dieses letzte Thema betrifft, so muß die Bibliographie unbedingt vervollständigt werden.

Verschiedene Kapitel lassen Wünsche des Lesers unbefriedigt. Aber dieses Buch wollte und konnte vom Islam keine in allen Punkten umfassende Darstellung seines Glaubens, seiner Moral, seiner Pflichtenlehre, seines Rechtes, seiner Mystik, seiner Kultur, seiner Philosophie, seiner geschichtlichen Entwicklung seit dem VIII. Jahrhundert und endlich seines Ringens mit den zeitgenössischen Problemen geben. Wie es ist, scheint mir das Buch eine der besten Gesamtdarstellungen des lebendigen Islam zu sein, die wir heute haben.

Münster. Adel-Théodore Khoury.

Historia Missionum Ordinis Fratrum Minorum. Erster Band. Asia Centro-Orientalis et Oceania. 350 S. Zweiter Band. Africa. Rom: Secretariatus Missionum O.F.M. 1967. 193 S.; br. L. 3800.

Als Autoren der beiden Bände zeichnen Franziskaner verschiedener Ordensprovinzen, deren Beiträge aus sechs modernen europäischen Sprachen in ein leicht verständliches Latein übertragen wurden. Die Leitung lag beim Missionssekretariat des Ordens unter P. Alphons Schnusenberg, der jedem Ordensangehörigen einen ersten Überblick über die Missionstätigkeit seines Ordens verschaffen und das Interesse an dieser Wirksamkeit, vorab beim Ordensnachwuchs, steigern wollte. Die jedem Beitrag angefügten umfangreichen bibliographischen Angaben ermöglichen ein tieferes Eindringen in die Materie; das gute Register erhöht die Brauchbarkeit der Bände.

Der Auffassung und Anlage der Arbeit nach darf man sprechen von einem breiter angelegten, vervollständigten und weitergeführten „Lemmens" (Geschichte der Franziskanermissionen. Münster 1929), der aus ähnlichem Anlaß entstand und in etwa das gleiche Anliegen und Ziel hatte.

Behandelt wird im ersten Band die Tätigkeit des Ordens in Indien, Ceylon, Birma, Singapore, Vietnam, China, Hong-kong und Macao, Taiwan, Korea, Japan, auf den Philippinen, in Indonesien und Irian Barat, Australien mit Neuguinea, Neu-Seeland und Ozeanien; im zweiten Band die Arbeit in Marokko, den von portugiesischen bzw. französischen Franziskanern geführten Missionen, in Lybien, Ober-Ägypten, Aethiopien, Somali-Land, im Kongo-Gebiet und in dem heutigen Süd-Afrika.

Die Schreibweise der vielen vorkommenden Namen ist korrekt. Doch dürfte sich bei den weiteren Bänden empfehlen, den lateinischen Ortsnamen auf altem römischen Reichsgebiet in jedem Falle die moderne Bezeichnung beizufügen. Das gilt auch für die Ordensprovinzen, deren Identifizierung einem Nicht-Franziskaner schwerfallen kann. Ferner würde eine kurze Einführung in die Schreibweise der asiatischen Namen in den verschiedenen europäischen Sprachen den Zugang zur älteren Literatur erleichtern.

Es handelt sich gewiß nur um eine erste Einführung, doch darf man der Feststellung P. Schnusenbergs *„Ordo noster, ut ex s. regula et vita s. Fundatoris compertum est, est Ordo missionarius"* (II. 5) bereits nach diesen Bänden hinzufügen *„et ex historia Ordinis"*.

Oeventrop. Heinrich Wiedemann M.S.C.

Vicedom, Georg: **Mission im ökumenischen Zeitalter.** (Evangelische Enzyklopädie Bd 17/18) Gütersloh: Verlagshaus Gerd Mohn 1967. 208 S.; kart. DM 9,80; für Fortsetzungsbez. DM 8,80.

Das Bändchen ist eine umfassende Enzyklopädie über die evangelische Weltmission. Es bringt alle Fragen zur Sprache, die man heute an die christliche Mission stellt: Fragen der theologischen Begründung, der geschichtlichen Belastung, der rechten Methodik, des Verhältnisses der Mission zur Kirche, zu den Religionen, zu den übrigen geistigen Bewegungen unserer Zeit, Fragen der ökumenischen Zusammenarbeit und andere mehr. Das längste Kapitel gibt einen geschichtlichen Abriß der evangelischen Mission seit Beginn des vorigen Jahrhunderts, in den auch einige Daten der katholischen Mission eingestreut sind.

Die Antworten, die V. gibt, sind auf dem Boden einer gemäßigt konservativen Missionstheologie gewachsen, die den radikalen Wandlungen im ökumenischen Missionsdenken der jüngsten Zeit skeptisch gegenübersteht. Mission ist nach V. Verkündigung des Evangeliums, Erlösung aus der Sünde, Sammlung der Bekehrten in die Gemeinde, Einwurzelung der Gemeinde in Volk und Kultur, Befähigung der Gemeinde zum Dienst der Liebe, Vorwegnahme und Vorbereitung der Auferstehung und des endgültigen Reiches Gottes. Der soziale Fortschritt ist eine „Nebenwirkung" dieser Mission bzw. eine Auswirkung des in der Liebe gelebten Glaubens. Die „Macht des Bösen in Welt und Kirche" verhindert jedoch die volle Auswirkung der christlichen Erlösung auf das Leben und die Strukturen der Welt. Der naive soziale Fortschrittsglaube des „Amerikanismus", der in der protestantischen Weltmission — nach V. — weit verbreitet ist, ist daher eine Illusion.

Heute geschieht diese Mission der Kirche — nach einem Schlagwort der letzten Weltmissionskonferenz in Mexiko — in allen sechs Kontinenten. Die Kirche hat überall dort, wo sie lebt, in ihrer Umgebung Mission zu treiben. Es gibt keine Missionsländer mehr. Der Unterschied zwischen der Mission in Europa und der Mission in Afrika besteht nur in der verschiedenen Methodik. Die ganze Kirche verkündet heute das eine Evangelium der ganzen Welt.

Das Buch ist aus einer imponierenden Gesamtschau christlicher Missionstätigkeit herausgewachsen. Vielen kritischen Bemerkungen dürften auch katholische Missionstheologen gerne zustimmen, wie etwa den Bemerkungen zur Bibelübersetzung, zur Entwicklungshilfe, zur Mission als Kulturträger. Anderes wäre zu diskutieren, etwa die Frage des Verhältnisses der Mission zu den nichtchristlichen Religionen oder die Frage der Mission in sechs Kontinenten.

Der Darstellung katholischer Missionstätigkeit und katholischen Missionsdenkens konnte bei der Fülle des Stoffes in einem so kleinen Kompendium naturgemäß nur ein bescheidener Platz eingeräumt werden. Leider haben sich dabei Vereinfachungen und Verkürzungen eingeschlichen, die dem evangelischen Leser in manchen Punkten ein falsches Bild katholischer Mission vermitteln könnten. Es seien nur einige Beispiele herausgegriffen.

In Ausdeutung der Ratschläge, die Papst Gregor I. seinen Missionaren nach England mitgegeben hat, schreibt V.: „Darum sollte das Heidnische mit Christlichem durchsetzt werden" (36). In Wirklichkeit

ging es natürlich darum, das Heidnische durch das Christliche zu ersetzen. Wieweit das tatsächlich gelungen ist, ist eine andere Frage.

Auf S. 37 werden neuere katholische Missionstheorien mit folgenden Sätzen gekennzeichnet: „Da Jesus als der Erlöser Mensch und damit zum Vertreter der ganzen Menschheit wurde, seien in ihm auch bereits die Nichtchristen erlöst. Manche Theologen gehen dabei auch von Maria der Mutter des Gottessohnes aus, in welcher ebenfalls die ganze Menschheit vertreten sei. Sie hat den Erlöser geboren, darum haben in Maria bereits alle Menschen das Heil." Im ersten Satz wäre hier wohl zu unterscheiden zwischen objektiver und subjektiver Erlösung, und in Maria ist die Menschheit höchstens insofern vertreten, als sie die „Erst-Erlöste" ist (im Unterschied zu Christus als dem Erlöser). Starken Mißverständnissen ausgesetzt ist auf S. 37 auch die verkürzte Darstellung der Natur-und-Gnade-Theologie des hl. Thomas von Aquin, die die nichtchristlichen Religionen keineswegs zu Vorstufen erklärt, von denen es einen ungebrochenen, harmonischen Aufstieg zum christlichen Glauben gäbe.

Über die Missionierung Lateinamerikas heißt es in lapidarer Kürze: „Unter dem spanischen Protektorat wurden vor allem die Völker Süd- und Mittelamerikas sowie die Philippinen zwangsmissioniert" (47). Der Verf. führt selbst einige Zeilen weiter die Mission in den Indianerreduktionen an. Sie waren blühende Missionen ohne jeden Zwang. Dagegen müßte es auf S. 48 wohl genauer heißen, daß die Hauptaufgabe der holländischen Prediger darin bestand, „die zwangsweise zum Protestantismus konvertierten Katholiken auf Ceylon ... zu versorgen".

An den Anfang des Kapitels über die Sklaverei (52f) setzt V. ein Zitat aus der Apostolischen Konstitution *„Dum diversas"* Papst Nikolaus V. aus dem Jahre 1452 (nicht 1442!), die den König von Portugal „ermächtigte", die Sarazenen etc. zu Sklaven zu machen. Es sieht so aus, als ob die Sklaverei mit dieser „päpstlichen Ermächtigung" begonnen habe. In Wirklichkeit entsprach die damalige Sklaverei, die eine Folge der Kriegsgefangenschaft war, einer jahrhundertelangen Überzeugung des Mittelalters, der auch — leider! — Papst Nikolaus V. verfallen war.

S. 132 steht über die protestantischen Missionen in Lateinamerika zu lesen: „Solange die katholische Kirche nicht fähig ist, in Lateinamerika selbst einen einheimischen Klerus in genügender Zahl heranzubilden, wird sie sich auch nicht darüber beklagen dürfen, daß sich protestantische Kirchen der vernachlässigten Menschen annehmen. Sie erhalten ihre Berechtigung vom Missionsauftrag her". Vielleicht wäre es der Klärung dieses Problems förderlich gewesen, darüber nachzudenken, ob und in welchem Umfang die Empfehlung Nr. 10 aus dem vom Ökumenischen Rat der Kirchen in New Delhi angenommenen Dokument über „Christliches Zeugnis, Proselytismus und Glaubensfreiheit" auch auf die katholische Kirche in Lateinamerika angewendet werden könnte. Diese Empfehlung lautet: „Es mag Situationen geben, in denen eine andere Kirche, die in einem bestimmten Gebiet ansässig ist, in ihrem Christuszeugnis so ungenügend zu sein scheint, daß andere sich gedrungen fühlen, den Mitgliedern derselben ein treueres Zeugnis und treuere Verkündigung des Evangeliums zu bringen. Dennoch sollte es das erste Bestreben der anderen Kirchen sein, in Geduld jener Kirche zur Erneuerung und zur Stärkung ihres Dienstes und ihres Zeugnisses zu helfen" (Evanston Neu-Delhi, 274).

Noch ein letztes Beispiel: Die sogenannten Akkomodationsversuche der katholischen Mission im 17. Jh. in China und Indien beschreibt und beurteilt V. mit folgenden zwei Sätzen: „Den genannten katholischen Missionaren ist gemeinsam, daß sie sich nur den sozial Hochstehenden und Gelehrten anpaßten, um mit dem Evangelium in der Welt der Gebildeten Eingang zu finden. Dabei glichen sie die christliche Botschaft so dem vorliegenden Denken an, daß ihr das Ärgernis genommen war" (145). Ein dermaßen vereinfachendes Urteil über einen so delikaten Missionsversuch gibt nicht mehr nur Anlaß zu Mißverständnissen, sondern ist einfach mit der Wahrheit nicht mehr zu vereinbaren.

Über diese Beispiele einer allzu vereinfachenden Darstellung hinaus, die wohl durch eine sorgfältigere Formulierung hätte vermieden werden können, wären noch einige Versehen bzw. Druckfehler anzumerken. Die päpstliche Missionsbehörde in Rom, die inzwischen umbenannt wurde in „Kongregation für die Evangelisierung der Völker", hieß bis vor kurzem *Congregatio de Propaganda fide,* nicht *Propaganda de fide* (56 und 193). Das Pariser Missionsseminar wurde nicht zur Ausbildung von „Professoren" (56), sondern zur Entsendung von Weltpriestern als Missionare gegründet. Durch das Päpstliche Werk der Glaubensverbreitung werden alle Missionen finanziell unterstützt (56). Das „Werk der heiligen Kindheit" (56), das heute „Päpstliches Missionswerk der Kinder" heißt, fördert in erster Linie die missionarische Erziehung der Kinder und ist zugleich ein allgemeines Missionshilfswerk von Kindern für Kinder. Mit den „Salantrinern" auf S. 117 ist wohl die Benediktinerkongregation der Silvestriner gemeint, und der bekannte katholische Indienmissionar des 17. Jh. heißt Roberto de Nobili, nicht Nobile (144).

Die „gegenwärtige Missionsnot", von der V. im Vorwort seines Buches spricht, bedrängt nicht nur die evangelische, sondern in ähnlicher Weise auch die katholische Mission. Wenn beide Seiten das erkennen und so vorurteilsfrei wie nur möglich einander gegenübertreten, müßte es in unserem „ökumenischen Zeitalter" möglich sein, diese Not gemeinsam zu meistern. Die kritische Auseinandersetzung mit dem Buch von V. wollte dazu ein Beitrag sein.

Bonn. Ludwig Wiedenmann SJ.

Beiträge zur biblischen Theologie, hrsg. v. G. Rosenkranz. (Theologische Stimmen aus Asien, Afrika und Lateinamerika. Band II. Hrsg. von H.-W. Gensichen, G. Rosenkranz, G. F. Vicedom). München: Chr. Kaiser Verlag 1967. 192 S.; kart. DM 14,50.

In diesem Band werden Beiträge zur biblischen Theologie vorgelegt, die die Situation der jungen protestantischen Kirchen verdeutlichen sollen. Dabei geht es in erster Linie um eine fruchtbare Auseinandersetzung mit den theologischen Traditionen der europäischen Kirche und dem sich allmählich artikulierenden einheimischen Bewußtsein. In einem weltweiten Gespräch soll die gemeinsame Mitte erarbeitet und die vorerst überwiegende Abhängigkeit von der westlichen Theologie überwunden werden. Dies ist jedoch nur auf dem Wege einer schrittweisen Integration der asiatischen und afrikanischen „Strukturen" möglich. Die zehn in diesem Bande vorliegenden Beiträge protestantischer Theologen aus den Missionskirchen sind von recht unterschiedlicher Qualität. Nicht alle Autoren bedienen sich des Rüstzeugs der modernen protestantischen Exegese in vorbildlicher Weise; der größere Teil verharrt eher in apologetischen Schemata.

Thematisch wurde der Band von den Herausgebern keinem spezielleren Zusammenhang unterstellt. In lockerer Reihung wird etwa über die Geschichte der Exegese in Japan (Seiichi Yagi: Geschichte und Gegenwart der neutestamentlichen Forschung in Japan, 29—39), den Gebrauch der Bibel durch christliche Theologen in Indien (M. P. John, 97—108) und das Wesen der afrikanischen Dämonologie berichtet (John S. Mbiti, 130—147; Prince E. S. Thompson, 148—163). Gleichwohl befassen sich sämtliche Aufsätze an mehr oder minder zentraler Stelle mit dem Problem der Entmythologisierung der biblischen Texte, wie es für die einheimischen Autoren in erster Linie durch Bultmann, Buri und auch J.A.T. Robinson's „Gott ist anders" repräsentiert wird. In diesem Zusammenhang verdienen die Beiträge von Daniel C. Arichea, Philippinen, (55—69) „Kerygma und Kultur" und Anna May Chain, Birma, (70—79) „Entmythologisierung und Birma" besondere Aufmerksamkeit.

Arichea sieht das Hauptproblem eines gegenwartsbezogenen Kerygmas in der Auffindung einer Sprache, die den soziokulturellen Vorbedingungen der Angesprochenen gerecht wird. Er beklagt die immer noch prävalente Gleichsetzung von Christentum und westlicher Zivilisation bzw. Kultur, die gerade dem Asiaten wesensfremde europäisch-amerikanische Denkstrukturen aufoktroyiere — oft genug im Gewand einer fragwürdigen Exegese. Am Beispiel der Apostelgeschichte, die sich zur Verdeutlichung ihrer Botschaft sowohl der semitischen wie der hellenistischen Traditionen bedient, zeigt Arichea konkrete Möglichkeiten der Glaubensverkündung für die Filipinos auf. Seiner Auffassung nach ist es durchaus möglich, die spezifischen religiösen Vorstellungen dieser Kultur zu respektieren und ihr doch die christliche Botschaft ohne wesentliche Abstriche nahezubringen. Vom Exegeten fordert dieses Vorgehen sowohl gründliche Kenntnis der historisch-kritischen Methode als auch das Vertrautsein mit der philippinischen Mythologie. Arichea besitzt diese Qualitäten durchaus; allein seine in diesem Bande auffallende Fülle verarbeiteter Literatur ist dafür ein Beleg. — Anna M. Chain tritt in ihrem Bericht über die religiöse Situation in Birma nachdrücklich für eine Entmythologisierung ein. Sie betont jedoch, daß die einheimische Theologie sich nicht aus einem Vakuum heraus entwickeln kann, vielmehr die zentralen Begriffe der abendländischen Bibeltheologie übernehmen muß.

Nicht alle Beiträge argumentieren zugunsten der Revision des mythischen Weltbildes in der Schrift. Begründete Vorbehalte werden insbesondere aus dem afrikanischen Raum angemeldet. Es sei hier auf die Aufsätze von John S. Mbiti, Ostafrika: „Afrikanisches Verständnis der Geister im Lichte des Neuen Testamentes" und von Prince S. E. Thompson, Westafrika: „Die Dämonen in der biblischen Theologie" verwiesen. Beide Theologen intendieren in ihren Darstellungen afrikanischen und biblischen Dämonenglaubens eine Deutung des Mythischen, die zwar überkommene Vorstellungen kritisiert, jedoch den kosmisch religiösen Vorstellungen Afrikas gerecht wird. Die Alleingültigkeit des modernen wissenschaftlichen Weltbildes ist an dieser Stelle keineswegs unantastbar. Allein im Interesse einer „Theologie des Bösen" sollte die afrikanische Dämonologie nicht außer Acht gelassen werden. Mbiti wie Thompson gehen bei dieser Forderung von der Tatsache aus, daß die ntl Austreibung der Geister ein Zeichen der angebrochenen Messiasherrschaft ist, ein Indiz für die Erlösung des ganzen Kosmos und die endzeitliche Befreiung vom Bösen. Einheimische wie abendländische Theologie können hier voneinander lernen und zahlreiche Probleme und Verständigungsschwierigkeiten am ehesten in einer umfassenden Theologie der Kirche als Gemeinschaft der Lebenden und der Toten lösen.

Die Beiträge des Indonesiers Bonar Sidjabat „Die Forderung Gottes" (40—54) und des Ägypters Yassa Mansour „Das Selbstzeugnis Jesu" (109—129) können nur im Zusammenhang mit vom Islam aufgegebenen Fragen gewürdigt werden. Beide Autoren befinden sich in permanenter Auseinandersetzung mit muslimischem Gedankengut und sind in ihrer Tendenz apologetisch. Die starke Akzentuierung des Gesetzes Gottes und die Vorstellung von der Herrschaft Gottes in Kirche und Staat fallen auf — Elemente, die auch in der islamischen Theologie von vorrangiger Bedeutung sind. Die Exegese wird in beiden Arbeiten lediglich zum Instrument dogmatischer Beweisführungen. In den Ausführungen Mansours über die Gottheit Jesu wirkt sich dies besonders fatal aus, da mehr Argumente aus der klassischen Trinitätslehre als Aussagen der Schrift bemüht werden. In der Tat hat hier der Europäer Mühe, der zum Teil primitiven defensiven Bibelauslegung zu folgen. Exegetisch unannehmbares Vorgehen kann heute nicht die gleiche Nachsicht erwarten, die gemeinhin den diesbezüglichen Methoden der Väter gewährt wird.

Sieht man von Startschwierigkeiten der jungen einheimischen Theologie ab, so wird man zugeben müssen, daß sie der abendländischen Theologie nicht wenige Fragen aufzugeben vermag und das Bewußtsein der Einheit im Glauben bei gleichzeitiger Pluralität der kulturellen und spirituellen Verwirklichungen fördern kann.

Bonn. H. R. Schlette.

Loretz, Oswald: **Die Wahrheit der Bibel.** Freiburg-Basel-Wien; Herder 1964. 140 S.; kart. DM 16,80.

Der Verf. will die Frage: „In welchem Sinn ist die Bibel wahr?" nicht einfach im Sinn der bisherigen Schultheologie lösen, welche die Irrtumslosigkeit der Schrift aus ihrer Inspiration folgert, zumal in den Inspirationsbegriff heidnische und rabbinisch-mohammedanische Theorien übernommen worden seien (12ff.). Die Wahrheit der Bibel ist auch mehr als nur Irrtumslosigkeit (14); sie ist göttliche Wahrheit, in die uns letztlich nur der Geist Gottes einführen kann (Joh 16, 13) und die zu keiner Zeit ein abgeschlossener Besitz wird. Immer wird sie zugleich Licht, Frage, Anruf und quälendes Problem für uns bleiben (7). Jedenfalls aber kann für die Beantwortung der obigen Frage nur der biblische Wahrheitsbegriff in Betracht kommen (15). An diesen führt uns L. in einem weiten Bogen heran. Der Umweg wird einerseits in dem Bestreben verständlich, alle irgendwie einschlägige neueste Literatur kritisch zu beleuchten, anderseits trägt er auch sachlich zur Lösung der Frage bei.

Im 1. Kap. wird die Schwierigkeit dargelegt, wo und wie in der Bibel göttliche Offenbarung zu finden ist, da alles in ihr menschliches Wort ist, auch die Berichte über göttliche Offenbarung (16). Die Bibel gebe keinen eindeutigen Begriff, was Offenbarung ist (18f.). Die neuere Exegese habe zudem gezeigt, daß die Schrift auch ein Wissen vermittelt, das in Israel selbst entwickelt oder von den Nachbarn übernommen wurde (19). Die Bibel bietet eine unvollkommene Geschichtsdarstellung und im AT auch eine unvollkommene Sittenlehre (21f.). Die Wahrheitsfrage ist damit nicht abgetan, sondern muß nur neu gestellt werden (23). Die Bibel ist innerhalb der Geschichte entstanden, und so nimmt die Bibelexegese an der Entwicklung der modernen Geschichtswissenschaft teil, die durch neue Erfahrungen und Erkenntnisse zu einer Neubewertung der Vergangenheit kommt, die aber auch in Zukunft revidierbar ist (24f.). Im 2. und 3. Kap. wird zu den Aufsätzen von Pannenberg, Wilckens, R. und T. Rendtorff (Kerygma u. Dogma, Beiheft 1, ²1963) etwas zu scharf Stellung genommen. Dort ist richtig gesagt, daß Offenbarung wesentlich Selbstoffenbarung Gottes ist (vgl. Vaticanum II, *Dei Verbum*, Art. 2). Es wird allerdings zu einseitig betont, daß diese sich indirekt im geschichtlichen Handeln Gottes vollziehe; doch wird dabei die Offenbarung im Wort nicht geleugnet, wie R. Rendtorff in seiner Verteidigung gegen W. Zimmerli zu erkennen gibt (46). Gott offenbart sich durch Taten und Worte, die in inniger Wechselbeziehung zueinander stehen, und er offenbart sich deswegen, weil er uns in seine Gemeinschaft ziehen will (*Dei Verbum*, 2). Mit Recht sieht L. die Frage nach der Wahrheit der Schrift im Zusammenhang mit dem Bund Jahwes mit Israel (Kap. 4), den er mit der neuesten Forschung durch die Vasallenverträge der hethitischen Großkönige illustriert (54ff.).

So kommt L. zu dem entscheidenden Kap. 5: „Der Wahrheitsanspruch der Bibel als Buch des alt- und neutestamentlichen Gottesvolkes". Nach einer kritischen Darlegung bisheriger Auffassungen von der Irrtumslosigkeit der Bibel und der Lösung von Schwierigkeiten gegen sie (65ff.) befragt er (73) das „Handwörterbuch über das AT" von Gesenius-Buhl über die verschiedenen Bedeutungen von *'ämät*: aus dem Grundbegriff „Beständigkeit" ergeben sich die Bedeutungen „Zuverlässigkeit, Gewißheit, Sicherheit", dann „Zuverlässigkeit" als moralische Eigenschaft, „Ehrlichkeit, Treue" und in Bezug auf berichtete Tatsachen „Wahrheit". Nach einer Darlegung der Verwendung von *'ämät* im AT und *alätheia* im NT kommt er zum Schluß: „Abgesehen von einzelnen Stellen der Schrift, wo von einer Rede oder einem Wort Gottes gesagt wird, daß es wahr ist, wird von Gott ‚Wahrheit' in dem Sinne ausgesagt, daß unter Wahrheit die Treue Gottes zu seinem Wort, zu seinem Versprechen verstanden wird. Gott ist wahr, insoweit er dem Bund mit Israel *treu* ist, soweit er sein Wort verwirklicht. Von hier aus gesehen ist die Schrift insoweit wahr, als sie von einem Gott der Treue spricht, und die Schrift befände sich im Irrtum, wenn sie einen Gott verkündete, der sein Wort nicht hielte" (77). In Kap. 6 wird gut gezeigt, wie sich alle Schriften um den Bund gruppieren. Hier schaltet sich L. auch in die Diskussion Küng-Käsemann ein (87—94), ob der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche oder die Vielzahl der Konfessionen begründe: die Einheit des Kanon begründet weder die Einheit der Kirche, die schon vor ihm da ist, noch die Vielzahl der Konfessionen; aber der ganze Kanon, von der einen Kirche rezipiert, steht im Dienst der kirchlichen Einheit (87f.).

Im 7. Kap. wird „der Offenbarungsanspruch der Schrift als absoluter Wahrheit" wieder unter dem Gesichtspunkt der Treue und Beständigkeit des Bundesgottes gesehen (95f.). Da seine Offenbarung in menschlicher Sprache geschah, hat er diese mit allen ihren Möglichkeiten in seinen Dienst genommen (97). Der sich offenbarende Gott bleibt aber doch noch „ein verborgener Gott" (Is 45, 15). Darum bedarf das göttliche Werk des deutenden Wortes, das Wort der bezeugenden Erfüllung und die Zustimmung des Menschen der Gnade des Glaubens (97f.). Zum Zitat von Althaus (98f.) sollte noch gesagt werden, daß es einen schuldbaren Unglauben gibt (vgl. Joh 6, 44, 65; 12, 39f. mit 3, 19ff.; 5, 44; 7, 17; 8, 43—47). Die Erinnerung, das Gedächtnis der Heilstaten Gottes wird treffend mit der Treue des Bundesgottes in Verbindung gebracht (99f.). Die zeitbedingte Auslegung atl Texte im NT ist ebenfalls durch die Treue Gottes gerechtfertigt, der sich im NT treu geblieben ist (102ff.). Die *Sensus-plenior*-Theorie lehnt L. ab. Was er aber von der diachronischen Verbindung von AT und NT sagt, d. h. der Abhängigkeit des NT vom AT in Fragestellung, Sprache und Topoi, und seinem *katholou*-Charakter, d. h. dem ganzheitlichen Übergreifen, der Vorwärtsbezogenheit des AT auf das NT (104—108), scheint gerade eine recht originelle Begründung des *Sensus plenior* zu sein, der nicht erst in der Zeit, da er erkannt wird, zum Wortsinn hinzugefügt wird, sondern in ihm schon von Anfang an enthalten ist. Die Typik des AT wird gut aus der grundsätzlich gleichbleibenden Struktur des Verhältnisses von Wort und Tat und des Bundes erklärt und ihre praktische Bedeutung herausgestellt (108f.). Zum Schluß (110f.) ist noch der wichtige Zusammenhang zwischen Offenbarung und Gottesvolk genannt: das Bundesvolk, das nach dem an ihn ergangenen Ruf lebt, weist die Menschen auf den Gott hin, der sich geoffenbart hat.

Im 8. Kap. gibt L. eine Übersicht über die Geschichte des Kampfes um die Irrtumslosigkeit (112—119). Die maßgeblich von Augustinus beeinflußte Lehre sei durch die modernen Wissenschaften ins Wanken gekommen. „Ein Rückgang zu den biblischen Aussagen über die Wahrheit vermittelt die Erkenntnis, daß die Schrift in keiner Weise im Sinne Augustins für sich Irrtumslosigkeit beansprucht" (115). Anschließend spricht L. von der Unfehlbarkeit der Kirche und des Papstes und betont, daß die Unfehlbarkeit in der Lehre immer begleitet sein müsse von der Bundestreue wenigstens bei einer Gruppe, die im Alten wie im Neuen Bund den Kern des Gottesvolkes darstelle (119—125). Schließlich erklärt L. von der Bundestreue Gottes her noch den Absolutheitsanspruch des Christentums (125ff.), das Verhältnis zwischen AT und NT (127—131), der Sprache beider Schriften zueinander, besonders der Anthropomorphismen (131—135), und schließlich dasjenige, das zwischen der Person Jesu Christi und den kanonischen Schriften besteht (135f.).

L. hat in seinem reichhaltigen, mit einer Überfülle von Literaturverweisen ausgestatteten Buch drei für die Wahrheitsfrage der Bibel wichtige Dinge richtig erkannt: die Feststellung des biblischen Wahrheitsbegriffs, die Bedeutung des Bundesschlusses für den Wahrheitsanspruch der Bibel, m. E. besser gesagt: für die Aussageabsicht der biblischen Schriftsteller, und die Ausdrucksmöglichkeiten der menschlichen Sprache. Letzteres wird allerdings nur kurz gestreift (97). Es ist die Tragik dieses Buches, daß der erste Punkt, auf den mit Recht L. so großen Wert legt, keine befriedigende Lösung findet. Die einseitige Verlagerung der Wahrheit der Bibel auf die Treue Gottes wird weder dem biblischen Befund noch der kirchlichen Tradition gerecht. Die Treue Gottes bezieht sich, wie L. selbst sagt (77), auf seine Versprechungen. In der Bibel aber haben wir es vor allem mit Aussagen zu tun, und Aussagen sind entweder wahr oder falsch, je nachdem sie einen Tatbestand richtig wiedergeben oder nicht. Hier ist es von grundlegender Bedeutung, die Aussageabsicht der inspirierten Schriftsteller festzustellen; Gott spricht ja durch sie in menschlichen Worten, in denen die ganze Mannigfaltigkeit menschlicher Rede zum Ausdruck kommen kann, auch Zweifel, Fragen und Aussagen, die nur eine gewisse Wahrscheinlichkeit beanspruchen und durch ausdrückliche oder stillschweigende Vorbehalte eingeschränkt sind, z. B. „soweit ich mich erinnere" (vgl. 1 Kor 1, 14f.) oder „nach der bei uns geltenden Auffassung". Um das festzustellen, was ein inspirierter Schriftsteller (und durch ihn Gott) als zur

gläubigen Annahme verpflichtend aussagen will, ist neben den Gepflogenheiten seiner Zeit und seines Volkes die Eigenschaft der Bibel als „Buch des alt- und neutestamentlichen Gottesvolkes" von entscheidender Bedeutung. Deswegen hat uns die Bibel keine Naturkunde zu lehren. Wohl aber hat sie etwas über die Beziehungen der sichtbaren Natur zu Gott und Mensch zu sagen. Die naturkundlichen Anschauungen, die der Hagiograph mit seiner Zeit teilt, sind dabei Ausdrucksmittel, die er als Künder der Heilswahrheit nicht zu verbürgen hat, aber nicht die eigentliche, zum Glauben verpflichtende Aussage.

Wenn übrigens von Diekamp-Jüssen die Wahrheit des Augenscheins der Wahrheit der wissenschaftlichen Naturerkenntnis gegenübergestellt wird, so wird nicht der Begriff der doppelten Wahrheit eingeführt (67), sondern der gleiche Gegenstand wird unter verschiedenem Aspekt betrachtet. Die literarischen Arten, die die Bibel mit ihrer Umwelt gemeinsam hat, sind allerdings kein Allheilmittel in unserem Problem — das ist L. (69ff.) und andern zuzugeben —, beachtet man aber,was das *genus historicum* betrifft, daß die Bibel die Heilsgeschichte (*actio Dei et reactio hominis*) darzustellen hat, dann wird man sagen können, daß damit die Lösung aller geschichtlichen Schwierigkeiten grundsätzlich gegeben ist; denn auch eine sehr freie, von der äußeren Wirklichkeit beträchtlich weit entfernte Form, die im Einzelfall mit annehmbaren Gründen zu erweisen ist, kann die heilsgeschichtliche Struktur der zugrunde liegenden Ereignisse ganz richtig wiedergeben. Es gibt viele heilsgeschichtlich belanglose irrige Angaben in den biblischen geschichtlichen Erzählungen. Das freiere *genus litterarium* dieser Erzählungen bewirkt nicht, daß es keine irrigen Angaben sind, sondern, daß der Erzähler sie nicht absolut und verpflichtend verbürgt. So ist doch wohl die von L. (70f.) beanstandete Erklärung K. Rahners von Mk 2, 26 zu verstehen. Die von der Kirche zu allen Zeiten gelehrte uneingeschränkte Irrtumslosigkeit der Bibel, die auch L. (77f.) festhält, aber auf die Treue Gottes bezieht, gilt nur von den eigentlichen, Glauben fordernden Aussagen. Es kommt daher alles darauf an, die jeweilige Aussageabsicht des inspirierten Schriftstellers festzustellen, die sich auch auf an sich profane Dinge beziehen kann, die er aus sicherer Kenntnis in den Dienst der Heilslehre, z. B. zur festeren Begründung von heilswichtigen Ereignissen stellt (vgl. die sorgfältige Formulierung der Irrtumslosigkeit in der Konstitution *Dei Verbum*, 11 des Vaticanum II).

Im Vaticanum I ist es zu keiner lehramtlichen Aussage über die Irrtumslosigkeit gekommen, wie L. (115f.) meint. Mit den Worten „*quod revelationem sine errore contineant*" (Denz.-Schönm., 3006 bzw. 1787) wird eine ungenügende Auffassung der Inspiration zurückgewiesen (beachte auch den Konjunktiv *contineant*). Daher ist es nicht richtig, daß in den Bibelenzykliken Leos XIII. (1893), Benedikts XV. (1920) und Pius XII. (1943), die sich in diesem Punkt nicht gegen Offenbarungsleugner, sondern gegen katholische Autoren richten, die die Wahrheit der Schrift auf die *res fidei et morum* einengen, eine Verschärfung der Lehre eingetreten sei, die L. aus der Eile fordernden Abwehr und ihrem „historischen Kontext des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts" erklärt (116, Anm. 13). Mit einer derartigen Erklärung sollte man die Bedeutung der Lehre zumal der Enz. *Divino afflante Spiritu* Pius XII. nicht als zeitbedingt entkräften. Das Vaticanum II führt zwar die Lehre in beachtenswerter Weise weiter, indem es die Heilsbeziehung aller biblischen Aussagen betont, hält aber an der gleichen Universalität der biblischen Irrtumslosigkeit fest, wie die in der Anmerkung zitierten Lehren Leos XIII. und Pius XII. und eine Erklärung der theologischen Kommission, die den Text verfaßte, zeigen (vgl. meine Darlegung in Erbe u. Auftrag 1967, 353—358).

Bei der heute so betonten Geschichtlichkeit des Menschen (vgl. S. 24 und 123 Anm. 31) und damit der Wandelbarkeit und Relativität seiner Erkenntnisse darf auch das Gleichbleibende und Gemeinsame in der menschlichen Natur nicht vergessen werden. Es gibt gewiß Unterschiede zwischen dem biblischen bzw. semitischen oder östlichen und dem griechischen Denken, von dem unser abendländliches wesentlich geprägt ist. Das verschiedene Verhalten zur Wahrheit zeigt die Etymologie der Termini *'ämät* (Festigkeit) und *alätheia* (Unverhülltheit). „Die Griechen suchen die objektive Wahrheit von dem Seienden, Klarheit und Evidenz; die Hebräer suchen persönliche Gewißheit über die Gesetze des Lebens, der Geschichte und der Moral" (Th. Boman, Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen, 9, 162f.). Die Grundstruktur des Denkens ist dabei nicht verändert. Darum konnte die biblische Denkweise durch die griechische eine Bereicherung erfahren, wie die christliche Theologie zeigt.

L. sollte die Inspirationslehre Augustins nicht im Gefolge von H. Sasse von einem „hellenistischen, heidnisch-jüdischen Inspirationsbegriff" beeinflußt sein lassen, „wonach der göttliche Geist den Menschen als willenloses Werkzeug gebraucht" (12f. Anm. 6). Was Augustin z. B. von dem Bemühen der Evangelisten sagt, Worte und Ereignisse möglichst getreu aufzuzeichnen, wobei ihnen aber eine buchstäbliche Wiedergabe trotz des Versuches nicht immer gelinge (De cons. Ev. 2, 12, 28; PL 34, 1091), sieht doch anders aus. Auch weiß er sehr wohl um die Beschränktheit menschlicher Ausdruckskraft selbst bei einem inspirierten Schriftsteller (In Jo tr. 1, 1; PL 35, 1379f.).

Nach L. (22f.) könnte man heute auf den Einwand, daß bei der Offenbarung am Sinai auch Wahrheiten mitgeteilt wurden, die dem menschlichen Verstand ohne besondere göttliche Offenbarung zugänglich sind — Existenz Gottes, gewisse Gebote —, mit Thomas von Aquin nicht mehr antworten, Gott habe diese, dem menschlichen Verstand nur schwer zugänglichen Wahrheiten geoffenbart, um sie dem Menschen leicht und sicher erkennbar zu machen. Diese Antwort sei deswegen heute unmöglich, weil wir jetzt wissen, daß Regelungen der mosaischen Gesetze allgemein verbreitetes Recht waren. Thomas spricht aber weder in *Contra Gent. I, 4* (von L. zitiert), noch in *S. th. I, q. 1* speziell von der *Sinai*-Offenbarung und von Geboten, sondern allgemein von der Notwendigkeit bzw. Angemessenheit der Offenbarung der Wahrheiten über Gott, die zwar an sich der menschlichen Vernunft nicht unzugänglich sind, aber doch nur von wenigen, und dazu nach langer Zeit und mit Beimischung von vielen Irrtümern erkannt werden. Die Geistesgeschichte der Menschheit muß ihm hierin recht geben. Das Vaticanum I (Denz. 3004f. bzw. 1785f.) hat diese Lehre des hl. Thomas übernommen, und ebenso jetzt das Vaticanum II (*Dei Verbum*, 6). Das Problem, wie in die Bibel aufgenommene Texte, die Ergebnisse rein menschlicher Weisheit oder Erfahrung zum Inhalt haben, Wort Gottes sein können, konnte wohl auch schon früher auftauchen, wenn man bedachte, daß z. B. in die Geschichtsbücher Berichte aufgenommen sein können, die nicht inspiriert waren, und das 2. Makkabäerbuch überhaupt nur ein Auszug aus dem Werk des Jason von Kyrene ist, von dem die Inspiration ebenfalls nicht feststand. Jedenfalls gibt Thomas eine Handhabe für die Lösung des Problems, wenn er von denen, die die *hagiographa* (= der durch Hieronymus bekannte 3. Hauptteil der hebräischen Bibel bzw. die nicht prophetischen Schriften) verfaßt haben, sagt: „*plures loquebantur frequentius de his quae humana ratione cognosci possunt, non quasi ex persona Dei, sed ex persona propria, cum adiutorio tamen divini luminis*" (S. th. II II, q. 174, art. 2, ad 3). Von diesem Licht sagt er im gleichen Artikel, es werde gegeben *ad iudicandum secundum certitudinem veritatis divinae ea quae humana ratione cognosci possunt*". Wird also natürliches Wissen von inspirierten Schriftstellern in ihre Werke aufgenommen oder in schon existierende biblische Schriften eingefügt, dann wird es kraft des inspirierten Urteils der betreffenden Schriftsteller Wort Gottes. Pius XII. erhofft in der Enz. *Divino afflante Spiritu* (Ench. Bibl. 554) gerade aus der glücklichen und fruchtbaren Verbindung der *veterum doctrina spiritualisque dicendi suavitas* und der *recentiorum maior eruditio adultiorque ars* neue Früchte auf dem Feld der göttlichen Schriften, das nie genug bearbeitet werden kann und unerschöpflich ist.

Beuron. Johannes Schildenberger OSB.

Loretz, Oswald: **Die Gottebenbildlichkeit des Menschen.** Mit einem Beitrag von Erik Hornung: Der Mensch als „Bild Gottes" in Ägypten. (Schriften des Deutschen Instituts für wissenschaftliche Pädagogik, hrsg. v. J. Speck) München: Kösel 1967. 174 S.; kart. DM 14,—.

Das Bänddchen ist als Beitrag innerhalb einer pädagogischen Schriftenreihe gedacht, will aber die biblisch-theologische Vorstellung von der Gottebenbildlichkeit des Menschen darlegen und gerade ihre Bedeutsamkeit für die Pädagogik aufweisen.

Das Ganze gliedert sich in folgende Themen: 1. Zur Wirkungsgeschichte von Gen 1, 26ff. Traditionelle philosophisch-theologische Interpretationen der Gottebenbildlichkeit. 2. Die biblische Lehre über die Gottebenbildlichkeit des Menschen. 3. Gottebenbildlichkeit des Menschen als mögliches Bildungsideal. Dazu drei Exkurse: I. Gottebenbildlichkeit und Bildverbot. II. Keilschriftliche Parallelen zu Gen 1, 26ff. III. Gottebenbildlichkeit und Evolution des Menschen.

Als Ergänzung ist aufgenommen: Der Mensch als „Bild Gottes" in Ägypten von Erik Hornung. Abkürzungsverzeichnis, Personen- und Stellenregister folgen zum Abschluß.

Im ersten Kapitel werden vor- und außerbiblische Vorstellungen von der Ähnlichkeit des Menschen mit dem Göttlichen erörtert, soweit sie das frühjüdische und christliche Verständnis von Gn 1, 26ff. beeinflußt haben: aufrechte Haltung des Menschen, Statthalterschaft, Herrschaft über die Natur, Geist und Leiblichkeit, Übernatur, Personalität der Menschen. Gleichzeitig wird gesagt, warum diese Identifizierungen mit der biblischen Vorstellung unzureichend und irreführend sind. Nach der exegetischen Darlegung im Hauptteil wird dann angegeben, welche der genannten Elemente etwa einschlußweise mit der biblischen Idee verbunden sein könnten (S. 82f.).

Es wird weiterhin gezeigt, daß die traditionelle Deutung der Gottebenbildlichkeit in Spannung geraten sei zum Menschenbild der Naturwissenschaft und Psychologie, und daß demzufolge die Pädagogik in der Anwendung des Motivs der Gottebenbildlichkeit unsicher geworden sei (S. 39ff.).

Das zweite Kapitel ist der exegetische Teil. Nach der Zitierung des Textes Gn 1, 26ff. werden nacheinander die Worte „Lasset uns", „Menschen", „machen" in ihrem biblischen Sinn klargestellt. Der Plural des Verbs — einst in der mythischen Vorlage polytheistisch gemeint — umfaßt Gott und den himmlischen Hofstaat (vgl. 3 Kg 22, 19); eine trinitarische Deutung übersteigt das atl Offenbarungsniveau (S. 48). Da die Bibel nur den einen Gott verehrt, ist trotz Plural und Hofstaat der Mensch Bild und „Geschöpf des einen Gottes" (S. 66) und nicht etwa unter die Engel gestellt (vgl. LXX Ps 8).

Zum Verbum „machen" wird betont, daß trotz der Parallele zu „erschaffen" weder die *creatio ex nihilo* (vgl. 2 Makk 7, 28) vorleuchte noch die Parallele zu „Bild" eine Spiritualisierung des Vorgangs bedeute. In Gn 1, 26 liegt nicht anders als in Gn 2, 7 die allgemeinverbreitete Vorstellung vom Töpfer zugrunde, der zufolge der Mensch „vom Lehm abgekniffen" ist (S. 55).

Eine eingehende Untersuchung der beiden Bildtermini *slm* und *dmwt* ergibt die unumstößliche Bedeutung „Bild" bzw. „Gestalt" in plastischer Form, ohne besondere Nuancen in den beiden Nomina. Die Tragweite der Bildvorstellung wird nach Gn 5, 1—3 bemessen. Dort läuft der Faden der Priesterschrift und ihre Generationsfolge weiter. Der Nachkomme Set wird nach dem Bild und der Ähnlichkeit Adams gezeugt. Das Begriffspaar „umschreibt eindeutig das zwischen Vater und Sohn bestehende enge Verhältnis der Verwandtschaft". Auf das Verhältnis zu Gott übertragen, heißt das: „innerhalb der ganzen Schöpfung steht nur der Mensch in einem engen, verwandtschaftlichen Verhältnis zu Gott" (S. 63). Das ist also die Deutung der Gottebenbildlichkeit.

Was ist das Ziel dieser priesterlichen Charakterisierung des Menschen? „Die mythologische Redeweise von der Gottebenbildlichkeit des Menschen muß vom Sabbat her ausgelegt werden" (S. 76). Aus der Sieben-Werke-Woche der mythischen Vorlage hat die Priesterschrift um des Sabbats willen eine Sieben-Tage-Woche gemacht, in der nicht mehr der Mensch, sondern der siebte Tag mit der Ruhe Gottes die letzte Stelle einnimmt (S. 75).

Das dritte Kapitel hält daran fest, daß die Gottebenbildlichkeit des Menschen als Bildungsideal für die Pädagogik ihre Bedeutung behält, obgleich „Gn 1, 26ff. keine Aussagen enthält, die die Grundlinien für ein geschlossenes pädagogisches System ergeben" (S. 99). Beispielsweise können trotz der Einbeziehung der menschlichen Geschlechtlichkeit in die Gottebenbildlichkeit (Gn 1, 27) „im Einzelfall keine Sittengesetze deduziert werden". Nur das eine Gesetz ergibt sich klar: „Die Ausübung des Geschlechtlichen ist für Israel nur innerhalb der Ehe denkbar" (S. 71). Da die Ebenbildlichkeit den Menschen als Ganzes meint und keine verlierbaren Teile in ihm, ist sie durch die Sünde nicht zu zerstören, sie ist eine Grundlage für die Nachahmung Gottes und die Nachfolge Christi (S. 98), aber auch — bei aller Würdigkeit der Evolution — die fundamentale Aussage, daß der Mensch allein „eines Absturzes fähig" ist (S. 85).

An pädagogischen Einzelmotiven bietet die Ebenbildlichkeit: Hohe Achtung vor der Würde des Menschen und des Lebens, verantwortliche Handhabung der Sprache, Ebenbürtigkeit der Rassen, ethische Verantwortung gegenüber dem in der Ebenbildlichkeit liegenden Herrschaftsrecht (Gn 1, 28) und der Tatsache, „daß in dem Mißbrauch der Kontrolle und Lenkung der Evolution mindestens ebenso große Gefahren wie in dem Mißbrauch der atomaren Technik liegen" (S. 105).

Man wird der hier gebotenen Darstellung der Gottebenbildlichkeit nach Methode und Ergebnis zustimmen können. Die einzelnen Elemente sind exakt erarbeitet, vieles Biblische ist neu ins Licht gesetzt und die Konsequenzen sind in Folgerichtigkeit gezogen. Die Exegese wie die Pädagogik haben ihren Gewinn.

Fragen wird man sich vielleicht, ob die mythische Vorlage in der Form vorausgesetzt werden kann, daß der Plural des „Lasset uns" und der himmlische Hofstaat zusammenstimmen, und ob der Plural nicht eine andere Wurzel haben könnte; freilich keine trinitarische, denn die Vergleichsvorstellungen in Mesopotamien (S. 110ff.) und Ägypten (S. 153) zeigen, daß der Weg hier nicht ging vom Eingottglauben zur Dreifaltigkeit, sondern vom Mehrgottglauben zu Jahwe allein.

Man wird weiter fragen, ob es nicht einseitig ist, die Gottebenbildlichkeit im Sabbat kulminieren zu lassen. Freilich stellt die Verbindung von Schöpfung und Sabbat „einen originellen Gedanken der priesterlichen Theologie dar" (S. 79), mit dem einzigartigen Aussageziel: „am Sabbat ruhen Gott und Mensch, um sich einander gegenseitig zuzuwenden" (S. 80). Da aber das Sabbatgebot, obwohl es im Hintergrund steht, nicht eigens erwähnt ist, wohl aber der Herrscherauftrag an den Menschen (1, 28ff.), wird man sagen müssen, daß auch der Einsatz des Menschen an der Welt eine Form ist, in der die Gottebenbildlichkeit kulminiert, und zwar als Größe und Grenze. Der Sabbat ist Abschluß der Schöpfungsordnung als Ganzes und der — leider lange verkannte — Schlüssel zum Verständnis nicht nur der Ebenbildlichkeit, sondern der ganzen Schöpfungserzählung der Priesterschrift.

Bochum. Othmar Schilling.

Soggin, J. Alberto: **Das Königtum in Israel.** Ursprünge, Spannungen, Entwicklung. (ZAW Beiheft 104) Berlin: Töpelmann 1967. 167 S.; Ln DM 36,—.

Der Titel der Arbeit von J. Alberto Soggin umreißt präzise die in diesem Werk behandelte Thematik.

In der Einleitung bespricht der Verf. in den einzelnen Kapiteln folgende Fragen: Kap. I Fragestellung und Vorbemerkungen (S. 3—10); Kap. II Erste Versuche einer monarchischen Verfassung (S. 11—25). Im ersten Teil wendet er sich dann der Frage „Das Königtum in Israel nach den biblischen und inschriftlichen Quellen" zu (S. 27—111; mit folgenden Kapiteln: Die Episode des Königtums Sauls, David König von Juda und Israel, Das Königreich Salomos, Das getrennte Königtum: Israel, Das getrennte Reich: Juda). Der zweite und letzte Teil des Buches trägt den Titel „Das Königtum in Israel und bei den benachbarten Völkern" (S. 113—162; mit folgenden Kapiteln: Das Königtum in Syrien-Palästina, Das Königtum in Ägypten und bei den Hethitern, die „Primitive Demokratie" im prähistorischen Mesopotamien, Die alte halbnomadische und nomadische Gesellschaft). Wertvolle Register am Ende des Buches (S. 163—167; Texte, Gegenstände, Namen und Verfasser, Wörter) beschließen das Buch.

Das Werk J. Alberto Soggins zeugt von einer umfassenden und genauen Kenntnis der bisher veröffentlichten Literatur zu der von ihm aufgegriffenen Frage. Er entscheidet sich für eine grundsätzlich breite Behandlung des Fragenkomplexes unter Berücksichtigung der ganzen Umwelt und der im Vorderen Orient gefundenen Dokumente.

Der Verf. sieht beim israelitischen Königtum zwei Elemente gegeben, die die Geschichte dieser Institution bestimmt haben: 1. Das Gottesvolk schließe nicht nur jeden himmlischen und mythischen Ursprung des Königtums aus, wobei gleichzeitig jede ursprüngliche Vergöttlichung der Person bzw. der Institution wegfalle, sondern gehe so weit, wenigstens in einem Fall von den dem Königtum stark widerstrebenden Strömungen zu berichten. 2. Das Königtum wurde in Israel niemals als etwas empfunden, das für das Leben und Überleben des Volkes notwendig wäre. Die Grundlage des israelitischen Königtums ist dem Verf. zufolge ein „charismatisches" Konzept, das er so bestimmt: „... nach ihm konnte nur eine von Jhwh designierte und von ihm mit gewissen, besonderen Gaben ausgestattete Person zum König erhoben werden" (S. 6). Ein zweites Element erscheine in der darauffolgenden Zeremonie, in welcher die von Jahwe designierte Person durch die Volksversammlung bestätigt wurde, was durch eine Akklamation geschehen sei. Er fährt dann fort: „Die Versammlung hatte also den Auftrag, das Charisma eingehend zu prüfen und die Gültigkeit der gegebenen Zeichen zu verbürgen. Dieses Verfahren habe ich mit allem noch zu erwähnenden Vorbehalt ‚demokratisch' genannt" (S. 6).

Im Rahmen seines Buches untersucht der Verf. dann unter den hier gezeichneten Gesichtspunkten den Weg des israelitischen Königtums durch die Geschichte. Er neigt stark dazu, die Ursprünge des israelitischen Königtums von der Geschichte des arabischen Beduinentums her zu sehen. Er meint, zwischen den vorislamischen Beduinen und den israelitischen Gegebenheiten „eine unbedingte Analogie" (S. 14) feststellen zu können. Die Entsprechung zwischen den beiden Größen sei derart vielfältig, daß man wenigstens die Arbeitshypothese aufstellen dürfe, daß der Ursprung des israelitischen Königtums in den alten nomadischen Institutionen des Volkes zu suchen sei. Wenn aber das israelitische Wahlkönigtum eine Entsprechung bei seinen östlichen Nachbarn habe — wie Alt es für Edom wahrscheinlich gemacht habe; die edomitische Königsliste enthalte manchen arabischen Namen —, dann sei gezeigt, in welcher Richtung wir weiter zu suchen hätten (S. 161f.).

Die zukünftige Forschung wird zu entscheiden haben, ob die vom Verf. vermutete Richtung zum Ziele führt und inwieweit diese Theorie der Korrektur und der Differenzierung bedarf.

Die im syrischen Raum ausgegrabenen Tontafeln (Māri, Alalaḫ, Ugarit) zeigen, daß wir die politische Organisation des syrischen Raumes als eine eigenständige Größe zu behandeln haben. A. L. Oppenheim (Ancient Mesopotamia, Chicago 1964, S. 399) dürfte den Kern der Sache treffen, wenn er z. B. bezüglich der Māri-Texte sagt: „The importance of the texts from Māri lies not so much in the superficial parallels they offer to the Old Testament background as in the light they shed on the clash between two cultures, that of Mesopotamia and that of the 'barbaric West'". Das vorliegende Buch läßt es besonders deutlich werden, daß in der Erforschung der Texte aus dem syrischen Raum der Weg vorgegeben ist, zu einem tieferen Verständnis der Struktur der israeli-

tischen Monarchie zu kommen. Die in Vorbereitung befindliche Ausgabe der Alalaḫ-Texte wird mit besonderer Deutlichkeit zeigen, daß am bisherigen Bild der gesellschaftlichen Struktur Syriens Korrekturen vorzunehmen sind, die von unmittelbarem Belang auch für die Auslegung des Alten Testaments sind und geeignet sein werden, die vom Verf. behandelten Fragen teilweise in einem neuen Lichte erscheinen zu lassen. Es dürfte gegenwärtig für einen einzelnen Forscher schwierig sein, über alle für ihn in Betracht kommenden Gebiete in gleicher Weise Bescheid zu wissen. Hier liegt eine individuelle Überbeanspruchung vor, der mit den herkömmlichen Methoden der Information kaum mehr beizukommen sein wird. Dies zeigt auch das Werk des Verf. auf ungewollte und unverschuldete Art, wie einige Beispiele zeigen mögen.

So meint der Verf. z. B., „daß Ugarit der einzige uns einigermaßen bekannte kanaanäische Stadtstaat ist, so daß wir nicht umhin können, angesichts der erwiesenen Verbreitung der ugaritischen (oder einer ihr ähnlichen) Kultur vorläufig ugaritische Maßstäbe auch an die anderen Städtestaaten anzulegen!" (S. 116 Anm. 4). Dieses Urteil berücksichtigt zu wenig die in Alalaḫ gefundenen Texte, die von einem großen Wert für die genauere Kenntnis Ugarits und auch des Alten Testaments sind. Die bisher von exegetischer Seite erschienenen und größtenteils unzuverlässigen oder oberflächlichen Arbeiten zu den Alalaḫ-Texten täuschen über diese Situation hinweg. Es wäre wünschenswert gewesen, der Verf. hätte seine Theorie von der Adoption des ug. Königs durch die Gottheit (S. 117f.) auf eine breitere Textbasis gestellt und sich nicht grundsätzlich mit Gordon Nr. 128 II 25 begnügt. Die *marijannu* bildeten dem Verf. zufolge „oft eine von der Lokalbevölkerung ethnisch klar unterschiedliche Herrenschicht" (S. 119). Es dürfte schwer fallen, einen wirklich überzeugenden Beweis für eine klare ethnische Unterscheidung der *marijannu* in späterer Zeit zu erbringen. Der Verf. nennt Idri-mi „König von Alalah und Ḫalab" (S. 120). Dies läßt sich jedoch nur auf seinen Vater Ilimilimma beziehen, wie S. Smith (The Statue of Idri-mi, London 1949, S. 39) zutreffend ausgeführt hat. Der Verf. entscheidet sich für die Schreibung Nuḫasse (S. 120). Das ug. *ngtj* (vgl. Die Welt des Orients 4, 1968, 305 Anm. 14) steht dieser Orthographie offensichtlich entgegen. Auf S. 156 schreibt der Verf.: „Von Mari bis zum vorislamischen Beduinentum vergehen ungefähr zwei Jahrtausende; in Ugarit haben wir nur eine ganz unklare Andeutung im Text PRU II (1957) Nr. 5, 17f., vgl. noch S. XV (Gordon Nr. 1001)." Der genannte Brief des Königs von Ugarit behandelt die Frage der Lehensverpflichtung eines Untertanen (= *unt*, vgl. Die Welt des Orients 3, 1964—66, S. 196) und kann deshalb kaum ein Zeugnis für das Beduinentum darstellen.

Das Werk des Verf. faßt die bisherige Diskussion vorbildlich zusammen, führt sie umsichtig weiter und weist zugleich deutlich auf die noch zu leistende Arbeit hin.

Münster. Oswald Loretz.

Oyen, Hendrik van: **Ethik des Alten Testaments.** Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn (1967). 208 S.; Ln DM 25,—.

In der Reihe „Geschichte der Ethik", hrsg. von Hendrik van Oyen und Hans Reiner, legt Hendrik van Oyen als 2. Band eine „Ethik des Alten Testaments" vor. Wie er im Vorwort ausführt, will er der alttestamentlichen Forschung keine neuen Lösungen und Einsichten darbieten, sondern in großen Linien die Resultate dieser Forschung nachzeichnen, soweit sie die Problematik religiös-sittlicher Lebensgestaltung betreffen.

In einem umfangreichen ersten Abschnitt geht der Verfasser auf die theologischen Grundlagen der Ethik des AT ein. Er nennt vor allem den Bund als eine solche Grundlage. Jahwe hat sich ein Volk erwählt, das nun die Pflicht hat, die Satzungen des Bundes zu beobachten. Er hat sich ein Volk geheiligt, das heilig leben soll. Im Abschnitt über die Gemeinschaftstreue befaßt sich der Autor mit der gegenwärtigen Diskussion über dieses Thema. Er stellt die Frage, „ob man in der neueren Forschung das Fehlen einer strafenden Instanz im Begriff der atl ‚Gerechtigkeit' (Gemeinschaftstreue) nicht aus einer bestimmten theologischen Schau heraus zu sehr betont hat". Und er fährt fort: „So sehr es uns richtig erscheint, daß man von einer exklusiv juristischen Auslegung der *zedaka* Abstand genommen und dafür ihren sittlichen und sozialen Charakter hervorgehoben hat, so sehr scheint es erwünscht, Elemente, die uns eher juristisch anmuten, aber von den Alten nicht so empfunden wurden, mit in Rechnung zu stellen" (S. 52). Daß an den Beginn dieser Übersicht über die theologischen Grundlagen, vor die Ausführung über den Bund, ein Abschnitt gestellt ist, der mit „Die Offenbarung des Gotteswillens" überschrieben ist und auch eingehend vom „Namen Jahwes" handelt, wirkt nicht ganz überzeugend.

Nach dem Abschnitt „Das Menschenbild", in dem in einer Übersicht über das ganze AT die Auffassung von Gottebenbildlichkeit und Gewissen, von Sünde und Leiden dargestellt wird, geht der Verfasser auf das Ethos der Tora, der Propheten und der Weisheit gesondert ein. Über das Verhältnis der Tora zum Recht und zum Kult werden die wesentlichen neueren Erkenntnisse aufgeführt. Zu den Propheten wird erwähnt, daß man ihre Botschaft heute nicht mehr so stark der vorprophetischen Zeit gegenüberstellt wie früher, sondern ihre Beziehung zum Bund mehr betont. Gegenüber den Leviten grenzt der Verfasser die Aufgabe der Propheten dahingehend ab, daß erstere von Amts wegen während des Gottesdienstes das Recht Jahwes zu verkünden gehabt hätten, die Prophete dagegen charismatische Vermittler des göttlichen Rechts gewesen seien. Als besondere Züge prophetischer Verkündigung nennt er den Rechtsstreit (*rîb*), den der Prophet im Namen Gottes mit den anderen Völkern wie auch mit dem eigenen Volk führt, und die Aufforderung zur Hilfe für die Armen und Bedrückten. Für das Ethos der Weisheit hebt der Verfasser hervor, welch große Rolle das Denken im Tun-Ergehen-Zusammenhang spielt. Es folgen dann noch zwei Abschnitte über das Ethos des sozialen und des politischen Lebens. Dabei kommt die Frage nach dem Verhältnis von kollektivem und individualistischem Denken zur Sprache; es wird betont, daß man zeitlich nicht das eine vom anderen streng unterscheiden kann, sondern daß in einem größeren Bereich beides nebeneinander besteht, aber sich die Akzente verlagern.

Der Verfasser will in diesem Buch nicht eine bestimmte zusammenfassende Leitidee für die atl Ethik herausarbeiten, sondern eine Fülle von Themen anklingen lassen, die die sittlich-religiöse Lebensgestaltung betreffen. Er betrachtet „als das Neuartige und Eigene der atl Botschaft im Unterschied zur Ethik der Antike die Entdeckung des Mitmenschen im Verkehr zwischen Gott und Mensch ... Die Rationalität der Antike hat ethisch und jursitisch besondere Aufgeschlossenheit für das, was für alle gilt, sei es kommunikativ, sei es distributiv. Das atl Ethos will unsere Menschlichkeit für den erschließen, der ‚ist wie Du' (Dtn 5, 14)." (S. 10).

Folgende Druckfehler fielen auf: S. 14 Z. 19 von oben steht „... wurde. Der Glaube ..." statt „... wurde, der Glaube ..."; S. 57 Z. 7 von unten steht „inder" statt „in der"; S. 61 Z. 3 von unten steht „wenigen" statt „wenige"; S. 146 Z. 6 von unten steht „gewalttätige" statt „gewalttätig"; S. 148 Z. 11 von oben steht „wie er auch" statt „wie er sich auch"; unklar ist der Sinn von S. 40 Z. 1 von oben „Empörung gegen christliche Verfehlungen" und das Schriftzitat Sir 29, 1ff. auf S. 129 Z. 11—13 von oben.

Erfurt. Heribert Rücker.

Walker, Rolf: **Die Heilsgeschichte im ersten Evangelium.** (FRLANT 91) Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht 1967. 161 S.; Ln DM 17,80; br. DM 13,80.

Die jüngste Arbeit zur Theologie des Matthäusevangeliums stammt aus der Schule von Ernst Käsemann. Der Verfasser sagt schon in der Einleitung, die eine kurze Zusammenfassung bringt, daß er „befremdliche Thesen" vorlege (S. 10). Nach den verschiedenen redaktionsgeschichtlichen Arbeiten zur Mt-Theologie wird hier ein neuer Beitrag in imponierender Geschlossenheit und mit den Leser oft verblüffender Sicherheit vorgestellt.

Walker setzt sich durchgehend mit der neueren deutschen Literatur auseinander. Der eigentliche Antipode ist R. Hummel[1]; näher stehen ihm G. Strecker[2] und meine eigene Auffassung[3]; auf G. Strecker ist allerdings weniger Bezug genommen.

Nach einer kurzen Darlegung des Problems gliedert sich das Buch in drei Hauptteile: Israel im Matthäusevangelium — die Heiden im Matthäusevangelium — die Heilsgeschichte im Matthäusevangelium.

Ausgangspunkt des ersten Teiles ist eine erneute Beschreibung der „Repräsentanten Israels". Nacheinander werden die matthäischen Gruppierungen von „Pharisäern und Sadduzäern", „Schriftgelehrten und Pharisäern", „Oberpriestern und Ältesten des Volkes" besprochen. Es wird mit Recht dargelegt, daß es sich durchweg um matthäische, d. h. literarische Gruppierungen handelt. W. versteht sie aber nicht aus einem aktuellen Gegenüber der Kirche des Mt zu einem in diesen Gruppen repräsentierten Judentum, sondern aus einer historischen Rückschau auf das Israel vor dem Jahre 70 n. Chr. Die historische Beschreibung geschehe zugleich als heilsgeschichtliche Qualifizierung. Eigentlich erhärtet wird diese These durch die Untersuchung des Ausdrucks „dieses Geschlecht" (S. 35—38). Dieser Terminus beschreibe nach W. das Israel, das dem Täufer, Jesus und den Jesus-Boten gegenüberstehe, das Israel der eschatologischen Stunde. „Somit ist nicht bloß an das ‚Volksganze' gedacht, sondern an das Israel einer sehr präzis zu bestimmenden Stunde: Sie hebt mit dem Täufer an und findet mit der Verwerfung der Jesus-Boten ihr Ende" (S. 37). So gewinnt Walker einen spezifischen „Israel"-Begriff, der für alles Folgende bestimmend bleibt und konsequent durchgeführt wird. „Es handelt sich um das Israel einer bestimmten Berufungsphase, einer einzigartigen, streng christologisch und eschatologisch qualifizierten heilsgeschichtlichen Stunde" (S. 38).

[1] Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium, München ²1963.
[2] Der Weg der Gerechtigkeit, Göttingen ²1966.
[3] Das wahre Israel, München ³1964.

In einem zweiten Abschnitt wird „Israel als Einheit des Bösen" dargestellt anhand der drei Stoffgruppen von Markus, Q und Sondergut. In den knapp vorgeführten Exegesen der Texte kann sich W. weitgehender Zustimmung sicher sein.

In dem zweiten Teil über „die Heiden im Matthäusevangelium" werden wiederum die drei Stoffgruppen durchgegangen, und auch hier ist die Leitidee schon vorgegeben: Das Verhältnis zwischen „Israel" und „Heidenwelt" wird aus ihrem zeitlichen Nacheinander bestimmt. Auf dem Hintergrund der „erledigten" Heilsgeschichte Israels (S. 75) wird die Heidenwelt und Heidenmission gesehen. Charakteristisch dafür ist die früher von H. Schlier aufgestellte und von W. mehrfach aufgenommene These: Heidenmission gibt es nur unter der Voraussetzung der Verstockung und Verwerfung Israels [4]. Von dieser Sicht her werden manche Stellen neu oder mindestens schärfer beleuchtet (z. B. 17, 24—27: kein „judenchristlicher" Kompromiß, sondern eine „politische" Frage), andere wiederum gewaltsam gepreßt, z. B. 25, 31—46 als Gericht über die Heiden, also weder über die Menschheit insgesamt noch über die Kirche (S. 82; vgl. ähnlich zu 21, 43 S. 79 ff.).

Die Position wird durch so stimulierende Sätze deutlich wie diesen: „Wenn je ein extrem heidenchristliches Evangelium unter völliger Absehung von den ‚Juden' geschrieben wurde, ist es dann das Matthäus-Evangelium?" Auf die selbstgestellte Frage gibt es für W. nur die Antwort: Ja! Da und dort fällt natürlich auf, daß W. es sich leicht macht und auch aus der Literatur nach einem strengen Kanon auswählt, ohne die Gegenpositionen in ihrem Gewicht zu würdigen. So empfinde ich bei dem Zusatz μηδὲ σαββάτῳ in 24, 20 doch mehr Schwierigkeiten, als mit dem Satz abgetan werden könnten: „μηδὲ σαββάτῳ ist schon für Mt (wie für die heutigen ‚Heidenkirchen') ein Anachronismus und kann gerade so als irrelevant im Text stehen bleiben" (S. 86).

Der dritte Teil über die „Heilsgeschichte im Matthäusevangelium" fragt mehr systematisch nach der matthäischen Konzeption. W. beginnt mit dem Zeitverständnis des Evangelisten und sagt etwa: „Matthäus entfaltet innerhalb des Rahmens einer *vita Jesu* eine Epochen-Heilsgeschichte großen Stils." Diese Epochen seien so gegliedert: Abraham — Vorgeschichte des Messias — Berufungsgeschichte Israels (Vorläufer, Jesus, Jesus-Boten) — Heiden-Berufung (Jesus-Boten) — Ende. Die Epoche der Berufung Israels zur Himmelsherrschaft werde als „Mitte der Zeit" gesehen (S. 114f.). Hier wird auch deutlicher, wie W. Heilsgeschichte verstehen möchte, nämlich streng als Berufungsgeschichte, deren Kontinuität (Israel — Heiden) in diesem Ruf und in dem je neu Rufenden liege: „Heilsgeschichte wird verstanden als Zeit der Gnade und Beanspruchung, als Zeit des Zerbrochenwerdens und Neuanfangs; ihre Kontinuität liegt allein in dem unwandelbaren handelnden Herrn der Berufung" (S. 117). Ekklesiologische Leitbilder liegen nicht zugrunde; die Kirche sei „nur insofern heilsgeschichtliches Thema", als die vom Messias gesandten Jünger zugleich (!) seine Berufungsmedien seien (S. 117). Die Kirche... „gehört zur Heilsgeschichte, weil sie andere durch ihren Dienst zu Berufenen, Geforderten oder endgültig Übergangenen macht (Israel!), weil sie für andere Heilsgeschichte eröffnet oder beendet" (S. 117). Diese Verkürzung des Kirchenverständnisses erinnert an die Auffassung von Strecker [6].

Ein zweiter Abschnitt behandelt die „Funktion der Judaismen" innerhalb der heilsgeschichtlichen Darstellung. Das Problem, das für jede Mt-Exegese äußerst kompliziert und schwierig zu fassen ist, wird von W. ebenso radikal gelöst. Alle diese „Judaismen" sind von Mt historisiert, d. h. in ihrer Funktion in die Zeit des verworfenen Israel vor 70 n. Chr. verwiesen. Jeder aktuelle Bezug auf die Gegenwart wird abgelehnt.

In diesem Abschnitt fällt auch auf, daß sich W. (trotz der Bemerkung S. 128) nicht genügend differenziert der Unterscheidung von Tradition und Redaktion bedient. Da sind andere Arbeiten, wie vor allem die von Strecker, schon weitergekommen. Durch einseitige Redaktionskritik wird weithin wieder eingeebnet, was vorher mühsam unterschieden worden ist. Als Beispiel sei auf die Deutung des wichtigen Begriffs δικαιοσύνη verwiesen. Es zeige sich dabei, daß „der Evangelist die ‚Gerechtigkeit' in 5, 20 und 21, 32 als scharfe Waffe Jesu im Kampf gegen Israel" verstehe. Die bessere Gerechtigkeit löse die der Schriftgelehrten und Pharisäer ab. Somit seien die δικαιοσύνη-Texte in die „heidenchristliche" Gesamtdarstellung des Evangelisten eingebettet (S. 143f.). Die von W. genannte methodische Regel, streng zwischen übernommenem Gut und seiner Kontext-Funktion zu unterscheiden, wird von ihm selbst nicht befolgt. Denn es besteht heute Übereinstimmung darüber, daß alle δικαιοσύνη-Texte des Mt redaktionellen Ursprungs sind; ferner weitgehend darüber, daß der Begriff durchweg gleichartig zu interpretieren ist, und zwar im Sinn „der jüdischen Formelsprache" (Kümmel). Dabei ergibt sich viel mehr als die Verwendung des Begriffs „als scharfer Waffe" und die Einbettung in eine „heidenchristliche Gesamtdarstellung". In solchen Fragen wünschte man sich mehr Umsicht und Genauigkeit. Das trifft auch bezüglich der formgeschichtlichen Fragen zu. Ich verweise auf die kurzen Bemerkungen zu 1, 23; 5, 22 und 27, 6, an denen nach W. „Matthäus semitische Wörter" einfüge (!) (S. 143). Vor allem für 5, 22 ist diese Bemerkung nichtssagend; der Vers muß im ganzen sorgfältig formgeschichtlich analysiert werden (vgl. auch S. 136, Anm. 73).

Ein letzter Abschnitt zur „Form" des Evangeliums schließt knapp Folgerungen an. Das Buch sei formgeschichtlich nicht vom apologetisch-polemischen Kontext her zu verstehen. Diese Züge seien „in Wahrheit Ingredienzien seiner heilsgeschichtlichen Darstellung" (S. 145). Nach kurzer Musterung der neueren Vorschläge zur Formfrage neigt W. am meisten zur Definition als „katechetisches Handbuch". Charakteristisch aber sei, daß „das Katechetische nicht in Katechismusform, sondern innerhalb einer Epochen-Heilsgeschichte dargeboten wird, die es als übergreifende Größe in sich aufnimmt". Das Evangelium sei ein „für die Verkündigung in Kirche und Welt geschaffenes Heils-Geschichtswerk" (S. 149).

Anregungen ergeben sich genug, aber auch Fragen. Die Hauptfragen scheinen mir zu sein: Ist diese von modernem Geschichtsverständnis gewonnene Konstruktion eines so konsequenten heilsgeschichtlichen Entwurfs dem ersten Evangelium wirklich angemessen? Ferner: Läßt sich dieser Entwurf verifizieren an dem Israel-Begriff, den W. entwickelt? Zum ersten:

Prinzipiell muß man es für bedenklich halten, von einem modernen Geschichtsbegriff her ein Evangelienbuch zu beurteilen. Ist es überhaupt denkbar, den Willen zu „Geschichtlichkeit" in solcher Konsequenz vorauszusetzen? Wird nicht der (allgemein anerkannte) aktuelle Anredecharakter eines Evangeliums verloren gehen oder stark abgeschwächt werden, wenn die genannte Auffassung zutreffen sollte? Der Verfasser setzt voraus, daß die geschichtliche Wirklichkeit als solche zur Reflexion erhoben sei.

Im einzelnen ist zu fragen, ob diese konsequente Durchführung am Evangelium aufgewiesen werden kann. Dabei geht es um diese Konsequenz, nicht um die heilsgeschichtliche Thematik in Mt überhaupt (vgl. „Das wahre Israel") oder um das Phänomen der „Historisierung", das von Strecker am besten beschrieben worden ist, auch nicht um einzelne Anschauungen wie die von der (endgültigen) Verwerfung Israels. Kann aus solchem historischen Rückblick auf Israel das Gewicht des Themas „Israel" in Mt wirklich verständlich werden? Müßte das Schwergewicht nicht stärker auf die Heidenkirche, der die Gegenwart und Zukunft ganz gehört, verlagert sein? Kommt die Thematik des „Alten Testaments" bei Mt nicht zu kurz? Und ferner: Kann die polemische Schärfe des Evangeliums, die durchweg wahrzunehmen ist, aus so distanziertem Rückblick wirklich erklärt werden? Am deutlichsten wurde mir das bei der Besprechung von K. 23 (S. 68—70). Gewiß sagt W., daß der Evangelist viele Materialien zu einem einzigen, großen, gegen „Israel" gezielten Komplex verband, fügt dann aber dazu, daß das überlieferte Gut für ihn unterschiedslos literarischer Stoff sei, der seinen jeweiligen Sitz im Leben, seine ursprünglich polemische oder lehrhafte Ausrichtung innerhalb einer Kontroverse mit dem „Judentum" verloren habe und jetzt nur eine Funktion in der geschriebenen Geschichte des Evangeliums empfange. Das Ganze sei als Gerichtsszene in der Begegnung des Messias mit dem Israel von damals gestaltet. Die Heuchelei sei lediglich sachlich beschrieben. Ich halte es für ausgeschlossen, daß der Evangelist dieses düstere Bild allein in die Vergangenheit eintrage zur Beschreibung des Israels von damals, ohne daß seine eigene Gegenwart nicht Anlaß und Farben hergab.

Abgesehen davon ergeben sich bei Walker selbst Unklarheiten und Überschneidungen. Eine Stelle, die seiner Auffassung widerstreitet, ist 28, 15b, im Zusammenhang der Grabeswächter-Texte. Daß „diese Rede sich unter den Juden bis auf den heutigen Tag" verbreitete, sieht der Verfasser ebenfalls als Beitrag zu dem Bild der zurückliegenden Geschichte Israels (S. 73f.). Gewiß ist hier von den „Juden" und nicht von „Israel" die Rede. Aber hat beides überhaupt nichts miteinander zu tun? Gegen die Einwände von Strecker und mir hat W. nichts Überzeugendes vorzubringen, sondern tut den Text mit der knappen

[4] Zu 13, 52, am Ende der Gleichnisrede, bemerkt W. lediglich, daß die Angesprochenen „Jünger der Himmelsherrschaft" geworden seien, Gemeinde der Diener und Brüder unter dem einen Herrn — im Gegensatz zu Israel. Darin ist übersehen und nicht zur Geltung gebracht, daß hier eben nicht nur von Jüngern, sondern von „Schriftgelehrten" geredet wird (S. 83).

[5] H. Schlier, Die Zeit der Kirche, Freiburg ²1958, S. 90—107; vgl. Walker S. 84. 104.

[6] Vgl. Das wahre Israel S. 18f.

Bemerkung ab: Das Phänomen der Juden „tritt nur in 28, 15b in das Blickfeld der Betrachtung, flüchtig und nicht um seiner selbst willen" (S. 74).

Wie wenig der Perioden- und Zeitschematismus durchgehalten werden kann, erhellt aus der Auslegung von 28, 18—20 (S. 111—113). Der Verfasser empfindet, daß in diesem Text Erhöhung Jesu und Heidenmission zeitlich zusammenfallen. Das dürfte aber nicht möglich sein, hätte W. Recht (das Jahr 70!); dieser Schlüsseltext für Mt ist eine Probe aufs Exempel. W. vermag das nicht überzeugend zu erklären: „So entsteht eine fühlbare Spannung zu der dem Evangelisten eigenen ‚Zeitkonzeption', die erkennen läßt, daß Mt den ihm überkommenen und kräftig von ihm redigierten Stoff 28, 18ff. mit der ‚österlichen' Zeitbestimmung für die Missionierung der Heiden aufgreift, ohne einen Ausgleich mit seiner redaktionellen Sicht der Dinge zu suchen" (S. 113).

Ein weiteres Beispiel von vielen für die Pressung von Texten ist 5, 23f.: Mt blicke auf das Jahr 70 und auf den Tempelkult zurück. Die Lehre von 5, 23 sei: Jesus deklariere den absoluten Vorrang der Versöhnung vor dem Kult, 5, 23f. habe „nur noch Illustrationswert". Was soll daß heißen? Und der angeschlossene Satz: „Die Sprache des Judenkönigs von damals (5, 47; 6, 32)! Für den Evangelisten ist 5, 34f. wie 5, 23f. reines Predigtbeispiel (ebenso 5, 22b)"? (S. 136, Anm. 73). Ist der Messias Jesus bei Mt nur der „Judenkönig von damals"? An solchen Stellen zeigt sich die künstliche Geschichtskonstruktion und die theologische Blickverengung.

Noch einige Bemerkungen zum „Israel"-Begriff: Es ist schwierig, die vielen verstreuten Aussagen über „Israel" in der Walker'schen Konzeption zusammenzusehen. Auch hier fehlt es nicht an Konsequenz, aber auch nicht an Unklarheit. Einerseits soll durch die historische Distanz der Israel-Begriff überraschend „untheologisch", ja geradezu „vulgärtheologisch" sein, ohne Tiefendimensionen wie bei Paulus (S. 122). Anderseits wird davon so „hochtheologisch" gesprochen: „‚Israel' ist Einheit *coram deo*, eine theologische Größe von Erwählung, Widerstand und Verwerfung, nicht Einheit *coram hominibus*, in sich selbst differenziertes, vielfältig durchgefärbtes ‚Volk' — ein ‚erwählungsgeschichtlicher' Begriff. Israel, so könnte man überspitzt sagen, ist nichts Vorfindliches, Fertiges, das als solches zu den Verkündigern der Himmelsherrschaft in Beziehung träte. Was ‚Israel' ist, zeigt sich, entsteht vielmehr erst an ihnen" (S. 104f.). Im einzelnen zerbricht oft die Konsequenz an den Texten (vgl. auch S. 25f., 57f., 106).

W. leugnet nicht, daß die Redekompositionen auch aktuelle Lehre zu bieten hätten. Aber charakteristisch sei die Verbindung von Geschichtsschreibung und Kerygma, wobei der Hauptakzent eben auf der Geschichtsschreibung liege. Alle Reden seien Bausteine im Gebäude der matthäischen Heilsgeschichte, außer dem 18. Kapitel (S. 119). Daß sich gerade K. 18 nicht in diese Konzeption einordnet, ist allerdings wichtig genug. Es erscheint mir umgekehrt sachgemäßer, die übrigen Reden im Sinn aktueller Lehre, entsprechend K. 18, zu verstehen, als umgekehrt, K. 18 als Ausnahme gelten zu lassen.

Was ist gewonnen mit so weitgreifender Schematisierung eines Evangeliums? Zur Erhellung einzelner Texte wird ohne Zweifel manches beigetragen. Das Verständnis für die Traditionsgeschichte des Buches, seine Redaktion und Theologie, seinen kirchengeschichtlichen Ort wird dagegen kaum gefördert. Vor allem muß gefragt werden, ob methodisch eine solche Radikalisierung redaktionsgeschichtlicher Fragestellungen sachgemäß ist. Das Ziel der Exegese sollte doch nach wie vor darin bestehen, Texte zu interpretieren und dafür alle Methoden ineinander zu integrieren. Die Wirklichkeit einer kirchlichen Situation damals und eines so umfangreichen Wortes wie des Matthäusevangeliums ist sicher komplizierter, wie es auch für die heutige Situation der Exegese zutrifft. Hier kündigen sich die Grenzen redaktionsgeschichtlicher Arbeit an. Es stellt sich auch die Frage, ob es vorläufig nicht an solchen „Gesamtentwürfen" genug und an der Zeit sei, sich wieder mehr einzelnen Texten und Themen zuzuwenden.

Vielleicht darf noch auf eine formale Eigenart hingewiesen werden. Sprache und Stil des Buches sind an vielen Stellen schwer erträglich, vieles wird mit übersteigerten Ausdrücken und in heißer Dramatik formuliert. Das macht wissenschaftlicher Redeweise wenig Ehre. Als Beispiele: „Er entledigt sich aller Vorbehalte" (der Hausherr von 13, 52, S. 28), jeder Schriftgelehrte sei „ein Mensch der Rückhaltlosigkeit", „aufgescheuchte Grabeswächter" (S. 29), „er gibt den Oberpriestern ... den Faden der Handlung in 8 von 13 Fällen in die Hand" (S. 32), die Weherufe seien „die letztgültige richterliche Destruktion Israels" (S. 84), „so schreibt der harte Griffel des Redaktors in 8, 10" (S. 49), „Matthäus, darf man sagen, ist der erste ... Vertreter einer strengen, geschichtlich-nivellierenden *ipsissima-vox*-Gläubigkeit" (S. 126), „gleichwohl ist durch 27, 51ff. ‚Ostern' ... als schon präsent in die Szene eingeblendet" (S. 73), der Verräter „zerbricht unter seiner einsamen Last" (S. 71), Israel sei eine „Größe verbaler Berufung" (S. 50, Anm.), anstelle von Mk 7, 2—4 „totalisiert Matthäus die thetisch-‚polemische' Erklärung des rituellen Israel" (S. 142), das Vaterunser hebe sich ab vom Hintergrund der „perversen Gebetspraxis Israels", „Jesus verflucht sein unfruchtbares Gegenüber zu irreparablem Absterben" (S. 65) u.a.m.

Die Sprache ist nicht zufälliges, austauschbares Vehikel der Gedanken.

Leipzig. Wolfgang Trilling.

Ernst, Josef: **Die eschatologischen Gegenspieler in den Schriften des Neuen Testaments.** (Biblische Untersuchungen, Bd 3) Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 1967. XIII, 337 S.; kart. DM 48,—.

Présentée à la Hohe Theologische Fakultät der Ludwig-Maximilians Universität de Munich, la dissertation de J. Ernst, aborde le problème de l'opposition eschatologique dans le N. T. L'ouvrage dirigé par O. Kuss, apporte une contribution remarquable aux questions soumises à un nouvel examen.

Dans ses remarques préliminaires, l'A. explique pourquoi il n'a pas limité ses recherches uniquement à l'Antichrist, le NT imposant une pluralité de traditions; d'autre part, il a voulu élaborer une image de l'évolution des motifs et en donner une généalogie.

L'ouvrage se divise en quatre parties de longueur bien inégale. 1. Les écrits du NT (1—177). 2. Les sources (181—266). 3. Satan, Diable Béliar (269—280). 4. Les synthèses proposées (283—292). Conclusion (293—298). L'étude des écrits du NT commence par l'apocalypse synoptique, Mc 13, 1—37 et par. Les trois évangiles présentent une composition et une réintégrétation d'éléments provenant de l'apocalyptique juive, de paroles du Seigneur et de prophéties, dont le milieu vital est la communauté (5). Mc introduit l'ennemi eschatologique par recours au βδέλυγμα de Daniel, qu'il dit ἑστηκότα, un masculin, déterminant un neutre; il suppose donc une entité individuelle. Les faux-christs et les faux-prophètes constituent un second thème. La génération perverse se groupe autour du βδέλυγμα, tandis que les élus prennent la fuite vers un regroupement. Jérusalem et le Temple forment la toile de fond des événements eschatologiques et cosmiques. A la suite de Grässer, E. admet une influence du retard de la parousie. Lc se distingue de Mc-Mt. L'apocalypse synoptique peut avoir été employé par Jésus dans sa prédication eschatologique. Les motifs apocalyptiques restent sobres: rien sur un jugement du monde et des nations, sur le rassemblement des élus, sur l'explosion de l'iniquité, l'apostasie, le triomphe de l'ennemi (28). E. reproduit le texte de la petite apocalypse juive telle que la reconstruisent Hölscher et la liste des parallèles entre Mc 13 et Thess. L'examen de 2 Thess passe en revue les difficultés classiques (24—79). L'apostasie est la reprise du thème juif sur l'impiété envers Dieu et la Loi à la fin des temps. L'homme du péché est un anti-Dieu, un faux-prophète, sans pouvoir le rattacher à un faux-messie. Le ὁ κατέχων – τὸ κατέχον est le décret divin qui détermine un retard de la parousie. Nous reviendrons sur cette opinion reprise à Strobel. L'homme du péché est un individu, différent du mystère d'iniquité. Par mode d'excursus, E. ajoute deux paragraphes, le premier sur l'authenticité de 2 Thess (63—69) et le second sur l'histoire de l'exégèse touchant l'Antichrist (69—79).

L'apocalypse occupe la part du lion (80—167). En cing paragraphes, l'A. prépare son étude des conceptions antichristiques: sens et but de Ap, structure réelle de l'écrit (80—86), méthodes d'explication (87—90), fond vétérotestamentaire (90—96), apocalypse et histoire (96—99), thèmes traditionels présupposés dans AP (100—103). A la fin de son exposé, E. ajoute une brève histoire de l'exégèse (160—167). L'étude elle-même des thèmes passe successivement en revue le Dragon du chap. 12, la Bête qui vient de l'abîme du chap. 11, la Bête de la Mer, 13, 1—9, la Bête de la Terre, 13, 11—18, la Femme sur la Bête au chap. 17, spécialement 17, 7—18. Les solutions présentées sont, pourrait-on dire, du type classique et bénéficient d'un large consensus chez les exégètes catholiques. L'auteur de l'Ap. est «un vrai prophète, comme de l'A.T., ayant eu une vocation». La preuve en est «qu'il écrit sous son vrai nom et s'adresse à une communauté bien déterminée». Cette conception aurait besoin d'un supplément de preuve. La défaite de Satan a commencé mais dans un temps intermédiaire, il dévaste la terre. Cependant son sort est règlé et il sera défait. Son image est la contrefaçon de Dieu et du Christ. E. ajoute même qu'il est une «Trinité diabolique» (13, 1 ss) (96). Le livre date probablement de l'époque de Domitien (81—96), qui convient au culte de l'Empereur supposé par l'auteur. Le monde du mythe ne lui est pas étranger. Le chap. 12 est composé de matériaux vétérotestamentaires et juifs qui ont reçu une interprétation chrétienne. L'enfantement a été rapproché de 1 QH III, 7—12 un hymne de Qumrân; E. n'admet pas la parité des situations. Dans 12, 1—6, il voit une référence à la naissance temporelle de Jésus (123). Le chap. 11 dépend d'une part de Ez 40—42 et décrit la condamnation du judaïsme incroyant et le salut des croyants, et d'autre part de Dan 7, auxquels on peut ajouter une ancienne source juive. Dans la Bête venant de la Mer, E. voit l'Empire romain et l'impérialisme romain se déifiant (132). Il réfute les objections faites à cette thèse par E. Lohmeyer et M. Rissi (133—134). La Bête et la Terre doit être conçue selon une multiplicité de fonctions (138). La Femme du chap. 17 est la Rome antichrétienne.

Les lettres johanniques sont les premiers documents où apparaît le terme «antichrist». La nuance politique a disparu pour faire place à la conception d'hérétiques qui nient la divinité de Jésus (168—177).

La seconde partie de l'ouvrage reprend l'examen des sources déjà signalées dans chacune des monographies précédentes. L'auteur procède à reculons. Il expose successivement l'opposition au Règne de Dieu dans Daniel, dans Ezéchiel, Gog et Magog, (Ez 38—39), l'ennemi venant du Nord, Joël 2, 20, Amos, 7, 1—2, l'opposition des Nations, le Serpent dans Gen 3, 15. Enfin, E. rencontre les conceptions mythiques sous les vocables de Rahab — Liviathan — Behemoth et, très successivement, l'opposition dans l'apocalyptique du judaïsme postérieur.

La troisième partie consacre une courte étude spéciale à Satan, Diable et Béliar (269—280). L'examen des synthèses présentées par W. Bousset 1906 et R. H. Charles 1920, précède une dernière conclusion. Une longue bibliographie (299—311) et des tables des endroits cités, des auteurs, des thèmes (313—337) terminent l'ouvrage.

La thèse de E. ne manque pas de qualités: exposé sobre et clair, approche des auteurs cités avec un grand souci de nuances et d'objectivité, analyse poussée des points de vue, distinction des éléments historiques et mythiques dans les traditions, jugement pondéré et toujours justifié, précision exemplaire dans les citations, typographie excellente. En bien des cas, comparé à ma dissertation de 1932 sur le même sujet, l'ouvrage très soigné apporte des clarifications et met à jour l'état de la question. Mais trente cinq ans ont passé et l'exégèse a évolué. De nouvelles sources ont vu le jour. Ainsi, il est étonnant de constater combien peu les textes de Qumrân ont été utilisées (cf. H. Braun, Qumrân und das Neue Testament, Tübingen 1966, I, 73—75; 234—237; 313—319). Des méthodes nouvelles ont également imposé leurs exigences. Une étude littéraire ne satisfait plus pleinement. Elle appelle un approfondissement en deux directions. L'analyse découvre des thèmes qui ont leur racine dans des courants de vie et de pensée et leurs expressions, à des moments donnés, sous des formes diverses, conduisent à une synthèse qui à son tour postule un jugement de valeur. S'il est bon, comme le fait E. de relever la problématique à travers les ouvrages anciens et contemporains, ce n'est là qu'une oeuvre de déblaiement.

Le vrai travail commence à partir du texte lui-même et celui-ci doit être dépassé. Isoler Mc 13 et par. de l'ensemble de l'eschatologie des synoptiques conduit à une étude partielle. En même temps que paraissait l'ouvrage de E., ceux de L. Hartmann 1966, J. Lambrecht 1967, R. Pesch 1968 remettaient Mc 13 en question et dépassaient la problématique retenue par E.; de même 2 Thess 2 a fait l'objet de la dissertation de CH. H. Giblin (1967). Ceci démontre que la méthode des «Auseinandersetzungen», basée sur une discussion des points de vue, n'est qu'un préliminaire aux problèmes que le texte lui-même pose à l'exégèse. Le relevé des endroits parallèles et des sources ne mène qu'à mi-chemin. Le dernier auteur donne aux ensembles la marque définitive du sens à retenir. Par ailleurs les thèmes particuliers évoqués dans le NT ne prennent leur véritable signification que dans des contextes en profondeur. L'opposition au Règne de Dieu suppose un arrière fond de dualisme qui ne ressort pas dans l'ouvrage de E. et il faudrait dire la même chose de la place que l'opposition prend dans l'eschatologie du NT. Je me demande, de plus, si la structure elle-même de l'ouvrage n'a pas contribué à nous livrer des pièces détachées plutôt qu'une synthèse. Un thème ne prend-il pas mieux sa valeur en le présentant dans sa naissance, dans ses variations successives, dans ses transformations par soustractions et additions jusqu'au moment où, sous des influences décisives, il entre dans la perspective du NT, aux divers niveaux que les écrits représentent? Dès lors les sources sont des moments d'une vie et d'une tradition plus encore que des emprunts verbaux ou réels. Enfin, comment se dispenser d'un jugement théologique, qui doit être le couronnement de l'exégèse? Devant les diversités des interprétations du NT sur un thème ancien de l'eschatologie juive et apocalyptique, que E. a bien mises en lumière, quelle portée de vérité conservent ces emprunts, ces symboles, ces élucubrations? J'avais essayé dans le commentaire des Thessaloniciens de soulever le problème (p. 279—280). Je regrette le silence de E. sur ce sujet.

Sans pouvoir revenir sur des détails d'exégèse, je dois cependant ajouter que l'opinion de Théodore de Mopsueste, reprise par Strobel et Burg et admise par E. comme «die vernünftige Erklärung» (57), selon laquelle le retenant est le décret divin retardant la Parousie se heurte aux mêmes difficultés, qui écartent bien d'autres explications, et principalement à ἕως ἐκ μέσου γένηται de 2 Thess 2,7. Le κατέχων et le κατέχον représentent des puissances en action et non un plan ou un décret. Pourquoi ne pas avoir mentionné l'opinion de O. Betz? (N TS 9 1962—1963, 276—291; 279—282). L'explication de Giblin est diamétrale ment opposée à celle de E. Renvoyans les dot à dot. La fameuse crux reste entière.

La longueur de cette rescension se justifie, je crois, par le besoin de requérir pour l'exégèse contemporaine un idéal toujours plus ample. Ce n'est pas une formule de style que de dire, en terminant, que cette thèse menée avec un soin peu ordinaire et une pénétration digne d'éloges représente une contribution positive à l'élaboration d'une synthèse encore à venir.

Leuven. B. Rigaux.

Freudenberger, Rudolf: **Das Verhalten der römischen Behörden gegen die Christen im 2. Jahrhundert,** dargestellt am Brief des Plinius an Trajan und den Reskripten Trajans und Hadrians. (Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte, 52. Heft) München: Verlag C. H. Beck 1967. 258 S.; kart. DM 38,—.

Die vorliegende Arbeit ist aus einer Erlanger theologischen Dissertation bei Prof. E. Stauffer hervorgegangen. Sie versucht die Rechtsgrundlagen der Christenverfolgungen im römischen Kaiserreiche des zweiten Jahrhunderts aufzuhellen. Der Verfasser ist der Ansicht, daß die immer noch nicht behobene Verwirrung der Meinungen um die Rechtsgrundlage der Christenprozesse nur durch begriffs- und rechtsgeschichtliche Einzeluntersuchungen geklärt werden könne.

Es gibt bereits eine ganze Anzahl meist kleinerer Untersuchungen zu Plinius ep X, 96 und 97 und zum Reskript des Hadrian. F. kennt sie. Es wäre hier nur noch der Aufsatz von F. Fourrier, La lettre de Pline à Trajan sur les chrétiens anzufügen, der 1964 in Recherches de Théol. Ancienne et Médiévale erschienen ist (XXXI, S. 161—174). In diesen Arbeiten sind natürlich auch die Rechtsfragen erörtert. Zuletzt hat H. Babel 1961 ebenfalls in Erlangen eine Dissertation dazu vorgelegt: Der Briefwechsel zwischen Plinius und Trajan über die Christen in strafrechtlicher Sicht.

Gestützt auf diese Vorarbeiten und seine Spezialstudien liefert F. einen begriffs- und rechtsgeschichtlichen Kommentar zum Brief des Plinius an Trajan und zu den Reskripten Trajans und Hadrians. Dabei wird deutlich, daß nicht nur juristische Terminologie, sondern auch politische Begriffe und — im Pliniusbrief — auch literarische Motive festzustellen sind und zum rechten Verständnis vorausgesetzt werden müssen. Fortan wird Freudenbergers Kommentar mit viel Nutzen herangezogen werden können, wenn man sich mit den für die Kirchengeschichte so wichtigen Dokumenten zu befassen hat. Man muß dem Verfasser für seine Arbeit den Dank aussprechen.

Der Titel der Arbeit verrät aber noch ein anderes Anliegen. F. will nicht nur einen Spezialwort- und Sachkommentar liefern, er möchte auch geschichtlich das Verhalten der römischen Behörden gegen die Christen im 2. Jh. darstellen. Er hält die Dokumente von 112 und 124/5 für so grundlegend und aufschlußreich, daß er das Verhalten der römischen Behörden gegen die Christen bis zum Jahre 250 (S. 10ff), bzw. bis zum Jahre 235 (so S. 16), daraus ablesen zu können glaubt. Die immer wieder kundgegebene und besonders im letzten Kapitel über die Rechtsgeltung der Kaiserkonstitutionen gegen die Christen (S. 235—241) zusammengefaßte Ansicht über die mehr oder minder gleichbleibende Behandlung der Christenfrage bis zur Mitte des 3. Jh.s verträgt m. E. verschiedene Differenzierungen. Die erste Frage ist schon die, ob Hadrian wirklich nur das Reskript des Trajan ergänzte. Hierfür, glaube ich, hat auch F. keine zwingenden Argumente erbracht. Ob man dann auch unter Mark Aurel und unter den Severern über die Behandlung unter Trajan hinaus keine neuen und in eine andere Richtung gehenden Entwicklungen annehmen soll, ist erst recht fraglich. Sollten wir nicht gerade hier auch eine Klärung weiteren Einzeluntersuchungen überlassen, wie sie F. selber wünscht?

Unabhängig von den Meinungen über solche Einzelfragen des Auf und Ab, der Kontinuität und der Entwicklung in der Behandlung der Christenfrage, darf man doch sagen, daß sich in der Auffassung von der Art der rechtlichen Grundlage der Christenprozesse immer allgemeiner folgende Thesen herausbilden, die auch in der geschichtlichen Einleitung Freudenbergers (S. 1—16) zum Ausdruck kommen: 1. Es gab kein spezielles Christengesetz vor Trajan. 2. Ebensowenig war jemals die reine *coercitio* in größerem Ausmaß die Grundlage der Christenbekämpfung und auch nicht das Christsein regelmäßig unter dem Namen anderer

Verbrechen verurteilt. 3. Vielmehr hat sich allmählich ein eigenes Verfahren gegen die Christen herausgebildet, auf das die Kaiserreskripte von Trajan an den größten Einfluß ausübten.

Zum Schluß seien Versehen berichtigt, die uns bei der Lektüre des Buches auffielen. S. 12 Anm. 58 muß es richtig heißen: L. Dieu, La persécution au 2e siècle, une loi fantôme, Rev. d'hist. éccl. 38, 1942 S. 5—19. — S. 13 Anm. 62, richtig: J. Moreau, Die Christenverfolgung ... — S. 17 lies: L. Vidman, Étude ..., Rozpravy československé akademie věd, usw. — S. 19 Anm. 20 desgleichen, wie zu S. 17. — S. 24 Rückverweis auf S. 5 unzutreffend, richtig S. 21. — S. 31 Anm. 62 ist der Rückverweis auf S. 9 unzutreffend. — S. 47 Anm. 1, Rückverweis unzutreffend, statt S. 14 lies S. 22. Ähnliche falsche Verweise S. 51 Anm. 2, statt S. 24 richtig S. 37. — S. 93 Anm. 7, statt S. 48ff richtig S. 73ff. — S. 105 Anm. 105, statt S. 13 richtig S. 22. — S. 170 Anm. 72, statt S. 14 richtig S. 21f. — Der Verweis S. 99 Anm. 36 auf S. 32 ist unzutreffend. — S. 59 müssen die aus dem Buche Nordens zitierten Seiten richtig heißen: S. 134—140. In der gleichen Zeile lies „and" statt „an". — S. 65 ist richtig umzustellen und zu lesen: „dieser will durch sie nicht" statt „dieser will sie nicht durch". — S. 168 Anm. 63 lies The Bacchic mysteries statt The Bracchic m. — S. 171 muß es heißen „daß sie selbst" statt „daß die selbst". — S. 216 Anm. 6 ist statt S. 65—68 richtig zu lesen S. 365—368. — S. 217 Anm. 10 muß es statt Historia 9, 1950 Historia 9, 1960 heißen. Die Verweise auf Seiten ab S. 200 im Stichwortregister sind soviel ich sehe um eine Seite zu hoch angegeben. Es muß also z. B. statt S. 201 richtig S. 200 heißen. Der Text der Anmerkungen steht verschiedentlich nicht am Fuße der betreffenden Textseite, sondern erst auf der folgenden, manchmal auch schon auf der vorausgehenden Seite.

Lochham. Jakob Speigl.

Lütcke, Karl-Heinrich: **„Auctoritas" bei Augustin.** Mit einer Einleitung zur römischen Vorgeschichte des Begriffs. (Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft, Heft 44) Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag 1968. 223 S.; kart. DM 48,—.

Welche Bedeutung der Begriff *auctoritas* im Denken Augustins einnimmt, zeigt schon der von H. Hohensee (The Augustinian Concept of Authority. Folia Suppl. II. New York 1954) erarbeitete Index von ca. 1200 Stellen. Man braucht nur das Sachregister einiger ernstzunehmender Publikationen zum Augustinus-Thema aufzuschlagen und auch der Nicht-Fachmann wird sich von der Notwendigkeit einer speziellen Untersuchung des *auctoritas*-Begriffs bei Augustin schnell überzeugen lassen. Vor allem das Begriffspaar *auctoritas* und *ratio* wurde in der bisherigen Augustinusliteratur häufig bedacht. Hier liegt der dankenswerte Versuch vor, die Frage nach dem *auctoritas*-Begriff selbst thematisch zu machen.

Die von der philosophischen Fakultät der Universität Tübingen angenommene Dissertation ist eine Begriffsuntersuchung par excellence. Da die Bedeutung des Wortes *auctoritas* im lexikalischen Sinn bei Augustin kaum eine andere ist als in der römischen Tradition, konzentriert sich die Darstellung auf die Funktion des Begriffes innerhalb des augustinischen Schrifttums. Dabei kommen dem Verfasser seine gediegenen philologischen Kenntnisse zugute. Die mit dem *auctoritas*-Begriff zusammenhängenden philosophischen wie theologischen Probleme werden mustergültig aufgezeigt.

In einem ersten Teil (13—63) geht der Verfasser dem *auctoritas*-Begriff vor Augustin nach. Ein kurzer Einblick in die Anwendungsbreite und Bedeutungsskala von *auctoritas* in der Literatur der Republik und der Kaiserzeit umreißt den Horizont für eine gedrängte Darstellung des klassisch-römischen *auctoritas*-Begriffs (13—46), dessen umfassende Behandlung immer noch aussteht. Der Versuch, dem Begriff *auctoritas* von der Etymologie her beizukommen, führt zu Fehldeutungen, weil *auctoritas* viele Nebenbedeutungen hat, die allemal zu einer Hauptbedeutung avancieren können. Im öffentlichen und privaten Leben war *auctoritas* Person-Macht, Überzeugungsmacht, Ansehensmacht. Im Staatsrecht wurde *auctoritas* institutionalisiert zum „Grundbegriff der Herrschaftsweise des Senats" wie auch der „Machtstellung des Kaisers" (21f.). Im Privatrecht fand der Begriff seine Anwendung in Rechtsgeschäften. Aufschlußreich ist die Gegenüberstellung von *auctoritas* und *potestas*. *Potestas* war Wirkungskraft einer Instanz, *auctoritas* eine solche der Persönlichkeit, wobei die Grenzen fließend waren. In der Frage nach der Quelle des augustinischen *auctoritas-ratio*-Schemas stellt der Verfasser folgende These auf: „Das Schema von Glauben und Wissen ... stammt aus der theologischen Literatur der Alexandriner und, in deren Gefolge, aus den Schriften des Ambrosius" (35). Augustin verband das Begriffsschema *fides-intellegentia* (πίστις—γνῶσις), das „die Erkenntnis w e i s e n" meint, mit dem in der klassischen römischen Literatur noch nicht als Aufstiegsschema verwendeten Begriffspaar *auctoritas-ratio*, das „die Erkenntnis k r ä f t e" bezeichnet. Betrachtet man *auctoritas-ratio* als Gegensatz, so finden sich in der Literatur, vor allem in der akademischen, genügend Stellen, die einer Höherbewertung der *ratio* das Wort reden. Freilich gilt, besonders für Cicero: *utrumque*! — und in Schriften, in denen eine Lehre oder gar eine religiöse Frage zur Debatte steht, können rationale Erwägungen geradezu gefährlich erscheinen. Augustin, dem die Werke Ciceros bekannt waren, lernte somit das Spannungsverhältnis von *auctoritas* und *ratio* bereits in der römischen Literatur kennen.

Nach einem exkursartigen Kapitel über „griechische Analogien zum *auctoritas*-Begriff" (47—51), die kein prägnantes Äquivalent aufweisen und die Sache selbst mit einer ganzen Skala von Begriffen wiedergeben, wendet sich die Untersuchung der lateinisch-christlichen Literatur zu (51—62). Tertullian und Cyprian gaben der *auctoritas* ihre christliche Prägung. Selbstredend besitzt die christlich verstandene *auctoritas divina* unumschränkte *potestas*. Diese höchste Autorität machte sich erfahrbar durch sichtbare Zeichen, durch die Inkarnation Christi sowie durch die kanonischen Schriften. Zur Herausarbeitung des spezifisch christlichen Traditionsbegriffes zog Tertullian besonders den *auctoritas*-Begriff heran. Cyprian führte die Autorität des kirchlichen Amtes auf die *divina auctoritas* zurück und ließ somit die Bischofskirche an der göttlichen *potestas* partizipieren. Diesem christlich lateinischen *auctoritas*-Begriff entspricht in der griechischen Patristik die αὐθεντία; für *credere auctoritati* steht die Ausdrucksweise πείθεσθαι τῷ λόγῳ. Da λόγος im Lateinischen auch der *ratio* entspricht, ist dieser Begriff gleichsam die Klammer, welche die Gegensätze von *auctoritas* und *ratio* verbindet. Dieser Befund wird für Augustin bedeutsam.

Der fünf Kapitel umfassende zweite Teil (64—195) beschäftigt sich ausschließlich mit dem Schrifttum Augustins. Zunächst wird die den jungen Augustinus kennzeichnende Bedeutung der *auctoritas* für die Ungebildeten, der *inperita multitudo*, hervorgehoben. Was den Platonikern nicht gelang, nämlich ihre Lehre von den zwei Welten der Menge beizubringen, das gelingt Christus durch seine Autorität. Das „Durchsetzungsvermögen" Christi hängt aber m. E. wohl mit Augustins Anschauung von Christus als dem inneren Lehrer zusammen, was Lütcke Magnus Löhrer (Der Glaubensbegriff des hl. Augustinus in seinen ersten Schriften bis zu den Confessiones. Diss. Einsiedeln 1955) und Ragnar Holte (Béatitude et sagesse. Paris, 1962) kritisierend zu Unrecht in Frage stellt (66 Anm. 272), weil Augustin seit seiner Frühschrift De magistro, an der er zeit seines Lebens nichts auszusetzen hatte, in dem *magister intus* den Quell jeglicher Wahrheit sieht. Nur begegnet dem erkennenden Menschen die Wahrheit in verschiedenen Intensitäten. Das ist der Grund für den Unterschied im Anspruch auf *auctoritas* zwischen kanonischen und nicht-kanonischen Schriften. Noch mehr, wie der Autor dann auch sehr richtig erwähnt, muß nach Augustinus im Bereich der Ethik die *auctoritas* jene Funktion übernehmen, welche die Vernünftigkeit einer Lebensführung garantiert. Die Beziehung von *auctoritas* und *exemplum* — „*auctoritas* kann sogar zum Synonym von *exemplum* werden" (73) — sowie das Problem der *imitatio* machen den personalen Charakter der Autorität deutlich. Die innere Nähe von *exemplum* und *imitatio* zum *signum* bei Augustin hat der Verfasser leider übersehen. Auch die Rhetorik, die im Zusammenhang mit *auctoritas* in einem Exkurs (76—78) behandelt wird, gehört nach De doctrina christiana in das Gebiet der *signa*. In einem anderen Exkurs über *auctoritas-admonitio-vocatio* (88—93) stehen zwar die Begriffe *auctoritas* und *signum* im Mittelpunkt, und es wird von der *admonitio* her kritisch auf die Verbindung beider hingewiesen; dennoch wäre eine eigene Gegenüberstellung von *auctoritas* und *signum* aufschlußreich gewesen, weil ihre Beziehung im Denken Augustins von einer sehr komplexen Natur ist, und der Fragenkomplex von *auctoritas* und *sacramentum* wäre so dem Verfasser nicht entgangen. Erkenntnisvermittlung beginnt auch bei den Gebildeten über den Umweg der Zeichen und somit steht Autorität am Ausgangspunkt jeglichen Lehrens und Lernens. „Das zeitliche Verhältnis von auctoritas und ratio", so heißt es dann weiter, „ist nicht umkehrbar" (83). Und die Wahrheit dieses Satzes wird an Augustins Überwindung der Skepsis verdeutlicht (84—88). Die schwache menschliche Natur ist ohne *auctoritas* als hilfreiche Macht, sei es im Streben nach Erkenntnis oder Sittlichkeit oder auch nach einem harmonischen Zusammenleben, nicht funktionsfähig. Gut ausgearbeitet ist die Korrespondenz von menschlicher *infirmitas* und göttlicher *auctoritas* (102—108), von der Augustinus im Laufe seines Wirkens als Seelsorger sich zunehmend überzeugt hatte.

Die Frage nach der Person der *auctoritas* (Kap. 2, 110—147) wird gemäß einer Einteilung Augustins von der *auctoritas humana* und der *auctoritas divina* her gesondert beantwortet. Dadurch kommt auch der doppelte Ursprung des *auctoritas*-Begriffs bei Augustin zum Ausdruck. In seiner Lehre über die menschliche Autorität orientiert sich der Kirchenvater vorzüglich an der heidnischen Literatur, besonders an Cicero. Das Gewicht solcher Autorität ist von Fall zu Fall verschieden. *Auctoritas divina* hingegen kann von vornherein gleichgesetzt werden mit *auctoritas christiana*, weil in Christus, dem menschgewordenen Logos, die *auctoritas divina* am klarsten in Erscheinung tritt. An der *auctoritas christiana* zeigt dann Lütcke, was nach Augustinus *auctoritas* überhaupt ist (120): Sie erschöpft sich nicht in der *potestas*; zu ihren constitutiva gehören ebenso die *humilitas* wie die *clementia*. Ausgehend von der *auctoritas* Christi als Person wird sodann gleichsam als eine Verlängerung seiner eigenen Autorität die der Bibel und Kirche behandelt und das Verhältnis von Schrift, Tradition und Kirche erörtert. Das Problem der Auslegung scheint die Autorität der Bibel zu gefähr-

den. Das hängt aber mit dem *signum*-Charakter auch der Bibel zusammen, was der Autor wieder zu wenig berücksichtigt. Bekanntlich folgt Augustin in seiner Zeichenlehre weithin dem Platonismus, wonach *signa* von Haus aus nicht eindeutig sind. Augustin entgeht der Ambiguität der biblischen Zeichen dadurch, wie Lütcke wieder richtig zeigt, daß er die *caritas* zum hermeneutischen Prinzip erklärt, die Bibel auf Christus hin fundiert und die Kirche zur Wächterin sachgerechter Auslegung bestimmt. Zur Frage der Fallibilität oder Infallibilität wird weise gesagt: „Hier zeigt sich ... die Problematik des Versuchs für kirchliche Lehren Autoritätsbelege aus Zeiten zu sammeln, in denen die Fragen, für die solche Belege gesammelt werden, noch gar nicht in expliziter Form gestellt wurden" (139). Was die Autorität des Papstes betrifft, so meint der Verfasser, Augustin habe dem Papst in einem bestimmten Fall *auctoritas* zuerkannt, nicht aber „in dem späteren Sinne der Papst-Herrschaft als einer amtlichen Machtstellung" (142).

Von der Macht (148—165) und dem Grund (165—182) der *auctoritas* handeln die folgenden Kapitel 3 und 4. *Auctoritas* hat verschiedene Aspekte; die Skala reicht von der *fama* bis zu Christus, dem *culmen auctoritatis* (151). An der zunehmenden Verwendung der Formel *pondus auctoritatis* durch Augustinus zeigt der Verfasser, wie beim reiferen Augustin die Autorität herrscherliche Züge annimmt. Die traditionelle Unterscheidung von *auctoritas* und *potestas* dient dem Kirchenlehrer zur Charakterisierung der beiden Testamente: In der *auctoritas* sieht er die hilfreiche Macht des Evangeliums, in der *potestas* den Zwang des Gesetzes. — Was zur Anerkennung der Autorität führt, sind eine Reihe von Indizien wie fachliche und sittliche Qualifikation, Wunder, erfüllte Prophezeiungen etc., denen jedoch keine zwingende Kraft zukommt. Hier stößt Lütcke auf die schon von K. Löwith (Wissen und Glauben, in: Augustinus Magister, Paris 1954) aufgegriffene Zirkelstruktur der Autoritätsbegründung, deren sich Augustinus selbst durchaus bewußt war, und er weist mit Recht darauf hin, daß das Phänomen der Autorität nur dann voll zu verstehen ist, „wenn man die Sache mit berücksichtigt, die durch den Autoritäts-Träger vertreten wird" (180).

Das Problem des Verhältnisses von Person und Sache im Autoritäts-Geschehen führt wie von selbst zur Erörterung des in der Augustinus-Literatur mit am meisten behandelten Begriffspaares von *auctoritas* und *ratio* (Kap. 5, 182—193). *Auctoritas* und *ratio* sind nach Augustin zwei Wege zum Erfassen der Wirklichkeit. Glaube und Einsicht entsprechen diesem Begriffspaar. Von einem Konflikt zwischen *auctoritas* und *ratio* kann aber keine Rede sein, denn menschlicher Autorität wird die Vernunft stets übergeordnet, göttliche Autorität hingegen wird auf die *ratio* zurückgeführt. Erkenntnis ist ferner nach Augustin Teilhabe an der *ratio* und geschieht in Form einer Erleuchtung durch den *magister intus*, Christus, der der Logos ist. Den schon von R. Lorenz (Gnade und Erkenntnis bei Augustin, ZKG 75, [1964] 21—78) festgestellten Zusammenhang von Augustins Erkenntnislehre mit seiner Gnadenlehre bestätigt der Hinweis Lütckes, daß die Gnade in der *auctoritas divina* der schwachen menschlichen *ratio* nicht nur entgegenkommt, sondern sie sogar so umgestaltet, daß sie befähigt wird, zur Erkenntnis der wahren *ratio*, des Intelligiblen, zu gelangen. Gegenüber U. Duchrow (Sprachverständnis und biblisches Hören bei Augustin. Tübingen 1965), der zwischen Glaubens- und Erkenntnisgegenstand scharf trennt, weist Lütcke nach, „daß Augustin einen Bereich kennt, in dem beim Aufstieg vom Glauben zum Erkennen der Glaubensgegenstand identisch ist mit dem Gegenstand der Erkenntnis" (190). Das *credo ut intellegam* will er für diese gemeinsamen Objekte so verstehen: *Credo (antea) quod (postea) intellegam* (191). Die umstrittene Frage, welche Bedeutung nach Augustin die dem Autoritätsglauben vorausgehenden oder ihn begleitenden rationalen Akte haben, beantwortet der Verfasser dahin, daß ihnen keine Evidenz zukommt.

Lütcke hat mit dieser Arbeit die Funktion des *auctoritas*-Begriffs im philosophischen und theologischen Denken Augustins bisher am umfassendsten und m. E. auch überzeugend dargestellt. Er hat sich vor allem mit der jüngeren Augustinus-Literatur zu diesem Thema redlich auseinandergesetzt, vieles bestätigt, manches korrigiert, noch nicht Gesehenes sorgfältig behandelt. Seine Textinterpretationen sind behutsam. Eine Konfrontation mit der modernen Autoritätsproblematik lehnt er mit Recht ab, obgleich die Bindung der *auctoritas* an den Logos, wie sie im Denken Augustins zu Tage tritt, auch einer mehr sachlich orientierten Autoritätsauffassung der Gegenwart fruchtbare Impulse geben könnte. Die sprachliche Gestaltung entspricht der gelungenen sachlichen Darstellung. Eine systematische Ordnung des Literaturverzeichnisses (207) erleichtert die Orientierung in der Sekundärliteratur. Das Stellenregister umfaßt zwölf Seiten, das Sachregister dagegen ist ein wenig dürftig. Wie bereits andere, so zeigt auch diese Studie sattsam, bis zu welchem Maß Augustinus der Tradition, auch der heidnisch-römischen, verpflichtet war, aber auch, wie selbstverständlich es für ihn war, übernommene Begriffe weiterzuentwickeln und mit neuem Inhalt zu füllen.

Würzburg. Cornelius Mayer.

Prinz, Friedrich: **Frühes Mönchtum im Frankenreich.** Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung (4. bis 8. Jahrhundert). München-Wien: Oldenbourg 1965. 634 S. u. Kartenanhang; Ln DM 120,—.

Das Thema verspricht ein großes Unternehmen. Das Forschungsfeld, welches diese Münchener Habilitationsschrift abzuschreiten unternimmt, reicht vom ersten Kloster Galliens bis unmittelbar vor Benedikt von Aniane. Im Bereich des Themas liegen Landschaften mit nahezu ungebrochener antiker Tradition im Süden, mit einer überreichen theologisch-aszetischen Literatur; es liegen darin aber auch jene Gebiete im Osten und Norden des Frankenreiches, welche erst durch die Karolinger kirchlich und zivilisatorisch erschlossen wurden. Dabei ist das Mönchtum, wie es sich in diesen verschiedenen Räumen vom 4. bis zum 8. Jahrhundert entfaltet hat, nicht einfachhin eine Konstante, ein über die Jahrhunderte Gleichbleibendes oder sich kontinuierlich Entwickelndes. Der tiefe Einschnitt durch Kolumban und das irische Mönchtum ist hinlänglich bekannt; desgleichen der Impuls durch die zweite „monastische Invasion" von den britannischen Inseln her durch die angelsächsischen Missionare. Das Thema erfordert vom Autor nicht nur die Beherrschung der verschiedensten historischen Forschungsmethoden von der Landesgeschichte, der Archäologie und Sprachgeschichte bis zur Diplomatik, auf ihn kommen auch Fragen der Theologie zu, der Aszese, deren Einwirkung auf die Gesellschaft, auf Adel, Königtum, wie auch auf kirchliche Denk- und Lebensformen. Um es gleich zu sagen, P. legt ein so umfangreiches und bis ins Detail ausgebreitetes Material vor, gewonnen aus einer großen Belesenheit in den Quellen und der Forschungsliteratur, daß es dem Leser den Atem verschlägt; die vom A. eingangs gemachte Bemerkung, es könne hier „kein Kompendium der Klostergründungen" erstellt werden, es könnten lediglich „einige Entwicklungslinien" aufgewiesen werden, ist ein allzu bescheidenes Understatement.

Die erste Linie beginnt beim hl. Martin. Doch scheint das große Echo auf die Vita des Sulpitius Severus ein rein literarisches gewesen zu sein, denn „Martin ist in dem Jahrhundert nach seinem Tode fast durchwegs ein westgallisch-aquitanischer Heiliger, das Mönchtum, das er schuf und verbreitete, ist auf Aquitanien beschränkt" (28). Schon darin deutet sich nach P. eine wichtige landschaftliche Sonderung an. Denn die an kirchlich-monastischer Literatur so reiche Rhonelandschaft „zeigt sich im 5. Jahrhundert weitgehend als ‚blinder Fleck' für Martins Ruhm" (21). Das folgende Jahrhundert zeigt schon ein merkliches Anwachsen der Verehrungszeugnisse: „Martin und sein Patrozinium werden gewissermaßen eine Sache des Staates, der Merowingerkönige, der Reichskirche und der hohen Würdenträger der Dynastie" (33).

Seine zweite Linie läßt P. bei der Gründung des Klosters Lérins beginnen. Die Gründung zwischen 400 und 410 fällt in jene Zeit, in der das römische Militär, die Verwaltung und die Oberschicht den Rhein und Britannien endgültig verlassen. Für viele aus der gehobenen Schicht wurde es nicht nur eine Flucht weg von den ungeschützten Grenzen, es wurde eine aszetische Flucht aus der Welt: Lérins als Sammelpunkt einer in Nordgallien und Britannien entwurzelten Aristokratie. Darüber hinaus erlangt das Inselkloster eine große Bedeutung als „Schule gallischer Bischöfe" (59), welche Episkopalsitze im ganzen Rhonegebiet einnehmen (Karte II). Auch der monastische Einfluß des großen Klosters reicht weit und hat in Gallien bis in die Zeit nach Kolumban angehalten. Einen eigenen Abschnitt widmet P. der monastischen Ausstrahlungskraft des Lerinschülers Caesarius von Arles.

Mit dem Erscheinen Kolumbans auf dem Kontinent beginnt „eine neue Epoche der abendländischen Klostergeschichte" (122). Die enge Bindung an die fränkische Staatsgewalt schlug dem irischen *peregrinus* selbst zwar zum Schaden aus, seinen Klöstern aber wurde sie durch den Zustrom des fränkischen Adels von unschätzbarem Vorteil. Unter dem Antrieb von Luxeuil wurden im 7. Jahrhundert eine ganze Anzahl bedeutender Klöster gegründet, freilich nur wenige als unmittelbare Filiationen. Das Pariser Becken, vor allem die Brie, stellen sich auf der Karte (VII A+B) als das bedeutendste und früheste Zentrum kolumbanischen Einflusses dar. Dabei fällt die Zähigkeit des alten Rhonemönchtums auf, das sich der neuen monastischen Form ganz verschließt. Ähnlich Lérins hat die von Luxeuil ausgehende Bewegung viele und berühmte Bischöfe hervorgebracht. Bemerkenswert ist dabei, daß nicht wenige Hierarchen und Klostergründer in der *aula regis* oder in der *scola palatii* groß geworden und zu *referendarii* des neustrischen Hofes aufgestiegen sind. Darum nennt P. neben Luxeuil Paris den eigentlichen Brennpunkt des „irofränkischen" Mönchtums.

Im darauffolgenden Kapitel stellt P. die Klostergründungen der Merowinger und Karolinger vor; er muß dabei noch einmal in die vorkolumbanische und in die irofränkische Periode zurückgreifen, um dann die Klöster der Karolinger darzustellen, besonders die Zusammenarbeit dieses Geschlechtes mit den Angelsachsen, aber auch mit dem Alemannenapostel Pirmin (die Etichonenstiftungen werden hier ebenfalls

behandelt, da sich die Karolinger seit der Mitte des 8. Jahrhunderts in deren Erbe gesetzt haben). Bonifatius und sein Zusammenwirken mit den Karolingern bildet den Schlußabschnitt.

Im Anschluß an die angelsächsische Missionsbewegung, deren Mönche P. als „reine" Benediktiner (195, 289) ansieht, wird die Ausbreitung der Benediktinerregel verfolgt. Eine erste Erwähnung im Kloster Altaripa (Haute Rive) möchte der Autor nicht überbewerten — zu Recht. Der eigentliche Siegeszug der Regel erfolgt mit der Expansion des kolumbanischen Mönchtums, in dem das monastische Gesetz des Kolumban mit dem Benedikts kombiniert wird. Dabei bleibt „eine Lücke, da wir nicht sicher wissen, wer oder welche Kreise es waren, welche die Benediktregel in die irofränkischen Zirkel der Luxovienser Äbte und Bischöfe brachten" (288). In dem Wechselspiel zwischen dem südgallischen und dem neuen irofränkischen Mönchtum fällt dem Autor auf, „daß das ehemalige Hauptgebiet des martinischen Mönchtums, nämlich Aquitanien, in viel stärkerem Maße bei der Begegnung zwischen altgallischem und irofränkischem Klosterwesen als aktives Element in Erscheinung tritt als das Rhonemönchtum..." (303). Ein Beispiel: Der aus der Gascogne stammende Amandus.

Ein umfangreiches Kapitel widmet P. der Entwicklung des Mönchtums im agilulfingischen Bayern. Severin sei als „geistlicher und politischer Beschützer einer bereits christlichen Bevölkerung" (327) aufgetreten. Wo antike christlich-monastische Traditionen bruchlos bis in die germanische Epoche fortleben konnten, ist nicht mit letzter Sicherheit festzustellen; doch sei für Regensburg, Augsburg und vor allem Salzburg mit einer solchen Möglichkeit zu rechnen. Aquileja und die Kultur des Langobardenreiches haben Spuren im Land hinterlassen. Dagegen hat „keine nachweislich rein irische Zelle" (347) bestanden; die irischen Elemente sind mit dem irofränkischen Mönchtum nach Bayern gekommen. Luxeuil wirkt durch Eustasius und Agilus herüber (Weltenburg); weiter folgen aus dem Frankenreich: Emmeram, Hrodbert und Corbinian. Die monastische Karte des 8. Jahrhunderts zeigt eine „westbayerische Zone der Gründungen des fränkisch versippten und karolingisch orientierten Adels" (440); weiter macht sie „die agilulfingische monastische Initiative im Osten Bayerns" (441) deutlich.

Es ist wahrlich ein großes Gemälde, das der A. präsentiert. Die großen Linien darin sind nicht einfach hingeworfen, sie sind aus einer unendlichen Zahl von feinen Haarstrichen zusammengesetzt. Gerade bei den vielen Einzelüberlegungen entwickelt der Autor eine einfach staunenswerte Intensität, auch dem kleinsten Hinweis in den Quellen oder der Literatur nachzuspüren und ihn abzuwägen. Um davon eine Vorstellung zu geben: P. setzt sich in einer nahezu drei Seiten langen Anmerkung mit F. Himly über den Aussagewert der Martinspatrozinien im Elsaß auseinander (42ff.); fast eine Seite nehmen die Literaturangaben zum Magisterproblem ein (263f.).

Angesichts solcher Detailfülle wird auch ein Kritiker, der weit weniger kundig ist als der Autor, bei entsprechend maliziöser Absicht eine Reihe von Versehen, Fehlern, Auslassungen und Inkonsequenzen ans Licht ziehen können, die sich bei solcher Fülle eben nie ganz vermeiden lassen. Wenn der Rezensent trotzdem einige Errata hier aufzählt, dann wendet er sich damit an den Leser. Dieser soll sich durch das große Lob, welches das Buch allenthalben gefunden hat[1], nicht entmutigen lassen, sich im Einzelfall auch zu einer anderen als der hier vorgelegten Schau durchzuringen. Der Leser soll sich außerdem darüber klar sein, daß von ihm eine intensive und kritische Mitarbeit verlangt ist.

Wer das vorliegende Werk in allem und jedem als bare Münze nimmt und sich aller Eigenbemühung enthoben glaubt, sei gewarnt: S. 74: Benedikt Biscop wurde nicht „zum Erzbischof von Canterbury geweiht". — S. 96 Anm. 38: „Nach Trier dürfte die Antoniusvita durch Athanasius gekommen sein, der sie zwar damals (336—37) noch nicht ins Lateinische übersetzt, aber wohl schon gekannt hatte." Als Athanasius in Trier war, lebte Antonius noch; Athanasius hat die Vita bald nach dem Tode des Heiligen († 356) verfaßt, aber doch nicht übersetzt (B. Altaner — A. Stuiber, Patrologie [Freiburg/Br. ^{7}1966] 261ff., 276). Die älteste lateinische Übersetzung stammt aus dem 3. Viertel des 4. Jahrhunderts (H. Hoppenbrouwers, La plus ancienne version latine de la vie de S. Antoine par S. Athanase = Latinitas Christianorum primaeva XIV [Nijmegen 1960]). — S. 103ff.: Man hätte gerne eine Auseinandersetzung gesehen mit C. Gindele, Die gallikanischen *laus-perrennis*-Klöster: RevBen 69 (1959) 32—48, der behauptet (ebd. 39): „Die Gebetsformen, welche der hl. Columban mitbrachte, waren der *laus — perennis* zu Agaunum oder in St. Marzellus sehr verwandt." Diese These macht es fraglich, ob alle *laus-perennis*-Klöster unter dem Einfluß von Agaunum stehen müssen, wie P. will. — S. 194ff.: P. weiß, daß sich die Frage, auf welchem Wege und wann die *Regula s. Benedicti* in England zur Herrschaft gelangt sei, seit K. Hallingers grundlegender Untersuchung [gemeint ist: Papst Gregor d. Gr. und der hl. Benedikt: Stud Anselm 42 (1957) 231—319] als wesentlich schwieriger erwiesen habe als man bisher geglaubt habe. Nach P. (267) „gingen Benediktiner unter Theodor nach England". Dagegen Hallinger (237 Anm. 21): „Noch um das Jahr 700 steht die Benediktusregula in England nur als eine unter vielen anderen Regeln da." Für P. (195) steht fest, „daß die reine Benediktregel von England aus mit der angelsächsischen Mission ihren Siegeszug auf dem Kontinent antrat". So habe Willibrord in den Nonnenklöstern Ören und Pfalzel im Sinne der „reinen Benediktinerregel" (200) gewirkt. J. Semmler (Die Geschichte der Abteil Lorsch..., in: Die Reichsabtei Lorsch = Teildruck aus Festschr. z. Gedenken an die Stiftung 764 [Darmstadt 1964] 110f.) hat aber in Lorsch, das sich allein zur Benediktsregel bekennen wollte, recht unbenediktinische Bräuche feststellen können, daß nämlich die Mönche nur zu einem Teil auf ihren ererbten Grundbesitz verzichtet haben. Ebenso verfügt ein Ansbald, der sich 712 *monachus* nennt und wohl in Willibrords Kloster Süsteren gehört, noch 718 über eine ganze Grundherrschaft (C. Wampach, Gesch. d. Grundherrschaft Echternach I, 2: Quellenband [Luxemburg 1930] Nr. 21 und Nr. 28), ein Phänomen, das einen starken Schatten auf dem „reinen" Benediktinertum Willibrords hinterläßt. Laut Semmler (Zeitschr. f. Kirchengesch. 74 [1963] 74) „schuf Benedikt von Aniane zum erstenmal in der Geschichte des abendländischen Mönchtums eine rein benediktinische consuetudo". Mit dem „verhältnismäßig schnellen Sieg des Benediktinertums über die altgallischen und irisch-columbanischen Klostertraditionen" (195) ist es also nichts. — S. 211: Eine „Gründungsurkunde der Reichenau" gibt es nicht mehr. Theodor Mayer, auf dessen Forschungen P. sich beruft, spricht ausdrücklich davon, daß die Brandische Rekonstruktion „nicht eine Stiftungs- oder Gründungsurkunde" darstellt (Zeitschr. f. Gesch. d. Oberrheins 101 [1953] 326). Wenn der Konstanzer Bischof in der wirklichen Gründungsurkunde nicht erwähnt würde, könnte man der These, dieser sei Pirmin feindlich gesonnen gewesen, nähertreten, so nicht. — S. 221: Von einem Kloster „Arnulfsau-Schwarzach" kann nur gesprochen werden, wenn man die Untersuchung von P. Zinsmaier (Zeitschr. f. Gesch. d. Oberrheins 107 [1959] 20) außer acht läßt; die Nachrichten über einen Zusammenhang der beiden Klöster verdienen keinen Glauben.

S. 222: Den Gründern des Klosters Gengenbach hätte Fleckenstein mit Ruthard d. J. identifiziert, doch sei mit H. Jänichen eher an Ruthard d. Ä. zu denken. Tatsächlich aber schreibt J. Fleckenstein (Über die Herkunft der Welfen..., in: Stud. u. Vorarbeiten z. Gesch. d. großfränkischen u. frühdeutschen Adels = Forsch. z. oberrh. Landesgesch. IV [Freiburg/Br. 1957] 112 Anm. 226): „den historischen Ruthard in zwei Rutharde zu zerlegen, ... verläßt... den Boden gesicherter Forschung und... muß als unbegründet zurückgewiesen werden". — S. 279 mit Anm. 57: Aus dem Vorkommen des Ausdrucks *opus Dei* in den *Virtutes s. Geretrudis* zu schließen, der Verfasser habe die *Regula Benedicti* verwendet, ist nicht zulässig. P. selbst hat wenige Seiten vorher (266) festgestellt, daß auch Caesarius das gemeinsame Gebet mit diesem Ausdruck benennt; in Wirklichkeit war diese Bezeichnung noch viel weiter verbreitet (Hallinger, Gregor d. Gr. 288ff.). — S. 281: Daß im Kloster des Widerad von Flavigny neben der Regel Benedikts auch die Kolumbans bekannt gewesen sei, entnimmt P. einer „unverkennbaren Anspielung auf die irische Regel", die sich in der Profeßformel von Flavigny finde. Auf der Reichenau und in Murbach soll dagegen „nur die Benediktregel" (282) gegolten haben, obwohl doch H. Frank (Die Klosterbischöfe des Frankenreiches = Beitr. z. Gesch. d. alten Mönchtums u. d. Ben.-Ordens 17 [Münster 1932] 169—179) nachgewiesen hat, daß die genannte Profeßformel auch in diesen Klöstern verwendet worden ist. Die Erwähnung der Regeln Kolumbans und Benedikts im Widegern-Privileg für Murbach ist für P. in diesem Zusammenhang „dekorativer Ballast aus irgendeiner Vorlage"; an anderer Stelle hatte ihm die Erwähnung dieser Regeln angezeigt, daß sich „das Widegern-privileg in Gesellschaft zahlreicher Klosterurkunden des 7. Jahrhunderts" befinde, „die alle diese Verbindung von Benedikt- und Columbanregel... zeigen" (215). Daß in der Urkunde dreimal die Benediktregel genannt werde, sei kein Gegenbeweis gegen den irischen Einfluß.

Diese Kritik, das sei noch einmal betont, möchte nicht die enorme Leistung des Verfassers schmälern. Der Verfasser soll für seinen Mut zum Detail, den er erfreulicherweise aufbringt, nicht bestraft werden.

Über 445 Seiten hinweg hat der Leser nun immer wieder von Zentren, Ausstrahlungen, Einflüssen, Beziehungen, Verwandtschaften und Bewegungen gehört. Seine aufgestauten Fragen nach den „inneren geistigen Formen" (449) verspricht der Autor im 3. Teil: „Zur Literatur und Klostersoziologie des Mönchtums" zu beantworten. Er handelt von den stilbeflissenen und schreibfreudigen Männern des Klosters Lérins, von ihrer aristokratischen Herkunft und Bildung und ihrer „Aufgeklärtheit". Der weitreichenden Wirkung des Lerinenser asketisch-theologischen Schrifttums wird gegenübergestellt, daß der Kreis Martins überhaupt keine theologische Literatur hervorgebracht hat. P. sieht das „vielfältige Spektrum antiker Bildung bis auf kirchlich verwertbare Ausschnitte" (464) sich verengen; er sieht, wie diese antiken Traditionen, eigentlich nur noch als Mittel formaler Ausbildung gedacht, dann doch immer wieder eine Eigenwirkung, eine „Renaissance" entfalten.

Wichtig ist dem A., wie der Adel — auch der alte senatorische Adel — im Christentum eine neue Form der „Selbstheiligung" (489) findet. „Die germanische Adelsherrschaft, einst ... durch ihre ‚Geblüts-

heiligkeit' herausgehoben aus der Gesellschaftspyramide, verlor ja mit der Christianisierung einen Gutteil der religiösen Sanktion ihres Herrschaftsanspruches ... Nun aber, im 7. Jahrhundert, entsteht dem Adel durch die Heiligen aus seinen Reihen eine neue, jetzt jedoch christliche Sanktionierung seiner Herrschaft ..." (492). Darum Klostergründungen, darum Reliquienübertragungen und heilige Gräber. Doch dürfe dieser Vorgang nicht als „ideologischer Akt" (492) aufgefaßt werden, diese geistig-religiöse Selbstetablierung könne man eher eine politische „Instinkthandlung" (493) nennen. Die Selbstheiligung schlägt sich auch in der Hagiographie nieder: „Adelige Abstammung, Verdienste und Macht der Welt erscheinen geradezu als Merkmale des Heiligen" (496).

Hier aber möchte der Kirchenhistoriker dem Buch wesentliche Seiten hinzugefügt sehen. Von den schon in der Antonius-Vita angeschlagenen und dann immer wieder aufklingenden Themen monastischen Lebens hört man keinen Ton: Die alles Mönchtum normierenden Schriftstellen vom Güterverzicht, vom Verlassen der Eltern und der Heimat, von der Kreuzesnachfolge und von der urkirchlichen Gemeinschaft des apostolischen Lebens, das Thema des Dämonenkampfes und des engelgleichen Lebens, die *Vita activa* und *passiva* — diese ganze Welt der asketisch-theologischen Leitbilder fehlt. Darüber hinaus fehlt natürlich auch jede Analyse, wie diese spirituellen Vorstellungen in „geregelte" Bahnen und Rechtsstrukturen gefaßt worden sind. Das Buch kennt keine grundlegenden Ausführungen über Profeß, Tonsur, *stabilitas*, über das innerklösterliche Gemeinschaftsleben und Ämterwesen, es bringt nichts über den Abt, seine Autorität, seine Wahl. Theologie und Askese als die eigentlichen Antriebskräfte monastischen Lebens sucht man vergebens, zum Schaden für ein umfassendes Bild vom Mönchtum, zum Schaden auch für die besondere Fragestellung des Autors.

Kann man über „Kultur und Gesellschaft ... am Beispiel der monastischen Entwicklung" Aussagen machen, ohne die eigentlichen, die religiösen Impulse dieser Entwicklung aufzuspüren? So ist die Auseinandersetzung in den Kreisen des Rhonemönchtums mit der Antike selbstverständlich ein bedeutsamer Vorgang; mindestens ebenso bedeutsam wäre aber ein Blick auf die theologische Leistung gewesen, wie nämlich hier — grundlegend für das ganze kommende Mittelalter — spirituell asketisches Gedankengut geformt worden ist. Dies hat Chr. Mohrmann deutlich herausgestellt: Dans le domaine de la littérature patristique et dans celui de l'idiome littéraire chrétien, il n'y a pas question de restauration, comme c'est le cas pour la littérature profane. Dans le domaine des lettres chrétiennes, on peut parler d'une vraie continuité (Revue d'hist. de l'église de France 47 [1961] 197; vgl. ferner L. Th. A. Loiré, Spiritual Terminology ... = Latinitas primaeva XI [Nijmegen 1955]). Oder: Wenn die Selbstheiligung des Adels eine „Instinkthandlung" gewesen ist, was — so wäre weiter zu fragen — hat denn im damaligen Bewußtsein zu einer Kooperation zwischen Adel und irofränkischer Klosterbewegung geführt? Ob man da nicht den Quellen den ihnen gebührenden Platz einräumen sollte, wenn sie ein Verlangen nach Sündenvergebung, nach Gebet für die Verstorbenen offenbar machen, wenn sie ferner so oft davon erzählen, daß die Familien der Großen ihre Kinder von den heiligen Asketen taufen oder wenigstens segnen lassen wollten? Was hat den Adel bewogen, die eigenen Kinder als *pueri oblati* ins Kloster zu geben? Ja, was hat die *referendarii* selbst bewogen, sich einer Aszese zu unterwerfen, deren Härte an den Stockschlägen der Kolumbanregel zu ermessen ist? Welche Bedeutung hat im Empfinden der Zeit das „Familienkloster", in dem für die Stifterfamilie gebetet wurde, das als Grablege diente, wo Angehörige und Nachfahren der Stifter die Leitung innehielten? Angesichts solcher Fragen ist es einfach enttäuschend, wenn unter der Überschrift: „Luxeuil und seine Bedeutung für die Verschmelzung der gallofränkischen Führungsschichten" (485) untersucht wird, welche Autoren in Luxeuil, bei Kolumban selbst und bei Jonas bekannt gewesen sind. Im Blick zurück befallen nun den Leser Bedenken, ob denn überhaupt ohne eine inhaltliche Untersuchung der monastischen Vorstellungen Unterscheidungen wie Rhonemönchtum — martinisches Mönchtum wirklich endgültig gemacht werden können, ob ferner das neue Bild des Heiligen hinreichend geklärt ist.

Nachdem K. Hallinger in seinem großen Werk über Gorze und Kluny aus dem bis dahin unbeachteten „monastischen Kleinkram" umstürzende Erkenntnisse gewinnen konnte, sollten sich Versuche, ohne einen Einblick in die innermonastischen Vorgänge und Beweggründe auszukommen, von selbst verbieten. Dem so reichen Buch des Autors muß man zum Schluß leider vorhalten, was Th. Schieffer (Arch. mrh. Kirchengesch. 4 [1952] 43) an der Hallinger voraufgehenden Forschung zu beklagen hatte: „Es war ein böser Nachteil, daß die Forschung an die geistig-religiösen Wandlungen ... lange Zeit nur von außen ... herangegangen ist."

Bonn-Rheindorf. A. Angenendt.

[1] Vgl. etwa die Besprechung von Th. Schieffer in Hist. Jahrb. 88 (1968) 449/453.

Leff, Gordon: **Heresy in the Later Middle Ages.** The Relation of Heterodoxy to Dissent c. 1250 — c. 1450. Manchester: Manchester University Press, and New York: Barnes and Noble [1967]. X, 800 pp. in 2 volumes; 90 s or $ 15,00.

Gordon Leff, of the University of Manchester, is known to medievalists for his works on Thomas Bradwardine (1957) and Gregory of Rimini (1961), and to a wider public (especially students) for his useful paperback survey, Medieval Thought (1958). The present work describes the sporadic emergence of heresy in the later middle ages, giving close attention to the way in which spiritual themes passed successively through the stages of orthodox search for a fuller piety, heterodox convictions, and obduracy under censure.

Part One, on poverty and prophecy (51—255), traces the path that led from the baldly stated ideal of utter poverty in St. Francis' testament to the recalcitrant apocalypticism of the Franciscan Spirituals and eventually to the dissident sectarian groups of Lombardy, Provence, and central Italy and to the Michaelists (including William Ockham) enjoying the protection of Louis of Bavaria down to the middle of the 14th century.

Joachim of Fiore provided the vision of a new age that gave the devotees of poverty both a sense of election and a rationale for their own suffering at the hands of the Antichrist. Mr. Leff insists on careful observance of the phases of development: Joachim's lyrical and quite vague hopes; Olivi's adaptation of Joachim's schemata to the events of Franciscan history, where Francis' poverty became the badge marking the heralds of Christ's second coming; finally, subversive attacks against the carnal church, seen in Pope John XXII, where the Antichrist was harassing Christ's true followers in the final years of an evil age. Especially valuable in this section is Mr. Leff's detailed study of Olivi's Postilla on the Apocalypse (122—139), which gave the radical Spirituals their understanding of their own role in history.

Part Two, on union with God (259—407), deals first with the pervasive spiritual climate engendered by Eckhart's speculative mysticism of detachment from being and from self-awareness to discover God in the stillness of the soul. Here Mr. Leff sees the background of the heresy of the Free Spirit, with its claim to divinization and its rejection of the church. A parallel background factor with mysticism was Ockhamist fideism. Its God was inaccessible, and speculation on his *potentia absoluta* made his actions unpredictable. Free will became the main agent in attaining to God; grace was made a secondary factor, which God could bypass. Ockham, Holcot, Buckingham, and Woodham thus engendered an attitude of uncertainty and a climate of doubt. The devotees of the Free Spirit, beginning about 1270 in Swabia, posited their own divinization and drew the consequence of utter liberation from all sacramental and moral obligations. They ascribed to themselves the utter freedom of God's absolute power. Tragically, actions against the heresy of the Free Spirit struck out indiscriminately against many groups of pious and loyal Beguines who were seeking a religious life outside the all-too-established religious orders.

Mr. Leff's careful examination of the documentary sources makes his chapter on the Free Spirit (308—407) the most satisfying in the book. However the location of the chapter suggests a problematical continuity between the work of Eckhart and Ockham and the fanatical libertinism of the Free Spirit conventicles. This impression is reinforced by Mr. Leff's emphasis on the successive phases in the emergence of heresy. But the devotees of the Free Spirit provide no evidence for influence by Eckhart or Ockham. Actually, Mr. Leff knows that the outbreaks of the Free Spirit began well before Eckhart and Ockham, and in one place he attributes the emergence of the Free Spirit to the growing influence of neoplatonism (310). Still, his arrangement leaves a lasting impression. Eckhart could be presented more justly as a largely orthodox contemporary of some of the heretics of the Free Spirit, who perhaps offered them some nonintended encouragement with his words on *Abgeschiedenheit* and union with God.

The further question remains whether the short section on Ockham's speculative fideism belongs in the book at all. This tradition is of great importance in later medieval thought, but the connection with the aberrations of the fanatically anti-intellectual groups of the Free Spirit is at best tenuous. Bradwardine rightfully saw pelagian theses in the theology of the Ockhamists, but that is not Mr. Leff's theme here. He stresses rather the discontinuities of the Ockhamist universe, apparently unimpressed by Heiko Oberman's insistence on the reliability of God's action in the universe ruled by his *potentia ordinata*. We would see much spiritually sterile speculation in the non-biblical theology of the Ockhamists, but we do not see any nexus between Ockham and the emancipated libertines of the Free Spirit.

Part Three, on ecclesiology (411—707), deals first with the main exponents of conciliarism and treats briefly the Cathar and Flagellant aberrations. The Waldensians provide "the classic example of Christian piety turning to heresy" (448). Mr. Leff's investigation of John Wyclif is detailed, giving more attention to the metaphysical roots of his thought than is customary. In the philosophy of eternal divine arche-

types Mr. Leff finds the cause of Wyclif's biblical fundamentalism and of his rejection of the empirical church. Scripture became a perfect and all-sufficient mirror of God's will in an age of doubt. Mr. Leff criticizes Dom DeVooght's study of tradition for failing to see how severely Wyclif excluded the church hierarchy from the individual's dialogue with the Christian sources. Wyclif's central disruptive idea was his identification of the church as the *congregatio omnium praedestinatorum*, which — as with Hus — effectively made unknown the bearer of true authority in the church. Mr. Leff discounts Wyclif's formative influence on John Hus, stressing — as does Matthew Spinka — the tradition of Czech reformers stretching back a half-century before Hus. Hus was above all a preacher of great power. He admired Wyclif's militant moralism, but declined to take over en bloc the Englishman's heterodoxy. Hus' one departure from orthodoxy came from his defense of the Wyclifian idea of the church, which in effect denied the jurisdiction of a sinful prelate.

The Appendices (709—740) give interesting material on the heresy of the Free Spirit: first, the texts of three confessions by former members of the group; and, second, the inquisitorial report of 1332 of the pattern of life in the Free Spirit convent of Sweydnitz.

The deepest drive of heresy in the later middle ages was directed toward life and prayer close to the New Testament ideal of poverty and simplicity. "The road to heresy was paved with piety" (12). One can read each section of this book as an implicit (and often explicit) call for reform of the church. But the hierarchy — one thinks of the long line of lawyer-popes — answered this call for reform with rigidity and repression, where a deep spiritual and liturgical reformation was demanded.

North Aurora, Illinois USA. Jared Wicks SJ.

Monasterium. Festschrift zum siebenhundertjährigen Weihegedächtnis des Paulus-Domes zu Münster. Hrsg. v. Alois Schroer. Münster: Verlag Regensberg 1966. 589 S.; Ln DM 64,—.

Im Auftrag des Bischofs von Münster hat der Münsterische Kirchenhistoriker Alois Schroer diese Festschrift herausgegeben und der Verlag, durch jahrhundertelange Zusammenarbeit mit Bischof und Dom verbunden, sie in einer ausgesprochen prächtigen, durch zahlreiches Bildmaterial ausgezeichneten Aufmachung herausgebracht. Die Beiträge reichen vom Monasterium des Gründerbischofs Liudger bis zum zweiten vatikanischen Konzil, dessen liturgischen Auswirkungen auf die Stellung der Domkirche in einem einleitenden Kapitel vom damaligen Bischof zu Münster Josef Höffner, „Die Domkirche im liturgischen Erneuerungswerk des zweiten Vatikanums" (11—22) dargelegt werden.

Mit dem Beitrag von W. Winkelmann, „Ausgrabungen auf dem Domhof in Münster" (25—54) beginnt der 1. Aufsatz des Themenkreises „Domhof und Dom". Der Verf. will seinen Beitrag nur als „Vorbericht" angesehen wissen, da ein Abschluß der Grabungen noch nicht abgesehen werden kann. Aber die Ergebnisse dieser Untersuchungen haben schon jetzt wichtige Erkenntnisse vor allem hinsichtlich der Besiedlung und der Gebäude des eigentlichen Monasteriums gebracht. Sie hellen das Dunkel der Geschichte, bedingt durch das Fehlen literarischer Quellen für die Zeit vor dem 12. Jh., einigermaßen auf. Schon jetzt zeichnet sich das Bild einer karolingischen Civitas ab, der Siedlungsspuren bis in die Jahrzehnte um Christi Geburt voraus gegangen sind. Sie müssen seit dem Beginn der sächsischen Landnahme im 7. Jh. stärker vertreten sein und erbringen damit einen Beweis für die Bedeutung des Ortes schon in vorkarolingischer Zeit. Der karolingische Wall dieser Civitas, deren Umfang sich mit dem heutigen Domhof und seinen randlichen Bebauungszonen deckt, konnte in seinem Verlauf zum großen Teil festgestellt werden. Wahrscheinlich schon in Ottonischer Zeit ist ihm eine Steinmauer gefolgt, die dann zu Beginn des 12. Jh.s erneuert wurde. Eine intensive Bebauung des Domplatzes für das 9. — 10. Jh. ist eines der überraschenden Ergebnisse der Untersuchung. Das eigentliche Monasterium mit seiner Kirche und seinen Gebäuden seit Liudger († 809) konnte weiter verfolgt und die sicheren Spuren von drei Bauphasen des Klaustrums bis zum 12. Jh. konnten ausgegraben werden. Karten und Lichtbilder ergänzen die Ausführungen. — F. Mühlen, „Der Dom zu Münster und seine Stellung in der mittelalterlichen Architektur" (55—85) geht zunächst auf die zwei Vorgängerbauten der heutigen Domanlage ein und beschäftigt sich besonders mit dem zweiten Dombau, dessen Gestaltung für die Gesamtanlage des dritten Dombaues bestimmend wurde. Dabei kommt der Verf. zu dem Schluß, daß es keine bauhistorischen Gründe gibt, die gegen die Ansetzung dieses Baues in das letzte Viertel des 10. Jh.s sprechen. Anschließend werden dann der Westbau des jetzigen Domes, seine Architekturformen, der zeitliche Ablauf der Bauarbeiten sowie die Herkunft und die Ausstrahlungskraft seiner Formenwelt besprochen, wobei über die große Dompublikation Geisbergs hinaus weitere neue Einsichten erschlossen werden. — Gleiches gilt von der folgenden Arbeit des Herausgebers der Festschrift A. Schroer, „Die Münstersche Domweihe 1264" (119—132). Der Verf. behandelt die hundertjährige Kontroverse um das Weihedatum des Domes, das nicht überliefert ist, da eine Urkunde über die Konsekration auch im Reliquiengrab des Hochaltares nicht gefunden wurde. Als Dedikationstag wurde vom 13. Jh. ab der 30. Sept. gefeiert. Schroer kommt zu dem m. E. gut begründeten Ergebnis, daß 1264 als das Weihejahr zu gelten hat. — Anschließend geht H. Horstmann, „Ein Denmal aus der Frühzeit der Heraldik im Dom zu Münster" (132—136) auf eine Skulptur ein, die sich an einer Steinkonsole findet und einen nach links reitenden Ritter mit eingelegter Lanze und mit einem Schild zeigt, den sparrenförmige Linien bedecken. Horstmann will ihn mit dem Sparrenschild der Grafen von Ravensberg identifizieren und in die Zeit um 1200 setzen. Falls die Datierung und die Zueignung stimmen sollten, würden wir in dieser Plastik das älteste heraldische Steinwerk Westfalens besitzen. — Ihm folgt T. Rensing mit einem Beitrag „Zur Genealogie der Gröninger" (137—148). Der Verf. steuert aus seiner profunden Kenntnis des westfälischen Barock neues wichtiges familiengeschichtliches Material über diese bekannte Künstlerdynastie bei und bringt im Anhang ein Verzeichnis der Werke, die zwei der bedeutendsten Vertreter dieser Familie für den Dom geschaffen haben.

Ein neuer Abschnitt, zusammengefaßt unter dem Leitwort „Liturgie und Frömmigkeit" beginnt mit E. J. Lengeling, „Die Bittprozessionen des Domkapitels und der Pfarreien der Stadt Münster vor dem Fest Christi Himmelfahrt" (151—220). Was in der Liturgiegeschichte anderer Diözesen zu beobachten ist, kann auch im Bistum Münster festgestellt werden: Münstersches Eigengut der Liturgie hat sich bis in das Ende des 19. Jh.s erhalten. Erst dann ist der im 17. Jh. begonnene Angleichungsprozeß an die römische Liturgie endgültig abgeschlossen. Der Beitrag zeigt das am Beispiel des Prozessionswesens an den drei Bittagen. Auf Grund eines umfänglichen Quellenmaterials (drei Domordinarien, vier Prozessionalien) von der zweiten Hälfte des 13. Jh.s bis in die Mitte des 19. Jh.s gelingt es dem Verf., den Weg der Prozessionen und die im Laufe der Jahrhunderte eingetretenen Veränderungen herauszuarbeiten, wobei die Prozessionsgesänge und Orationen der dabei benutzten liturgischen Texte eingehend behandelt und die Abschnitte der einzelnen Domordinarien für die betreffenden Tage veröffentlicht werden. — In gewissem Zusammenhang mit dieser Arbeit steht der Beitrag von H. Scherl, „Das Festtagsläuten am Dom zu Münster um 1600" (221—247), da die Ordinarien auch Bemerkungen über das Glockenläuten enthalten. Dafür liegen noch weitere Quellen aus späterer Zeit vor, so daß es dem Verf. gelingt, ein lebendiges Bild über das Läuteritual an den verschiedenen Festen und zu verschiedenen Zeiten zu zeichnen. Dabei wird auch auf die Geschichte der Domglocken eingegangen. — B. Kötting und A. Marxkors, „Morgenländische Heilige im Dom zu Münster" (249—274) schildern das Eindringen dieser Heiligengruppe in die Patrozinien des Domes seit dem 12. Jh. und geben gleichzeitig einen Überblick über ihre Verbreitung in Westfalen, was bei dem unbefriedigenden Stand der Westfälischen Patrozinienforschung besonders zu begrüßen ist. Die bekannte These von H. Börsting über Billerbeck als des ältesten abendländischen Nikolausheiligtums wird vom Verf. übernommen, ohne daß dafür neues beweiskräftigeres Material beigebracht wurde. — H. Eising, „Die Predigt der Sibyllen" (275—296) untersucht die lateinischen Sprüche des Sibyllenzyklus im Chorumgang des Domes, der auf Ludger d. A. und Hermann tom Ring sowie auf Melchior Steinhoff zurückgeht und klärt die Herkunft der Sprüche. — R. Ewerhard, „Friedrich Schmidt, Domchordirektor, Domkapitular und Domdechant in Münster" (297—333) behandelt das Leben einer Persönlichkeit, die für die Geschichte und Entwicklung der Kirchenmusik in Deutschland während des 19. Jh.s von entscheidender Bedeutung gewesen ist.

Mit dem Abschnitt „Bischof und Kapitel" beginnt dann die letzte Themenfolge. Am Anfang steht ein gewichtiger und umfassender Beitrag von K. Hauck, „Zu geschichtlichen Werken Münsterscher Bischöfe" (337—426). Hinter diesem Titel verbirgt sich eine Arbeit, die im ersten Teil neue Erkenntnisse zur Frühgeschichte des Bistums erbringt. Eine Neuinterpretation der ältesten beiden Viten des Gründerbischofs Liudger macht aber zugleich deutlich, daß die Edition dieser Viten durch Diekamp den wissenschaftlichen Ansprüchen nicht mehr gerecht wird. Durch Heranziehung weiteren Quellenmaterials stellt Hauck die Bedeutung Liudgers auch für die Anfänge des Bistums Halberstadt fest. Der Beitrag wird die norddeutsche Kirchengeschichtsforschung noch lange beschäftigen und vermutlich hier und da Korrekturen und Bedenken hervorrufen. Der zweite Teil der Arbeit ist Ferdinand v. Fürstenberg, dem gelehrten und friedlichen Nachfolger des streitbaren Christoph Bernhard v. Galen, gewidmet. Von ihm stammt der Entwurf einer eigenen Lebensgeschichte, und auch Annalen für die Jahre 1671—1681 gehen auf ihn zurück. Beide Stücke werden veröffentlicht und kommentiert. — H. Bücker, „Epigramme und Denksprüche zur Geschichte der Bischöfe von Münster" (427—454) behandelt eine Inschriftengattung, die für die münstersche Bistumsgeschichte von gewisser Bedeutung ist und manches Schlaglicht auf die Parteistellung und Zustände im Lande wirft. Die Beispiele, die Bücker anführt und gleichzeitig mit einer deutschen Übersetzung versieht, gehen vom 9. bis zum 18. Jh. und schließen mit zwei Gedenksprüchen auf Klemens August Kardinal v. Galen (1933—46). — M. Bierbaum, „Niels Stensen" (455—469) gibt auf Grund der durch die Forschung der letzten Jahrzehnte erschlossenen reichen Quellen ein Lebensbild dieses

bedeutenden dänischen Konvertiten der in den Jahren 1680—83 münsterscher Weihbischof war. Der Beitrag ist auch für die damaligen, unerfreulichen Verhältnisse im Domkapitel aufschlußreich. — A. Schroer, „Das münstersche Domkapitel am Ausgang des Mittelalters" (471—510) zeichnet dann anschließend ein wenig erbauliches Bild dieser mächtigsten Bistumsinstitution im Herbst des Mittelalters. Die Untersuchung bestätigt auch für Münster den wirtschaftlichen, religiösen und disziplinären Verfall, der in den deutschen Domkapiteln am Ausgang des Mittelalters allgemein zu bemerken ist. — J. Prinz, „Prebenda regis" (511—545) weist in einer interessanten Untersuchung nach, daß der deutsche König auch am Dom in Münster eine Präbende gehabt hat und diese wahrscheinlich schon von Otto III. im Jahre 997 gestiftet ist, zugleich mit einem Paulusreliquiar, das eine auf seine Stiftung bezügliche Umschrift trägt, die in ihrer Bedeutung bis heute übersehen worden war. Ein Exkurs über das *Servitium regis* des Domkapitels beschließt die schöne, auch für die Geschichte der Domvikarien wichtige und ertragreiche Arbeit. — W. Kohl, „Bernhard v. Mallinckrodt, Domdechant zu Münster" (547—566) berichtet über den Gegenspieler des Fürstbischofs Christoph Bernhard v. Galen. Aus der vertrauten Kenntnis des Quellenmaterials entwirft Kohl ein menschlich ungünstiges Bild des ehrgeizigen Domdechanten, das nur wenig durch seine wissenschaftlichen Bestrebungen gemildert wird. Für die Geschichte des Domkapitels in der ersten Hälfte des 17. Jh.s bietet diese von einem der besten Kenner der Münsterschen Geschichte des 17. Jh.s geschriebene Biographie manches Neue. — E. Hegel, „Theologieprofessoren als Mitglieder des münsterschen Domkapitels" (567—577) verfolgt die Beziehungen, die seit dem 19. Jh. zwischen den Vertretern der wissenschaftlichen Theologie an der Münsterschen Hochschule und dem Domkapitel bestanden haben, wobei sich die verschiedensten Einflüsse bei der Besetzung der Dompfründen durch Professoren bemerkbar gemacht haben. In den Kurzbiographien steckt ein gut Teil münsterscher Kirchengeschichte des 19/20. Jh.s. Mit einem Register, zusammengestellt von H. Scherl schließt diese der Bedeutung des münsterschen Domes würdige Jubiläumsschrift.

Düsseldorf. Wilhelm Stüwer.

Salzgeber, Joachim, OSB: **Die Klöster Einsiedeln und St. Gallen im Barockzeitalter.** Historisch-soziologische Studie. (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens 28) Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung 1967. XIX, 232 S.; kart. DM 42,—.

Der Historiker war immer schon gezwungen, viele Hilfswissenschaften in Anspruch zu nehmen. Die moderne Zeit stellt ihm derer so viele in spezialisierter Form zur Verfügung, daß es schwer ist, sie alle zu beherrschen. Anderseits aber ist es eine Notwendigkeit, sie zu handhaben, um ein deutliches Bild der geschichtlichen Vorgänge und Entwicklungen zu finden. Die vorliegende Studie hat die Soziologie, und zwar in der besonderen Form der statistischen Methode, angewandt, um die Geschichte der beiden größten Schweizer Benediktinerstifte Einsiedeln und St. Gallen gründlicher zu erfassen. A. Schulte hatte schon für das Mittelalter die soziologische Betrachtungsweise für die kirchlichen Stifte benutzt, wenn auch eine statistische Erforschung mangels genügender Quellen für diese Zeit kaum möglich ist. Für die neueren Jahrhunderte bleibt die statistische Methode, wie der Verf. wiederholt betont, wegen der Quellenlage weiterhin etwas problematisch, doch ist genügend Material vorhanden, um sie mit entsprechender Vorsicht anzuwenden.

Ein 1. Teil (12—30) gibt einen kurzen Überblick über den äußeren Vorgang der Berufung und ihre Verwirklichung, d. h. über Klosterschule und Noviziat. Zu vermerken ist hier schon, daß die objektiven Berufskriterien gegenüber den subjektiven im Vordergrund standen und daß der Großteil der Mönche aus zumindest bürgerlichen Kreisen stammte.

Im 2. Teil (31—153) über die Herkunft der Mönche nach äußeren und inneren Gesichtspunkten tritt die statistische Methode der Untersuchung stark in Erscheinung und zeigt ihre Eignung zur Erhellung des klösterlichen Gesamtbildes in einem bestimmten Zeitabschnitt. Als aufschlußreiches Beispiel mag folgendes erwähnt sein. Die mittlere Entfernung der Einsiedler Brüder von ihrem Herkunftsort beträgt im 18. Jahrhundert 80,50 km, die der St. Gallener Brüder aber nur 43,04 km. Diesen erstaunlichen Unterschied erklärt der Verf. durch die weit ausstrahlende Einsiedler Wallfahrt und das unterentwickelte Handwerk in der ländlichen Einsiedler Umgebung, während das St. Gallener Land mit seinen besser entwickelten städtischen Verhältnissen dem geringeren Bedarf an Brüdern in der dortigen Abtei gerecht werden konnte. Die Untersuchung versäumt indes nicht, sorgsam den verschiedenen Komponenten nachzugehen, die zur Erklärung des statistischen Bildes notwendig sind, und so eine Fehlinterpretation zu vermeiden. Doch stellt der Verf. nach Überprüfung aller Faktoren fest: „Die mittlere Entfernung hat sich tatsächlich als ein Ausdruck der Anziehungskraft des betreffenden Klosters erwiesen" (40). Vergleiche mit den anderen Schweizer Benediktinerklöstern, Untersuchungen hinsichtlich der Herkunft der Mönche nach Nationalität, Stadt und Land, sozialen, familiären und religiösen Gesichtspunkten tragen bei, die Frage nach der Herkunft für das individuelle Bild der beiden großen Abteien möglichst objektiv auszuwerten.

An gesicherten Ergebnissen dürften unter anderen folgende wichtig sein: 1. Die Schweizer Klöster standen in der Barockzeit allgemein im Dienste einer weitverbreiteten geistlichen Versorgungspolitik, die nicht mehr den Interessen der nachgeborenen Söhne des Adels, sondern dem städtischen Bürgertum und späterhin dem bäuerlichen Land diente und zugleich durch das Ansehen des geistlichen Standes eine soziale Aufstiegsmöglichkeit darstellte; dieser Versorgungspolitik erkennt der Verf. — allerdings nur im Rahmen der Barockkultur — eine „relative Berechtigung" zu (135) und stellt sie in Parallele zur Heiratspolitik, wobei viele Eltern es „meisterhaft verstanden, die kindlichen Berufswünsche unter der Hand zu lenken" (106). 2. Die Versorgungspolitik schließt bis zum Eindringen der Aufklärung eine echte religiöse Berufsbegründung nicht aus, da ein überdurchschnittliches religiöses Leben die mangelnde subjektive Berufswahl durch objektive Berufsbegründung auszugleichen vermochte. 3. Unter der Einwirkung der Aufklärung verschob sich der Nachwuchs der Klöster krisenhaft im Übergang vom 17. zum 18. Jahrhundert von den bürgerlichen auf die bäuerlichen Kreise, weil die Städte durch ihre Beziehungen zu Frankreich (vgl. Schweizer Söldnertruppen) schon früh mit der Aufklärung in Verbindung kamen. 4. Das konservative St. Gallen mit seinen großen Herrschaftsgebieten und seiner Hinwendung zum Reich unterlag diesem Einfluß weniger, fand aber auch zur Zeit der Helvetischen Republik nicht den Anschluß an die neue Zeit, was Einsiedeln verhältnismäßig leicht gelang.

Der 3. Teil (154—190) beschäftigt sich mit den Lebensverhältnissen der Mönche im Kloster und geht nach einem Kapitel über die Lebensbedingungen in beiden Klöstern, reichend von der Tagesordnung bis zur Gesundheitspflege, auf eingehende Untersuchungen über das mittlere Lebensalter und über die Sterblichkeit der Mönche ein. Ähnlich wie im folgenden 4. Teil legt hier die statistische Methode mit ihren ausgedehnten Übersichten und graphischen Tabellen, die auch die nicht benediktinische Geistlichkeit und bestimmte Gruppen aus der bürgerlichen Bevölkerung zum Vergleich heranzieht, dem Leser keine leichte Lektüre vor. Der Reiz der Lektüre liegt in der Deutung der statistischen Fakten und ihrer wiederholten Kontrolle durch immer neue Gesichtspunkte. Eine Beurteilung mancher Einzelheiten dieser Deutungen muß wohl einem gewiegten Fachmann der soziologischen Statistik vorbehalten bleiben, aber einige wichtige Ergebnisse zeichnen sich deutlich als gesichert ab und finden im Schlußteil ihre Anwendung auf die Geschichte der beiden Abteien.

„Die allgemeine Entwicklungslinie der Klostergemeinschaften in Einsiedeln und St. Gallen", dieser 4. Teil (193—222) geht auf das wechselnde Wachstum der Konvente ein und gibt uns schließlich auf dem Hintergrund der vorbehandelten Untersuchungen ein interessantes Bild von der Verflochtenheit der beiden Stifte mit den allgemeinen Tendenzen der gleichzeitigen Schweizer Entwicklung, aber auch von den jeweiligen bestimmenden Besonderheiten der beiden Konvente. Die allgemeinen zeitbedingten Ursachen hatten einen entscheidenden Einfluß auf die Entwicklungslinie. Aber in die Augen springen auch Besonderheiten der einzelnen Klöster, so vor allem die Regierung des Abtes Augustin II. Reding von Biberegg in Einsiedeln (1670—1692), der als bedeutende Persönlichkeit eine starke Anziehungskraft ausübte, jedoch auch durch den kostspieligen Klosterbau den Konvent in höchster Weise belastete, was sich zunächst in einer Krise (verringertes mittleres Lebensalter), aber später durch die verbesserten Lebensverhältnisse in einer Blüte auswirkte. St. Gallen zeigt eine beständigere Entwicklung, wobei sich die Einhaltung der strengen Aufnahmebedingungen (qualitativer Faktor) und einer klugen Wirtschaftspolitik in dem verhältnismäßig hohen mittleren Lebensalter niederschlug.

Die Arbeit ist auf einem mühsamen Studium der lokalen Quellen und Sekundärliteratur aufgebaut, die sehr umsichtig verwertet und interpretiert werden. Der Gewinn für das geschichtliche Bild der behandelten Klöster ist bedeutend und mag wohl zu gleichen Studien über andere Klöster anregen.

Bei der Lektüre stellen sich Fragen praktischer Natur für heute. Der Verf. geht im Nachwort kurz darauf ein, indem er auf die Nachwuchskrise und ihre Bedeutung in der Entwicklung einer Gemeinschaft, auf das mittlere Lebensalter der Mönche im Zusammenhang mit der aszetischen Einstellung, auf das Problem des Klostereintritts in der Barockzeit hinweist. Eine wesentliche Feststellung scheint mir auch zu sein: „Das (gemeint sind die ernsteren Krisen der größeren Konvente gegenüber den kleineren) ist ein Hinweis, daß die größeren Klöster dynamischer und anpassungsfähiger sein müssen, wenn sie sich im Wandel der Zeitverhältnisse behaupten wollen" (218). Es wäre wohl, wenn es auch nicht in der Themenstellung des Verf. lag, im Interesse eines benediktinischen Selbstverständnisses die Frage zu stellen: Wie ist dieses

Mönchtum der Barockzeit an der Regula Benedicti zu messen? Dies nicht im Sinne eines anachronistischen, ungeschichtlichen Urteilens, sondern pragmatisch, um am konkreten, geschichtlichen Beispiel zu sehen, wie unter dem Zeitgeist und den Zeitverhältnissen eine benediktinische Gemeinschaft der Norm der Regula näher oder ferner stehen kann!

S. 157 Anm. 8 ist dem Verf. eine mißverständliche Formulierung unterlaufen. Trithemius und Butzbach kann man nicht unter den „spätmittelalterlichen Niedergang der Benediktiner Klöster" einordnen; beide gehören schon in die zweite Generation der Bursfelder Reformkongregation, die für die benediktinische Neuzeit in Nord- und Westdeutschland bestimmend wurde.

Trier. Petrus Becker OSB.

Brandenstein, Bela Freiherr von: **Grundlegung der Philosophie.** Dritter Band: Wirklichkeitslehre — Metaphysik. München und Salzburg: Anton Pustet Verlag 1966. 652 S.; DM 65,—; Subskr. DM 58,—.

Verfasser legt hier die zweite Auflage des zuerst 1927 erschienenen dritten Bandes seiner „Grundlegung der Philosophie" vor; dieser Band enthält die „Wirklichkeitslehre — Metaphysik". In einem ersten Abschnitt (37—102) wird über die grundlegenden Fragen des Wechsels und des Weltbeginns, der Kausalität und endlich der Realität der räumlichen Welt gesprochen.

Der zweite und zentrale Abschnitt befaßt sich mit dem Allbild (103—618). Es werden folgende Themen behandelt: 1. die Kraft (als Naturkraft, menschliche Seele, freier Wille, Vollbewußtsein), die Dualität der Kraft und der Materie und die Naturgesetzlichkeit; 2. die Wirkungen der Weltkräfte und das Wesen des Naturgesetzes; 3. die Materie in ihrem Gehalt, ihrer räumlichen Gestaltung, ihrer endlosen Teilbarkeit und ihrer Passivität; 4. die Kraftspezialisierung als Prinzip der Naturentwicklung; 5. die Welt: Welteinrichtung, Weltkräfte, Weltwirken in seinem Sinn und Zweck, die Zeit; 6. Gott; 7. die Schöpfung und das Geschöpf.

Der kurze dritte Abschnitt (619—635) ist den metaphysischen Kategorien gewidmet, die sich aus den vorherigen Überlegungen ergeben haben, und er ist sozusagen als ein zusammenfassender Rückblick zu betrachten. Auf S. 635—652 bilden letzte Bemerkungen den Abschluß.

Verf. versucht immer logisch so einwandfrei zu argumentieren, daß seine metaphysischen Überlegungen keine Unklarheit über seine philosophischen Positionen lassen. In dieser zweiten Auflage hat er die Ergebnisse der heutigen Physik und Naturwissenschaft grundsätzlich wohl berücksichtigt, aber nicht so, daß seine Methode dadurch geändert werden mußte.

Verf. ist sich dessen bewußt, daß sich viele Philosophen schon vor ihm mit denselben Problemen beschäftigt haben. Er erwähnt ab und zu, das erkennen und so vorurteilsfrei wie nur möglich einander ist ein wenig befremdend, hängt aber vielleicht mit dem Charakter des möglich sein, diese Not gemeinsam zu meistern. Die kritische Auseinandersetzung mit dem Buch von V. wollte dazu ein Beitrag sein.

Münster. H.-Th. Khoury.

Lotz, Johannes B.: **Der Mensch im Sein.** Versuche zur Geschichte und Sache der Philosophie. Freiburg-Basel-Wien: Herder Verlag 1967. 668 S.; geb. DM 69,50.

Der Jesuitenpater Johannes B. Lotz, Professor der Philosophie am Berchmannskolleg in Pullach, legt mit dem umfangreichen Buch „Der Mensch im Sein" den zweiten Band seiner gesammelten Abhandlungen vor. Der erste Band ist unter dem Titel „Sein und Existenz" bereits 1965 erschienen. Ein dritter Band soll die Sammlung abschließen. In dem hier zu besprechenden zweiten Band sind insgesamt 26 Arbeiten zusammengefaßt, von denen nur drei noch nicht veröffentlicht waren. Die erneute Veröffentlichung in einem Sammelband erfüllt dennoch eine wichtige Aufgabe: sie läßt die Eigenart und die Leistungen des Lotzschen Philosophierens deutlicher erkennen, als dies bisher möglich war. Wir möchten daher im folgenden, ohne auf jeden einzelnen Artikel einzugehen, einige in unserem Sammelband sichtbar werdende Merkmale dieses Philosophierens hervorheben.

Lotz ist vor allem Systematiker. Er hat sich als solcher durch eine Reihe von Arbeiten zur philosophischen Systematik ausgewiesen (das Schriftenverzeichnis am Ende des Bandes legt davon ein beredtes Zeugnis ab). Auch in der vorliegenden Arbeit tritt die systematische Absicht klar zutage. Lotz arbeitet auf ein System der Philosophie hin. Den einheitstiftenden Grundgedanken dieses Systems formuliert der Titel des Sammelbandes. Für Lotz ist nämlich der Mensch „die Mitte, um die das gesamte Philosophieren schwingt, von der es ausgeht und in die es wieder einmündet" (9). Den Menschen aber versteht Lotz aus seinem Bezug zum Sein. Durch den Bezug zum Sein ist der Mensch erst Mensch. Das philosophische Fragen nach dem Menschen muß deshalb zugleich immer auch nach dem Sein fragen. „Daher enthüllt das um den Menschen kreisende Philosophieren den um das Sein kreisenden Menschen, weshalb auch das Philosophieren letztlich um das Sein kreist" (10).

Das Thema „Der Mensch im Sein" ist also keineswegs nur Leitthema des zweiten Bandes der gesammelten Abhandlungen von Lotz. Schon der der Begegnung und Auseinandersetzung mit der „Existenzphilosophie" Ausdruck gebende erste Band hatte als leitendes Thema den im Sein stehenden Menschen, wie Lotz selbst betont (11). Daß dies keineswegs eine nachträgliche Selbstinterpretation ist, ergibt sich bereits aus der Einführung zu „Sein und Existenz". Dort heißt es zum Titel: „Uns zunächst gegeben ist der Mensch, und zwar nicht nur als Körper- oder Lebewesen, sondern vor allem als Existenz. Diese aber meint den Menschen, insofern er immer schon sich selbst übersteigt, indem er nämlich von dem ihn gründenden Sein wesentlich angesprochen und in Anspruch genommen ist. Den Menschen philosophisch verstehen heißt ihn zum Sein hin und vom Sein her begreifen und so auch das Sein selbst begreifen, wenigstens soweit das für das Verstehen der Existenz erforderlich ist" (13). Der Mensch im Sein rückt als Thema unseres Bandes nur noch stärker in den Vordergrund.

Lotz versteht die von ihm vorgelegten Abhandlungen als „Versuche zur Geschichte und Sache der Philosophie". Wir haben bereits angemerkt, daß Lotz vor allem Systematiker ist. Das zeigt sich auch bei den Arbeiten, die sich der Geschichte der Philosophie zuwenden. Ihre Überlegungen sind geleitet von systematischen Absichten. Bereits in den behandelten Autoren deutet sich dies an. In zehn Kapiteln wird zu Heraklit, Thomas von Aquin, Kant, Hegel und Nietzsche Stellung genommen. Auffällig ist bei dieser Liste sofort, daß Platoniker oder dem Platonismus nahestehende Denker fehlen. Die Schwerpunkte des Interesses, wofür auch die Zahl der Veröffentlichungen Zeugnis ablegt, liegen bei Thomas von Aquin und bei Kant. Für den Thomisten Lotz ist Kant durch J. Maréchals „Le thomisme devant la philosophie critique" wichtig. Das Lotzsche Verständnis der Philosophie des Thomas von Aquin ist aber noch mehr als durch Maréchal, und zwar gerade unter dem Aspekt der Frage nach dem Menschen, durch Heidegger bestimmt. „Den Menschen im Sein, in der Offenbarkeit oder Lichtung des Seins hat für die Gegenwart Heidegger neu und machtvoll erschlossen, wobei er freilich manches, wenigstens vorläufig, unvollendet läßt. Zugleich wurde durch eine von Heidegger angeregte und befruchtete Neu-Interpretation das Sein bei Thomas von Aquin wie nie zuvor sichtbar; dieser wagt, den Schritt vom Sein selbst, bei dem Heidegger stehenbleibt, zum subsistierenden Sein oder zu Gott zu vollziehen" (10). Die Untersuchungen zu Thomas von Aquin sind also für Lotz vor allem der Weg zu einer neuen Einsicht in die Sache der Philosophie, weniger philosophiehistorische Forschung. Die Philosophiehistorie steht damit nicht selbständig neben dem sachgerichteten Philosophieren, sondern in seinem Dienst.

Ein immer wieder bei Lotz auftauchendes Problem ist die Frage nach dem Wesen der Philosophie. Die Philosophie wird dabei im Sinne Heideggers als das Denken des Seins verstanden. Lotz hat aber auch zu klären versucht, auf welche Weise das Sein dem Menschen erkennbar ist. Das Sein begegnet dem Menschen in einer Erfahrung, der „metaphysischen Erfahrung". Von der Eigenart dieser Erfahrung handelt der große Aufsatz „Metaphysische und religiöse Erfahrung" (404—452). Dort wird einerseits nachgewiesen, daß Metaphysik und Erfahrung nichts grundsätzlich Verschiedenes sind, sondern daß es eine metaphysische Erfahrung, die Erfahrung des Seins, gibt. Auf der anderen Seite wird die These von der grundsätzlichen Verschiedenheit von metaphysischer und religiöser Erfahrung widerlegt. Metaphysische und religiöse Erfahrung gelten Lotz nur als Weisen der Entfaltung einer einzigen Grunderfahrung des Menschen. Dabei besteht in der metaphysischen Erfahrung ein Vorrang des Wissens, in der religiösen Erfahrung ein Vorrang der Liebe. „Folglich nimmt die Metaphysik die Last des Fragens auf sich, wobei sie auf Einsicht abzielt; ihr vorwaltendes Thema ist das Sein-schlechthin, weshalb sie Gott einzig als den Grund des Seins erreicht. Die Religion hingegen ringt um die Kraft der Hingabe, wobei sie personale Einigung erstrebt; ihr vorwaltendes Thema ist Gott selbst, weshalb sie sich mit dem Sein nur soweit abgibt, als es ihre Begegnung mit Gott erfordert" (410). An der Grunderfahrung des Seins unterscheidet Lotz vier Stufen: erstens die „ontische" Erfahrung, d. h. die Erfahrung des uns in der uns umgebenden Welt und in uns selbst begegnenden Seienden,

zweitens die „ontologische" Erfahrung des Seienden in seinem unbestimmten Sein (bei welcher Stufe es zudem eine vorwissenschaftliche und eine wissenschaftliche Form gibt), drittens die „metaphysische" Erfahrung des subsistierenden Seins, viertens endlich die „religiöse" Erfahrung, die erst dann eintritt, „wenn der Mensch dem als Person erfahrenen Absoluten gegenübertritt". Dabei entspricht die vorwissenschaftliche, unthematische ontologische Erfahrung im engeren Sinne dem, was Lotz als „Grunderfahrung" bezeichnet (418). In einem Nachtrag zu seinem Aufsatz (453—466) setzt sich Lotz mit verschiedenen Einwänden gegen seine Theorie der Erfahrung des Seins auseinander, wobei die Auseinandersetzung mit H. Ogiermann über die Frage des intuitiven Charakters der ontologischen, metaphysischen und religiösen Erfahrung von besonderem Gewicht ist. Lotz schreibt nur der ontischen Erfahrung den Charakter der Intuition zu und erweist sich darin wieder als Anhänger des aristotelisch-thomistischen Denkens, das jeder Form des Platonismus zunächst mißtrauisch gegenübersteht.

Der Begriff des Seins steht nun also bei Lotz stets in einem Bezug zum Gottesbegriff. Charakteristisch ist dafür vor allem der Aufsatz aus der Heideggerfestschrift „Das Sein selbst und das subsistierende Sein nach Thomas von Aquin" (52—66). Das subsistierende Sein (*esse subsistens*) ist das Sein Gottes, das sich im Sein selbst (*ipsum esse*) wiederspiegelt. Mit dieser Einsicht sieht sich Lotz durch Thomas einen Schritt über Heidegger hinausgeführt. Dem Thema des im Sein stehenden Menschen ist damit eine neue Seite abgewonnen. Der Mensch ist nicht nur durch seinen Bezug zum Sein gekennzeichnet und bestimmt, sondern auch durch den sich in der Begegnung mit dem Sein ankündigenden Bezug zu Gott. „Im Sein aber meldet sich als dessen tiefster Grund die Transzendenz, jener Gott, der mittels des Seins dem Menschen begegnet und ihn in Anspruch nimmt" (10). Lotz unterscheidet aber mit der Scholastik zwei Grundarten des Seins: ein „Sein in dieser und jener Hinsicht" und ein „Sein-schlechthin". Der Mensch hat nun zwar nur ein „Sein in dieser und jener Hinsicht" (wie alles Seiende außer Gott), ist jedoch auf das „Sein-schlechthin" bezogen und in ihm gegründet. Im „Sein-schlechthin" aber bekundet sich das subsistierende Sein Gottes. „Das transzendente oder subsistierende göttliche Sein ist die oberste Möglichkeitsbedingung, weil der Natur und dem Menschen ihr Sein nur insofern zukommt, als sie an jenem Sein teilnehmen, weil in besonderer Weise der Ausgriff des Menschen auf das Sein-schlechthin letztlich auf jenes Sein bezogen ist und ganz davon lebt" (497).

Eine weitere Leistung der Lotzschen Philosophie erblicken wir in der Wiederherstellung eines Zusammenhangs zwischen dem ontologischen und dem personalistischen Denken des 20. Jahrhunderts. Beide Denkweisen hatten sich immer weiter auseinanderentwickelt. Der Personalismus, als dessen „einsamer Bahnbrecher" Ferdinand Ebner angesehen wird (vgl. 376 Anm. 13) und der vor allem auch bei Gabriel Marcel und Martin Buber eine bedeutende Rolle spielt, hatte in seiner Zuwendung zum Ich-Du-Verhältnis die eigentlich ontologische Thematik vernachlässigt. Lotz verbindet Ontologie und Personalismus, indem er die Person ontologisch interpretiert: „Jede Person ist durch ihre Beziehung zum Sein konstituiert" (367). Der Mensch ist nämlich „als Person wesenhaft onto-logisch, d. h. jenes Seiende, dessen Selbstvollzug bis zum Sein-schlechthin durchstößt und das einzig kraft der Eröffnung des Seins seinen Selbstvollzug zu leisten imstande ist" (385). So arbeitet Lotz gegenüber dem Personalismus „mehr als bisher den Bezug der Person zum Sein und die darin liegende Rückkehr zu sich selbst heraus" (374). Diese „Rückkehr zu sich selbst" begreift Lotz von der von Thomas in De veritate q. 1 a. 9 (wozu S. c. gent. IV c. 11 als Ergänzung herangezogen wird) entwickelten Lehre von der *reditio completa* aus. Beim Tier gibt es nur eine *reditio incompleta*, die immerhin bereits eine Vorstufe der Reflexion darstellt und zu einem „gewissen Innen" führt. „Im Gegensatz dazu dringt die *reditio completa* bis zum letzten Innen vor, bis zu jenem innersten Innen, über das hinaus es kein weiteres geben kann und bei dem deshalb der Rückgang notwendig in sein Ende oder letztes Ziel eingetreten ist" (363). Das letzte Innen der *reditio completa* aber ist das Sein. In seinem Bezug zum Sein erhebt sich der Mensch über die Umwelt, in die das Tier eingeschlossen ist, und gelangt zur Welt selbst.

Dies ist die eine Seite der Verbindung von Personalismus und Ontologie bei Lotz. Andererseits hat er die Ontologie auch gründlicher als andere zeitgenössische Philosophen vom Personbegriff her zu durchdenken versucht. Die Lotzsche Ontologie bekommt durch diese Vereinigung ontologischen und personalen Denkens einen starken Lebensbezug. Lotz zeigt, daß der Mensch als Person wesenhaft auf eine Philosophie in Gestalt der Ontologie verwiesen ist. „Indem die Person einzig in ihrer Beziehung zum Sein sie selbst ist und sich selbst erfährt, hat sie immer schon den Raum der Philosophie betreten" (368). Denn „wenn das Wissen zum Sein kommt, gelangt es in die Philosophie" (a.a.O.). Die Person lebt daher durch den sie konstituierenden Seinsbezug entweder in einer vorwissenschaftlichen und unausdrücklichen oder einer wissenschaftlichen und ausdrücklichen Philosophie. Daher gilt, daß „die Philosophie steht und fällt mit der Person, wie auch umgekehrt die Person mit der Philosophie steht und fällt" (369). Die Philosophie braucht den Personbegriff, denn das Sein ist „primär und zuinnerst personal" (370). Umgekehrt muß aber auch die Person vom Begriff der Philosophie her verstanden werden, denn die Philosophie ermöglicht dem Menschen die Begegnung mit dem Sein und damit die Personwerdung. Der Mensch ist umso mehr Person, je mehr er auf das Sein achtet und ihm Raum gibt in seinem Lebensvollzug. Das wird besonders da ersichtlich, wo der Mensch in die Seinsvergessenheit gerät. „In seinem Alltagsdasein und vor allem in unserem Zeitalter der Vermassung verliert der Mensch weithin das Sein aus dem Auge; da aber die Person sich aus ihrer Begegnung mit dem Sein nährt, wird sie zugleich entleert, verflüchtigt und aufgelöst. Selbstbewußtsein und Selbstverfügung schwinden dahin, und an ihrer Stelle macht sich ein mehr oder minder bewußtloses Dahindämmern und ein mehr oder minder haltloses Dahingewirbeltwerden bemerkbar. Ein solcher Mensch lebt kaum mehr aus sich selbst und aus seiner eigenen Mitte, sondern er wird gelebt und von außer ihm liegenden Mächten vergewaltigt... Gegen solche Entartungserscheinungen gilt es den Menschen unserer Tage zum Ausschöpfen der reditio completa, zur wachen Begegnung mit dem Sein hinzuführen" (365f.). Denn: „Der entpersönlichte Massenmensch gleitet nach außen und wendet sich vom Sein weg, wodurch er alles verliert; die entfaltete Person hingegen wendet sich nach innen und zum Sein hin, wodurch sie alles gewinnt" (366). Mit solchen Überlegungen gelangt die Lotzsche Philosophie zugleich auch in die Nähe einer philosophischen Pädagogik. Die Pädagogik aber ist die Probe auf die Philosophie. Wir sind der Ansicht, daß die Philosophie von J. B. Lotz diese Probe bestehen würde.

Brühl. Karl Albert.

Lévi-Strauss, Claude: **Strukturale Anthropologie.** (Aus dem Französischen von Hans Naumann. Titel der Originalausgabe: Anthropologie Structurale. Paris 1958). Frankfurt/M: Suhrkamp Verlag 1967. 436 S.; DM 34,—.

„Sicher ist, daß Lévi-Strauss unter den zeitgenössischen europäischen Anthropologen den ersten Platz einnimmt", schreibt Georg Steiner in Times Literary Supplement, April 1965. Die angelsächsische Welt hat diesen großen Anthropologen längst entdeckt, in Frankreich ist der Strukturalismus — und „Strukturalismus, das ist Lévi-Strauss!" — fast Mode geworden; in wenigen Jahren wurde der Existentialismus Jean-Paul Sartres einfach an die Wand gespielt; nur in Deutschland ist Lévi-Strauss bisher allein in Fachkreisen bekannt. Schon aus diesem Grund wird man die deutsche Ausgabe von „Anthropologie Structurale" begrüßen. Sie erfüllt ein echtes Desiderat. Die Übersetzung von Hans Naumann ist ausgezeichnet, der Satz sehr ansprechend, alles in allem ein stattlicher Band.

Claude Lévi-Strauss, 1908 in Brüssel geboren, Professor für Anthropologie am Collège de France und Leiter der Ecole Pratique des Hautes Etudes in Paris, veröffentlicht in seinem Buch „Strukturale Anthropologie" eine Sammlung von Aufsätzen, „ausgewählt aus einigen hundert Arbeiten, die innerhalb von fast dreißig Jahren entstanden sind". Sie stellen kein geschlossenes System seiner Lehre dar, wohl aber die Quintessenz seiner eindringlichen Forschungen. Die Aufsätze sind nach sechs Gesichtspunkten ausgewählt, die als Hauptabschnitte des Werkes erscheinen: Geschichte und Ethnologie (als Einleitung) (S. 11) — Sprache und Verwandtschaft (S. 41) — Soziale Organisation (S. 113) — Magie und Religion (S. 181) — Kunst (S. 265) — Probleme der Methode und des Unterrichts (S. 297).

Wem Theorie und Methode des Strukturalismus nicht vertraut sind, beginnt mit der Lektüre des Buches am besten hinten mit dem 15. Kapitel: „Der Strukturbegriff in der Ethnologie" (S. 299—346). Hier werden sie dargelegt. Klarheit über den von Lévi-Strauss verwendeten Strukturbegriff ist einfach die Voraussetzung für das Verständnis seines

Buches, das sich in subtilsten Analysen über die verschiedensten Wissensgebiete verbreitet.

Struktur ist ein Allerweltswort, seine Verwendung inflationistisch: ein Kristall, ein physiologischer Befund, ein Organismus, eine Persönlichkeit, eine Gesellschaft, eine Kultur, alles, was nicht völlig amorph ist, besitzt eine Struktur. Weil sich die wissenschaftliche Forschung nach ihrem Gegenstand richtet, sind auch die Methoden Legion. Kein Wunder, daß ein Mann wie Kroeber, der zur Einführung des Begriffs Struktur in die Anthropologie beitrug, seine Verwendung nachher bedauert hat: „Der Begriff der Struktur ist vermutlich nichts weiter als ein Zugeständnis an die Mode" (S. 300).

Nach Lévi-Strauss „hängt der Strukturbegriff nicht von einer induktiven Definition ab, die auf dem Vergleich und der Abstraktion von Elementen, wie sie allen heute geläufigen Wortbedeutungen gemeinsam sind, beruht" (S. 301). Er bezieht sich überhaupt nicht auf „die empirische Wirklichkeit, sondern auf die nach jener Wirklichkeit konstruierten Modelle" (S. 301), d. h. dem Strukturbegriff entspricht eine reine Gedankenkonstruktion. Das Gemeinte wird deutlich, wenn man den Begriff der sozialen Struktur von dem der sozialen Beziehungen einmal abhebt. Die sozialen Beziehungen sind dann das empirische Rohmaterial, „das zum Bau der Modelle verwendet wird, die dann die soziale Struktur erkennen lassen" (S. 301).

Bei dieser Fassung des Strukturbegriffs ist es klar, daß die Strukturforschungen überhaupt kein eigenes Gebiet innerhalb der Gesellschaftsphänomene erfordern; „sie bilden eher eine Methode heraus", deren Anwendung auf die verschiedenen Gebiete möglich ist (S. 301). Wie eine Interdependenz der einzelnen Zweige der Sozialwissenschaften, ja sogar eine gewisse Einheit durch die strukturale Methode hergestellt werden kann, zeigt Lévi-Strauss selbst in den ersten vierzehn Kapiteln seines Buches.

Die entscheidende erkenntnistheoretische Frage ist jedoch die nach Natur und Art der Modelle. Die Antwort gibt Auskunft darüber, was diese Modelle zu leisten vermögen und was nicht. Lévi-Strauss nennt vier Bedingungen, die erfüllt sein müssen, soll ein Modell den Namen Struktur verdienen:

„Erstens zeigt eine Struktur Systemcharakter. Sie besteht aus Elementen, die so angeordnet sind, daß die Veränderung eines von ihnen eine Veränderung aller übrigen nach sich zieht.

Zweitens gehört jedes Modell zu einer Gruppe von Umwandlungen, deren jede einem Modell derselben Familie entspricht, so daß das Ganze dieser Umwandlungen eine Gruppe von Modellen bildet.

Drittens erlauben die eben genannten Eigenschaften vorauszusagen, wie das Modell bei einer Veränderung eines seiner Elemente reagieren wird.

Und letztlich muß das Modell so gebaut sein, daß es allen festgestellten Tatsachen Rechnung tragen kann" (S. 302).

Was geht also aus der Tatsachenwirklichkeit als konstitutive Elemente in die Modelle ein, die dann den Gegenstand des „Experimentierens" bilden? Wie verhalten sich die Modelle zum Bewußten und Unbewußten? Ist eine rigorose, d. h. mathematische Behandlung der Modelle möglich? Was leistet ein Modell, dessen konstitutive Elemente nicht unmittelbar auf der Ebene der Phänomene liegen, sondern selbst schon statistische Ergebnisse sind? Wie ist die „soziale Statik", wie die „soziale Dynamik" in ein Modell zu transponieren? Alle diese Fragen werden von Lévi-Strauss klar und geistreich behandelt. Nicht glücklich ist die Unterscheidung von bewußten und unbewußten Modellen (S. 303). Ist ein Modell eine Konstruktion des Geistes, dann ist es immer bewußt. Was gemeint ist, ist allerdings klar: ein Modell kann sich auf das Bewußte oder Unbewußte beziehen.

Die Gretchenfrage an den Strukturalismus ist: Wie verhält er sich zur Geschichte? Man hat Lévi-Strauss zusammen mit den Funktionalisten Malinowski und Radcliffe-Brown vorgeworfen, sie vernachlässigten das Historische. Was für Malinowski und Radcliffe-Brown zutrifft, gilt nicht in gleicher Weise für Lévi-Strauss. Was er im einleitenden Kapitel zum Verhältnis von Geschichte und Soziologie zu sagen hat (S. 11—40), ist brillant und für beide Wissenszweige fruchtbar: „Die ganze Debatte läßt sich also auf die Beziehungen zwischen Geschichte und Ethnologie im strengen Sinne zurückführen. Wir wollen zeigen, daß der grundlegende Unterschied zwischen den beiden weder im Objekt noch im Ziel, noch in der Methode liegt; sondern daß sie, da sie dasselbe Objekt haben, nämlich das soziale Leben, dasselbe Ziel, ein besseres Verständnis des Menschen, und eine Methode, bei der nur die Dosierung der Untersuchungsverfahren variiert, sich vornehmlich durch die Wahl komplementärer Perspektiven unterscheiden: die Geschichte ordnet ihre Gegebenheiten in Bezug auf die bewußten Äußerungen, die Ethnologie in Bezug auf die unbewußten Bedingungen des sozialen Lebens" (S. 32). Auf diese Weise wird das Unbewußte voll in die anthropologische Forschung einbezogen. Das „unbewußte" Modell hat hier seinen unmittelbaren Gegenstand. Wer die Arbeiten von Lévi-Strauss über die Verwandtschaftssysteme und die soziale Organisation kennt, weiß, zu welch bahnbrechenden Ergebnissen diese Forschung geführt hat.

Der Sprachwissenschaft räumt Lévi-Strauss im Gesamtzusammenhang der Sozialwissenschaften, zu denen er sie zählt, einen besonderen Platz ein. Sie hat von allen Sozialwissenschaften „bei weitem die größten Fortschritte erzielt"; sie ist die einzige, „die den Namen Wissenschaft verdient, die gleichzeitig eine positive Methode formuliert hat und das Wesen der ihrer Analyse unterzogenen Tatsachen kennt" (S. 43). Schon Lewis H. Morgan hat eine Beziehung zwischen Sprache und Verwandtschaftssystemen hergestellt. Beide sind artikulierte Ausdrucksformen einer unbewußten Tätigkeit des menschlichen Geistes. Lévi-Strauss hat nun die Erkenntnisse der modernen Sprachwissenschaft, die Ferdinand de Saussure, Trubetzkoi und Roman Jakobson soviel verdankt, übernommen und beispielhaft für seine strukturale Methode fruchtbar gemacht. Damit hat er ein Doppeltes erreicht: einmal wird durch Theorie und Methode seines Strukturalismus die Einheit der verschiedenen sozialwissenschaftlichen Disziplinen sichtbar, sobald die Abstraktion eine bestimmte Höhe erreicht hat, zum andern hat er selbst seine strukturalen Untersuchungen nahezu auf das ganze Feld der menschlichen Verhaltensweisen ausgedehnt. Die Sprache, die soziale Organisation, die ökonomischen Beziehungen erscheinen als ein System, als Formen des Tausches, die sich kombinieren und permutieren lassen. Die Logik der „Modelle" führt unter Umständen zu Konstellationen, die in der Wirklichkeit noch nicht entdeckt worden sind. Die Modelle können also auf „Forschungslücken" hinweisen.

Zusammenfassend läßt sich sagen: Nicht nur aus der bewußten, sondern vor allem auch aus der unbewußten Tätigkeit des menschlichen Geistes sind im Laufe der Geschichte die Kulturen entstanden. „Jede Kultur kann als eine Gesamtheit symbolischer Systeme betrachtet werden", als eine Art „Syntax". Die verschiedenen Bereiche einer Kultur lassen sich in „strategisch" bedeutsame Ebenen isolieren und in Modellen darstellen. Aber wie die Syntax nicht das Letzte ist, so ist auch das Modell nicht das Letzte. Wie sich die Sprache in „Phoneme" zerlegen läßt, in ihre konstitutiven Elemente, ebenso läßt sich das menschliche Verhalten in ihre letzten „Phoneme", in ihre konstitutiven Elemente zerlegen. Ist man bis in diese Elementarstrukturen des unbewußten Geistes vorgestoßen, enthüllen sie ihre unbewußte „Infrastruktur". Sie sind keine unabhängigen Entitäten, sondern elementare „Beziehungen". Von dieser Grundlage aus wird das Ganze als ein sinnvolles Bezugssystem verständlich, analog der Naturwissenschaft, die aus den Elementarbeziehungen des Mikrokosmos den Aufbau der Welt begreift. Es geht Lévi-Strauss darum, nicht nur die Funktion, die die verschiedenen Systeme innerhalb einer Gesellschaft erfüllen, zu ermitteln, sondern auch die Gründe zu erfahren, welche den Mechanismen ihre Erfüllung ermöglichen.

Zur vollen Würdigung des Strukturalismus in der Anthropologie gehört auch seine Kritik. Selbstverständlich hat er eine stürmische Kritik erfahren. Es war eine gute Idee, diese Kritik und die Antwort Lévi-Strauss' in „Nachträgen" zu einzelnen Kapiteln ebenfalls zu veröffentlichen. Auf diese Weise kann der Leser an dieser lebhaften Auseinandersetzung teilnehmen.

Münster. Johannes Dörmann.

Skoda, Franz: **Die sowjetrussische philosophische Religionskritik heute.** (Quaestiones disputatae 36) Übersetzt aus dem Italienischen von Franz Johna. Mit einem Vorwort von Karl Rahner. Freiburg-Basel-Wien: Verlag Herder 1968. 160 S.; br. DM 16,80.

Der vor wenigen Jahren noch kaum denkbare „Dialog" von Marxisten, Sozialisten und Kommunisten einerseits sowie christlichen Theologen und Kirchenmännern andererseits erlebt offenbar zur Zeit eine ähnliche Phase der Erschöpfung wie gelegentlich die interkonfessionellen Gespräche. Daran mag zu einem Teil eine gewisse Langeweile schuld sein, welche aus der häufigen Wiederholung bestimmter Thesen resultiert, darüber hinaus stellt sich aber auch beiderseits eine gewisse Skepsis ein, ob mehr als das bisher Vorgebrachte überhaupt noch zu erreichen sei, ob nicht jetzt eher die Praxis die Gespräche vorantreiben müßte; kurzum, es stellt sich die Frage, wie der begonnene „Dialog" fortgeführt werden kann, ohne zum routinierten Geschwätz, zur unkritischen Verbrüderung und zu bloßen plakativen Effekten abzusinken.

Daß nicht mehr als das bisher Erreichte zustandekommen kann, kann man wohl kaum behaupten, wenn man einerseits die

Virulenz des marxistisch-sozialistischen Denkens in aller Welt, zumal unter den Studenten betrachtet, zugleich sich an gewisse Länder der Dritten Welt erinnert, in denen Christen und Marxisten intensiv zusammenarbeiten und andererseits die sehr angestrengte innermarxistische Diskussion beobachtet. Die wichtigste Aufgabe für die Fortführung der christlich-marxistischen Debatten dürfte jetzt wohl darin bestehen, global verwendete Begriffe zu differenzieren. Das gilt zunächst erheblich für die Marxisten selbst, die sich ihre Religionskritik im Durchschnitt noch immer sehr leicht machen, ja im Grunde von Theologie und Christentum weder etwas verstehen noch etwas von ihnen erwarten. Das bedeutet jedoch für die christliche Theologie ebenfalls, daß sie sich sehr genau mit den immanenten Problemen des Marxismus befassen muß, zu unterscheiden hat etwa zwischen jugoslawischem, russischem, chinesischem, westeuropäischem Kommunismus, zwischen der revisionistischen Linie und einem dezidiert sozialphilosophischen und -psychologischen Neomarxismus etwa bei Marcuse und Habermas, zwischen Fidel Castros Variante und den antiautoritären Theorien des SDS ebenso, um nur ein paar Richtungen und Divergenzen aufzuzeigen. Der Marxismus reicht heute von der theologisch inspirierten Hoffnungsphilosophie Blochs bis zum handfesten Stalinismus.

Hinzukommt, daß die bisherige Diskussion von Christen und Marxisten sich zumeist auf die dialogwilligen Exponenten beider Gruppen beschränkt hat. Gerade in den kommunistischen Ländern spielen diese Theoretiker aber oft nur eine periphere Rolle, weil sie entweder die orthodoxe Lehre sehr subjektiv auslegen oder durch ihre wissenschaftliche Tätigkeit auf religiöse Fragen spezialisiert sind. So kommt es, daß man bei uns heute über Randströmungen in der Philosophie des Kommunismus allgemein besser unterrichtet ist als über die offiziöse Doktrin.

Diesem Umstand soll das o. a. Werk in seinem Rahmen abhelfen. Das Ergebnis mag nur den enttäuschen, der allzu optimistisch in den christlich-marxistischen Disput hineingegangen ist. Der Verf. berücksichtigt insbesondere die seit 1961 erschienene sowjetische Atheismusliteratur und stellt darin eine im wesentlichen einheitliche Sichtweise fest. Er bezieht sich dabei auf einige philosophische Lexika, auf Schriften des Instituts für wissenschaftlichen Atheismus und nennt als Gewährsmänner hierzulande unbekannte Namen: Okulov, Šachnovič, Ugrinovič, Suchov und Velikovič.

Kap. I behandelt neuere Entwicklungen der sowjetischen Philosophie. Verf. verweist dabei auf die bekannten Monographien von G. A. Wetter SJ und Bochenski und stellt fest, daß sich die sowjetische Philosophie stark von Marx und Engels entfernt habe. Die Philosophie stellt als „Ideologie" heute das weltanschauliche und methodische Einheitsprinzip aller Wissenschaften in der UdSSR dar; als dialektischer Materialismus geht sie von der dialektischen Struktur aller Wirklichkeit aus, wobei objektive Realität auf Natur, Stoff, Materie reduziert wird. Von diesem Ansatz ergibt sich ein probater Schematismus für die Beurteilung aller Philosophie: Entweder ist sie materialistisch und damit wissenschaftlich, oder aber idealistisch, damit falsch, spekulativ, irrational in den verschiedensten Abstufungen.

Kap. II, „Der Begriff der Religion" zeigt, daß die Definition der Religion vor allem von Engels und Lenin übernommen wird, darüberhinaus werden einige psychologische (Angst, Schuldgefühle) und erkenntnistheoretische (Mythologie, Abstraktionen, Ideen) Gründe angeführt. — „Die Eigentümlichkeit des religiösen Bewußtseins" (Kap. III) manifestiert sich generell im Glauben an Übernatürliches, was sich aufgrund seiner Irrationalität nicht wesentlich von Animismus, Magie usw. unterscheidet. Da sich Phänomene wie Hypnose, Telepathie u. a. wissenschaftlich erklären lassen, gibt es keinerlei Gründe, im Glauben mehr als Emotionalität und absurde Unvernunft zu sehen. — Ähnliches gilt für die philosophische Begründung des christlichen Glaubens (Kap. IV), den Gottesbegriff und die Gottesbeweise (Kap. V).

Auch die vergleichsweise rationalen Argumente des Thomismus liefern eher den Beweis für den durch systemimmanente Logik erzeugten falschen Schein von Wissenschaftlichkeit, als einen akzeptablen Gottesbeweis. Theologie ist feudalistisch-kapitalistische Ideologie, ihr Wesen offenbart sich im Irrationalismus der fideistischen Theologie (womit vor allem Karl Barth gemeint ist) (Kap. VI). — Da der Vorrang des Seins (= Materie) vor dem Bewußtsein zum Prinzip erhoben ist und nur auf dieser Grundlage Wissenschaftlichkeit im Einklang mit den Ergebnissen der Einzelwissenschaften bestehen kann, unterscheiden sich Religion, Theologie und Idealismus in Inhalt, Methode und Ursprung von Wissenschaft, ja sind deren Feind. Die hektischen Anpassungsversuche des II. Vatikanums sind taktische Manöver, die den unaufhaltsamen Konkurs des Christentums verschleiern sollen. — In diesem Stil geht es fort, lediglich im Kapitel über die katholische Soziallehre finden sich einige zutreffende Bemerkungen, die sich auf die abstraktreine Liebesethik, die lange Zeit bedingungslose Unterstützung des Privateigentums und die fehlende Solidarisierung mit den wirklich Ausgebeuteten beziehen.

Der Wert des vorliegenden Bandes liegt in dieser Präsentierung; der zweite Teil befaßt sich mit der Kritik an den sowjetischen Thesen; es scheint, als ob der Verf. sich dabei gelegentlich bedenklich dem Niveau seiner Gegner nähert; schon bei den ungleich ausführlicheren Werken von Wetter und Bochenski wurde eine in Ost und West als gleichermaßen peinlich empfundene formale Affinität von Diamatmethoden und der Argumentationsweise gewisser Formen der Scholastik konstatiert. Mögen sich die sowjetischen Philosophen noch gerade über ein für typisch ausgegebenes scholastisches Problem mokieren: Ob Gott einen so großen Stein schaffen kann, daß er ihn nicht mehr forttragen kann; so erheitert die Verblüffung derselben Theoretiker nicht weniger, wenn sie vor dem Problem die Stirn runzeln, wie ein Idealist zugleich Atheist sein kann; da nicht sein kann, was nicht sein darf, bleibt er halt nur „subjektiver Atheist".

Das traurige Fazit dieser Darstellung bleibt, daß man wahrhaftig nicht von einer tiefsinnigen Kritik sprechen kann; elementare historische und methodische Voraussetzungen fehlen, primitivste Thesen aus dem von Marx und Engels längst verabschiedeten französischen Materialismus des 17. und 18. Jh. tauchen wieder auf, eine kurze systematische Reflexion könnte den Beweis erbringen, wie aus der Theorie- und Praxis-Dialektik von Marx eine dialektisch-materialistische Metaphysik geworden ist.

Dennoch bestehen einige Zweifel, ob diese Thesen den Bewußtseinsstand der sowjetischen Philosophie adäquat vermitteln. Der Verf. bestätigt diese Vermutung mit dem Hinweis auf die auch sowjetischerseits als äußerst mangelhaft empfundene Religionsforschung, bei der sich bisher im Allgemeinen die atheistische Agitation in den Vordergrund schob; die wenig philosophisch durchreflektierte Theologie der russischen Kirche, das unerklärliche rasche Wachstum von Sekten und die unverhohlene Kommunistenfeindschaft der christlichen Kirchen mögen dazu beigetragen haben. Die Fortführung des Dialogs wird sich also im sowjetischen Bereich — soweit er bisher überhaupt schon existierte — nicht mit der bloßen Widerlegung der antireligiösen Schriften begnügen können, sondern muß zum Kern der sowjetischen Philosophie vorstoßen. Dieser besteht heute neben gewissen Lehrstücken von Marx und Engels zu großen Teilen aus sozialökonomischen Theorien und Logistik. Von hier aus ließe sich schon eher der weltanschauliche Anspruch in Frage stellen, wenngleich damit erneute Schwierigkeiten aus den internen Divergenzen zu erwarten sind. Wie weit dessenungeachtet ein produktives Gespräch entstehen kann, wird nicht zuletzt auch von der neuerdings modifizierten Haltung der Kirchen zum Kommunismus abhängen.

Bonn-Beuel. Werner Post.

Kuitert, Harminus Martinus: **Gott in Menschengestalt**. Eine dogmatisch-hermeneutische Studie über die Anthropomorphismen der Bibel. (Beiträge zur evangelischen Theologie, Band 45) München: Chr. Kaiser-Verlag 1967. 252 S.; br. DM 24,—.

Die vorliegende Arbeit ist eine stark gekürzte Dissertation, die 1962 der Freien Universität Amsterdam vorlag. K. versucht die Bedeutung der anthropomorphen Gottesbilder für die Gotteswirklichkeit aufzuzeigen. Welcher Gott ist der wirkliche? Trifft der von allen „Menschlichkeiten" gereinigte Gottesbegriff die Wirklichkeit oder der biblische, menschengestaltige Gottesbegriff? Um diese Frage kreist das Buch. Zuerst analysiert K. das Gottesbild, die Offenbarung und die Gotteserkenntnis, wie sie seit den Kirchenvätern gesehen werden, um dann im zweiten Teil Gottes Sein in seinem Partnersein, in seiner Offenbarung und in seinem Gekanntsein darzustellen.

K. meint, daß die frühe Kirche wesentlich anti-anthropomorph geprägt war, da allgemein im griechischen Denken die menschlichen Züge aus der Gottesvorstellung verbannt wurden. Woher aber nahm sie die Kriterien für die „reine Geistigkeit", „Einfachheit", „Körperlosigkeit", und „Unveränderlichkeit" Gottes? Sicher nicht aus der Bibel, sondern aus der griechischen Philosophie. Dies versucht der Autor besonders an Origenes und Philo drastisch zu zeigen. Die allgemeine Weltanschauung der damaligen Zeit tendierte einhellig auf Abwehr der Anthropomorphismen. Zugleich war Gott ein prädikativer Begriff, und damit ein bestimmter Aspekt an der Wirklichkeit (Kosmos). Gott wäre nicht als Subjekt, sondern als Prädikat aufgefaßt worden, so daß er unter den Begriff des „Göttlichen" fällt. Gott wird diesem vorherbestimmten Raum des „Göttlichen" eingeordnet. „Gott ist nicht göttlich, sondern das göttliche (Sein) ist Gott" (74). So wird Gott der Menschengestaltigkeit entnommen und in eine absolute Wesenheit „an-sich" eingesponnen. Aus diesem Netz kann er auch nicht durch die Offenbarung entfliehen. Der Offen-

barer kann nur ein „angepaßter" Gott sein (91), der sich aus Gründen der menschlichen Schwächen unter dem Modus der Anpassung zeigt. Wird aber diese Differenz zwischen Gott und Mensch gesetzt, ist auch das Erkenntnisproblem akut. So werden Wege zur Gotteserkenntnis gesucht und ein Gottesverhältnis „nachträglich" hinzugefügt (131). Die ganze Frage der Erkennbarkeit oder Unerkennbarkeit kommt nach K. von diesem theologischen Ansatz, der nicht biblisch begründbar ist.

K. versucht nun aus den bekannten Stellen (Ex 3, 13f u. Jo 4, 21ff), den Umgang mit Gott, das partnerschaftliche Verhältnis zu begründen. Gott ist Bundespartner, nicht Person (im philosophischen Sinne). Auch ist Jahwe (Gott) nicht aus dem Göttlichen verstehbar, sondern ein Subjekt, das auf den Menschen zukommt, ohne prädikative Züge zu tragen (163). Die Aussage der Körperlichkeit usw. Gottes sind Funktionsbezeichnungen, die aber wirklich Gottes Handeln und damit Gott selbst bezeichnen. Gott ist in seiner Tat. Er macht Geschichte. Seine Unveränderlichkeit ist die Treue zu seinem Bund, und in seinen Taten (nicht Werken, Röm 1, 20) kann er erkannt werden. Seine Selbstverhüllung ist nicht durch das Erkenntnisproblem bedingt, sondern durch die Untreue des Bundespartners, so daß Gott sich nur verhüllt offenbart. Der Umgang mit Gott ist die Grenze der Gotteserkenntnis.

Die Darlegung des Problems ist sehr klar und übersichtlich. Vielleicht liegt aber gerade darin auch seine Schwäche. Denn das hermeneutische Problem scheint fast völlig vergessen zu sein. Die Schrift wird völlig unkritisch zitiert und gebraucht. Die Legitimität der alttestamentlichen Redeweise wird einfach behauptet. Was aber noch entscheidender ist, ist die Tatsache, daß das Neue Testament fast überhaupt nicht zur Sprache kommt und die biblischen Texte nicht wirklich exegetisch auf ihren Gehalt untersucht werden. Es ist zu bedenken, daß die Rede von Gott weder durch das griechische noch durch das jüdische Denken legitimiert wird. Beide Redeweisen sind vorläufig und stellen nicht die einzige Möglichkeit einer legitimen Gottesvorstellung dar. Hier würde die eigentliche Frage beginnen. Wie verhält sich Gott zur geschichtlichen Wirklichkeit? Warum ist anthropomorphe Redeweise legitim? Welche Voraussetzungen impliziert sie und wie kann ich dadurch meinen Umgang mit Gott jenseits von „Körperlichkeit" und „Geistigkeit" verstehen? Hier führt uns das Buch von K. leider nicht weiter. Trotzdem sind sehr viele Anregungen in ihm enthalten, die uns gerade in der heutigen Fragestellung Wegweiser sein können.

Tübingen. Gotthold Hasenhüttl.

Mühlen, Heribert: **Una mystica persona.** Die Kirche als das Mysterium der Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen: Eine Person in vielen Personen. München - Paderborn - Wien: Verlag Ferdinand Schöningh ²1967. XVI, 629 S,; Ln DM 54,—; kart. DM 48,—.

Das in erster Auflage 1964 herausgekommene Buch kann ruhig als ekklesiologisches Ereignis bezeichnet werden. Schon in seinem Buch über den „Heiligen Geist als Person" erwies sich Verf. als Pneumatologe von hohem Rang. In seinem Buch über die Kirche führt er sein großes Heilig-Geist-Thema weiter. Bereits in zweiter, um fast 250 Seiten vermehrter Aufl. erschienen, scheint es alle bisherige Literatur über die Kirche zu überholen, nicht in dem Sinne, daß es sie überflüssig machte, sondern in dem, daß es ganz neue, fortan nicht mehr übersehbare Gesichtspunkte in die Ekklesiologie einbringt. Verf. ergänzt auf das glücklichste die Kirchenlehre des Zweiten Vatikanischen Konzils um den darin verschiedentlich, gerade auch von Seiten der Ostkirche vermißten pneumatologischen Aspekt. Er geht dabei mit streng wissenschaftlicher Methode und mit solider Argumentation vor. Seine Ergebnisse sagen Neues bzw. Altes, das aus dem Gesichtsfeld der Theologie geraten oder noch nicht entfaltet war. Er entfaltet schon vorhandene Ansätze ihrem Reichtum und ihrer Fülle entgegen. Er macht damit ernst, die Kirche trinitarisch zu interpretieren, wie es schon das Konzilsdokument *Lumen gentium* tut. Insbesondere geht es ihm um die Rolle, die Funktion des Heiligen Geistes in und für die Kirche.

Es sind zwei Linien, die in der Arbeit M.s sichtbar werden und in deren Verfolgung ihm die Entfaltung einer neuen Ekklesiologie gelingt: Der Heilige Geist, mit dem Christus gesalbt ist, ist zugleich der Geist der Kirche, deren Seele, wie Augustinus schon sagte, und: die Kirche, diese *una mystica persona*, ist eine Person in vielen Personen. Beides zeichnet sich im Doppeltitel seines Buches ab.

Es ist wesentlich, den Geist der Kirche präzis als den Geist Christi zu sehen. Darauf beruht ja das Sein und das Wesen der Kirche, beruht ihre besondere Beziehung zu Christus. Aufgrund dessen ist sie *una mystica persona*, wie sie bei Augustinus und Thomas und in der Enzyklika *Mystici Corporis* genannt wird (Kap. I; 27ff). Von dieser traditionellen Formulierung aus, die freilich die Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen in der Kirche nicht betonte und in ihrer Bedeutung herausstellte, wenn sie auch nicht unbekannt war, geht Verf. weiter zur Formel: *Una Persona in multis Personis.* Er sieht sie als Interpretation der Formel *una mystica persona.*

Bei ihrer Entfaltung bedient er sich der Heiligen Schrift (Kap. II; 74ff). Danach ist das Volk Gottes des Neuen Bundes ein „Groß-Ich" — der Begriff wird abgeleitet aus dem AT, nach den Forschungen von Robinson und Fraine; es wird aufgewiesen, daß die ntl Aussagen über die Kirche, wie Leib Christi, seinen Tatbestand erfüllen. Schon im „Menschensohn"-Titel bei Dan 7, 13 haben wir nach dem Verf. eine Groß-Ich-Aussage. Groß-Ich: das ist ein großes, plurales Ich einer Gruppe von Menschen; „die Wirklichkeit dieses Groß-Ich kann nur in einem ständigen, dialektischen Hin und Her zwischen dem einzelnen und der Gemeinschaft erfaßt werden. Je nach dem Zusammenhang steht dabei jeweils der einzelne oder die Gemeinschaft mehr im Vordergrund der Aufmerksamkeit. Immer aber ist beides zugleich gemeint" (88). Der „Menschensohn" entzieht sich sowohl einer rein individuellen als auch einer rein kollektiven Deutung. So fremd uns dieser Begriff auf den ersten Blick erscheint, zumal als Interpretation des Menschensohn-Begriffes, kann man sich der sachlichen Richtigkeit seines Verständnisses nicht entziehen. Daran schließt Verf. eine Durchforstung des NT nach ähnlichen Sachverhalten in der Beziehung zwischen Christus und der Kirche bzw. den Getauften und Glaubenden; z. B. Mt 25, 31—45; Apg 9, 4f. Er bringt Beispiele dafür, daß auch das Volk Gottes der Sache nach als Groß-Ich zu verstehen ist: in den Namen λαός, ἐκκλησία, in Gal 3, 28 (Ihr seid alle einer in Christus Jesus), in dem Namen „Leib" und „Leib Christi" (Rom 12, 3—8; 1 Kor 10, 16—17; Eph 2, 14—18 usf.). Wichtig ist für das rechte Verständnis des Begriffes Groß-Ich, ihn nicht statisch zu verstehen, als eine ontische Einheit, sondern dynamisch.

Dieses Groß-Ich, diese Erweiterung Christi zu seiner Kirche, zu seinem Groß-Ich, geschieht durch die Ergießung des Heiligen Geistes als des Geistes Christi in seine Jünger. Das ist es, was Christus zu einem Groß-Ich macht. Verf. beschäftigt sich in diesem Zusammenhang mit dem Problem der paulinischen Pneuma-Lehre. Fehlt nicht hier gerade eine Auseinandersetzung mit I. Herrmann, die S. 168 folgt? Ist wirklich geklärt, daß es derselbe Geist ist, der Christus und die Christen erfüllt und „beseelt", wie jener, den der Sohn gemeinsam mit dem Vater hervorgehen läßt und der wesenseins mit dem Vater und dem Sohne ist? Der Geist in der Trinität, der die menschliche Natur Christi durchdringt und durchsalbt, nicht seine Gnadengabe?

Im Kap. III geht es um die dogmatische Erschließung und Ausfaltung der Formel „Eine Person in vielen Personen". Interessant und weiterführend ist hierbei die Klärung der „Differenz und des Zusammenhangs zwischen Inkarnation und Kirche" (173ff). Verf. bezeichnet es als mißverständlich, die Kirche als „Fortsetzung der Inkarnation" (174) zu bezeichnen. Er zieht vor, sie als heilsgeschichtliche Fortdauer der Salbung Jesu mit dem Heiligen Geist zu bezeichnen (216ff). Es mag nicht ganz schlüssig erwiesen sein, daß das nun die theologische Formel für die Kirche ist, aber es ist ein sehr gewichtiger und großartiger neuer Aspekt, auf die die Ekklesiologie fortan nicht mehr verzichten darf. Durch ihn wird die Kirche natürlich deutlicher als „Ereignis" begreifbar, das des ständigen Vollzuges bedarf in Opfer und Tradition. Besonders ergiebig sind die Ausführungen über das personale Verhältnis zwischen Christus und den Christen in der Kirche für eine ekklesiale Spiritualität (286ff). Das Leben des Christen, der in das Groß-Ich Christi eingegliedert ist, hat an der ständig geschehenden konsekratorischen Salbung Jesu teil. Da wird die Kirche ein Ereignis im Innersten der menschlichen Person. Da erfährt der sakramentale Charakter die Bestimmung als konsekratorische Salbung. Alles das öffnet den Blick auf den Heiligen Geist in einer einzigartigen Weise. Eine Reihe neuer ekklesiologischer Aspekte blättert sich förmlich vor dem Lesenden auf.

In dem neuen, der zweiten Aufl. beigefügten Kap. IV werden besonders die Aussagen des Vaticanum II über den Geist Christi als *„unus et idem in capite et in membris existens"* pneumatologisch durchleuchtet. Es zeigt sich zuerst, daß die Grundtendenz des Konzils sei, die Differenz zwischen Inkarnation und Kirche sichtbar zu machen. Das Konzil schweige über die Kirche als „Fortsetzung der Inkarnation" (365). Für den ekklesiologischen Neuansatz der Konstitution *Lumen gentium* vom Heiligen Geist her seien ökumenische und pastorale Gesichtspunkte maßgebend gewesen. Die Kirche erscheine als die geschichtliche Erscheinung des übergeschichtlichen Geistes Christi, als die außergöttliche geschöpfliche Selbstoffenbarung des Heiligen Geistes, wie Christus die des Sohnes Gottes ist.

In kraftvoller Spekulation verbindet Verf. damit auch die Frage der Mittlerschaft Mariens und stellt die pneumatologischen Ausfallserscheinungen in den lehramtlichen Aussagen über die Mittlerschaft Mariens vor dem Vaticanum II fest. Auch die Öffnung der Kirche auf die vielen Kirchen hin wird im Heiligen Geist gedeutet, so daß sich auch ein gewichtiger ökumenischer Ertrag des Buches ergibt. Daraus folgern auf eine Reihe ökumenischer Fragen sehr beachtliche Antworten. So kommt es zu einer Formulierung wie die einer „apriorischen Einheit der pluralen Wirklichkeit der Kirche in dem einen Pneuma Jesu" (529ff). Weiter

geht es um die „Konkretheit der geschichtlichen Selbstüberlieferung des Geistes Christi als Maß für die Einheit der Kirche" (539ff).

Schließlich befaßt sich Verf. in § 13 mit den kritischen Einwänden gegen die Formel „Eine Person in vielen Personen". Da ist der Einwand, die Funktion Christi in der Kirche komme in diesem Buch zu kurz. Dieser Einwand ist leicht zurückzuweisen, wenn man klar sieht, daß es der Geist Christi selber ist, der in der Kirche wirkt, also der vom Geist erfüllte Christus oder der in Christus gegenwärtige und von ihm gesandte Geist. Ein anderer Einwand ist, diese Formel sei nicht exklusiv auf das Mysterium der Kirche anwendbar. Ein letzter Einwand schließlich: die Formel „Eine Person in vielen Personen" sei philosophisch unmöglich, weil ja gerade das Einzig-sein der Person ihr wesentlich eigen sei. Aber Mühlen weist diesen Einwand mit Recht schon mit Berufung auf die Konzeption dieser Formel zurück, die ein dialektisches Hin und Her zwischen dem Heiligen Geist Christi und der Kirche bedeute.

Dem außerordentlich gedanken- und aspektreichen Buch kann in einer Besprechung nicht eine volle Würdigung zuteil werden. Es soll genügen, wenn aus dem Inhalt die wichtigsten Gesichtspunkte, und dies wieder nach subjektivem Maßstab, herausgegriffen und berichtet wurden. Man mag mit mancher Formulierung kritisch nicht ganz zufrieden sein, wie mit dem Begriff des Groß-Ichs, so gut er fundiert ist. Aber man ist noch mehr überrascht, ja beglückt über den Reichtum dieser Entfaltung des Mysteriums Christi in der Kirche. Man ist im besten Sinne an M. J. Scheeben erinnert. Die Gedankengänge sind durchaus weitausgreifend und verlaufen in sicherem Ductus. Kurz: Ein Buch, für das jeder Theologe dankbar sein wird, ob er sich ex officio theologisch-wissenschaftlich betätigt oder aus einem vitalen persönlichen oder pastoralen Interesse an der Kirche nach diesem Buche greift.

Das Inhaltsverzeichnis ist genau nach Paragraph und Kapitel durchgegliedert und schon für sich allein sehr aufschlußreich. Ein Anhang bringt ein sorgfältiges Literaturverzeichnis, Personenregister, Schriftsteller- und Sachregister.

Passau. Alois Winklhofer.

Maria in Sacra Scriptura. Acta Congressus Mariologici-Mariani in Re Publica Dominicana Anno 1965 Celebrati. Vol. I—VI. Romae: Pontificia Academia Mariana Internationalis 1967. 543; 123; 283; 571; 419; 348 S.

Die Pontificia Academia Mariana Internationalis legt innerhalb zweier Jahre nach dem Kongreß von Santo Domingo vom 17. — 25. März 1965 die Akten dieses Treffens gesammelt und geordnet vor.

Der erste, spanisch verfaßte Band (543 S.) mit einem Anhang dokumentarischer Fotos, zeichnet die Vorbereitung und den Verlauf des Kongresses, macht die vom Heiligen Stuhl, aus den Reihen des Episkopates, von der Academia Mariana selbst und sonstigen Autoritäten anläßlich dieses Treffens verfaßten Schreiben oder gehaltenen Ansprachen zugänglich, und bietet den Wortlaut von sechzehn auf dem Kongreß gehaltenen geistlichen Ansprachen. Der zweite Band (123 S.) legt die Vorträge vor über den allgemeinen Themenkreis: Exegese sowie biblische und dogmatische Theologie. Der dritte (283 S.) ist der exegetischen Bedeutung der Glaubensanalogie, der Tradition und des kirchlichen Lehramtes gewidmet. Der vierte (571 S.) registriert die Vorträge, die den marianischen Ertrag der Heiligen Schrift einzubringen suchen, mit Ausnahme des Johannesevangeliums und der Apokalypse, mit denen sich der fünfte Band (419 S.) befaßt. Der sechste Band (348 S.) enthält Vorträge, die dem ökumenischen Aspekt der marianischen Frage zugeordnet sind.

Die Sprache der wissenschaftlichen Referate auf dem Kongreß selbst war Latein. Doch die Sprache der gedruckten Veröffentlichungen war freigestellt, weshalb neben Latein nun jede europäische Sprache vertreten ist. Papier, Druck und Ausstattung der Bände sind ausgezeichnet. Ausführliche Inhalts- und Namensverzeichnisse erleichtern das Studium. Von den annähernd 100 gehaltenen Vorträgen erwartet niemand, daß sie in ihrer Thematik alle gleich aktuell oder in ihrem Wert gleich gewichtig sind.

Für das Treffen sind Züge charakteristisch, die erst die neuere Zeit möglich machte: die Konzentration so zahlreicher Fachtheologen aus mehreren Kontinenten an einem Ort und auf ein Rahmenthema hin; die Bewältigung eines minuziös vorgeplanten Programms in einer einzigen Woche. Wenn auch die unmittelbare Begegnung so zahlreicher Theologen zu persönlicher Bekanntschaft und Diskussion schon für sich ein Erfolg dieser Tagung war —: die eigentliche Tiefenwirkung des Erarbeiteten und Dargebotenen wird erst jetzt möglich, da die Referate gedruckt verfügbar sind. Auf dem Kongreß selbst erschwerte die in so kurzer Zeit zu bewältigende Fülle der Referate, das vielen Teilnehmern so ungewohnte Klima, und manchmal auch das schwierige, eilig vorgetragene Latein die sofortige Aneignung. Die Fülle von Beiträgen erlaubt nicht, sie einzeln zu werten. Doch mag es dem Leser nützen, zu erfahren, welche auf dem Hintergrund der augenblicklichen Diskussion ein besonderes Interesse aufweisen.

Welche form- und redaktionsgeschichtliche Entwicklung hat das Bild Mariens in urchristlicher Gemeinde und in apostolischer Zeit genommen (Silic IV 3—48; Malo IV 49—56)? Was gibt der lukanische Verkündigungsbericht exegetisch her (Lyonnet IV 59—72; Spindeler IV 111—121)? Lk 2, 35 („auch deine Seele wird ein Schwert durchdringen") ist Gegenstand zweier Darlegungen (Garofalo IV 175—181; Alonso IV 183—285). Über das bei Lk 2, 50 angerührte Problem („doch sie erkannten nicht, was er damit meinte") referiert Laurentin (IV 299—314), über das in Lk 1, 34f Maria gegebene „Zeichen" verbreitet sich Spinetoli (IV 315—345). Bedeutet Mt 1, 25 einen ernsten Einwand gegen die Jungfräulichkeit Mariens nach der Geburt (Vögtle IV 433—443)? Und was gibt Mt 1, 20 her (Barbagli IV 445—463)?

Die jungfräuliche Empfängnis Christi durch Maria nimmt biblisch und patristisch einen weiten Raum ein (Marimon IV 465—474; Gauthier IV 475—492; Krupa IV 493—498). Auch die mariologisch oft als kritisch betrachtete Perikope Mk 3, 31—35 findet eingehende Behandlung (Castellino IV 519—528; Rigaux IV 529—549). Desgleichen Jo 2, 1—11 (Goicoechea V 3—35; Michaud V 37—97). Über das befremdlich klingende „Weib" in Jo 2, 4 denkt Poulin nach (V 139—149). Nicht vergessen ist der interessante Streit um die rechte Lesart in Jo 1, 13—14 (Crossan V 99—107). Über Jo 16, 21 in Verbindung mit Jo 19, 25—27 läßt sich Feuillet aus (V 111—122), über Jo 19, 26—27 Mercado (V 123—137). Auslegungsgeschichtliche Übersichten über Jo 19, 25—27 legen vor Orosio (V 151—160), Barré (V 161—171), Nguyen Cong Ly (V 173—180), Bertetto (181—199), Masson (V 201—223; mit ausführlicher Bibliographie seit 1920). Einen Beitrag über Jo 19, 25 (*stabant*) steuert Struve Haker bei (V 225—233), eine Übersicht über das *ecce mater tua* bei den Päpsten liefert Duda (V 235—289). Dem Kapitel 12 der Apokalypse geht Salgado nach (V 293—360), den Spuren johanneischer Mariologie in der neuen orthodoxen Theologie Schultze (V 363—404). Was für das Verständnis Mariens der alttestamentliche Begriff der Tochter Sion austrägt, entwickelt H. Cazelles (VI 165—178), was die Idee der „corporate personality" mariologisch hergibt, entwickelt R. Kugelmann (VI 179—184). Die Rolle der Typologie für die (patristische) Marienlehre erörtert F. Buck (VI 185—198).

Dem Thema „Maria und Heilige Schrift" lag eine ökumenische Orientierung zugrunde. Es waren darum auch evangelische und reformierte Theologen als Redner oder wenigstens Beobachter eingeladen. Doch konnte unter den obwaltenden Umständen nur Fr. W. Künneth ein Referat übernehmen. Im Rahmen der „Deutschen Arbeitsgemeinschaft für Mariologie" (DAM), die sich die Aufgabe gestellt hatte, die vortheologischen und fundamentaltheologischen Prämissen der zwischen den Konfessionen auseinandergehenden Mariologien herauszuarbeiten (VI 3—61), legte er die protestantische Marienlehre dar. Ökumenisch interessant ist aber auch der Beitrag über das neutestamentliche Schriftverständnis der orthodoxen Kopten (Giamberardini VI 65—94), und über das aktuelle marianische Schriftverständnis der amerikanischen Katholiken (Cole VI 95—161).

Der unermüdliche Organisator des Kongresses P. Balic OFM., und seine Helfer in der Leitung der Tagung, werden sich nicht der Hoffnung hingeben, durch diese nachdrückliche Wende zur Heiligen Schrift die Differenzen zwischen den Konfessionen ausgeräumt zu haben. Aber vielleicht dürfen sie doch als Erfolg verbuchen, daß ihnen ein erster Schritt in dieser Richtung gelungen ist. Mindestens muß man ihnen das Zeugnis ausstellen, daß sie auf das Ziel hin, mit der reformatorischen Theologie auf dem Boden der Schrift einen gemeinsamen mariologischen Standort zu finden, eine ernste und redliche Anstrengung unternommen haben.

Vallendar. Heinrich Maria Köster SAC.

Hübner, Jürgen: **Theologie und biologische Entwicklungslehre**. Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Theologie und Naturwissenschaft. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung 1966. XV, 324 S.; Ln DM 34,—.

Der Beitrag, den J. Hübner zum Gespräch zwischen Theologie und Naturwissenschaft leisten möchte, besteht in dem Versuch, „aus der Fülle des Materials theologischer Stellungnahmen zur biologischen Entwicklungslehre seit Darwins ‚Entstehung der Arten' das zusammenzustellen, was in diesem Zusammenhang gesagt worden ist" (XIV). Die Studie soll der raschen Orientierung dienen, um so von vornherein eine größere Sachlichkeit des Gespräches zu ermöglichen. Im wesentlichen handelt es sich um einen Literaturbericht, der als Dissertation der Theologischen Fakultät der Universität Zürich vorgelegen hat. Die Absicht, eine eigene ausführliche Stellungnahme zu geben, lag bei dem Autor nicht vor.

H. gibt in einem ersten Teil eine Darstellung der Evolutionstheorie Darwins und seiner Nachfolger und konfrontiert dieser die evolutionstheoretischen Auffassungen römisch-katholischer und dialektisch-materialistischer Autoren. Nach H. schafft Darwins Selektionstheorie „zum ersten Male die Möglichkeit, die heutige Organismenwelt rein immanent deszendenztheoretisch zu erklären, ohne kausalanalytisch nicht faßbare Faktoren annehmen zu müssen" (4). Eine kleine Gruppe von Autoren, v. a. solche katholischer Konfession, halten die kausalanalytischen Evolutionsfaktoren nicht für ausreichend zur Erklärung des gesamten Evolutionsgeschehens und speziell der Anthropogenese (13). Die Frage nach der Entstehung des Menschen dürfe nach Meinung dieser Autoren nicht von der Naturwissenschaft allein in Angriff genommen werden, sondern sei zugleich Aufgabe der Philosophie und Theologie (15). Die dialektisch-materialistischen Autoren vertreten eine Evolutionstheorie nicht im Sinne einer mechanistischen Deutung, sondern gemäß den von F. Engels herausgearbeiteten schöpferischen Prinzipien der dialektischen Entwicklung der Natur (17).

In einem zweiten Teil untersucht H. die vielfältigen Stellungnahmen deutscher Theologen zur biologischen Evolutionstheorie, und zwar getrennt für die Zeiträume von 1859 bis nach dem ersten Weltkrieg und nach dem Weltkrieg bis zur Gegenwart, und glaubt, für beide Zeiträume fünf ungefähr gleiche Typen von Stellungnahmen erkennen zu können. Der Schilderung dieser Typen widmet H. den größeren Teil seines Buches. Zum 1. Typ zählen die Auffassungen, die die Aussagen der Bibel, v. a. Gen 1—12, grundsätzlich, fundamentalistisch auf einer Ebene mit möglichen naturwissenschaftlichen Erkenntnissen sehen (32—43) (110—114). Der Typ 2 ist gekennzeichnet durch die Freigabe von Teilen der Hl. Schrift für die Diskussion mit der Naturwissenschaft. Nur wenige bestimmte biblische Aussagen werden aus dogmatischen Gründen ausgenommen bzw. werden für maßgeblich angesehen (43—56) (114—143). Der 3. Typ versucht auf dem Umwege über eine idealistische Interpretation die berechtigte Autorität der Bibel doch noch anzuerkennen oder aber durch idealistische Entwürfe die wörtliche Autorität der Schrift zugunsten eines monistischen Idealismus aufzugeben (56—69) (143—161). Eine 4. Position erklärt nicht von vornherein den wörtlichen Bibeltext für verbindlich, erkennt aber der Religion eine umfassende Funktion zu, die die Grenze naturwissenschaftlicher Arbeit zu bilden hat (69—100) (161—200). Der Typ 5 schließlich besteht aus den Aussagen, die es für unerlaubt halten, Erkenntnisse der Theologie und Naturwissenschaften ohne weiteres miteinander zu vergleichen und zu harmonisieren (101—109) (200—225).

Im Anschluß an die Darstellung der Typen diskutiert der Autor die vorgelegten Charakterisierungen, um eine Wegweisung für das heutige Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Theologie zu erhalten (225—242). Er plädiert — so jedenfalls scheint es dem Rezensenten — für eine sachgerechte Unterscheidung der Argumentationsebenen und für deren wechselseitige Anerkennung gerade in ihrer Andersartigkeit als Voraussetzung für dieses Gespräch.

In einem weiteren Teil geht dann Hübner auf die Eigenart theologischer Begrifflichkeit ein und setzt sich mit Emil Brunner (243—287), Heim und Tillich (287—291), Barth (292—296), Bultmann und Gogarten (296—303), Schrey (304—306) kritisch auseinander. H. stellt darüber hinaus bei einem Großteil der gegenwärtigen theologischen Literatur fest, daß bei ihm die Auffassung herrsche, eine Exposition des Verhältnisses von Theologie und Naturwissenschaft habe von der vorgängigen Unterscheidung und je selbständigen Entfaltung des Denkens auf den sachentsprechend verschiedenen ontologischen Ebenen auszugehen (306). Der Autor selbst möchte, sich dieser Meinung anschließend, die ‚weltanschaulichen' Synthesen beider Argumentationsebenen nur als Orientierungspunkte, Überblicke, nicht aber als objektive Wahrheit in Betracht kommen lassen. Diese Synthesen sind Sprachmittel in einem Gespräch. Die objektive Einheit des Unterschiedenen steht eschatologisch aus (316). In unseren Tagen wird die Zusammengehörigkeit des Unterschiedenen nicht in der Gemeinsamkeit einer Weltanschauung, sondern in der vorläufigen Gemeinschaft des Gespräches vollzogen. „In diesem Gespräch werden die Partner die Wirklichkeit vor Gott und als Welt geschichtlich zu verifizieren haben" (318).

Soweit Hübner seinem Hauptvorsatz treu bleibt, v. a. zum Problem Theologie und biologische Entwicklungslehre Information zu liefern, hält der Rezensent das Buch für gelungen und möchte auf dieses geradezu als ein Nachschlagewerk hinweisen. Er hält es jedoch für ein wenig bedauerlich, daß nach dem so geschlossenen 1. und 2. Teil der Autor sich verliert und auf komplizierten Umwegen, die jeweils für sich genommen wieder außerordentlich informativ sind, in eine zu knappe eigene Position ausmündet. (Allerdings wollte der Autor, wie eingangs schon gesagt, eine ausführliche eigene Stellungnahme nicht bieten.) Diese Position erscheint sehr diskussionswürdig. Abgesehen von einer kritischen Prüfung der philosophisch-theologischen Gründe, die von einer personalistischen Theologie her geprägt zu sein scheinen, wäre zu untersuchen, ob nicht eine Unverbindlichkeit der Aussage herausschaut, wenn diese nur als Orientierungshilfe oder Sprachmittel verstanden wird. Wenn das Gespräch nicht Erkenntnis vermittelt, wenn auch nur approximativ formulierte Erkenntnis, wozu dient dann das Gespräch? Ist ein solches Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Theologie überhaupt praktikabel, wenn von vornherein anerkannt werden muß, daß das Gespräch, genau besehen, nicht weiter führt, sondern lediglich dem Kontakte dient? Welche Alternative wäre der Hübnerschen These und Forderung gegenüberzustellen? Eine abgeklärte und allgemein anerkannte Haltung scheint dem Rezensenten noch nicht vorzuliegen. Die Diskussion über das Zueinander von Theologie und ‚positiver' Wissenschaft ist wohl auf längere Zeit noch nicht abzuschließen.

Bonn. Werner Bröker.

Beck, Karl: **Offenbarung und Glaube bei Anton Günther.** (Wiener Beiträge zur Theologie, Bd XVII) Wien: Verlag Herder 1967. 187 S.; kart. DM 15,20.

Nach der Indizierung aller Werke Anton Günthers (1857) befaßten sich noch die Neuscholastiker (im Zusammenhang mit dem I. Vatikanum) und einige Altkatholiken mit ihm. Seither hat die Anti-Aufklärung der katholischen Theologien jeden Rationalismus aus ihrem Bewußtsein verdrängt. Dazu gehört auch das Interesse an dem „Rationalisten" Günther. Erst in den 30-er Jahren begann man, neues Material über Günther zu veröffentlichen (Ed. Winter). Orban, Wenzel und Pritz boten nach dem Kriege weitere Inedita. Heute ist das Fundamentaltheologische Institut unter der Leitung von J. Pritz, dem Betreuer der vorliegenden Arbeit, das Zentrum der Güntherstudien geworden. Wie aus dem Vorwort von Pritz (11) zu erfahren ist, darf man bald mit weiteren Publikationen zu Günther und den Güntherianern (Pabst, Ehrlich) und zu Carl Werner, einem zeitweiligen Güntherianer, rechnen. Es wäre sehr zu begrüßen, daß in diesem Zusammenhange auch die noch unveröffentlichten Günther-Materialien bekannt würden. Günther war einer der für den Katholizismus des 19. Jahrhunderts aufschlußreichsten Theologen, zum mindesten für Österreich und Deutschland.

Mit der vorliegenden Arbeit wurde B. im Jahre 1967 während eines Festaktes der Wiener Universität im Beisein des Bundespräsidenten Jonas zum Dr. theol. promoviert. Das Werk erschien innerhalb der bekannten Wiener Beiträge zur Theologie. B. ordnet seinen Stoff sauber und übersichtlich, macht ausgiebig mit Zitaten aus Günther vertraut und führt einige Gedanken Günthers in selbständiger Spekulation weiter. Ein Personenverzeichnis schließt den Band.

Zum Technischen fällt auf: im Literaturverzeichnis vermißt man neuere Güntherliteratur (R. Bauer: Der Idealismus und seine Gegner in Österreich. Heidelberg 1966); bei der Übernahme von Pritzens Liste der Günther-Werke werden leider auch dessen Druckfehler wiederholt („Lentigos und Peregrins Gastmahl" statt richtig „L. u. P. Briefwechsel — Metakritik usw."); die eingangs eingeführten Rezensions-Abkürzungen werden — genau wie bei Pritz in der Günther-Auswahl — nicht immer konsequent wiedergegeben (z. B. 87, 142, 143).

B. gliedert seinen Stoff in vier Kapitel: 1. Glaubenssubjekt (Mensch); 2. Glaubensobjekt (Offenbarung); 3. Glaubensprinzip (Vermittlung durch die Kirche); 4. Glaubensakt (Gnade, Gewißheit usw.). Zu den einzelnen Kapiteln sei angemerkt:

Zu 1: Das schüchterne Vortasten des Liberalismus in Österreich während der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts erlaubte auch den Theologen, ein cartesianisches Ich zum Ausgangspunkt der Spekulation zu wählen. Günther ist der Theologe des Ich im 19. Jahrhundert. In diesem erkenntnistheoretischen Individualismus liegt die Stärke der These Ed. Winters, der (wenigstens den späteren) Günther für einen österreichischen Frühliberalen hält. — „Der Geist findet im Innehaben nebst dem Ich, das da inne hat und inne wird, auch noch ein höheres Ich, das da gibt und von dem er nimmt ... kurz: er wird den Schöpfer inne und die Kreatur" (Günther, B. 19). Diese Gotteserkenntnis, die bei der Selbsterkenntnis „auch noch" anfällt, ist ein Indiz für Günthers neuzeitliche Einordnung des Menschen. Gott als Über-Ich und die Natur als „Nicht-Ich" gruppieren sich eben nach ihrem Verhältnis zum Ich, dem „Brückenkopf" aller Erkenntnis (vgl B. 53). „Der Mensch ist nicht mehr Theozentriker, sondern Anthropozentriker, auch wenn er selber dies nur für die gnoseologische Seite seines Systems zugibt. Der erste Satz des vorliegenden Werkes „Günthers Denken ist anthropologisch ausgerichtet" entzieht sich leider einer klaren Stellungnahme zu dieser Frage, wegen seiner modischen Unpräzision („ausgerichtet"!). — Günthers Mensch hat keineswegs wie im Deismus seine Beziehungen zu Gott gekappt. Gott imponiert sich zwar nicht mehr einfach von außen, sondern meldet sich jetzt aus dem Innern: der Glaube entspricht einem „Grundbedürfnis der Menschennatur" (Günther, B. 31). B. hält Günther darum für einen Vertreter des sog. Gnadenintrinsezismus und aus dem gleichen Grunde für einen „Vorläufer der Immanenzapologetik" (38). Dennoch wird jede „ideologische Verwandtschaft mit dem Modernismus" einfach geleugnet (33). Will man hier den ohne-

hin reichlich der Häresie bezichtigten Günther vor einer weiteren ‚kompromittierenden' Verwandtschaft schützen?

Zu 2: Das Hegelsche System sei pantheistisch (59), wie übrigens auch der gesamte Links-Hegelianismus einschließlich des „Communismus". Mit diesem Fehlurteil sind viele Theisten des 19. Jahrhunderts gegen Hegel aufgetreten. Günther setzt dem angeblichen Pantheismus einen rigorosen Dualismus entgegen. Welt usw. ist nicht mehr Emanation, sondern Kontraposition Gottes. Die Schöpfung als Spiegel Gottes (der Trinität) repetiert im Menschen gleichsam auf einer anderen Ebene den göttlichen Bewußtseinsprozeß. Was bisher als göttliches Exklusivum galt, schreibt der Dualismus nun auch in gewissem Maße dem Menschen zu: diese emanzipatorische Denkfigur der Neuzeit wurde natürlich damals wie heute (66) von den Theologen abgelehnt, meist unter dem Stichwort Rationalismus. — Günthers Anti-Hegelianismus sucht in einem Positivismus seine Zuflucht: Die Offenbarung, für viele Rationalisten und (Neu-)Scholastiker noch ein System von Lehren, reduziert sich bei Günther auf bloße Fakten, auf „vom Himmel schreiende Tatsachen" (Günther, bei Pritz 377), und am Ende gar auf eine „Persönlichkeit" (Christus). „Die Lehre (sc. Jesu) ist dabei... nur die begleitende Erklärung zum Faktum, das in der Person Christi vollzogen ist" (75). Ähnlich bildet die Lehre der Kirche „ohnehin nur den Kommentar" zu dem Heilsvorgang im Innern der Einzelnen (Günther, B. 77). Die positivistische Resignation beläßt der Vernunft und dem Glauben nur mehr die Interpretation und das „bloße Festhalten" des Gegebenen (Günther, B. 155), sodaß alle Theorie („Lehre") als Kommentar, Beiwerk oder Nebensache degradiert werden kann. Nicht umsonst denunzierten später konsequente Positivisten jede „Lehre" als verachtenswerte Ideologie: allein das faktisch Gegebene zählt, dessen Norm sich Vernunft und Verhalten des Menschen anzugleichen haben. Günther zählt sich selber zu den Positivisten; die Rolle des Güntherschen Terminus „Positivismus", herkunftmäßig wohl von Schelling, bliebe noch zu untersuchen. B. hat nur die lakonische Auskunft: „Positivist = Offenbarungsgläubiger" (83).

Zu 3 und 4: Nach der „Anthropologie" des 1. Kapitels überrascht es wenig, wie im 4. Kap. der menschliche und göttliche Faktor beim Zustandekommen des Glaubensaktes beschrieben werden: „Ziemliche Zurückhaltung" (159) übt Günther, wenn es um den Einfluß der Gnade geht; der liberale Günther legt mehr Wert auf menschliche Freiheit und Spontaneität. Ebensowenig kann er sich mit der Auskunft zufrieden geben, die bloße Autorität Gottes sei das Glaubensmotiv. Das ewige Heil der freien Individuen ist ihm eben nicht von fremder, sondern von eigener Freiheit abgängig (113).

Im 3. Kap. über die Vermittlungsfunktion der Kirche erscheint Günther als wahrer Ekklesiologe. Niemand wird der Kirchenlehre Günthers die Orthodoxie absprechen. Sie bietet allerdings kaum etwas Typisches für Günther. Ihr Organizismus bleibt der Romantik kaum verpflichtet: Die Kirche mit einem naturhaft notwendigen und göttlich bestätigten „Zentralorgan" (Papst) geriert sich wie ein biologischer Organismus. „Ausscheidung des Unverdaulichen und Fremdartigen als innere organische Notwehr" (Günther, B. 133) passiert ganz normal als „Gesundheitspflege der Vorsehung" (Günther, B. 114). Als Günther selbst im Jahre 1857 ein Opfer dieser Hygiene wurde, geschah dies bezeichnenderweise nicht wegen seiner Kirchenlehre. Wenn heute B. in einem Buch über Offenbarung und Glaube dem Thema „Kirche" das umfangreichste Kapitel widmet, dann soll dadurch wohl Günthers ‚Kirchlichkeit' betont werden. Schon die Text-Auswahl „Glauben und Wissen bei Günther" (1963) von Pritz offenbarte diese Tendenz: der meistzitierte Band bei Pritz (mit genau einem Viertel aller ausgewählten Stellen aus Günthers Büchern) ist „Der letzte Symboliker", in dem es um den Symbolik-Streit Möhlers und Baurs geht und somit umständehalber besonders viele „kirchliche" Themen zur Sprache kommen. Günther war kein Ekklesiologe, und was er dazu sagte, gehört nicht zum Besten seiner Publikationen.

Wenn B. wiederholt Günther mit den Ich-Du-Spekulationen in Verbindung bringt, sollte man nicht wegen des Fehlens jeder Quellen gegen diese „Weiterführung des Güntherschen Systems" aufstehen. Schließlich liebäugelt der Positivismus durch seinen Verzicht auf Theorie und durch einen diffusen „Sinn für das Positive" insgeheim mit einem Irrationalismus der Unmittelbarkeit, der auch die Ich-Du-Philosophie kennzeichnet.

Günther exemplifiziert die Zwangslage der katholischen Theologen und Philosophen im 19. Jahrhundert, in dem sie nicht mehr zur herrschenden Bildungswelt gehören. Philosophie lebt in Deutschland derart vom protestantischen Geist, daß Katholiken, um zu philosophieren, fast zu Protestanten werden müssen (J. Habermas) — es sei denn, sie erklären tapfer diese Trauben für zu sauer. Günther glaubte, für den Katholizismus das Eintrittsbillet in die Moderne gefunden zu haben: Theologischer Individualismus, ein vorsichtiger Liberalismus und Positivismus, sodaß fürderhin „Dummsein und Katholik nicht mehr Synonyme sind" (Günther, in Knoodts Biographie II, 309). Der Katholizismus folgte auf Druck der Hierarchie — zunächst — nicht dem Güntherschen Programm von der „Würdigung der Fakten": *non possumus*, so hieß es. Nur böswillig unterstellt man, Günther habe den Katholizismus an die Moderne verraten wollen. Günther lebte in der ersten Generation der nachidealistischen Rückkehr zu den Tatsachen und der „Verständigung" mit dem Gegebenen. Darin liegt für die katholische Theologie die historische Größe und Fortschrittlichkeit dieses Mannes, der in dem reaktionären Milieu Metternichs und seiner unerleuchteten Nachfolger schrieb. Günther rechnete nicht aus, welche Folgen seine Lehre in einem Katholizismus unter anderen historischen Bedingungen haben könnte. Heute, nach hundert Jahren, haben sich diese Voraussetzungen geändert: Der im 19. Jahrhundert formierte Katholizismus auf Zwischendeck läuft auseinander und drängt, sich anpassend, in die Erste Klasse. Nimmt man diese veränderte Situation nicht in Betracht, dann mag Günther als ein „Vorläufer des II. Vatikanums" erscheinen und „man könnte ihn fast einen Konzilstheologen nennen" (11; 183).

Rom. Herman H. Schwedt.

Dihle, Albrecht: **Der Kanon der zwei Tugenden.** (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geiteswissenschaften, Heft 144) Köln-Opladen: Westdeutscher Verlag 1968. 54 S.; kart. DM 6,70.

Gottes- und Nächstenliebe bilden seit dem frühen Christentum eine feste Zweiheit, die einerseits Wurzeln im AT und NT hat, andererseits aber auch von griechischer Ethik her beeinflußt ist. Dort war die Zweiheit von Rechttun gegenüber Göttern und Menschen (ὅσιον und δίκαιον) viel klarer und fester ausgeprägt als im jüdischen Denken, wo der Begriff des „Gerechten" (*zaddiq*) so umfassend war, daß er diese Polarität überdeckte. A. Dihle legt eine geistesgeschichtliche Untersuchung dieses „Zweitugendkanons" im Griechischen und seines Übergangs ins Christliche vor. Die wichtigsten Stufen sind danach folgende: 1. In volkstümlicher Ethik ist die Polarität ὅσιον — δίκαιον seit ältester Zeit geläufig. 2. Die philosophische Ethik seit Platon und Aristoteles beschränkt sich auf den menschlichen Bereich und grenzt die Frömmigkeit aus. 3. Seit dem 1. Jh. v. Chr. dringt der Zweitugendkanon in philosophischen Texten wieder vor; Dihle versucht nachzuweisen, daß diese Tendenz von Poseidonios ausgeht. Sie bedeutete, wissenschaftlich gesehen, einen Rückschritt, entsprach aber dem wachsenden religiösen Interesse. Übrigens tritt jetzt mehr und mehr die φιλανθρωπία an die Stelle der δικαιοσύνη. 4. In dieser neuen Form ist der Zweitugendkanon in das christliche Denken eingegangen; denn die alte Form (ὅσιον — δίκαιον) vertrug sich schlecht mit der umfassenden Bedeutung, die δίκαιος als Übersetzungswort für *zaddiq* angenommen hatte. Bei den Kirchenvätern vereinigt sich das Schriftwort Mc 12, 30 und Lc 10, 25 mit den Vorstellungen der griechischen Ethik.

Diese Untersuchung beruht auf profunder Kenntnis des griechischen Materials und zeichnet ein überzeugendes Bild der Entwicklung. Der schwierigste Punkt ist natürlich der Übergang zum Christentum. In der (im Anhang abgedruckten) Diskussion wird gelegentlich der Eindruck angedeutet, daß den jüdischen Voraussetzungen doch größere Bedeutung zukomme. Methodisch interessant ist der Beitrag von H. Lausberg, der die Bedeutung der terminologischen Betrachtungsweise einschränkt. Indessen ist Dihles Methode keineswegs auf das Terminologische beschränkt, und so dürfen seine Ergebnisse als wohlfundiert gelten.

Malschenberg. H. Görgemanns.

Sexualität heute. Herausgegeben von Karl Saller. Mit einem Nachwort von Hans Hugelmann. (Sammlung Dialog Bd 16) München: Nymphenburger Verlagshandlung 1967. 230 S.; kart. DM 12,80; Ln DM 17,80.

Der hier vorgelegte Sammelband verschiedener, auch heterogener Aufsätze ist aus den Vorträgen und Diskussionen der Universitätswoche 1966 in Nürnberg entstanden. Was K. Saller über die Universitätswoche im Vorwort schreibt, trifft auch auf den Band bzw. die Wirkung des Lesers zu: „Der Verlauf der Woche machte die Darstellung (der Sexualität unserer Zeit) zur Fragestellung. Er zeigte so zahlreiche offene Probleme und führte im Kreis der Vortragenden ebenso wie in demjenigen der Zuhörer zu so ausgreifenden Diskussionen, daß es angebracht schien, die durchgeführten Erörterungen einem größeren Leserkreis zugänglich zu machen." Der kritische Leser kann dem Herausgeber nur bestätigen, daß die vorliegenden zum Teil höchst interessanten Aus-

sagen die Diskussion bereichern, in den seltensten Fällen jedoch zu einer Klärung der Problematik führen.

Näherhin bringen fünf Autoren ihre Meinungen über die Sexualität unserer Zeit in diesen Band ein. W. Schwarzenauer schreibt über „erotische Ideale und sexuelle Verhaltensweisen"; K. Saller untersucht „die Sexualmoral im Wandel der Zeiten"; H. Giese geht „Probleme der abnormen Sexualität" an; W. Wunnenberg bringt als Anmerkungen eines Psychiaters Ausführungen über „Sexualität und Kunst"; H.-J. Bochnik schreibt über „ärztliche und soziale Aspekte des heutigen sexuellen Lebens". Einem eigenen Abschnitt lassen sich Fragen zur Diskussion entnehmen, wie sie in Nürnberg gestellt wurden.

Aus der Fülle der angesprochenen Fragen und aufgeworfenen Probleme wird dem Theologen vor allem die folgende Aussage auffallen: „Der Geschlechtstrieb ist ein Urtrieb des Menschen, wie Hunger und Durst solche Urtriebe sind. Ohne sie kann der Mensch nicht leben. So hat W. Bauer recht, wenn er von der Urgewalt des in allen normal veranlagten Menschen schlummernden Geschlechtstriebs spricht. Tatsächlich zwingt dieser Trieb wie der Hunger und der Durst alle Menschen und ihr Handeln unter seine Herrschaft... Man hat den Geschlechtstrieb bis in unsere Zeit hinein als Erbe aus der tierischen Herkunft des Menschen vielfach einen primitiven Trieb, damit als tierisch oder gar als bestialisch und schließlich als unmenschlich und menschenunwürdig bezeichnet. In Wirklichkeit lassen sich die Urtriebe des Menschen mit solchen Begriffen nicht bewerten. Sie stehen jenseits von Gut und Böse und sind einfach lebensnotwendig. Auch für den Geschlechtstrieb gilt dies, und nicht er, sondern eine Askese ist in diesem Zusammenhang nicht nur als unnatürlich, sondern geradezu als unmenschlich zu bezeichnen." Damit ist deutlich gemacht, daß mit einem äußerst kurzschlüssigen psychologistischen Griff die eigentliche Problematik personaler Bewältigung menschlicher Geschlechtlichkeit auf eine andere Ebene transponiert ist. Nicht alle Aussagen des vorliegenden Bandes sind so eindeutig. Sie regen aber trotzdem insgesamt zum Nachdenken an, was auch für die aufgeworfenen Diskussionsfragen gilt.

Würzburg. Wilhelm Dreier.

Lips, Adrianus: **Mann und Frau in der Ehe.** Wien, Freiburg, Basel: Herder 1967. 338 S.; Ln DM 19,80.

Das vorliegende Werk, das in Holland innerhalb eines Jahres drei Auflagen erlebte, wurde im holländischen Originaltext begeistert aufgenommen. Für den deutschen Sprachraum ist anzumerken, daß vergleichbare Werke, etwa von Gagern, Eheliche Partnerschaft, die Originalität der vorliegenden Ehelehre etwas verblassen lassen. Auch im vorliegenden Buch spricht ein Arzt, der sich aus seinem medizinischen, menschlichen und moralischen Verantwortungsbewußtsein berufen fühlt, sachlich in die Ehe und die damit zusammenhängenden Probleme einzuführen. Mit dem bekannten Mut holländischer Autoren auf diesem Gebiet geht er die großen Probleme der Gewissenskonflikte christlicher Ehepartner sowie die sachlichen Fragen einer Neufixierung christlicher Ehemoral an. Mit Klugheit und Umsicht vertritt er eine fortschrittliche Meinung, die ganz im Sinne des Zweiten Vatikanums der gegenseitigen Liebe und der freien Gewissensentscheidung den Vorrang einräumt. Es muß jedoch festgestellt werden, daß auch dieses Buch mit den Aussagen Pauls VI. in seiner Enzyklika *Humanae Vitae* zur Übereinstimmung gelangt. Lips hatte in seinem Werk betont, daß „wir in Geduld und Vertrauen auf die Entscheidung der Kirche warten wollen". Lips fährt fort, und das kennzeichnet die Einstellung des gesamten Buches, daß der Papst „diese Angelegenheit zu einer Sache seines eigenen Gewissens gemacht" habe. Das entbinde jedoch den Theologen „nicht von seiner Pflicht, seine Arbeit zu leisten, noch auch den betroffenen Laien von der Pflicht, jene Entscheidung zu treffen, die ihm sein wohlbegründetes Gewissensurteil" vorschreibe. So enthält dieses Buch nach Erscheinen der päpstlichen Enzyklika selbstverständlich viel mehr Diskussionsstoff als der Autor ursprünglich annahm. Es kann jedoch auch festgestellt werden, daß dieses Buch gerade heute einen Weg öffnet, durch klare und kluge Beratung, unverblümt, sachlich und zuverlässig, zugleich aber mit Verständnis und Einfühlung in die Situation die rechte Gewissensentscheidung der Ehepartner zu ermöglichen.

Gestützt auf eine ganze Reihe bekannter Autoren aus Europa und den Vereinigten Staaten führt Lips den Leser mit einer dem Arzt gemäßen klaren und sachlichen Sprache in den ehelichen Vollzug, seine physischen Vorgänge wie seine psychischen, religiösen und ethischen Fragen ein. Es folgt ein Abschnitt über Anomalien des geschlechtlichen Vermögens, ferner ein Abschnitt über die heutige Ehenot, nachfolgend eine Abhandlung der moraltheologischen Probleme, soweit Lips dazu fähig ist, um sodann die brennenden Fragen der Steuerung der Fruchtbarkeit und das Vermeiden der Fruchtbarkeit anzugehen. Lips widmet ein ausführliches abschließendes Kapitel der praktischen Durchführung periodischer Enthaltsamkeit (Zeitwahl), nachdem er den anderen medizinischen Erkenntnissen gegenüber einen klaren, wohlüberlegten Standpunkt eingenommen hat. Ein umfangreiches Literaturverzeichnis und, wofür der Laie besonders dankbar sein wird, eine Deutung medizinischer Fachausdrücke schließen das Werk ab.

Lips betont in seinem Werk: „Unsere Sorge gilt nur jenen, die in der Ehe als Menschen versagen und, ohne einen Ausweg zu finden, als Menschen zerschunden und belastet, ihre Ehe dahinsiechen fühlen und ohne Schuld und Absicht ihrerseits selbst die Opfer dieser Entwicklung werden." Es kann dem Verfasser bestätigt werden, daß er in seinem Werk für das Auffinden des rechten Weges entscheidende Hilfe geleistet hat. Es bleibt abzuwarten, wie die Aussagen des Arztes mit denen des Theologen zu einer Klärung aller offenen Eheprobleme in der Kirche führen werden. Das vorliegende Buch scheint jedoch in vollem Umfang geeignet, durch seine behutsame und doch klare, sachliche und zugleich für eine Vollendung partnerschaftlicher Ehe engagierte Form die Diskussionen zu einem positiven Ergebnis führen zu helfen.

Würzburg. Wilhelm Dreier.

Fuller, Reginald H.: **Die Wunder Jesu in Exegese und Verkündigung.** Aus dem Englischen übertragen und mit einem Vor- und Nachwort versehen von F. J. Schierse. Düsseldorf: Patmos-Verlag 1967. 144 S.; Paperback DM 8,80.

Der Verfasser bemerkt auf S. 118 zu den evangelischen Wunderberichten: „Es genügt heute sicher nicht mehr, die Geschichten im Stil der Historienmalerei nachzuerzählen und einige erbauliche Nutzanwendungen anzuhängen". Das genügt schon deshalb nicht, weil wir grundsätzlich zwischen Wunder und Wunderberichte unterscheiden müssen. Die evangelischen Wunderberichte haben aber ihre besondere Überlieferungsgeschichte, die es mit Hilfe der formgeschichtlichen Methode soweit als möglich aufzuhellen gilt. Dann zeigt sich deutlich ein theologischer Akzentwechsel, etwa bei einem Vergleich von Jesu Verständnis seiner Wunder und dem der nachösterlichen Kirche. Wie Fuller mit Recht betont, brachte Jesus selbst seine Wunder, an deren Historizität F. grundsätzlich festhält (wenn auch nicht an allen), in enge Verbindung mit seiner Reichsgottesbotschaft und seinem Reichsgottesverständnis: Sie zeigen das Heil der mit Jesus anbrechenden Gottesherrschaft an. Für die nachösterliche Überlieferung trat dagegen immer mehr jener in den Mittelpunkt der Wunderberichte, durch den die Wunder gewirkt wurden, d. h. die Wunderberichte akzentuieren sich immer stärker christologisch, vor allem bei Mk und in besonderer Weise bei Joh (s. dazu S. 75; 80; 106ff.).

Da Mt Jesus Christus besonders „als den Herrn seiner durch die Zeiten fortdauernden Kirche" verkündet (vgl. S. 91), sind in seiner Schau die Wunder Jesu vor allem „die Taten des Messias" (Mt 11, 2), der für Mt der zweite Moses ist; Jesus wirkt seine Wunder für das wahre Israel und ruft es durch seine Wunder zum Glauben auf. Hinter der mattheischen Interpretation der Wundergeschichten „steht die Überzeugung, daß es keinen Unterschied gibt zwischen dem Jesus, der einst in Galiläa Jünger um sich sammelte, Kranke heilte und Besessene von ihrem bösen Dämon befreite, und dem Christus des österlichen Glaubens, von dem das Wort gilt: ‚Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Weltzeit'" (Mt 28, 20). Für Lk dagegen, dessen Blick in gewisser Weise nach rückwärts gewandt ist zu Jesus als „der Mitte der Zeit" sind die Wunder Jesu „zu tröstlichen, leicht verständlichen Bildern göttlichen Heilswirkens geworden — gleichsam eine *Biblia pauperum*... —, und sie rufen die Gläubigen auf, sich nach dem Beispiel ihres Meisters der Kranken, Elenden und Notleidenden in herzlicher Liebe zu erbarmen" (S. 97). Für Joh nimmt Fuller, wie etwa auch Bultmann in seinem Joh-Kommentar, ein „Buch der Zeichen" an, das zu einem späteren Zeitpunkt der Entwicklung der evangelischen Überlieferung zusammengestellt worden zu sein scheint als die synoptische Tradition. Er habe die Wunderberichte aus diesem Buch der Zeichen ganz in den Dienst seiner christologischen Verkündigung gestellt, wobei aber diese Verkündigung schon „in Jesu eigenem Verständnis seiner Worte und Werke angelegt" (S. 110) war. Im Schlußkapitel (S. 118—130) versucht F. an vier Beispielen zu zeigen, wie heute über die Wunder Jesu in der Predigt gesprochen werden könnte. So vermittelt Fullers Buch über die Wunder Jesu einen guten Eindruck von der Fruchtbarkeit der formgeschichtlichen Arbeit an den Evangelien.

Der Übersetzer, F. J. Schierse, bringt in seinem Nachwort einen wichtigen Gesichtspunkt zur Sprache, den man beachten soll, er macht nämlich auf das „neue Wirklichkeitsverständnis" aufmerksam, zu dem uns die Wundergeschichten führen wollen. Zur „Wirklichkeit" gehört mehr als das bloße Sichereignethaben. Die Wunderberichte stehen nicht deshalb in den Evangelien, um an die Historizität des Erzählten zu „glauben"; sie wollen uns vielmehr mit dem konfrontieren, der die Wunder gewirkt hat und in dessen Wundertaten die neue Wirklichkeit des Heils und der kommenden Welt sichtbar wurde. „Diesen Jesus, der eine mit genügender Sicherheit zu entdeckende historische Gestalt ist, besser kennenzulernen, wollen uns die Wundergeschichten der Evangelien helfen" (S. 134). Sie wollen in erster Linie das Heil sehen lassen, das in Jesus Christus in die Welt gekommen ist. Das sind nach Fuller „Taten, durch die Jesus die Segnungen der zukünftigen Welt im voraus zugänglich macht" (S. 59); sie leben einstweilen im sakramentalen Handeln der Kirche bis zur Wiederkehr des Herrn weiter.

Ein Gesichtspunkt, der für die historische Frage u. E. von großer Bedeutung zu sein scheint, kommt in den Ausführungen Fullers nicht zur Sprache; das ist die antipharisäische Front vieler Wunder Jesu, von der her gesehen manche sich als *ipsissima facta Jesu* erweisen.

Regensburg. Franz Mußner.

Die Psalmen. Erster Halbband, hrsg. v. Ludwig Schmidt. Schriftauslegung für Predigt, Bibelarbeit, Unterricht. Stuttgart: Klotz Verlag 1967. 272 S.; DM 21,60.*

Die Buchreihe „Schriftauslegung" ist ein Unternehmen, das sich, wie der erste Psalmenhalbband zeigt, von der Sache her selbst empfiehlt und sich durch Methode und Inhalt als vertrauenswürdig erweist. In freier Bandfolge sollen biblische Texte in Form eines Kompendiums für den Pfarrer, den Lehrer und den interessierten Bibelleser im Anschluß an die Predigttexte nach dem Gang des Kirchenjahres ausgelegt werden. Die Befürchtung, es könne sich hier um eine vordergründige Aktualisierung oder um „Einlegung" statt Auslegung handeln, wird durch Methode und Inhalt widerlegt. Das Dargebotene ist nach folgendem Schema gegliedert: Dem Ganzen geht ein wissenschaftliches, einschlägiges Gesamtliteraturverzeichnis und dem einzelnen Psalm ein Spezialverzeichnis voraus; dann folgt die Einführung in den Text, 1. philologisch, 2. exegetisch, 3. methodisch; abgeschlossen wird das ganze durch die „Praktische Auslegung".

Das Mitarbeiterverzeichnis enthält durchweg Männer der Seelsorgepraxis. Für die Zielsetzung des Werkes ist dies ein gesundes Prinzip. Zwar müssen die wissenschaftlichen Ergebnisse jeweils aus den Händen der Fachexegeten entgegengenommen werden, aber die Transponierung in Anliegen und Sprache der Verkündigung geschieht durch die hierfür qualifizierten Kräfte. Es wäre zu wünschen, überall und immer wäre ein solcher „Mittelbau" vorhanden, der Anschluß an die Wissenschaft hat und dem Forscher die Arbeit abnimmt, auch noch die Verkündigung zu tragen, oder aber daß die notwendige Brücke zur Verkündigung hin unterbleibt.

Wie exakt biblisch vorgegangen wird, zeigt Ps 24, der am Anfang steht. Die philologische Erklärung sagt: „Gerechtigkeit" ist das Verhalten des Menschen, der sich durch den Bund Gottes bestimmen läßt. Eine solche „Richtigkeit" vor Gott hat der Mensch nur, weil Gott sich ihm zuwendet, weil Gott ihn zurechtbringt; darum spricht LXX hier von Barmherzigkeit des Bundesgottes (S. 11). Zutreffend wird unter „exegetisch" der Psalm als eine Eintritts-Liturgie vor den Toren und als liturgischer Wechselgesang bestimmt.

Zur Predigtmethode wird u. a. gesagt: Das paulinische Verständnis unserer Epistel wiederum treibt uns an, Psalm 24,4f. nicht kasuistisch auszulegen, sondern entsprechend dem, was in diesem Psalm wie bei den Propheten Gerechtigkeit Gottes heißt (S. 12). In der Auslegung wird u. a. abgehoben von der „levitischen" Reinheit als Vorbereitung zum Kult, aber neben der bundesgerechten Einstellung noch gefordert: Auch wir Protestanten von heute sollten bedenken, daß die innere Einstellung durch nachlässiges äußeres Verhalten mindestens beeinträchtigt wird (S. 14).

Man ist durch das Werk gut beraten, ob man sich zu Ps 2 orientiert über die von Israel übernommene aber korrigierte „Thronbesteigung als Zeugung" (S. 32), oder über den Widerstand gegen Gott, bei dem anscheinend „den Rebellen nichts geschieht" (S. 37); oder zu Ps 8 über die Stellung des modernen Menschen zum Sternhimmel: die Eroberung von Himmel und Erde ist begleitet von einer zunehmenden Versklavung der Menschenmassen unter die Willkür einiger weniger Mächtiger (S. 47); oder zur Problematik von Ps 73,24 und der Schlußfolgerung: Dieser Psalm sprengt die Todeslinie (S. 76); oder zu Ps 90 die Revision von „Geschwätz" im alten Luthertext zu exakterem „Seufzer" (V. 9) und die nähere Bestimmung von Sünde als Störung des Gottesverhältnisses gegenüber dem Glauben an sich selbst, der zwar in dieser Generation „noch nicht alles" erreicht habe, die Weltverbesserung aber in der nächsten vorantreiben werde.

Etwas befremdet ist man im ökumenischen Zeitalter über folgenden von der Sache her nicht geforderten und eine terrible simplification enthaltenden Satz: „Gerechtigkeit und Gericht sind seines Thrones Stütze", das gilt auch für die Kirche. Wo sie sich nicht daran hält (man denke etwa an das Arrangement der röm.-kath. Kirche mit Hitler im Konkordat oder an die deutsch-christliche Bewegung) wird sie dem Feuergericht Gottes, wie alle Götzen, verfallen (S. 102). Das Bemühen des Vatikans, für seine Gläubigen das Schlimmste abzufangen, als Arrangement mit Hitler zu definieren gleich der Existenz des Herrn „Reichsbischofs", kann nicht ohne Widerspruch hingenommen und hier nur mit großem Bedauern registriert werden.

Der Band ist vornehm ausgestattet und mit einem Stellenregister versehen. Man darf also die Fortsetzung mit Spannung erwarten.

Bochum. Othmar Schilling.

* Inzwischen ist auch der zweite Halbband dieser Psalmen-Schriftauslegung erschienen. Stuttgart: Klotz Verlag 1968. 264 S.; Ln DM 23,—, Subskriptionspreis DM 19,50.

Dekkers, E. (und andere): **Liturgie et Monastères.** Études 1: **Liturgie et Monastères.** Études 2: **La Formation liturgique dans les Monastères** (Publications de Saint-André, Bruges 1966 u. 1967).

Die hier zusammengefaßten Abhandlungen sind ein erstes Ergebnis der von der Studiengruppe Liturgie et Monastères geleisteten Arbeit, über die wir in „Erbe und Auftrag" 42 (1966) 427—430 berichtet haben. Die grundsätzlichen und historischen Beiträge, das Programm für die liturgische Bildung und die beigegebene Bibliographie (143—151) sind im gegenwärtigen Zeitpunkt von größter Wichtigkeit.

Zunächst antwortet J. Leclercq auf die Frage *Liturgie monastique ou liturgie des monastères*? (13—18) mit folgenden nützlichen Hinweisen: 1. Verschiedenen Berufungen und Lebensständen, Bildungsgraden und Arbeitsbereichen entsprechen auch je verschiedene Höhenlagen religiöser Kultur (*des niveaux différents de culture religieuse* [17]). Diese Verschiedenheit bedeutet nicht Wert- oder Rangunterschied, sondern ist sachgebundene Gegebenheit. 2. Im Sinne dieser Verschiedenheiten und der von ihnen gesetzten Möglichkeiten und Grenzen wird es eine „Liturgie in den Klöstern" geben, die als „monastische Liturgie" bezeichnet werden kann (17). 3. Die Tendenz bei den zeitgenössischen klösterlichen Gemeinschaften geht in Bezug auf die Liturgie dahin, die Liturgie der Mönche und der Ordensleute ohne monastische Lebensform einander anzugleichen. Verfasser bemerkt ausdrücklich, daß man diese Tendenz nicht als unmonastisch bezeichnen dürfe. Es ist jedoch selbstverständlich, daß in den Gemeinschaften, in denen das Gebet einen bevorzugten Platz einnimmt, die liturgische Ausdrucksgestalt in Erscheinung treten muß. Die innere Seite verdient dabei den Vorzug vor der äußeren Feierlichkeit (17f). 4. Bei den Nichtmönchen zielen die Wünsche mehr auf teilnehmen (*participer*) als auf „beiwohnen" (*assister*). Das bedeutet Einschränkung der unzeitgemäßen archäologischen oder ästhetischen Elemente. Beide Gruppen sollten das alte Axiom des Theodor von Studion (PG 99, 1731 C) unterschreiben können: οὐ γὰρ ἐστι μοναχῷ ἐπὶ τῆς γῆς ἑορτή (18). Leclercq stellt diese Thesen nicht einfach auf, sondern führt seine Leser durch sorgfältige Überlegungen darüber, was Liturgie sei (13f), wie die Eucharistiefeier als Liturgie schlechthin zu verstehen sei, und wie diese Gegebenheiten sich in Geschichte und Gegenwart verwirklicht habe (15f), zu ihnen. Das gleiche versucht er für den Begriff *officium divinum*. Da wir über das große Ausmaß der Kenntnis der Einzelfakten beim Verfasser sicher und jedes Zweifels bar sein können, ist es auch möglich, ihm dahin zu folgen, daß es in der Gegenwart Liturgie in den Klöstern geben muß, eine Erkenntnis, die sich nicht mehr denn je plurale Entfaltung der monastischen Liturgie und der leicht, aber naturnotwendig durchsetzen wird.

Auf die letzte Frage geht noch ausführlich C. Jean-Nesmy ein: *Pluralisme et unité de la liturgie des monastères* (19—30), um zu betonen, daß beide einander nicht ausschließen, daß der *pluralisme* nicht die *unité* gefährdet und umgekehrt die *unité* den *pluralisme* nicht zu fürchten habe. Verfasser geht dabei mit Offenheit und Sachtreue auf die Ambivalenz ein, die in diesem Punkte für viele Klöster besteht (27—29), betont aber mit Recht, daß die Angleichung an die Gesamtkirche das Notwendige sei und daß selbst das Opfer zeitweiliger freiwilliger Verarmung (*d'appauvrissement volontaire*) wieder zu neuen Antrieben und Früchten führen wird (28).

A. Verheul möchte unter dem Thema *Liturgie et vie monastique aujourd'hui* (31—44) eine Bestandsaufnahme des wirklich Vorhandenen geben. Wichtig sind die Folgerungen daraus: 1. größere Einfachheit und Armut; 2. größere Wahrhaftigkeit (42—44). Angesichts mancher jüngster Entwicklungen ist zu beachten, wie sehr Verfasser sich mit diesen Folgerungen in Einklang mit der Liturgie-Konstitution befindet, und wie sehr gerade hier die Gefahr der *fraus legis* zu meiden ist.

E. Dekkers versucht in seinen Darlegungen eine Antwort auf die Alternativfrage *La prière du moine: prière liturgique ou prière privée*? die Schwierigkeiten zu zeigen, die sich geschichtlich aus der fortschreitenden Ritualisierung des Gebetes ergaben (47—51). Aber dem Verfasser kommt es keineswegs darauf an, hier allgemeine Vorgänge durch Allgemeinvorschläge zu beseitigen — er differenziert sehr klug und kommt darum zu dem überzeugenden Schluß: *une liturgie vivante est une liturgie qui vit, ... qui s'adapte, au jour le jour, à toutes les situations complexes dont elle veut être l'expression en prière* (50). Die Vorschläge mögen frappieren, aber da sie den Stellenwert der einzelnen Aufgaben und Funktionen richtig erfassen, sind sie überzeugend: Wechsel des Offiziums in Klöstern mit Schulen, in Klöstern mit großem Gastverkehr, qualitative Beurteilung der *pia exercitia* und Einbeziehung des Generationenunterschiedes (51f)!

Der bei weitem umfangreichste Beitrag des Buches ist der Bildungsvorschlag Ph. Rouillards (53—140) mit einer eingehenden Analyse der Konzilsbestimmungen (118—132) und Erfahrungsberichten (57—117).

Das Buch gehört in die Hand aller, die sich orientieren wollen oder müssen, weil sie zur Mitarbeit in liturgischen Kommissionen aufgerufen sind.

Band 2 der Etudes bringt die Referate der 2. Session der Arbeitsgruppe, die sich mit dem Thema *la formation liturgique dans les monastères* befaßte. Es wäre falsch zu meinen, die Beiträge dieses

Bandes gingen nur Mitglieder der monastischen Orden an. Die von R. Gantoy OSB zum Thema klar aus den Dokumenten des 2. Vatikanums herausgearbeiteten Leitsätze (11—31) zeigen gerade durch die Betonung des ekklesialen Elementes im Mönchtum, durch das es erst christliches Mönchtum ist (12, Zitat nach A. Verheul) und des in der Existenz des Mönchtums liegenden pastoralen Wirkens die Allgemeinbedeutung der Themen an. Besonders deutlich wird dieses Gewicht der Beiträge im Aufsatz *Novices d'aujourd'hui et liturgie* von B. Besret (35—48), in dem es vielmehr um die anthropologischen Voraussetzungen einer sinnvollen Liturgiefeier überhaupt geht. Die Darlegungen des Verfassers werden darum weit über den von ihm angesprochenen Kandidatenkreis hinaus für jeden Studenten der Theologie und ihre Erzieher und Lehrer wertvolle Hilfe auf dem Wege zur psychischen Reife sein. Besret zeichnet das natürliche Vorfeld liturgischen Dienstes in der ganzen Breite von Schlaf, Atmen, Konzentration, Tanz, Rhythmus, Genuß, Fasten, Waschungen, Schweigen und Singen, das im Abendland weitgehend vergessen, im technisierten Industriezeitalter besonders bedroht ist.

Den von R. Swaeles geschriebenen Beitrag *liturgie et théologie* (75—92) halten wir für den bedeutendsten dieses Bandes. Das gilt schon von der didaktisch gut gewählten Ausgangslage der Abhandlung, der Schilderung des konkreten Ablaufs der Eucharistiefeier (75—78), es gilt aber besonders vom zweiten Abschnitt *la liturgie, haut-lieu de la théologie* (78—81), der nicht nur die Liturgietheologie von 1913 bis zur Gegenwart ausgezeichnet zusammenfaßt, sondern vor allem auch zeigt, wie die Liturgiefeier in großer Dichte die heilsgeschichtlichen, dogmatischen, pastoralen, ekklesiologischen und missionarischen Elemente der Theologie umschließt (78). Die Liturgie ist nach dem Verfasser jene Selbstdarstellung und Verwirklichung der Kirche, in der dem Menschen der Gegenwart das Heilswerk in der für ihn fruchtbarsten Weise zugewendet werden kann (79), sie trägt ferner zur Vertiefung und Entfaltung des Glaubenslebens bei. Verfasser ist sich wohl bewußt, daß die Wirklichkeit oft hinter dieser theoretischen Gegebenheit zurückbleibt und fordert darum mit Recht eine größere Differenzierung der liturgischen Ausdrucksformen, in der auch die orthodoxe und evangelische Überlieferung stärker berücksichtigt werden müßten (81). Hier liegen die Aufgaben für die liturgischen Kommissionen, die von ihnen geforderte Flexibilität und ständig notwendige Kontaktnahme mit den anderen zuständigen Arbeitsgruppen — nicht umsonst zitiert Verfasser hier die Arbeiten von C. Moeller, *Liturgie et Oecuménisme* (Questions Liturgiques et Paroissiales 32 [1951] 166—170 und andere), deren Anregungen noch lange nicht genügend ausgewertet wurden. Dieser Imperativ ist jedoch auch an die Liturgiker selbst zu richten, die nicht im Spezialistentum ihren Blickwinkel verengen dürfen. Der Verfasser geht hier unter Berufung auf den bekannten Ansprachendialog zwischen Professor Skydsgaard und Papst Paul VI. am 17. 10. 63 noch über die Autoren hinaus, die bisher sich um die Theologie der Liturgie bemüht haben, wie C. Vagaggini, um die Schrift und Liturgie als *les deux axes fondamenteaux* zu zeigen (85), um die eine konkrete und heilsgeschichtlich verstandene Theologie gruppiert werden muß. Verfasser begnügt sich freilich nicht, Postulate aufzustellen, sondern gibt uns Abschnitt 4 *Place du donne liturgique dans l'élaboration des traités* (84—92) einen guten Überblick über den Stand der Entwicklung in den einzelnen Traktaten, der für den deutschen Leser wegen des Überblicks über die Forschung in französischer Sprache sehr wertvoll ist. Aus der deutschen Forschung kommen nur K. Rahner und J. Pascher zu Wort. Das liegt wohl daran, daß die ursprünglich als Vortrag gehaltene Abhandlung sich zunächst an französische Hörer richtete. Der Mitarbeiterkreis um das Archiv für Liturgiewissenschaft und das Liturgische Jahrbuch hat sich schon in ähnlicher Weise mit den Problemen befaßt.

Von den drei den Band abschließenden Arbeiten von F. Vandenbroucke (95—111), A. Nocent (115—132) und P. Deseille (135—142), die sich den Fragen liturgischer Bildung im engen Kreis klösterlicher Gemeinschaften zuwenden, möchte ich vor allem den Beitrag A. Nocents *Les objectifs de la formation liturgique des moines et moniales* hervorheben. Dies zunächst wegen der Ansätze zu einer geistesgeschichtlichen Betrachtung der liturgischen Erneuerung, die er in seinen knappen Hinweisen auf R. Guardini und B. Capelle (117f) liefert. Daß sie, vor allem im Hinblick auf Guardini zu knapp sind und in der Verkürzung zu einer mißdeutenden Verallgemeinerung führen können, ist naheliegend, aber als Hinweis sind sie beachtenswert. Weiter ist von Nocent ausgezeichnet das Verhältnis von Theologie, Liturgie, kontemplativem Leben und christlicher Liebestätigkeit herausgestellt (121—123). Hier gibt Verfasser das Beispiel eines theologischen Denkens, das aus sterilem Spezialistentum zu einer Ganzheitsschau führt, die keineswegs mit Allgemeinwissen gleichgesetzt werden darf, sondern zur Fülle der Heilsgeschichte, ihrer Verkündigung und Ausdeutung führt. Verfasser deutet darum im folgenden Abschnitt seiner Abhandlung *vivre la liturgie présente et l'éclairer par le passé* (124—127) ausgezeichnet bestimmte Verengungen in der römischen Liturgiegeschichte und damit auch die Gefahr einer ideologischen Hochschätzung des Alten um des Alten willen.

Diese Hinweise mögen genügen, damit niemand sich von der ernsten Auseinandersetzung mit diesen beiden Bänden abhalten läßt, indem er sie als Angelegenheit der monastischen Orden abtut. Für diese selbst aber zeigt er einen Weg, den Forderungen des Konzils gerecht zu werden ohne ihr Wesen zu verleugnen.

Maria Laach. Emanuel von Severus OSB.

Konkurrenz der Bildungsangebote. Erwachsenenbildung in der pluralen Gesellschaft. Hrsg. von Walter Dirks. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1968. 132 S.; Paperback DM 9,80.

Hinter dem Titel vermutet man nicht, was dieses Buch wirklich enthält: eine kurz gefaßte systematische und historische Analyse der katholischen, evangelischen und „freien" Erwachsenenbildung, zugleich auch einen Bericht über die Auseinandersetzungen zur Frage „Seelsorge und Bildung" bzw. „Glaube und Bildung".

Während sich im Bereich der Kinder- und Jugendschulen mehr und mehr die Tendenz zur Vereinheitlichung durchsetzt, nicht zuletzt unter Berufung auf ökumenische Motive (oder solche, die man dafür hält), ist die Pluralität mehrerer „Blöcke" in der Erwachsenenbildung ein akzeptiertes Faktum.

Als „freie" Erwachsenenbildung (im Unterschied zur „gebundenen") gilt heute diejenige, die — wie in der Volkshochschule — ein Forum verschiedenster Denk- und Glaubenshaltungen anbieten will, um gegenseitiges Verstehen und Kooperieren zu fördern. Fritz Borinski, der in der vorliegenden Schrift über „freie" Erwachsenenbildung referiert, ist sich darüber im klaren, daß jede demokratische Erwachsenenbildung zwischen Freiheit und Bindung oszilliert und „daß die letzte Bindung eines Menschen der tragende Grund seiner Bildung ist" (13). Längst kann nicht mehr die Behauptung mancher evangelischer und katholischer Fachleute gelten, in der VHS werde neutral oder indifferent gebildet.

Es ist durchaus berechtigt, daß Walter Dirks in seinem Schlußkapitel für das Engagement der Christen in der „freien" Erwachsenenbildung plädiert. Wer noch vor 10 Jahren so plädierte, kam leicht in Gefahr, als Irrender oder Abtrünniger denunziert zu werden. Das hatte zur Folge, daß heute nur wenige Katholiken maßgebend in der „freien" Bildungsarbeit wirken.

Georg Scherer geht in seinem Beitrag über „Katholische Erwachsenenbildung" von der These aus, daß sich in den letzten Jahren der Schwerpunkt katholischer Bildung von der sozialen zur theologischen Bildung verlagert habe. Richtig ist daran, daß bestimmte Aufgaben sozialer Bildung heute als erfüllt anzusehen sind; zugleich auch müßte bedacht werden, daß die soziale Bildung in eine Schwierigkeit prinzipieller Art geraten ist: Über katholische Sozialethik (etwa im Sinne des Naturrechtsdenkens) läßt sich heute nicht mehr so euphemistisch reden wie kurz nach 1945. Das Wissen um die „Natur" des Menschen ist auch in der katholischen Erwachsenenbildung durch die Erfahrung der Geschichtlichkeit des Menschseins relativiert worden. Gewiß ist die theologische Bildung heute akuter und findet auch mehr Zuspruch als noch vor etlichen Jahren; aber Sch.s These muß doch insofern eingeschränkt werden, als nur relativ wenige Katholiken an der neuen theologischen Erwachsenenbildung teilnehmen. Mindestens ebenso stark wie theologische Bildung ist neuerdings die anthropologische Bildung favorisiert worden, vor allem in Hinsicht auf Ehe und Familie. Sch. berichtet offensichtlich über das, was ihn als Theoretiker und Praktiker der Erwachsenenbildung besonders beschäftigt.

Wir teilen seine Meinung, die derzeitige katholische Erwachsenenbildung in Deutschland leide unter „Mangel an Zusammenarbeit", „Vereinsmeierei" und „Gruppenegoismus" (38), durch die ein religiöser „élan vital" bisher verhindert worden ist. Es fragt sich überhaupt, ob katholische Erwachsenenbildung auf weite Strecken hin nicht zu sehr den Charakter des „Tuns um des Tuns willen" bekommen hat, fern von kritischer Rationalität und befreiender Spiritualität. Vorgegebene Erkenntnisse werden, gleichsam auf Flaschen gezogen, ins „einfache Volk" gepumpt. Die Art, wie das z. B. mit den Einsichten des II. Vaticanums geschieht, grenzt schon an Absurdität. Mit Recht kritisiert Sch. „Mangel an Anpassung", hervorgerufen durch die Meinung, Bildung müsse „nur standes- oder gar berufsspezifisch" sein (38).

Das stark theologische Interesse in der heutigen katholischen Bildungsarbeit erklärt sich allein schon aus der Aktivierung eines neuen, kritischeren und aktiven Kirchenbewußtseins, ferner aus dem Streben nach Rezeption neuester theologischer Erkenntnisse. Es ist davon auszugehen, „daß die Glaubenskrise des heutigen Menschen sich nicht nur auf einzelne Lehren und Sätze des... Glaubensbekenntnisses bezieht, sondern ihm die Wirklichkeit Gottes selbst fragwürdig geworden ist" (46). — „Radikal" setzt

die theologische Erwachsenenbildung ferner insofern an, als sie Wert und Wirkung der in Kindheit und Jugend vermittelten Glaubenserziehung relativ gering einschätzt und die Glaubensbildung des Erwachsenen für dringlicher, angemessener und wirksamer hält (49ff).

Nicht Gegensatz, sondern Entsprechung zur theologischen Bildung ist nach Sch.s Meinung das, was er „weltliche Bildung" (59ff) nennt, und zwar im Sinne der Konzilserklärung über das Laienapostolat. In dieser Art von Bildung ist Respekt vor der Sachlichkeit der Lebensbereiche zu wecken; das ist aber wohl nur möglich unter Anwendung einer gewissen Vorsicht gegenüber allzu konkreten Vorschriften kirchlicherseits. Mit pastoralen „Rezepten" ist nicht mehr viel zu erreichen, wenn es um das Sachverständnis etwa der Wirtschaft, der Ehe oder der Politik geht. Sch. verschweigt, daß die katholische Erwachsenenbildung in dieser „weltlichen Bildung" in den letzten Jahren recht unsicher geworden ist — im falschen Zuwarten auf lehramtliche Äußerungen der kirchlichen Hierarchie.

Vielleicht liegt der größte Wert von Sch.s Beitrag in der scharfen Trennung zwischen Seelsorge und Bildung, wobei Sch. — ähnlich wie schon vor über 10 Jahren Bruno Dreher — dafür eintritt, daß Bildung nicht in unzumutbarer Weise als pastorales Instrument mediatisiert wird. Die Eigenwertigkeit der Kulturbereiche wird nach Sch. verkannt, wenn man Bildung nur als „eine besondere Form der Seelsorge" (71) betrachtet. Der Begriff „Seelsorge" ist für Sch. grundsätzlich fraglich geworden; er gibt zu erwägen, ob nicht die Funktionen, die unter dem Begriff „Seelsorge" kumuliert werden, einzeln in ihrer Wertigkeit gehoben werden — unter Verzicht auf den Begriff „Seelsorge". Sch. möchte die Unterscheidung zwischen einer unmittelbaren und einer mittelbaren „Grundfunktion" „in der einen Repräsentanz Christi durch die Kirche für die Welt" eingeführt wissen (75f). Ob diese Unterscheidung, die bereits Adolf Exeler kritisiert hat, das Problem klärt, bleibe dahingestellt. Gerade in ihren Grundlagen ist die heutige katholische Erwachsenenbildung theologisch nur unzureichend gesichert. An einer spezifisch theologischen Klärungshilfe hat es bislang gefehlt.

Bei der Darstellung der „Erwachsenenbildung im deutschen Protestantismus" hat es Hans Bolewski insofern leichter, als die Möglichkeit einer „evangelischen Erwachsenenbildung" heute gar nicht mehr erwogen wird. Daher sind die Beiträge Scherers und Bolewskis in mancher Hinsicht unvergleichbar. Das große Verdienst Bolewskis ist es, hier erstmalig in einem konzentrierten, gerafften Referat die Geschichte des Verhältnisses protestantischer Theologie und Kirche zur neuzeitlichen Volks- und Erwachsenenbildung dargestellt zu haben. Nicht von ungefähr ist seine Abhandlung historisch und nicht systematisch. Von Prinzipien, wie sie die katholische Erwachsenenbildung für möglich und nötig hält, ist im heutigen Protestantismus nicht die Rede.

B. macht auf völlig vergessene literarische Quellen, auf Bildungseinrichtungen und Persönlichkeiten aufmerksam, über die bisher nichts in den gängigen bildungs- und kirchengeschichtlichen Überblicken zu lesen war. Etwa die Motivgeschichte des Säkularismus in der neuzeitlichen evangelischen Theologie wird deutlich in den Bemühungen evangelischer Fachleute in der Erwachsenenbildung reflektiert. Versuche einer „Verchristlichung" der Welt mittels Bildung sind im modernen Protestantismus kaum unternommen worden. Schon von der Reformation her hat der Protestantismus, der die Vermittlerrolle von kirchlichen Institutionen bei der Wahrnahme des Gotteswortes für gering erachtet, ein besonders enges Verhältnis zur „weltlichen", nicht als christlich deklarierten Bildung. Der Kenner kann aus B.s historischer Darstellung freilich auch manche Parallelen zur katholischen Entwicklung folgern: Das gilt z. B. hinsichtlich der Wirkung von Gemeinschafts- und Volkstumsideologien in der Erwachsenenbildung zwischen 1900 und 1933.

Was nach 1945 an evangelischen Einrichtungen und Aktivitäten in der Erwachsenenbildung zur Geltung kam, wurde — wie B. überzeugend nachweist — schon in den dreißiger Jahren angebahnt, sowohl in der dialektischen Theologie als auch in der Bekennenden Kirche. Ein Rückgriff auf die bis 1933 bezogenen Positionen kam daher für den deutschen Protestantismus nicht in Frage; die katholische Erwachsenenbildung hat sich von diesen Positionen erst langsam und schwer lösen können. Bei B. kommen die kontroversen Auffassungen evangelischer Theologie und Bildungstheorie mit erfreulicher Trennschärfe zum Vorschein; Scherer geht auf (sicherlich auch im Katholizismus vorhandene) Kontroversen nur andeutend ein.

Abschließend sei gefragt, weshalb überhaupt der Titel der Schrift angewandt wurde; denn von einer Konkurrenz der Bildungsangebote kann heute noch nicht die Rede sein. Es gibt wohl ein Neben- und hier und da auch ein Miteinander der drei „Blöcke".

Aachen. Franz Pöggeler.

Hinweise

Iserloh, Erwin: **Luther zwischen Reform und Reformation.** Der Thesenanschlag fand nicht statt. (KlK Heft 23/24) 3., verbesserte und um das 8. Kapitel erweiterte Auflage. Münster: Verlag Aschendorff 1968. 103 S.; kart. DM 8,50.

Neben einer Reihe von Verbesserungen und Ergänzungen sucht die 3. Auflage in dem angefügten 8. Kaptel, die inzwischen für einen Anschlag der Thesen ins Feld geführten Argumente als nicht stichhaltig zu erweisen. Schwerwiegender ist der Vorwurf, daß die Kritiker eine ausführliche Auseinandersetzung mit den einen Thesenanschlag ausschließenden Selbstaussagen Luthers schuldig geblieben sind, ja sie diese ihren Lesern überhaupt verschwiegen haben.

Münster. Klaus Wittstadt.

Zieger, Andreas: **Das religiöse und kirchliche Leben in Preußen und Kurland im Spiegel der evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts.** (Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands Bd 5) Köln/Graz: Böhlau 1967. XVI, 210 S.; br. DM 24,—.

Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jh. haben in der Forschung der letzten Jahrzehnte zu Recht ein immer stärkeres Interesse gefunden; denn die normative Festlegung gibt nicht nur Richtlinien für den Bereich des kirchlichen Lebens (im weitesten Sinne verstanden), sondern sie spiegelt auch viele Tendenzen in Lehre und Praxis, die uns dann manchen Einzelbestand erst recht verständlich macht. So ist es sehr zu begrüßen, daß der Verf. eine so gründliche Studie dieser Entwicklung in den beiden östlichen Herzogtümern widmet, wobei für ihn die kulturgeschichtliche Fragestellung im Vordergrund steht. Gerade dieser Ansatzpunkt zeigt, welch großen Nutzen die Forschung auch außerhalb des rein kirchengeschichtlichen Aspekts aus dieser Quellengattung ziehen kann, weil aus den Kirchenordnungen ein weites Feld des Lebens der Vergangenheit transparent werden kann. Der Verf. hat aber auch nicht die Mühe gescheut, das tatsächliche Leben, wie es sich in zahlreichen Einzelfakten in Briefen, Berichten usw. zeigt, der normativen Ordnung gegenüberzustellen, so daß ein Werk entstanden ist, das viele Einblicke in die Welt des 16. Jh. vermittelt.

Tübingen. Jürgen Sydow.

Archiv für schlesische Kirchengeschichte, Bd 26. Hrsg. v. J. Gottschalk. Hildesheim: Lax 1968. VIII, 461 S.

Der vorliegende Band bringt wieder eine Menge kirchen- und heimatgeschichtlicher Studien: Grünewald J., Erinnerungen an St. Hedwig im Kreise Goldberg; Steller G., Die Anfänge des Augustinerstiftes in Naumburg; Walter E., Architekton. Gestaltung des Lettners im Breslauer Dom; Machilek F., J. Hoffmann aus Schweidnitz und die Hussiten; Swierk A., Schreibstube der Augustiner-Chorherren zu Sagan; Birkner G., Evangelische Gesangbuchdrucke; Strnad A., Wahl etc. d. Erzherzogs Leopold Wilh. v. Österreich, Fürstbischofs v. Breslau; Sabisch A., Die Brandkatastrophe auf der Breslauer Dominsel; Münch G., Adalbert Kayßler; Neubach H., Schles. Geistliche als Reichstagsabgeordnete; Heinsch F., Priester der Grafschaft Glatz im „3. Reich"; Dziallas P., Über die Beschaffenheit des Hedwigshauptes; Rose A., 2 Grüssauer Zisterzienser; Rothe A., Augustin Knoblich; Hoffmann H., Presbyterologie und Schematismus. — An Quellen werden veröffentlicht: C. L. Schattauer, Catalogus Almae Dioecesis Silesiae (1748); Brief Kopps v. d. „Verseuchung des Westens"; Briefe schles. Priester in der Universitätsbibliothek Münster. — Dazu viele Besprechungen. Besonders wertvoll sind wohl die Besprechungen polnischen Schrifttums über Schlesien aus neuester Zeit.

Hildesheim. F. Manthey.

Personennachrichten

Priv.-Doz. Dr. theol. Karl Kertelge, Münster, wurde mit Wirkung vom 1. 3. 1969 der ordentliche Lehrstuhl für ntl Exegese an der Theol. Fakultät Trier übertragen.

Priv.-Doz. Dr. theol. Josef Blank, Würzburg, wurde zum ord. Prof. für Kath. Theologie in der Phil. Fak. der Univ. Saarbrücken ernannt.

Prof. Dr. theol., Dr. phil. Friedrich Schmidtke, em. Ordinarius der Geschichte u. Kultur des Alten Orients an der Phil. Fak. der Univ. Münster, starb am 22. 7. 1969.

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienen 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

Acta congressus internationalis de theologia Concilii Vaticani II, Romae diebus 26 septembris — 1 octobris 1966 celebrati. Moderante praeside consilii exsecutivi congressus Eduardo Dhanis, SJ, editionem paravit Adolfus Schönmetzler, SJ. — (CdV:) Typis Polygl. Vaticanis 1968. LXVII, 813 p.; Lire 8500.

Kerygma und Mythos. VI, 3: Hermeneutik, Technik, Ethik. Ethik, Technik und Entmythologisierung. Die Disziplinen im Gespräch. [Von] Hans-Werner Bartsch [u. a.] — Hbg-Bergstedt: Reich 1968. 170 S. = Theologische Forschung XXXIV; kart. DM 16,—.

Mitten in der Welt. 82. deutscher Katholikentag vom 4. September bis 8. September 1968 in Essen. — Pad: Bonifacius-Dr. (1968). 658 S.

Benoit, Pierre, OP: Exégèse et théologie. T. III. — P: Ed. du Cerf 1968. VII, 446 p. = Cogitatio fidei XXX; F 38,—.

Theologie in Geschichte und Kunst. Walter **Elliger** zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Siegfried Herrmann u. Oskar Söhngen. — Witten: Luther-Verl. 1968. 235 S.; Lw. DM 28,—.

Rahner, Karl: Zur Reform des Theologiestudiums. Anhang: Gutachten von J(ohannes) Neumann und W. Steinmüller über die Habilitation von Laientheologen. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1969). 124 S. = Quaestiones disputatae XLI; kart. DM 12,80.

Besutti, Giuseppe M., OSM: Bibliografia Mariana ‹**1958—1966**›. — R: Ed. Marianum 1968. 525 p. = Scripta facultatis theologicae Marianum XXII; Lire 12 000.

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

Bogaert, Pierre: Apocalypse de **Baruch**. Introduction, traduction du syriaque et commentaire. Tome I-II. — P: Ed. du Cerf 1969. 528 p.; 281 p. = Sources chrétiennes CXLIV/CXLV; F 100,—.

Die Gnosis. Bd I: Zeugnisse der Kirchenväter. Unter Mitarb. von Ernst Haenchen u. Martin Krause. Eingeleitet, übers. u. erläutert von Werner Foerster. (Hrsg. v. Carl Andresen.) — Zü, Stu: Artemis Verl. (1969). 488 S. = Bibliothek der Alten Welt; Lw. DM 43,—.

Hilaire de **Poitiers** ‹**368—1968**›. Conférences de Jean Daniélou [e. a.] données à Poitiers, à l'occasion du 16e centenaire. — P: Études Augustiniennes 1968. 88 p.; F 12,—.

(Ambrosius:) Sancti Ambrosii Opera. P. X, 1: Epistulorum libri 1—6. Recensuit Otto Faller, SJ. — Vindobonae: Hölder-Pichler-Tempsky 1968. 241 p. = Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum LXXXII; ÖS 240,—.

Gamber, Klaus: **Niceta** von **Remesiana**: De lapsu Susannae. Mit einer Wortkonkordanz zu den Schriften des Niceta von Sieghild Rehle. — Rgb: Pustet (1968). 139 S. = Textus patristici et liturgici VII.

Lebon, J(oseph): Le moine saint **Marcien**. Étude critique des sources. Édition de ses écrits publié par A(lbert) Van Roey. — Leuven: Spicilegium Sacrum Lovaniense 1968. XII, 260 p. = Spicilegium Sacrum Lovaniense XXXVI; FB 450,—.

Benjamin ‹**I. Patriarch** von **Alexandrien**›: Die Homilie über die Hochzeit zu Kana und weitere Schriften. Hrsg., übers. u. beschrieben von C(aspar) Detlef G(ustav) Müller. Mit 8 Kunstdrucktafeln. — Heidelberg: Winter 1968. 393 S., 8 S. Faks. 4° = Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philos.-histor. Klasse. Jg 1968. Abh. I; brosch. DM 84,—.

Audet, Th.-André, OP: Problématique et structure du *Cur Deus homo*. — Études d'histoire littéraire et doctrinale. Série IV = Université de Montréal. Publications de l'Institut d'études médiévales XIX, Montr/P 1968, 7—115.

Thomas de Chobham: Summa confessorum. Edited by F. Broomfield. — Louv: Ed. Nauwelaerts; P: Béatrice-Nauwelaerts (1968). LXXXVIII, 719 p. = Analecta medievalia Namurcensia XXV; FB 2160.

Hillenbrand, Eugen: **Nikolaus** von **Strassburg**. Religiöse Bewegung und dominikanische Theologie im 14. Jahrhundert. — Frb/B: Albert 1968. 178 S. = Forschungen zur oberrheinischen Landesgeschichte XXI; kart. DM 24,20 [Diss., Freiburg/B]

Cenci, Cesare, OFM: Fr. Pietro **Arrivabene** da **Canneto** e la sua attività letteraria. — ArchFrancHist LXI, 1968, 289—344; LXII, 1969, 115—195.

Baracchi, M.: Ricerche sull' opera di **Maksim Grek**. — Annali della Facoltá di filosofia e lettere dell' Università statale di Milano XXI, 1968, 217—256. 261—325.

Tejedor, Jesús Martín, SJ: España y el Concilio Vaticano I. — Hispania Sacra XX, 1967, Barc/Madr 1968, 99—175.

Pittenger, W. Norman: Reconceptions in christian thinking 1817—1967. — NY: Seabury 1968. 127 p.; $ 4,50.

Hollis, Christopher: **Newman** and the modern world. — Garden City, NY: Doubleday 1968. 230 p.; $ 4,95.

Bernard-Maître, Henri, SJ: Un épisode significatif du modernisme. "Histoire et dogme" de Maurice **Blondel** d'après les papiers inédits d'Alfred **Loisy** ‹1897—1905›. — RechScRel LVII, 1969, 49—74.

Bailer, Albert: Das systematische Prinzip in der Theologie Adolf **Schlatters**. — Stu: Calwer Verl. (1968). 206 S. = Arbeiten zur Theologie II, 12; Lw. DM 24,— [Diss., München]

Gespräch über Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert. Ein Textbuch. Hrsg. von Heinz Zahrnt. — Mchn: Piper (1968). 492 S.; Lw. DM 24,—.

Dokumente zur **Bonhoeffer**-Forschung. 1928—1945. Hrsg. von Jørgen Glenthøj. — Mchn: Kaiser-Verl. (1969). 367 S. = Die mündige Welt V; Lw. DM 36,—.

Schäfer, Rolf: Die hermeneutische Frage in der gegenwärtigen evangelischen Theologie. — Schriften zum Streitgespräch. III: Die hermeneutische Frage in der Theologie, Frb/B [u. a.] (1968), 426—466.

II. Religionswissenschaft und -geschichte

Problèmes et méthodes d'histoire des religions. Mélanges publiés par la section des Sciences religieuses à l'occasion du centenaire de l'École pratique des Hautes études. — P: Pr. Univ. de France 1968. XI, 298 p., 2 tabl.; F 42,—.

Oxtoby, Willard Gurdon: Religionswissenschaft revisited. — Religions in antiquity. Essays in memory of Erwin Ramsdell Goodenough, Leiden 1968, 590—608.

La divination. Études recueillies par André Caquot et Marcel Leibovici. T. I-II. — P: Pr. Univ. de France 1968. XIX, 357 p., 2 pl.; II, 560 p., 2 pl. = Rites et pratiques religieuses; F 70,—.

Bleeker, C. J.: Religious tradition and sacred books in Ancient **Egypt**. — Holy Book and Holy Tradition. International colloquium held in the faculty of theology, University of Manchester, (Manch 1968), 20—35.

Cazemier, L. J.: Transcendentie en immanentie in oud Egypte. — NedThT XXIII, 3, 1969, 161—188.

Otto, Eberhard: Anerkennung und Ablehnung fremder Kulte in der ägyptischen Welt. — Saec XIX, 1968, 330—343.

Bedeutung und Rolle des **Islam** beim Übergang vom Altertum zum Mittelalter. Hrsg. von Paul Egon Hübinger. — Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1968. XII, 329 S. = Wege der Forschung CCII.

Rudolph, Kurt: Problems of a history of the development of the **Mandean** religion. — History of religions XIII, 3, 1969, 210—235.

Gonda, J(an): The **Hindu** trinity. — Anthropos LXIII/LXIV, 1968/69, 212—226.

Misra, G. S. P.: Logical and scientific method in early **Buddhist** texts. — Journal of the Royal Asiatic Society 1968, 54—64.

Schmithausen, Lambert: Ich und Erlösung im Buddhismus. — ZMR LIII, 1969, 157—170.

Guenther, Herbert v.: **Tantra** and revelation. — History of religions VII, 4, 1968, 279—301.

Bechert, Heinz: Der Buddhismus in der heutigen weltpolitischen Situation. — Marxismusstudien. Folge VI, Tü 1969, 43—64.

D'Elia, Pasquale M., SJ: Il Dio degli antichi **Cinesi**. — La réalité suprême dans les religions non-chrétiennes = Studia missionalia XVII, R 1968, 169—200.

Rochedieu, Edmond: Le **Shintoïsme**. — P: Ed. Garnier 1969. 300 p., 24 ill., 8 en col. = Les grandes religions du monde IX; F 24,—.

Eichhorn, W.: Beitrag zur rechtlichen Stellung des Buddhismus und Taoismus im Sung-Staat. Übersetzung der Sektion „Taoismus und Buddhismus" aus dem Ch'ing-yüan t'iao-fashih-lei ‹Kap 50 und 51›. — Leiden: Brill 1968. XII, 175 S. = Monographies du T'oung Pao VII; hfl 54,—.

Dumoulin, Heinrich, SJ: Erlösungswege im japanischen Buddhismus. — Wesen und Weisen der Religion. (Ehrengabe für Wilhelm Keilbach zum 60. Geburtstag.), Mchn (1969), 179—187.

Turner, H. W.: Bibliography of modern African religious movements. Supplement I. Numbers 1340—1601. — Journal of religion in Africa I, 1968, 173—211.

Eliade, Mircea: **Australian** religions. An introduction. — History of religions VI, 1966/1967, 108—134. 208—235; VII, 1967/1968, 61—90. 159—183. 244—268.

III. Missionswissenschaft und -geschichte

Grelot, Robert: La presse catholique dans le Tiers Monde. — P: Ed. Saint-Paul 1968. 320 p.; F 27,—.

Liberté des jeunes Eglises. Rapports, échanges et carrefours de la 38e semaine de missiologie de Louvain, 1968. — (Brug:) Desclée [&] de Brouwer 1968. 236 p. = Museum Lessianum. Section missiologique LI; FB 220,—.

Verspreiding Nederlandse missionarissen per 1 jan. 1969. — Missie-Aktie XXIV, 1969, 104—131.

Geffré, Claude: Evangélisation ou dialogue? — Parole et mission XII, 1969, 225—235.

Incarnation et mission. Témoignages. — Spiritus X, 1969, 46—61.

Message et mission. Recueil commémoratif du Xe anniversaire de la Faculté de théologie de l'Université **Lovanium** de Kinshasa. — Leuv: Nauwelaerts; P: Béatrice-Nauwelaerts 1968. VII, 283 p. = Publications de l'Université Lovanium de Kinshasa XXIII; FB 480,—.

Rweyemamu, Robert: People of God in the missionary nature of the Church. A study of concilian ecclesiology applied to the missionary pastoral in Africa. — R 1968. (Ausl.: Schöneck/Beckenried: NZM) XIV, 132 p.; sfr 22,— [Diss., Rom, Gregoriana]

Theuws, J. A., OFM: L'Eglise, l'Afrique et la mission—Au delà de l'adaptation. — ZMR LIII, 1969, 121—156.

Vulliez, H.: Dieu est-il occidental? — P: Ed. du Cerf 1969. 184 p.

Bontinck, François, CICM: Le conditionnement historique de l'implantation de l'Eglise catholique au **Congo**. — Revue du Clergé africain XXIV, 1969, 132—145.

Metodio da Nembro, OFMCap: Un contributo dell' apostolato missionario. — R: Ed. Cesca 1968. 144 p.; Lire 800.

Olaechea, Juan B.: Cómo abordaron la cuestión del clero indígena los primeros misioneros de **México**. — MissHisp XXV, 1968, 95—124.

Mpongo, L., CICM: Pour une anthropologie chrétienne du mariage au Congo. — Limete, Kinshasa: Ed. du C.E.P. 1968. XXIX, 201 p.

The Catechist according to the council. (International study week, Aachen, 11—17 Sept 1967.) — Aachen: Päpstl. Werk der Glaubensverbreitung (1968). 207 p.

Nuovi orizzonti del dialogo missionario. — Brescia: Ed. EMI 1968. 336 p.; Lire 1900.

Araujo Sales, Eugênio de: A Igreja na América Latina e a promoção humana. — REBras XXVIII, 1968, 537—554.

Catholic directory of **India 1969**. — New Delhi: St. Paul's Publ. 1969. 817 p.; Rup 15,—.

Drekonja, Gerhard: Kirche in Mexiko. — WoWa XXIV, 1969, 38—46.

Metsch, Gerardo: Strukturen und Wandlungen im Katholizismus **Brasiliens**. — StdZ, Bd CLXXXII = Jg XCIII, 1968, 371—387.

Sobrado, Enrique E.: Influencia social de la Iglesia católica en el **Uruguay**. — Cuernavaca, México: Centro Intercultural de Documentación 1969. 29 p. = CIDOC CXXX.

Zananiri, Gaston, OP: L'Eglise et l'Islam. — P: Spes 1969. 388 p.

Barret, David B.: Schism and renewal in Africa. — Lo: Oxford Univ. Pr. 1968. 363 p.; sh 65/—.

Halldén, Erik: The culture policy of the **Basel** mission in the **Cameroons 1886—1905**. — (Uppsala: Kungsängsgatan 19, Institutionen för Allmän och Jämförande Etnografi vid Uppsala Universitet) 1968. XVI, 142 p. 4° = Studia ethnographica Upsaliensia XXXI; skr 75,— [Diss., Uppsala]

Oosthuizen, G. C.: Post-Christianity in Africa. A theological and anthropological study. — Lo: Hurst 1968. XIV, 273 p.; sh 60/—.

IV. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines (Gesamtbibel)

Donum natalicum Iosepho **Coppens** septuagesimum annum complenti. Vol. III: Exégèse et théologie. Les Saintes Ecritures et leur interprétation théologique, par Gustave Thils [e. a.] — Gembl: Duculot; P: Lethielleux 1968. XI, 327 p. = BiblEphThLov XXVI; FB 550,—.

The Jerome biblical commentary. Ed. by Raymond E. Brown, SS, Joseph A. Fitzmyer SJ, and Roland E. Murphy, OCarm. With a foreword by Augustin Bea SJ. Vol. I: The Old Testament. Vol. II: The New Testament and topicle articles. — Lo: Geoffrey Chapman 1968. XXXVI, 637 p.; II, 889 p., 3 maps; £ 10,10.

Rowley, H. H.: Dictionary of Bible personal names. — Lo: Nelson 1968. VII, 168 p.; sh 25.

Bartina, Sebastián: Mitos astrales en la Biblia. — EstEcl XLIII, 1968, 327—344.

Kline, Meredith G.: By oath consigned. A reinterpretation of the covenant signs of circumcision and baptism. — GrR: Eerdmans 1968. 110 p.; $ 3,75.

2. Altes Testament

Reventlow, Henning Graf: Opfere Deinen Sohn. Eine Auslegung von **Genesis 22**. — Neuk: Neukirchener Verlag (1968). 87 S. = Biblische Studien LIII; kart. DM 5,50.

Gross, Walter: **Jakob**, der Mann des Segens. Zu Traditionsgeschichte und Theologie der priesterschriftlichen Jakobsüberlieferungen. — Bibl XLIX, 1968, 321—344.

Muszynski, H.: Sacrificium fundationis in **Jos 6,26** et **I Reg 16,34**? — VerbDom XLVI, 1968, 259—274.

Cundall, Arthur E. — Morris, Leon: **Judges, Ruth**. An introduction and commentary. — Chic: Inter-Varsity Pr. 1968. 318 p., 3 maps = The Tyndale OT commentaries; $ 3,95.

Johnson, B.: Die armenische Bibelübersetzung als hexaplarischer Zeuge im **1. Samuelbuch**. (Aus dem Schwedischen übers.) — Lund: Gleerup 1968. 174 S. = Coniectanea biblica. Old Testament series II.

Shenkel, J. D.: Chronology and recensional development in the Greek text of **Kings**. — Cambr (Mass.): Harvard University Pr. 1968. VIII, 151 p. = Harvard semitic monographs I; $ 6,50.

Monloubou, Louis: Prophète, qui es-tu? Le prophétisme avant les prophètes. — P: Éd. du Cerf 1968. 256 p. = Lire la Bible XIV; F 15,80.

Kilian, Rudolf: Die Verheißung Immanuels **Jes 7,14**. — Stu: Verl. Kath. Bibelwerk (1968). 129 S. = Stuttgarter Bibelstudien XXXV.

Rehm, Martin: Der königliche Messias im Licht der Immanuel-Weissagungen des Buches Jesaja. — (Kev:) Verl. Butzon & Bercker (1968). XII, 432 S. = Eichstätter Studien. N. F. I; Lw. DM 48,—.

Dommershausen, Werner: Der „Sproß" als Messias-Vorstellung bei **Jeremia** und **Sacharja**. — ThQu CXLVIII, 1968, 321—341.

Willis, J. T.: **Micah IV,14—5,5** — a unit. — VetTest XVIII, 1968, 529—547.

Nolli, Gianfranco: **Cantico dei Cantici**. — To: Marietti (1968). 144 p. =La Sacra Bibbia. Antico testamento; Lire 1500.

Born, A. van den: Wijsheid van **Jesus Sirach** ‹Ecclesiasticus›. Uit de grondtekst vertaald en uitgelegd. — Roerm: Romen & Zonen 1968. 246 p. = De Boeken van het Oude Testament VIII, 5; hfl 17,85.

The Bible in Aramaic. Based on old manuscripts and printed texts edited by Alexander Sperber. Vol. IV, A: The **Hagiographa**. Transition from translation to Midrash. — Leid: Brill 1968. VIII, II, 205 p.; hfl 51,—.

Dietrich, Manfred: Neue palästinisch punktierte Bibelfragmente. Veröffentlicht und auf Text und Punktation hin untersucht. — Leid: Brill 1968. XII, 222 S., 2 Falttaf. = Massorah II, 1; Lw. hfl 80,—.

Jenni, Ernst: Das hebräische Pi'el. Syntaktisch-semasiologische Untersuchung einer Verbalform im Alten Testament. — Zü: EVZ-Verl. 1968. 298 S.; sfr 28,—.

Westermann, Claus: Zur **Auslegung** des Alten Testaments. — Schriften zum Streitgespräch. III = Die hermeneutische Frage in der Theologie, Frb/Br [u. a.] (1968), 181—239; S. 290—355: Mayer, Reinhold: Geschichtserfahrung und Schriftauslegung. Zur Hermeneutik des frühen Judentums; S. 356—394: Schreiner, Josef: Hermeneutische Leitlinien in der Septuaginta.

Long, Burke O.: The problem of **etiological narrative** in the Old Testament. — B: Töpelmann 1968. 94 S. = ZAW, Beih. CVIII.

Schmid, Hans Heinrich: **Gerechtigkeit** als Weltordnung. Hintergrund und Geschichte des alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriffes. — Tü: Mohr 1968. VII, 203 S. = BeitrHistTh XL; kart. DM 32,— [Habil.-Schrift, Zürich]

Struys, Th.: Ziekte en genezing in het Oude Testament. — Kampen: Kok 1968. 468 blz.; hfl 27,—.

Malamat, A.: The last kings of Judah and the fall of Jerusalem. An historical-chronological study. — Israel Exploration Journal XVIII, 1968, 137—156.

Ackroyd, Peter R.: **Exile** and **restoration**. A study of Hebrew thought of the sixth century B. C. — Lo: SCM Pr. (1968). XVI, 286 p. = The Old Testament library; sh 55,—.

Myers, J. M.: The world of the restoration. — Englewood Cliffs (N. J.): Prentice Hall 1968. X, 182 p. = Backgrounds to the Bible series; sh 55/6.

Montgomery, James Alan: The **Samaritans**. The earliest Jewish sect, their history, theology, and literature. With a new introduction by Abraham S. Halkin. — NY: Ktav Publ. House 1968. XXXIV, 358 p., 13 illustr., 13 pl., 2 maps; $ 12,50.

Purvis, James D.: The Samaritan Pentateuch and the origin of the Samaritan sect. — Cambr (Mass.): Harvard University Pr. 1968. XVI, 148 p., 7 plates = Harvard semitic monographs II; $ 6,—.

Lapp, Paul W. (Editor): The 1957 excavation at **Beth-Zur**. Conducted by McCormick Theological Seminary and the American School of Oriental Research in Jerusalem. By Ovid R. Sellers [e. a.]. — Cambr (Mass.): The American Schools of Oriental Research 1968. IX, 87 p., 30 fig., 6 plans, 47 plates = The Annual of the American schools of Oriental research XXXVIII.

Aharoni, Y[ohanan]: Trial excavation in the 'Solar Shrine' at **Lachish**. Preliminary report. — Israel Exploration Journal XVIII, 1968, 157—169, plates 9—12.

Frensdorff, Salomon: Die **Massora Magna**. Erster Teil: Massoretisches Wörterbuch oder Die Massora in alphabetischer Ordnung. With a prolegomenon by Gerard E. Weil. (First published in 1876.) — NY: Ktav Publ. House 1968. XXXVI, 390 p.; X, 20 p. = The Library of biblical studies; $ 22,50.

Bibel und Qumran. Beiträge zur Erforschung der Beziehungen zwischen Bibel- und **Qumran**wissenschaft. Hans **Bardtke** zum 22. 9. 1966. (Hrsg. von Siegfried Wagner.) — B: Evang. Haupt-Bibelgesellschaft (1968). 258 S. mit Abb. u. Faks.; Lw. DM-Ost 28,—.

2. Neues Testament

Vargas-Machuca, Antonio, SJ: El paralítico perdonado, en la redacción de Mateo ‹**Mt. 9, 1—8**›. — EstEcl XLIV, 1969, 15—43.

Roloff, Jürgen: Das **Markus**evangelium als Geschichtsdarstellung. — EvTh XXVII, 1969, 73—93.

Holtz, Traugott: Untersuchungen über die alttestamentlichen Zitate bei **Lukas**. — B: Akademie-Verl. 1968. XIII, 185 S. = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur CIV; kart. DM-Ost 32,— [Habil.-Schrift, Halle-Wittenberg. Überarb.]

George, Augustin, SM: Israël dans l'œuvre de Luc. — RBibl LXXV, 1968, 481—525.

Brown, Schuyler, SJ: Apostasy and perseverance in the theology of Luke. — R: Pont. Biblical Institute 1969. XVI, 166 p. = Analecta biblica XXXVI; Lire 2700 [Diss., Münster]

Loss, Nicolò M., SDB: La terminologia e il tema del peccato in Lc 4—5. — Sales XXX, 1968, 437—461.

Sanders, J. N.: A commentary on the gospel according to St. **John**. Edited and completed by B. A. Mastin. — Lo: Black (1968). X, 480 p. = Black's New Testament commentaries; sh 55,—.

Stuhlmacher, Peter: Das **paulinische** Evangelium. I: Vorgeschichte. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1968. 313 S. = Forschungen zur Religion und Literatur des Alten u. Neuen Testaments XCV; brosch. DM 28,— [Habil.-Schrift, Tübingen]

Baulès, R.: L'évangile, puissance de Dieu. Commentaire de l'épître aux **Romains**. — P: Ed. du Cerf 1969. 336 p. = Lectio divina LIII.

Pluta, Alfons (, SVD): Gottes Bundestreue. Ein Schlüsselbegriff in Röm 3, 25a. — Stu: Kath. Bibelwerk (1969). 128 S. = Stuttgarter Bibelstudien XXXIV; kart. DM 8,80 [Diss., Salzburg. Teildr.]

Dautzenberg, Gerhard: Der Verzicht auf das apostolische Unterhaltsrecht. Eine exegetische Untersuchung zu 1 Kor 9. — Bibl L, 1969, 212—232.

Marxsen, Willi: Auslegung von **1 Thess 4, 13—18**. — ZThK LXVI, 1969, 22—37.

Dornier, Pierre, PSS: Les épîtres **pastorales**. — P: Gabalda 1969. 256 p. = Sources bibliques; F 34,—.

Stenger, Werner: Der Christushymnus in **1 Tim 3, 16**. Aufbau, Christologie, Sitz im Leben. — TrThZ LXXVIII, 1969, 33—48.

Mæhlum, Helge: Die Vollmacht des Timotheus nach den Pastoralbriefen. — Basel: Reinhardt in Komm. 1969. 102 S. = Theologische Dissertationen I; kart. DM 10,80 [Diss., Basel]

Klappert, Bertold: Die Eschatologie des **Hebräer**briefs. — Mchn: Kaiser (1969). 61 S. = Theologische Existenz heute CLVI; DM 6,50.

Materialien zur neutestamentlichen Handschriftenkunde I. In Verb. mit Barbara Ehlers [u. a.] hrsg. v. Kurt Aland. — B: de Gruyter 1969. VII, 292 S. = Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung III.

Palmer, Humphrey: The logic of gospel criticism. An account of the methods and arguments used by textual, documentary, source, and from critics of the New Testament. — Lo, Melbourne, Tor: Macmillan; NY: St. Martins Pr. 1968. X, 260 p.; sh 63/—.

Shaner, Donald W.: A christian view of divorce according to the teachings of the New Testament. — Leid: Brill 1969. X, 115 p.; hfl 30.

Corbin, Michel, SJ: Nature et signification de la loi évangélique. — RechScRel LVII, 1969, 5—48.
Dulière, W. L.: Les textes évangéliques sur des visées temporelles de Jésus. Alternances de concepts autoritaires et de concepts iréniques. — StudTheol XXII, 1968, 107—148.
Jaubert, Mille A.: Le mercredi où Jésus fut livré. — NTSt XIV, 2, 1968, 145—164.
Greig, J.C.G.: Abba and Amen: Their relevance to christology. — Studia evangelica. Vol. V, 2 = Texte und Untersuchungen CIII, B 1968, 3—13; p. 14—20: Higgins, A.J.B.: The Son of Man concept and the historical Jesus; p. 21—29: Reumann, J.: "Jesus the Steward". An overlooked theme in christology; p. 30—36: Williams, R.R.: Overlapping binitarianisms in the New Testament.
Fiedler, Peter: Die Formel „Und siehe" im Neuen Testament. — Mchn: Kösel-Verl. 1969. 95 S. 4° = StudienANT XX; kart. DM 25,—.
Hunt, E. W.: Portrait of **Paul**. — Lo: Mowbray (1968). XIV, 302 p.

V. Kirchengeschichte

1. Allgemeines

Winkler, Jochen: Der Kirchenhistoriker Jean Henri **Merle d'Aubigné**. Eine Studie zum Genfer Réveil. — Zü: EVZ-Verl. (1968). 166 S. = Basler Studien zur historischen und systematischen Theologie XII.
Rogier, L. J.: De kerkhistoricus Pontianus **Polman**. — ArchGKKNederl X, 1968, 3—13.
Kraft, R. A. — A. Tripolis: Some uncatalogued papyri of theological and other interest in the John Rylands Library. — BullJRylLibr LI, 1968—1969, 137—163 and 2 pl.
Cullmann, Oscar: Wandlungen in der neueren Forschungsgeschichte des Urchristentums. Zugleich ein Beitrag zum Problem: Theologie und Geschichtswissenschaft. — Discordia concors. Festgabe für Edgar Bonjour. I, Bas 1968, 49—61.
Cummings, J. T.: Lexical notes on St. Gregory Nazianzen. — Greek, Roman and Byzantine studies IX, 1968, 183—191.
Lamma, P.: Oriente e Occidente nell'alto medioevo. Studi storici sulle due civiltà. — Pdv: Ed. Antenore 1968. 488 p.; Lire 7000.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Beyschlag, Karlmann: Vom Urchristentum zur Weltkirche. T. II: Das dritte Jahrhundert. Mit einem Anhang: Frühchristliche Märtyrerakten. — Gladbeck: Schriftenmissions-Verl. (1968). 103 S. = Kirchengeschichtliche Quellenhefte XX.
Hiltbrunner, Otto: Die Heiligkeit des Kaisers. (Zur Geschichte des Begriffs sacer.) — Frühmittelalterliche Studien. Jahrbuch für Frühmittelalterforschung der Universität Münster II, 1968, 1—30.
Vries, Wilhelm de, SJ: Die Patriarchate des Ostens. Bestimmende Faktoren bei ihrer Entstehung. — I patriarcati orientali nel primo millennio, R 1968, 13—36.
Di Meglio, G.: Estudios de historia de la Iglesia. En torno a la cuestión de los bienes de los Templarios en la Corona de Aragón. — Madr: Imp. Burotel 1968. 102 p.

3. Christliches Altertum (einschl. Patrologie)

Cazelles, Henri: Naissance de l'Église. Secte juive rejetée? — P: Éd. du Cerf 1968. 131 p. = Lire la bible XVI; F 9,60.
Barnard, H. W.: The early Roman church, Judaism, and jewish-christianity. — AnglThR XLIX, 1967, 371—384.
Unnik, Willem Cornelis van: Das Urchristentum in seiner hellenistischen Umwelt. — WissZUHalle XVIII, 1969, 109—126.
Altendorf, Hans-Dietrich: Zum Stichwort: Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum. — ZKG LXXX = F. 4, Bd XVII, 1969, 61—74.
Holtz, Traugott: Christliche Interpolationen in **Joseph** und **Aseneth**. — NTSt XIV, 1967—1968, 482—497.
Thoma, Clemens: Die Weltanschauung des **Josephus Flavius**. Dargestellt anhand seiner Schilderung des jüdischen Aufstandes gegen Rom ‹66—73 n. Chr.›. — Kairos XI, 1969, 39—52.
Gryson, Roger: L'attitude de l'Église ancienne vis-à-vis du ministère des femmes. — CollMechl LIII, 1968, 352—363.
Tetz, Martin: Η ΑΓΙΑ ΓΡΑΦΗ ΕΑΥΤΗΝ ΕΡΜΗΝΕΥΟΥΣΑ. Zur altkirchlichen Frage nach der Klarheit der Heiligen Schrift. — Theologie in Geschichte und Kunst. Walter Elliger zum 65. Geburtstag, Witten 1968, 206—213.
Bickermann, E. J.: Trajan, Hadrian and the christians. — Rivista di filologia e di istruzione classica XCVI, 1968, 290—315.
Quacquarelli, Antonio: La catacresi nei Padri Latini. — Vetera christianorum V, 1968, 5—22.
McLelland, Joseph C.: The Alexandrian quest of the non-historical Christ. — ChH XXXVII, 1968, 355—364.
Hindley, J. C.: Towards a date for the similitudes of Enoch. An historical approach. — NTSt XIV, 1967—1968, 551—565.
Grant, M.: The climax of Rome. The final archievements of the ancient world, A. D. 161—337. — Lo: Weidenfeld and Nicolson 1968. 299 p. and fig.; sh 63,—.
Haendler, Gert: Die ältesten lateinischen Bibelzitate in **Tertullians** Frühschriften aus dem Jahre 197. — Theologie in Geschichte und Kunst. Walter Elliger zum 65. Geburtstag, Witten 1968, 50—60.
Kellner, Wendelin: Libertas und Christogramm. Motivgeschichtliche Untersuchungen zur **Münzprägung** des Kaisers **Magnentius** ‹350—353›. — Karlsr: Braun (1968). 170 S. mit Abb.; kart. DM 14,60 [Diss., Freiburg]
Davis, N. Z.: **Gregory Nazianzen** in the service of humanist social reform. — Renaissance quarterly XX, 1967, 455—464.
Munier, Charles: Cinq canons inédits du concile d'Hippone du 8 oct. 393. — RevDrCan XVIII, 1968, 16—29.
Riggi, C.: Il cristianesimo di **Ausonio**. — Sales XXX, 1968, 642—695.
Beukers, Cl.: Sakrale termen bij **Ambrosius**. — Bijdragen XXIX, 1968, 410—419.
Scazzoso, P.: Osservazioni intorno al De bono mortis di S. Ambrogio. — DThomPl LXXI, 1968, 297—307.
Didymos ‹der Blinde› [Didymus ‹Caecus›]: Kommentar zu Hiob [griech. u. dt.] ‹Tura-Papyrus›. In Zusammenarbeit mit dem Ägyptischen Museum zu Kairo. III: Kap. 7, 20c—11. Hrsg., übers., erl. von Ursula Hagedorn [u. a.] — Bonn: Habelt 1968. 280 S. 4° = Papyrologische Texte und Abhandlungen III; Lw. DM 54,—.
Antin, Paul: Recueil sur saint **Jérôme**. — Brux: Latomus 1968. 474 p. = Latomus XCV; FB 750,—.
Glorie, Fr.: Sources de s. Jérôme et de s. Augustin. — SacrEr XVIII, 1967—1968, 451—477.
Valentin, Pierre: Un «protreptique» conservé de l'Antiquité: le «Contra Academicos» de saint Augustin. — RScRel XLIII, 1969, 1—26. 97—117.
Orlandi, Tito: Il «De civitate Dei» di Agostino e la storiografia di Roma. — Studi Romani XVI, 1968, 17—29.
Meyer, O.: Das Michelsberger Exemplar des Psalmen-Kommentars Augustins. Ein Blick in das Michelsberger Scriptorium auf Grund neuer Funde. — StudMittBenO LXXIX, 1968, 399—417.
Mazal, O.: Die Überlieferung des «Evangelium Pseudo-Matthaei» in der Admonter Riesenbibel. — NovTest IX, 1967, 61—78.
Salvatore, Antonio: Uso delle similitudini e pedagogia pastorale nei sermones di **Cesario** di **Arles**. — Rivista di cultura classica e medioevale IX, 1967, 177—225.
Anastasiou, I. E.: Relation of popes and patriarchs of Constantinople in the frame of imperial policy from the time of the Acacian schism to the death of Justinian. — I patriarcati orientali nel primo millennio, R 1968, 55—69.
Silvestre, Hubert: La «Consolation» de **Boèce** et sa tradition littéraire. A propos d'un livre récent. — RHistEccl LXIV, 1969, 23—36.
Wallace-Hadrill, J. M.: **Gregory** of **Tours** and Bede: their views on the personal qualities of kings. — Frühmittelalterliche Studien. Jahrbuch des Instituts für Frühmittelalterforschung der Universität Münster II, 1968, 31—44.

4. Mittelalter und Neuzeit

Grane, Leif: Luthers Kritik an Thomas von Aquin in De captivitate Babylonica. — ZKG LXXX = F. 4, Bd XVII, 1969, 1—13.
Ivánka, Endre von: Rhomäerreich und Gottesvolk. Das Glaubens-, Staats- und Volksbewußtsein der Byzantiner und seine Auswirkungen auf die ostkirchlich-osteuropäische Geisteshaltung. — Frb/B, Mchn: Alber (1968). 167 S.; kart. DM 28,—.
Borricand, R.: **Malte**. Histoire de l'Ordre souverain, militaire et hospitalier de St-Jean-de-Jérusalem, de Rhodes et de Malte. — Aix-en-Provence: Impr. Chauvet 1968. 220 p., fig. et planche; F 140,—.
Dubler, Anne-Marie: Die Klosterherrschaft **Hermetschwil** von den Anfängen bis 1798. — (Aarau: Sauerländer 1968.) 367 S. = Argovia. Jahresschrift der Historischen Gesellschaft des Kantons Aargau LXXX; Lw. sfr 24,— [Diss., Basel]

5. Mittelalter

Repertorium fontium historiae medii aevi. Primum ab Augusto Potthast digestum, nunc cura collegii historicorum e pluribus nationibus emendatum et auctum. Tomus II : **Fontes A-B**. — R: Istituto storico Italiano per il Medio Evo 1967. XIX, 613; Lire 20 000.
Ewig, Eugen: Beobachtungen zur Entwicklung der **fränkischen Reichskirche** unter **Chrodegang** von **Metz**. — Frühmittelalterliche Studien. Jahrbuch des Instituts für Frühmittelalterforschung der Universität Münster II, 1968, 67—77.
Dujčev, Ivan: Il patriarcato bulgaro del sec. X. — I patriarcati orientali nel primo millennio, R 1968, 201—221.
Kölmel, Wilhelm: Die kaiserliche Herrschaft im Gebiet von **Ravenna** ‹Exarchat und Pentapolis› vor dem Investiturstreit ‹X.—XI. Jahrhundert›. — HistJG LXXXVIII, 1968, 257—299.
Jakobs, Hermann: Der Adel in der Klosterreform von S[ank]t **Blasien**. — Köln, Graz: Böhlau 1968. XVI, 336 S., 1 Kt. u. 4 Beil. in Rückenschlaufe = Kölner historische Abhandlungen XVI; Lw. DM 38,— [Habil.-Schrift, Köln]
Brooke, C.N.L.: Heresy and religious sentiment, 1000—1250. — Bulletin of the Institute of historical research XLI, 1968, 115—131.
Guillou, A.: Saint-**Nicodème** de **Kellarana** ‹1023/1024—1232›. — CdV: Bibl. Apost. Vaticana 1968. XII, 71 p., 6 fac-sim., 2 cartes = Corpus des actes grecs d'Italie du Sud et de Sicile. Recherches d'histoire et de géographie II.
Fleckenstein, Josef: **Heinrich IV.** und der deutsche Episkopat in den Anfängen des Investiturstreites. Ein Beitrag zur Problematik von Worms, Tribur und Canossa. — Adel und Kirche. Festschrift für Gerd Tellenbach zum 65. Geburtstag..., Frb/B, Bas, Wien 1968, 221—236.
Somerville, Robert: The council of **Beauvais, 1114**. — Trad XXIV, 1968, 493—503.
Gwynn, Aubrey, SJ: The twelfth-century reform. — Dublin, Sydney: Gill (1968). 68 p. = A history of Irish catholicism II, 1; sh 7/6.
Babić, Gordana: Les discussions christologiques et le décor des églises byzantines au XII[e] siècle. Les évêques officiant devant l'Hétimasie et devant l'Amnos. — Frühmittelalterliche Studien. Jahrbuch des Instituts für Frühmittelalterforschung der Universität Münster II, 1968, 368—386.
Meiers, M.: Erzbischof **Johann I.** von **Trier** im deutschen Thronstreit ‹1198—1208›. — Kurtrierisches Jahrbuch VIII, 1968, 96—107.

Murphy, J.C.: The early Franciscan studium at the university of Paris. — Studium generale. Studies offered to Astrik L. Gabriel, Notre Dame (1967), 159—203.

Terroine, A.: Un abbé de Saint-Maur au XIIIe s. **Pierre** de **Chevry**, 1256—1285. Avec l'édition des plus anciens cas de justice de St-Maur-des-Fossés. — P: Klincksieck 1968. 237 p. et carte = Société d'histoire du droit. Collection d'histoire institutionnelle et sociale I; F 36,—.

Palmer, J.J.N.: England and the great western schism, 1388—1399. — EnglHistRev LXXXIII, 1968, 516—522.

Piana, Celestino, OFM: La facoltà teologica dell'Università di Bologna nella prima metà del Cinquecento. — ArchFrancHist LXII, 1969, 196—266.

Paquet, Jacques: La ville et l'université de Louvain en 1461. A propos d'une bulle de Pie II. — RHistEccl LXIV, 1969, 5—22.

Prevenier, W.: De verhouding van de **clerus** tot de locale en regionale overheid in het graafschap **Vlaanderen** in de late middeleeuwen. — Sources de l'histoire religieuse de la Belgique. Moyen âge et temps modernes, Louvain 1968, 9—46.

6. Gesamte Neuzeit

Brandenburg, Albert: VIVIT. Bemerkungen über die Gegenwärtigkeit Luthers in der nachkonziliaren Theologie. — Martyria, Leiturgia, Diakonia. Festschrift für Hermann Volk zum 65. Geburtstag, Mainz 1968, 234—244.

Declerck, P.: De priesteropleiding in de **Mechelse** kerkprovincie na Trente ‹1563—1796›. — CollBrugGand XIII, 1967, 487—517; XIV, 1968, 82—102.

Brecht, Martin: Kirchenordnung und Kirchenzucht in **Württemberg** vom 16. bis zum 18. Jahrhundert. — Stu: Calwer Verl. (1967). 104 S. = Quellen und Forschungen zur württembergischen Kirchengeschichte I; kart. DM 12,80.

Ligou, D.: Le protestantisme en France, de 1598 à 1715. — P: Société d'édition d'enseignement supérieur 1968. 278 p. = Regards sur l'histoire IV; F 18,—.

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Geschichte des **Protestantismus** von **1789—1848**. — (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1969). 176 S. = Evangelische Enzyklopädie XXI; kart. DM 8,80.

Hubatsch, Walther: Reformation im Osten. Der Weg der ersten preußischen Landeskirche. — Jahrbuch der Albertus-Universität zu Königsberg XIX, 1969, 11—26.

Lamberti, Marjorie: Lutheran orthodoxy and the beginning of conservative party organization in Prussia. — ChH XXXVII, 1968, 439—453.

Ahrbeck-Wothge, Rosemarie: Luther und Melanchthon im Werke Wilhelm Diltheys. Ein Beitrag zur Philosophie der Krise. — WissZU-Halle XVIII, 1969, 87—98.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Diener, Hermann: Enea Silvio **Piccolominis** Weg von Basel nach Rom. Aus päpstlichen Registern der Jahre 1442—47. — Adel und Kirche. Festschrift für Gerd Tellenbach zum 65. Geburtstag..., Frb/B, Bas, Wien 1968, 516—533.

Bosl, Karl: Die Reformation. Versuch einer Bestimmung ihres historischen Ortes und ihrer Funktion in Gesellschaft und Kultur Europas. — Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte XXXI, 1968, 104—123.

Herding, Otto: Die deutsche Gestalt der Institutio principis christiani des Erasmus. Leo Jud und Spalatin. — Adel und Kirche. Festschrift für Gerd Tellenbach zum 65. Geburtstag..., Frb/B, Bas, Wien 1968, 534—551.

Franzen, August: Zur Vorgeschichte des Reformationsversuches des Kölner Erzbischofs **Hermann** von **Wied**. Sein Streit mit der römischen Kurie um das Pfründenbesetzungsrecht in den Jahren 1527—1537. — HistJG LXXXVIII, 1968, 300—324.

Atkinson, James: Martin **Luther** and the birth of Protestantism. — Harmondsworth: Penguin 1968. 352 p.; sh 7/6.

Grimm, H.: Luthers «Ablaßthesen» und die Gegenthesen von Tetzel-Wimpiana in der Sicht der Druck- und Buchgeschichte. — Gutenberg-Jahrbuch XLIII, 1968, 139—150 u. 1 Taf.

Boyer, Charles, SJ: Le cheminement de Luther vers la guerre au Pape. — DoctCom XXI, 1968, 289—315.

Rogge, Joachim: Kritik Calvins an Luthers Zwei-Reiche-Lehre? — Theologie in Geschichte und Kunst. Walter Elliger zum 65. Geburtstag, Witten 1968, 152—168.

Archidiocese of **Westminster**. Cause of the canonization of blessed martyrs John Houghton, Robert Lawrence, Augustine Webster, Richard Reynolds, John Stone, Cuthbert Mayne, John Paine, Edmund Campion, Alexander Briant, Ralph Sherwin and Luke Kirby, put to death in England in defence of the Catholic faith ‹1535—1582›. Official presentation of documents on martyrdom and cult. — CdV, Lo: Polyglot Press 1968. XLIII, 379 p., 12 pl. 4° = Sacred Congregation of rites. Hist. section CXLVIII; sh 63/—.

Peschke, Erhard: Das Lutherverständnis August Hermann **Franckes**. — ThLZ XCIV, 1969, Sp. 82—90.

Philippart, Guy, SJ: Visiteurs, commissaires et inspecteurs dans la compagnie de Jésus de 1540 a 1615. — ArchHSJ XXXVII, 1968, 3—60; p. 61—128: Documents. Visiteurs et commissaires 1540—1573; XXXVIII, 1969, 170—228; p. 229—291: Documents. Visiteurs commissaires 1573—1615.

Maurer, Wilhelm: Zu Entstehung und Textgeschichte der **Schwabacher** Artikel. — Theologie in Geschichte und Kunst. Walter Elliger zum 65. Geburtstag, Witten 1968, 134—151.

Begheyn, P.J., SJ: Nikolaas **Goudanus** en het godsdienstgesprek van Worms in 1557. — ArchGKKNederl XI, 1969, 12—53.

Schmidt-Clausing, Fritz: Das Corpus Juris Canonici als reformatorisches Mittel Zwinglis. Ein Beitrag zur 450-Jahrfeier der Zürcher Reformation. — ZKG LXXX = F. 4, Bd XVII, 1969, 14—21.

Klaus, Bernhard: Soziale Herkunft und theologische Bildung lutherischer Pfarrer der reformatorischen Frühzeit. — ZKG LXXX = F. 4, Bd XVII, 1969, 22—49.

Gilmont, Jean-François: Un instrument de propagande religieuse. Les martyrologes du XVIe siècle. — Sources de l'histoire religieuse de la Belgique. Moyen âge et temps modernes, Leuv 1968, 355—375.

Alexander, H.G.: Religion in **England, 1558—1662**. — Lo: Univ. of London Pr. 1968. 233 p. = London historical studies.

King, P.: The episcopate during the Civil wars, 1642—1649. — EnglHistRev LXXXIII, 1968, 523—537.

Wamper, Hermann: Das Leben der Brüder Adrian und Peter van **Walenburch** aus Rotterdam und ihr Wirken in der Erzdiözese Köln bis zum Jahre 1649. Ein Beitrag zur Geschichte der Gegenreformation. — Köln: Verlag der Buchhandl. Wamper 1968. 289 S. = Veröffentlichungen des Kölnischen Geschichtsvereins XXVIII; kart. DM 26,— [Diss., Mainz]

Denzler, Georg: Die religiöse Entwicklung Deutschlands im Dreißigjährigen Krieg, verdeutlicht am Beispiel des Bistums **Bamberg**. — Bericht des Historischen Vereins (für die Pflege der Geschichte des ehemaligen Fürstbistums) Bamberg CIV, 1968, 383—405.

8. Neuere Zeit

Ceyssens, Lucien: **Jansenistica** minora. T. X: (Extraits d'articles. Fasc. nos 80—89.) — Malines: Ed. St. François 1968. 368 p.; FB 340,—.

Lefèvre, Pl., OPraem: Le testament spirituel du chanoine Paul-Ernest **Ruth d'Ans** en **1726**. — RHistEccl LXIV, 1969, 47—56.

Raab, Heribert: Guiseppe **Garampi** und Johann Rudolf **Iselin**. Ein Beitrag zur Wissenschaftsgeschichte des 18. Jahrhunderts. — ZSchweizKG LXII, 1968, 142—158.

Kendrick, T.F.J.: Sir Robert **Walpole**, the Old Whigs and the bishops, 1733—1736. A study in XVIIIth-century parliamentary politics. — The historical journal XI, 1968, 421—445.

Reil, Sebald, OFMConv: Kleine Kirchengeschichte **Sambias**. — Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verl. 1969. XX, 103 S. 1 Kte. = Münsterschwarzacher Studien VII; kart. DM 15,—.

Weigelt, Horst: Erweckungsbewegung und konfessionelles Luthertum im 19. Jahrhundert. Untersucht an Karl von **Raumer**. — Stu: Calwer Verl. (1968). 140 S. = Arbeiten zur Theologie II, 10; Lw. DM 16,—.

Brakkee, C.F.J.: Om het behoud van de Steigerse statie te Rotterdam, 1826—1832. — ArchGKKNederl XI, 1969, 54—102.

Hildebrandt, Franz-Reinhold: Das sogenannte Dom-Kandidaten-Alumnat zu Berlin. Ein Beitrag zur Geschichte der Evangelischen Kirche im Königreich Preußen. — Theologie in Geschichte und Kunst. Walter Elliger zum 65. Geburtstag, Witten 1968, 74—82.

Sass, Hans-Martin: Daseinsbedeutende Funktionen von Wissen und Glauben im Jahrzehnt 1860—1870. — ZRGG XX, 1968, 113—138.

Schäfer, G.: Die Württembergische Landeskirche und die Deutsche Einigung, 1864—1871. — Zeitschrift für württembergische Landesgeschichte XXVI, 1967, 421—431.

Stupperich, Robert: Eine **Nuntiatur** in **Berlin** im Jahre **1868**? — Theologie in Geschichte und Kunst. Walter Elliger zum 65. Geburtstag, Witten 1968, 193—205.

Marsh, P.T.: The Victorian Church in decline. Archbishop **Tait** and the Church of England **1868—1882**. — Lo: Routledge & Kegan Paul 1968. X, 344 p.; £ 2-16-0.

Brandmüller, Walter: Die Publikation des Ersten Vatikanischen Konzils in Bayern. Aus den Anfängen des bayerischen Kulturkampfes. — Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte XXXI, 1968, 197—258. 575—634.

Licata, Gl.: La *Rassegna nazionale*. Conservatori e cattolici liberali italiani attraverso la loro rivista ‹1879—1915›. — R: Storia e letteratura 1968. 614 p. = Politica e storia; Lire 8000.

Conzemius, Victor: Der Tod **Ignaz** von **Döllingers** in den Briefen der Freunde. — Kurtrierisches Jahrbuch VIII, 1968, 300—316.

Mattmüller, Markus: Leonhard **Ragaz** und der religiöse Sozialismus. Eine Biographie. II: Die Zeit des Ersten Weltkriegs und der Revolutionen. — Zü: Evang. Verl. (1968). XII, 588 S. = Baseler Beiträge zur Geschichtswissenschaft CX; Lw. sfr 58,—.

Renouvin, P.: L'épiscopat français devant l'offre de paix du Saint-Siège ‹août 1917›. — Mélanges offerts à G. Jacquemyns, Brux 1968, 551—561.

Murtorinne, E.: Erzbischof **Eidem** zum deutschen Kirchenkampf 1933—1934. — Hels: 1968. 127 S. = Schriften der Finnischen Gesellschaft für Missiologie und Oekumenik XV.

Landesbischof D. **Wurm** und der nationalsozialistische Staat. 1940—1945. Eine Dokumentation. In Verbindung mit Richard Fischer zusammengestellt von Gerhard Schäfer. — Stu: Calwer Verl. (1968). 507 S.; Lw. DM 24,—.

9. Neueste Zeit

Dahm, K.-W.: German Protestantism and politics, 1918—39. — Journal of contemporary history III, 1968, 29—49.

Schneider, Burkhart, SJ: **Pius XII.** Friede, das Werk der Gerechtigkeit. — Gö, Ffm, Zü: Musterschmidt-Verl. (1968). 90 S. = Persönlichkeit und Geschichte XLVII; kart. DM 4,80.

Baier, Helmut: Die **Deutschen Christen Bayerns** im Rahmen des bayerischen Kirchenkampfes. — Nbg: Verein für Bayer. Kirchengeschichte 1968. XX, 601 S. = Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns XLVI; geb. DM 58,— [Diss., FU Berlin]

Volk, Ludwig, SJ: Die Enzyklika **„Mit brennender Sorge"**. Zum hundertsten Geburtstag Kardinal Michael v. Faulhabers am 5. März 1969. — StdZ, Bd CLXXXIII = Jg XCIV, 1969, 174—194.

Ceballos, Raúl Fernández, Rafael Cepeda [u.] Sergio Arce Martínez: Neue Kirche in neuer Welt. Studien zum kubanischen Protestantismus. (Übers. von Kurt Fiala. Mit einem Vorwort von

Gerhard Bassarak.) — B: Union-Verlag VOB (1968). 177 S., 1 Titelbild; Lw. DM-Ost 6,20.

Bozzi, R.: Cristianesimo e democrazia nella società contemporanea. — Bari: Favia 1968. 190 p.; Lire 2000.

Armas, A. Rumeu de: Historia de España contemporánea. — Salm: Edic. Anaya 1968. 274 p. = Historia de España moderna y contemporánea II.

Renard, Ludwig: **Salazar**. Kirche und Staat in Portugal. — (Ess:) Ludgerus-Verlag (1968). 117 S.; kart. DM 11,80.

Marck, W. van der: La Iglesia católica en **Holanda**. Análisis de un desarrollo tempestuoso. — Arbor CCLXXIII/CCLXXIV, 1968, 57—73.

Rosadoni, L.: I cattolici olandesi. — To: Gribaudi 1968. 217 p.

Spini, Giorgio: Movimenti evangelici nell' **Italia** contemporanea. — Rivista storica italiana LXXX, 1968, 463—498.

Atti del convegno "I cattolici democratici e la politica estera in Italia". Milano, 26 novembre 1966. — Mil: Centro «G. Puecher» 1968. 254 p.

VI. Christliche Philosophie

Wallace-Hadrill, D.S.: The Greek patristic view of nature. — (Manch:) Manchester Univ. Pr.; NY: Barnes & Noble (1968). VIII, 150 p.; sh 35,—.

Huftier, M.: La philosophie plotinienne du péché et l'utilisation qu'en a faite saint Augustin. — Études d'histoire littéraire et doctrinale. Série IV = Université de Montréal. Publications de l'Institut d'études médiévales XIX, Montr/P 1968, 137—199.

Otto, Stephan: Person und Subsistenz. Die philosophische Anthropologie des **Leontius** von **Byzanz**. Ein Beitrag zur spätantiken Geistesgeschichte. — Mchn: Fink 1968. 210 S.; DM 38,—.

Brady, Ignatius, OFM: Questions at Paris c. 1260—1270 ‹Cod. Flor., Bibl. Naz. Conv. soppr. B. 6. 912›. — ArchFrancHist LXI, 1968, 431—461.

Wiegels, Margot: Die Logik der Spontaneität. Zum Gedanken der Schöpfung bei **Bonaventura**. — Frb/B, Mchn: Alber (1969). 192 S. = Symposion XXVIII; brosch. DM 25,—.

Keller, Albert, SJ: Sein oder Existenz? Die Auslegung des Seins bei **Thomas** von **Aquin** in der heutigen Scholastik. — (Pullach b. Mchn: Berchmannskolleg-Verl.;) Mchn: Hueber in Komm. 1968. VIII, 290 S. = Pullacher philosophische Forschungen VII; kart. DM 29,60 [Diss., München]

Courtès, Pierre-Ceslas, OP: L'un selon saint Thomas. — RThom, A. LXXVI = T. LXVIII, 1968, 198—240.

Madkour, Ibrahim: **Duns Scot** entre Avicenne et Averroès. — De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta congressus scotistici internationalis Oxonii et Edimburgi 11—17 sept. 1966 celebrati. Vol. I, R 1968, 169—182; p. 183—205: Cruz Hernández, Miguel: El avicenismo de Duns Escoto.

Haas, Alois M.: Zur Frage der Selbsterkenntnis bei Meister **Eckhart**. — FrbZPhTh XV, 1968, 190—261.

Weiler, A.G.: Un traité de **Jean Nova Domo** sur les universaux. — Vivarium VI, 1968, 108—154.

Feneberg, Rupert: Die Phänomenologie bei **Teilhard** de **Chardin**. Eine Untersuchung der hermeneutischen Voraussetzungen ihrer Interpretation. — Meisenheim a. Glan: Hain 1968. 111 S. = Monographien zur philosophischen Forschung LIII; kart. DM 14,90 [Diss., Innsbruck]

Crespy, Georges: Der Gott für uns. Weltbild und Theologie nach Teilhard de Chardin (De la science à la théologie. Essai sur Teilhard de Chardin, dt.) Übers. und mit einem Nachwort versehen von Alois Guggenberger. — Stu: Schwaben-Verl. (1968). 184 S.

Philippe de la Trinité, OCD: Teilhard de Chardin. Étude critique. II: Vision cosmique et christique. — P: La Table Ronde (1968). 331 p.; F 18,50.

Lubac, Henri de, SJ: L'éternel féminin. Étude sur un texte du Père Teilhard de Chardin. Suivi de Teilhard et notre temps. — P: Aubier-Montaigne (1968). 338 p.; F 24,—.

Babolin, Albino: Romano **Guardini** filosofo dell'alterità. Realtà e persona. — Bologna: Zanichelli (1968). XIV, 324 p.; Lire 3800.

Coreth, Emerich: Grundfragen der **Hermeneutik**. Ein philosophischer Beitrag. — Frb/B, Bas, Wien: Herder 1969. 228 S. = Philosophie in Einzeldarstellungen III; Lw. DM 29,—.

Munson, Thomas N.: Reflective theology. Philosophical orientations in religion. — NH: Yale Univ. Pr. 1968. 211 p.; $ 6,—.

Gardavský, Vítězslav: Gott ist nicht ganz tot (Buh neni zcela mrtev, dt.) Betrachtungen eines Marxisten über Bibel, Religion und Atheismus. Mit einer Einleitung von Jürgen Moltmann. — Mchn: Kaiser 1968. 236 S.; kart. DM 14,—.

Leahy, Louis: Théisme et finalité. — Science et esprit (autrefois: ScEccl) XX, 1968, 363—382.

VII. Fundamentaltheologie und Dogmatik

1. Apologie und Dogmatik

Torrance, Thomas F.: Theological science. Based on the Hewett lectures for 1959. — Lo, NY, Toronto: Oxford Univ. Pr. 1969. XX, 368 p.; sh 84/—.

Verweyen, Hansjürgen: Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes. Zur transzendentalen Frage nach der Möglichkeit von **Offenbarungen**. — Düs: Patmos-Verl. (1969). 236 S. = Themen und Thesen der Theologie; Lw. DM 38,— [Diss., Tübingen]

Kolping, Adolf: **Wunder** und **Auferstehung** Christi. — Bergen-Enkheim b. Ffm: Kaffke 1969. 72 S. = Theologische Brennpunkte XX.

Jordan, Placidus: Antwort auf das Wort. Zur Sinndeutung des **Glaubens**. — Mchn: Kösel-Verl. (1969). 247 S.; Lw. DM 28,—.

Casper, Bernhard: Die Bedeutung der philosophischen Hermeneutik für die Theologie. — ThQu CXLVIII, 1968, 283—302.

Jüngel, Eberhard: Gott — als Wort unserer Sprache. — EvTh XXIX, 1969, 1—24.

Ratzinger, Joseph: Zur Frage nach der Geschichtlichkeit der **Dogmen**. — Martyria, Leiturgia, Diakonia. (Festschrift für Hermann Volk ... zum 65. Geburtstag), Mz (1969), 59—70.

Guillén, Juan: La **tradición** como valor nuevo en la Iglesia. — Communio II, 1969, 57—109.

Schmaus, Michael: Der Glaube der Kirche. Handbuch katholischer Dogmatik. Bd I. — Mchn: Hueber Verl. (1969). XVI, 791 S.

Doronzo, Emmanuel, OMI: Theologia dogmatica. Vol. II: De Deo trino. De deo creante et elevante. De gratia. — Wash: Cath. Univ. of America; R: Officium Libri Catholici 1968. 1100 p.

Bourassa, François, SJ: Le don de Dieu. — Greg L, 1969, 201—235; p. 236—237: Summary: The gift of God.

Vanneste, A.: Le **péché originel** est-il un péché historique? — Message et mission. Recueil commémoratif du Xe anniversaire de la Faculté de théologie de l'Univ. Lovanium de Kinshasa, Louv 1968, 129—154.

Mühlen, Heribert: **Christologie** im Horizont der traditionellen Seinsfrage. Auf dem Wege zu einer Kreuzestheologie in Auseinandersetzung mit der altkirchlichen Christologie. — CathMstr XXIII, 1969, 205—239.

Haubst, Rudolf: Vom Sinn der Menschwerdung. «Cur Deus homo». — Mchn: Hueber (1969). 216 S.; kart. DM 16,80.

Lubac, Henri de, SJ: Quid significet Ecclesiam esse mysterium. — Acta congressus internationalis de theologia Concilii Vaticani II, Romae diebus 26 sept. — 10 oct. 1966 celebrati, (CdV) 1968, 25—36; p. 37—47: Parente, Pietro: De mysterio Ecclesiae sub lumine unionis hypostaticae et corporis mystici.

Kasper, Walter: Neue Akzente im dogmatischen Verständnis des priesterlichen Dienstes. — Concilium V, 1969, 164—170; S. 171—176: Hastings, Adrian: Das theologische Problem der Ämter in der Kirche.

Sepe, Crescenzo: La dimensione trinitaria del carattere **sacramentale**. — R: Libr. Ed. dell' Pont. Univ. Lateranense 1969. 175 p. = Corona Lateranensis XIV; Lire 1700.

Süss, Théobald: La communion au corps du Christ. Etudes sur les problèmes de la sainte cène et des paroles d'institution. — Neuch: Delachaux & Niestlé (1968). 328 p. = Bibliothèque théologique.

2. Dogmen- und Glaubensgeschichte

Loofs, Friedrich: Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. Teil I u. II: Alte Kirche, Mittelalter und Katholizismus bis zur Gegenwart. Hrsg. von Kurt Aland. 7., ergänzte Aufl. — Tü: Niemeyer Verl. 1968. XXXI, 604 S.; Lw. DM 25,—.

Kretschmar, Georg: Le développement de la doctrine du Saint-Esprit du Nouveau Testament à Nicée. — Verbum Caro n° LXXXVIII, 1969, 5—51.

Baur, Jörg: Salus christiana. Die Rechtfertigungslehre in der Geschichte des christlichen Heilsverständnisses. Bd I: Von der christlichen Antike bis zur Theologie der deutschen Aufklärung. — (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1968). 179 S.; Lw. DM 24,— [Habil.-Schrift, Erlangen-Nürnberg]

D'Ercole, Giuseppe: Il fondamento dei poteri episcopali nelle fonti dal sec. II alla fine del IV. — Acta congressus internationalis de theologia Concilii Vaticani II, Romae diebus 26 sept. — 10 oct. 1966 celebrati, (CdV) 1968, 96—117.

Vives, José, SJ: Pecado original y progreso evolutivo del hombre en **Ireneo**. — EstEcl XLIII, 1968, 561—589.

Eichinger, Matthias: Die Verklärung Christi bei **Origenes**. Die Bedeutung des Menschen Jesu in seiner Christologie. — Wien: Herder (1969). 203 S. = Wiener Beiträge zur Theologie XXIII; kart. DM 17,80 [Diss., Rom, Gregoriana]

Roldanus, Johannes: Le Christ et l'homme dans la théologie d'**Athanase** d'**Alexandrie**. Étude de la conjonction de sa conception de l'homme avec sa christologie. — Leiden: Brill 1968. X, 421 p. = Studies in the history of christian thought IV; hfl 58,—.

Johanny, Raymond: L'eucharistie. Centre de l'histoire du salut chez saint **Ambroise** de **Milan**. — P: Beauchesne 1968. 304 p. = Théologie historique IX; F 36,—.

Allard, Guy-H.: «Homo lapsus» chez saint **Augustin**. — Études d'histoire littéraire et doctrinale. Série IV = Université de Montréal. Publications de l'Institut d'études médiévales XIX, Montr/P 1968, 117—135.

Simonis, Walter: Heilsnotwendigkeit der Kirche und Erbsünde bei Augustinus. Ein dogmengeschichtlicher Beitrag zur Klärung zweier Fragen der gegenwärtigen theologischen Diskussion. — Theologie und Philosophie XLIII, 1968, 481—501.

Allegra, Gabriele M., OFM: Il primato di Cristo in s. Paolo e in **Duns Scoto**. ‹Dialogo col P. Teilhard de Chardin, SJ›. — De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta congressus scotistici internationalis Oxonii et Edimburgi 11—17 sept. 1966 celebrati. Vol. III, R 1968, 219—258; p. 259—290: Cardaropoli, Gerardo, OFM: Il cristocentrismo nel pensiero di Duns Scoto e di Teilhard de Chardin.

Barbaglio, Giuseppe: Fede acquisita e fede infusa secondo Duns Scoto, Occam e Biel. — Brescia: Morcelliana 1968. 280 p. = Pubblicazioni del Pont. Seminario Lombardo in Roma: Ricerche di scienze teologiche III; Lire 4000.

Ganoczy, Alexandre: Ecclesia ministrans. Die dienende Kirche und kirchlicher Dienst bei **Calvin** (Calvin. Théologien de l'Église et du ministère, dt.) — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1968). 438 S. = Ökumenische Forschungen I, 3; Lw. DM 56,—.

Bernards, Matthäus: Zur Lehre von der Kirche als Sakrament. Beobachtungen aus der Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts. — MüThZ XX, 1969, 29—54.

Artz, Johannes: Entstehung und Auswirkung von **Newmans** Theorie der Dogmenentwicklung. — ThQu CXLVIII, 1968, 63—104. 167—198.

Young Lee, Jung: Karl **Barth**'s use of analogy in his church dogmatics. — ScJTh XXII, 1969, 129—151.

Jüngel, Eberhard: Karl Barths Lehre von der Taufe. Ein Hinweis auf ihre Probleme. — Zü: EVZ-Verl. (1968). 55 S. = Theologische Studien XCVIII; sfr 5,40.

Loretz, Oswald: Die hermeneutischen Grundsätze des Zweiten Vatikanischen Konzils. — Schriften zum Streitgespräch. III: Die hermeneutische Frage in der Theologie, Frb/B [u. a.] (1968), 467—500.

Nicolau, Miguel, SJ: La reciente profesión de fe de **Pablo VI**. — Salm XVI, 1969, 67—106.

Aldama, José Antonio de, SJ: La profesión de fe de Pablo VI. — EstEcl XLIII, 1968, 479—505.

3. Konfessionskunde und oekumenische Bewegung

Lengsfeld, Peter: Konfession und Wahrheit. Zum gegenwärtigen Verhältnis der **Konfessionen**. — Martyria, Leiturgia, Diakonia. (Festschrift für Hermann Volk ... zum 65. Geburtstag), Mz (1969), 200—210.

Kahle, Wilhelm: Westliche Orthodoxie. Leben und Ziele Julian Joseph **Overbeck**s. — Leiden: Brill 1969. X, 305 S. = Ökumenische Studien IX; hfl 52,—.

Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei **Luther**. Hrsg. von Bernhard Lohse. — Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1968. XXIII, 514 S. = Wege der Forschung CXXIII; Lw. DM 46,60.

Stauffer, Richard: Die Entdeckung Luthers im Katholizismus (Luther as seen by catholics, dt.) Die Entwicklung der katholischen Lutherforschung seit 1904 bis zu Vatikan II. — Zü: EVZ-Verl. (1968). 124 S. = Theologische Studien XCVI; sfr 14,80.

Lohse, Bernhard: Lutherdeutung heute. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1968). 68 S. = Kleine Vandenhoeck-Reihe CCLXXVI.

Benz, Ernst: Die Bedeutung der **Reformation** für den Gesamtprotestantismus. — Reformation und Gegenwart. Vorträge und Vorlesungen von Mitgliedern der Theologischen Fakultät Marburg zum 450. Jubiläum der Reformation, Marburg 1968, 147—163.

Fries, Heinrich: Die ökumenische Bedeutung der Reformation. — Martyria, Leiturgia, Diakonia. (Festschrift für Hermann Volk ... zum 65. Geburtstag), Mz (1969), 211—233.

Birkner, Hans-Joachim: Über den Begriff des **Neuprotestantismus**. — Beiträge zur Theorie des neuzeitlichen Christentums. (Wolfgang Trillhaas zum 65. Geburtstag), B 1968, 1—15.

Hardon, John A., SJ: The spirit and origins of **American Protestantism**. — Dayton: Pflaum 1968. 516 p.; $ 9,75.

Schroeder, Oskar: Aufbruch und Mißverständnis. Zur Geschichte der **reformkatholischen Bewegung**. — (Graz, Wien, Köln:) Styria (1969). 562 S.; Lw. DM 42,—.

Brunner, Peter: Unum est necessarium. Eine Besinnung auf den Richtpunkt des zukünftigen Lehrgesprächs zwischen der römisch-katholischen und der evangelisch-lutherischen Kirche. — Oecumenica [III,] 1968, 133—143.

Greive, Hermann: Theologie und Ideologie. **Katholizismus** und **Judentum** in Deutschland und Österreich 1918—1935. — Hdbg: Schneider 1969. 320 S. = Arbeiten aus dem Martin-Buber-Institut der Universität Köln I; brosch. DM 17,50.

Bosc, Jean: Situation de l'**oecuménisme** en perspective réformée. — P: Ed. du Cerf 1969. 112 p. = Bibliothèque oecuménique III; F 13,50.

Jaeger, Lorenz: Die ökumenische Bewegung an einem Wendepunkt. Zur theologischen Situation nach der Vollversammlung von Uppsala. — CathMstr XXIII, 1969, 303—326.

Hamer, Jérôme, OP: Il programma ecumenico di oggi. — Acta congressus internationalis de theologia Concilii Vaticani II, Romae diebus 26 sept. — 10 oct. 1966 celebrati ..., (CdV) 1968, 736—742; p. 743—751: Thils, Gustave: De Concilii Vaticani II ecclesiologiae momento oecumenico; p. 752—766: Vodopivec, Ioannes: Renovatio et oratio tamquam anima motus oecumenici: Ad Cap. II decreti «Unitatis redintegratio».

Timiádis, Emilianos: Die ökumenische Bewegung in orthodoxer Sicht. — ThZBas XXV, 1969, 106—119.

Hauser, Richard: Das ökumenische Gespräch. — Hchl LXI, 1969, 197—208.

Konkrete Ergebnisse und Aussichten der ökumenischen Arbeit. — Concilium V, 1969, 313—336.

Moeller, Charles: Le mouvement oecuménique dans le monde non-catholique. — Seminarium N. S. VIII, 1968, 360—399.

Gerdes, Egon W.: Ecumenism and spirituality: A protestant perspective. — ThStudies XXIX, 1968, 19—36.

VIII. Moraltheologie

Hörmann, Karl: Lexikon der christlichen Moral. — Innsbr, Wien, Mchn: Tyrolia-Verl. (1969). 1392 Sp., XXV S.; Lw. DM 75,—.

Ziegler, Josef Georg: Moraltheologie nach dem Konzil. Moraltheologie heute und die Erneuerung der Kirche. — ThGl LIX, 1969, 164—191.

Larrañaga, Thomas, OFM: De renovanda theologia moralis. — Anton XLIV, 1969, 5—17.

Garrett, Thomas M.: Problems and perspectives in ethics. — NY: Sheed and Ward 1968. XVI, 271 p.; $ 5,—.

Beemer, Theo: Von der moraltheologischen **Hermeneutik**. — Concilium V, 1969, 395—404.

Kerber, Walter, SJ: Hermeneutik in der Moraltheologie. — Theologie und Philosophie XLIV, 1969, 42—66.

Ruf, Ambrosius Karl, OP: Maßstäbe sittlichen Verhaltens. Zur Frage der Normfindung in der Moraltheologie. — NOrdn XXIII, 1969, 161—174.

Auer, Alfons: Nach dem Erscheinen der Enzyklika „Humanae Vitae". Zehn Thesen über die Findung sittlicher Weisungen. — ThQu CXLIX, 1969, 75—85.

Schulze, Hans: Begriffe und Kriterien einer theologischen Handlungslehre — im Gegenüber zu paränetischer und ordnungstheologischer Ethik. — EvTh XXIX, 1969, 183—202.

Gustafson, J. M.: Situation contra Prinzipien. Eine irreführende Debatte in christlicher Ethik. — ZevEth XIII, 1969, 14—40.

Ghoos, Josef: Wege der **Gewissensbildung** (Gewetensvorming, dt.) Neue Aspekte einer christlichen Moral. — Friedberg b. Augsburg: Pallotti-Verl. (1969). 132 S. = Sammlung Pallotti IX; kart. DM 10,80.

Chenu, M.-D., OP: La rénovation de la théologie morale. La **loi naturelle**. — Communio II, 1969, 111—121.

Collantes, Justo: Magisterio de la Iglesia y ley natural. — EstEcl XLIV, 1969, 45—67.

Valsecchi, Ambrogio: Controversy: The birth control debate 1958—1968. Introduction by Gregory Baum, OSA. — Lo: Chapman 1968. XX, 229 p.; sh 35/—.

Martelet, Gustave: L'existence humaine et l'amour. Pour mieux comprendre l'encyclique Humanae vitae. — P: Desclée 1969. 203 p. = Remise en cause; F 12,—.

Peinador-Navarro, Antonio, CMF: La encíclica «Humanae vitae» sobre la honesta propagación de la vida dentro del matrimonio. — Salm XVI, 1969, 3—66.

Ehe in Gewissensfreiheit. Hrsg. von Albert Görres. — Mz: Matthias-Grünewald-Verl. (1969). 106 S. = Probleme der praktischen Theologie IX; kart. DM 8,80.

Die Euthanasie. Ihre theologischen, medizinischen u. juristischen Aspekte. (Referate.) Beitr. von ... Hrsg. von Fritz Valentin. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1969). 106 S. = Evangelisches Forum XI.

Keller, Dieter: Die **Todesstrafe** in kritischer Sicht. — B: de Gruyter 1968. XX, 274 S.; kart. DM 24,— [Diss., Zürich]

IX. Christliche Sozialwissenschaften

Camp, Richard L.: The papal ideology of social reform. A study in historical development, **1878—1967**. — Leiden: Brill 1969. VIII, 180 p.

Messner, Johannes: Du und der andere. Vom Sinn der menschlichen Gesellschaft. — Köln: Bachem (1969). 178 S. = Kommentarreihe zur Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirche in der Welt von heute III; kart. DM 11,85.

Lautmann, Rüdiger: Wert und Norm. Begriffsanalysen für die Soziologie. — Köln, Opladen: Westdeutscher Verl. 1969. 156 S. = Dortmunder Schriften zur Sozialforschung XXXVII; DM 19,50.

Brenner, Günter: **Naturrecht** und politische Ordnung. — Mz: Inst. für Staatsbürgerl. Bildung in Rheinland-Pfalz (1968). 99 S. = Schriftenreihe des Instituts für Staatsbürgerl. Bildung in Rheinland-Pfalz XIV.

Friedmann, Wolfgang: Recht und sozialer Wandel (Law in a changing society, dt.) Mit einer Einleitung von Spiros Simitis. — Ffm: Europäische Verlagsanstalt (1969). 453 S.; DM 48,—.

Bastian, Hans-Dieter: Theologie der Frage. Ideen zur Grundlegung einer theologischen Didaktik und zur Kommunikation der Kirche in der Gegenwart. — Mchn: Kaiser (1969). 358 S.; kart. DM 28,—.

Weber, Wilhelm: Soziale Statussymbole in der Kirche im Wandel der Zeit. — Bild, Wort, Symbol in der Theologie, Wü 1969, 249—268.

Martin, Norbert: Der Ordenspartisan. Zur Soziologie der **Säkularinstitute** in der katholischen Kirche. — Meisenheim a. Glan: Hain 1969. 199 S.; kart. DM 25,50 [Diss., Saarbrücken]

Franck, Frederick: Die Kirche in der Revolution (Open boek, dt.) Häresie oder Revolution? — (Mchn, Wien, Basel:) Desch (1969). 347 S.; Lw. DM 24,—.

Politik und **Ethik**. In Gemeinschaft mit Theodor Strohm hrsg. von Heinz-Dietrich Wendland. — Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1969. VI, 487 S. = Wege der Forschung CXXXIX.

Landshut, Siegfried: Kritik der Soziologie und andere Schriften zur Politik. — (Neuwied, B:) Luchterhand (1969). 372 S. = Politica XXVII.

Theorie und Soziologie der politischen **Parteien**. Hrsg. u. eingel. v. Kurt Lenk u. Franz Neumann. — (Neuwied, B:) Luchterhand (1969). 467 S. = Politica XXVI; DM 37,—.

Matson, Floyd W.: Rückkehr zum Menschen. Vom mechanistischen zum humanen Weltverständnis (The broken image. Man, science and society, dt.) — Olten, Frb/B: Walter 1969. 309 S.; DM 29,—.

Marxismusstudien. Sechste Folge. Weltreligionen und Marxismus vor der wissenschaftlich-technischen Welt. Beiträge v. Heinz Eduard Tödt [u. a.]. Hrsg. v. Ulrich Duchrow. — Tü: Mohr 1969. 239 S.; kart. DM 14,60.

Hollstein, Walter: Der **Untergrund**. Zur Soziologie jugendlicher Protestbewegungen. — (Neuwied, B:) Luchterhand (1969). 180 S. = Soziologische Essays; kart. DM 8,80.

Habermas, Jürgen, Protestbewegung und Hochschulreform. — (Ffm:) Suhrkamp (1969). 275 S. = Edition Suhrkamp CCCLIV; kart. DM 5,—.

Gerber, Claus-Peter — Manfred Stosberg: Die Massenmedien und die Organisation politischer Interessen. — Blf: Bertelsmann Universitätsverl. 1969. 169 S. = Gesellschaft und Kommunikation II.

Perlman, Helen Harris: Soziale Einzelhilfe als problemlösender Prozeß (Social casework, dt.) Aus d. Amerikan. übers. von Anne Kohn-Feuermann [u. a.] — (Frb/B:) Lambertus-Verl. (1969). 287 S.

Oeconomia humana. Beiträge zum Wirtschaftskapital der Pastoralen Konstitution. — Köln: Bachem (1968). 574 S. = Veröffentlichungen ›Internationale Stiftung Humanum‹; Lw. DM 58,—.

Nell-Breuning, Oswald von, SJ: **Mitbestimmung** — Wer mit wem? — Frb/B, Bas, Wien: Herder 1969. 299 S.; kart. DM 22,50.

Apel, Günter: Mitbestimmung. Grundlagen, Wege, Ziele. — (Mchn:) Nymphenburger Verlagsanstalt (1969). 201 S. = Sammlung dialog XXXII; DM 9,80.

X. Kirchenrecht

Le Bras, Gabriel: Le mariage dans la théologie et le droit de l'Église du XIe au XIIIe siècle. — Cahiers de civilisation médiévale XI, 1968, 191—202.

Broeck, G. van den, OPraem: Les frères convers dans la législation des Prémontrés. — AnPraem XLIV, 1968, 215—246.

Lejeune, Michel: Le «titre d'ordination» dans la jurisprudence de la Congrégation du Concile. — Année canonique XII, 1968, 59—83.

Essener Gespräche zum Thema **Staat** und **Kirche**. I. — Mstr: Aschendorff (1969). 147 S.; kart. DM 6,80; [enth. u. a.:] S. 12—38: Maier, Hans: Kirche, Staat, Gesellschaft. Historisch-politische Bemerkungen zu ihrem Verhältnis; S. 46—67: Hollerbach, Alexander: Die Kirchen als Körperschaften des öffentlichen Rechts; S. 77—96: Ermecke, Gustav: Kirche, Staat, Gesellschaft. Ihr Verhältnis in sozialtheologischer Sicht; S. 108—138: Scheuner, Ulrich: Erörterungen und Tendenzen im gegenwärtigen Staatskirchenrecht der Bundesrepublik.

Die Kirchen unter dem Grundgesetz. Führung und Organisation der Streitkräfte im demokratisch-parlamentarischen Staat. Berichte von Martin Heckel [u. a.] und Aussprache zu den Berichten in den Verhandlungen der Tagung der Dt. Staatsrechtslehrer zu Frankfurt a. M. vom 4.—7. Oktober 1967. — B: de Gruyter 1968. 322 S. = Veröffentlichungen der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer XXVI.

Scheuner, Ulrich: Kirchenverträge in ihrem Verhältnis zu Staatsgesetz und Staatsverfassung. — Festschrift für Erich Ruppel zum 65. Geburtstag..., Hannover 1968, 312—328; S. 329—353: Evers, Hans-Ulrich: Das Verhältnis der kirchlichen zur staatlichen Gerichtsbarkeit.

Calvo, Juan: Teoría general del Derecho público eclesiástico. — Santiago de Compostela: Porto 1968. X, 228 p.

Huizing, Peter, SJ: „Göttliches Recht" und Kirchenverfassung. — StdZ, Bd CLXXXIII = Jg XCIV, 1969, 162—173.

Wrenn, Lawrence G.: Notes on canonical jurisprudence. — Jurist XXIX, 1969, 57—69.

Metz, René: Recherches sur le statut de la femme en droit canonique: bilan historique et perspectives d'avenir. Problèmes de méthode. — Année canonique XII, 1968, 85—113.

Bertrams, Wilhelmus, SJ: De synodi episcoporum potestate cooperandi in exercitio potestatis primatialis. — PerMorCanLit LVII, 1968, 528—549.

Gordon, Ignatius, SJ: De **curia Romana** renovata. Renovatio «desiderata» et renovatio «facta» conferentur. — PerMorCanLit LVIII, 1969, 59—102; p. 103—116: Appendices I—V.

Hofmeister, Philipp, OSB: Das kirchliche **Verlöbnis**. — OeAKR XX, 1969, 21—39.

Thériault, Michel: Néo-vagin et impuissance. — Studia canonica II, 1968, 25—76.

Peltier, B.: De la **sanation** in **radice** dans les territoires confiés à la Sacrée Congrégation de la Propagande. — Message et mission. Recueil commémoratif du Xe anniversaire de la Faculté de théologie de l'Univ. Lovanium de Kinshasa, Louv 1968, 225—260.

Straub, Heinrich: Die **contumacia** im kirchlichen Eheprozeß. — Ecclesia et ius. Festgabe für Audomar Scheuermann zum 60. Geburtstag, Mchn, Pad, Wien 1968, 609—629; S. 631—644: Uhrmann, Johann: Die Bewertung von Gutachten im kanonischen Prozeß; S. 645—657: Flatten, Heinrich: Zur Urteilsnichtigkeit wegen Verkürzung des Verteidigungsrechtes; S. 659—665: Ewers, Heinz: Hat das Urteil eines Zivilgerichtes auch Rechtskraftwirkung im kirchlichen Rechtsbereich und umgekehrt?

Fernández Arruty, J.A.: La **imputabilidad** del delincuente en el Derecho penal canónico. — Compostellanum XIII, 1968, 31—62.

Herrmann, Horst: Erwägungen zu einer Revision des **c. 2222**. — OeAKR XX, 1969, 3—20.

Honecker, Martin: Cura religionis magistratus christiani. Studien zum Kirchenrecht im **Luthertum** des **17.** Jahrhunderts, insbesondere bei Johann **Gerhard**. — Mchn: Claudius-Verl. 1968. 248 S. = Ius ecclesiasticum VII; kart. DM 36,—.

Gallhoff, Hermann: **Pfarrer** und höchste geistliche Amtsträger in der evangelischen Kirche. Ihre rechtl. Beziehungen untereinander. — Hdlb: Winter 1968. 82 S. = Heidelberger rechtswissenschaftliche Abhandlungen. N. F. XXIV; Lw. DM 16,— [Diss., Heidelberg]

XI. Pastoraltheologie und Katechetik

Atti della XVII settimana nazionale di aggiornamento pastorale, Venezia, 1967 — Evangelizzazione e fede. La pastorale della parola di Dio nella comunità cristiana, a cura del Centro di orientamento pastorale. — R: Ed. Pastorali 1968. 330 p.; Lire 2000.

O'Brien, Michael J., CSV: An introduction to pastoral counseling. — Staten Island: Alba 1968. 272 p.; $ 4,95.

Huerga, Alvaro, OP: Tres calas en torno al concepto de pastoral. — Div XII, 1968, 837—868.

Albrecht, Barbara: Die Aussagen des II. Vatikanischen Konzils in ihrer Bedeutung für die berufliche Mitarbeit der **Frau** in der Kirche. — Martyria, Leiturgia, Diakonia. (Festschrift für Hermann Volk... zum 65. Geburtstag), Mz (1969), 431—450; ~ Möglichkeiten der Frau in einer sich ändernden Kirche. — Diakonia III, 1968, 215—228.

Firkel, Eva: Berufstätige **Frauen**. Skizzierung einer zeitgemäßen Seelsorge. — Frb/B: Seelsorge-Verl. 1968. 155 S. = Schriften für zeitgemäße Seelsorge IV; Lw. DM 12,60.

Dreher, Bruno — Klaus Lang: Theologische **Erwachsenenbildung**. Didaktisch-methodische Einführung. — (Graz, Wien, Köln:) Styria (1969). 274 S.; kart. DM 15,80.

Exeler, Adolf: Die angemessene Vermittlung neuer theologischer Erkenntnisse in der Erwachsenenbildung. — KatBl XCIII, 1968, 449—464; S. 465—478: Dreier, Wilhelm: Die Situation des Hörers bei der Vermittlung neuer theologischer Erkenntnisse in der Erwachsenenbildung.

Koch, Josef: **Landvolk** einst und jetzt. Eine pastoraltheologische Untersuchung. — Niedersulz, (& Wien: Selbstverlag des Verf.) 1968. 238 S., 2 Bl. Abb.; ÖSch 125,—.

Vergessene und vernachlässigte Gruppen in der Kirche. — Concilium IV, 1968, 635—643.

Pompey, Heinrich: Die Bedeutung der **Medizin** für die kirchliche Seelsorge im Selbstverständnis der sogenannten Pastoralmedizin. Eine bibliographisch-historische Untersuchung bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1968). 372 S. = Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge XXIII; kart. DM 39,— [Diss., Würzburg]

Religion and medicine. Essays on meaning, values, and health. Ed. David Belgum. — Ames/Iowa: Iowa State Univ. Pr. (1967). XXIII, 345 p. = Iowa studies in religion and medicine; $ 4,95.

Lange, Günter: Bild und Wort. Die katechetischen Funktionen des Bildes in der griechischen Theologie des sechsten bis neunten Jahrhunderts. — Wü: Echter-Verl. (1969). 262 S. = Schriften zur Religionspädagogik und Kerygmatik VI; kart. DM 38,— [Diss., München]

Religionspädagogik. — Wupp, Ratingen, Düs: Henn (1969). 221 S. = Beiträge zur Fachdidaktik VI; kart. DM 14,80.

Bartels, Karl Heinrich — Dietrich Steinwede — Renate Ziegler: Werkbuch. Biblische Geschichte für Kindergottesdienst und Schule. Bd I. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1968). 358 S.

Missalla, Heinrich: Weltbezogener Glaube. Analyse und Kritik der katechetischen Literatur für **Berufsschulen**. — Düs: Patmos-Verl. (1969). 287 S. = Katechetische Studien; kart. DM 19,80 [Diss., Münster]

Catéchèse, esprit et langage. C(harles) Augrain [e. a.]. — (Tours:) Fayard-Mame (1968). 159 p. = École de la foi. Collection de l'Institut supérieur de pastorale catéchétique.

Biehl, Peter: Der Religionsunterricht in der **Hauptschule**. Erwägungen zum Problem des fächerübergreifenden Unterrichts. — Theologie und Unterricht. Über Repräsentanz des Christlichen in der Schule. Festgabe für Hans Stock zu seinem 65. Geburtstag, (Gü 1969), 176—197; S. 211—228: Klages, Günther: Möglichkeiten und Grenzen der Aufnahme von Ergebnissen der theologischen Forschung in den Religionsunterricht der Hauptschule.

Quadflieg, Josef: Glaubensunterweisung im **ersten Schuljahr**. Teil I: Der Grundkurs. Schuljahrsbeginn bis Advent. — Donauwörth: Auer (1968). 144 S. = Praxis der Glaubensunterweisung; Lw. DM 10,60.

Bellinger, Gerhard: Die existentielle Glaubensunterweisung im **8.** und **9.** Schuljahr unter bes. Berücks. des Rahmenplanes. — KatBl XCIV, 1969, 14—23.

Pöggeler, Franz: Das **Gewissen** in der Sicht der Pädagogik. — Gewissen und Gewissensbildung. Mit Beiträgen von..., Donauwörth (1968), 151—181; S. 183—204: Schrödter, Hermann: Zum Problem der Gewissensbildung in der Katechetik.

Duquoc, Christian, OP: Originalité de la **prière** chrétienne. — Catéchèse VIII, 1968, 267—281; p. 283—294: Dhotel, Jean-Claude, SJ: Apprendre à prier; p. 295—305: Duliscouët, Dominique, OP: La prière confrontée aux recherches psychologiques actuelles; p. 307—317: Guennou, Jean: La prière des non-chrétiens; p. 319—333: Coffy, Robert: Théologie et anthropologie.

XII. Liturgik

McNamara, Martin: Liturgische Versammlung und Gottesdienst bei den Christen der Frühzeit. — Concilium V, 1969, 84—91.

Veilleux, Armand, OSB: La liturgie dans le cénobitism **pachômien** au **quatrième** siècle. — R: Herder 1968. XXXII, 393 p. = Studia Anselmiana LVII; Lire 10 000.

Salmon, Pierre, OSB: Les manuscrits liturgiques latins de la Bibliothèque Vaticane. (Tome) I: Psautiers, antiphonaires, hymnaires, collectaires, bréviaires. — CdV: Bibl. Apost. Vaticana 1968. XXVI, 233 p. 4° = Studi e testi CCLI; Lire 5000.

Webb, Douglas: Variations dans les versions manuscrites de la liturgie nestorienne d'**Addai** et de **Mari**. — SacrEr XVIII, 1967—1968, 478—523.

Gjerløw, L.: Libri liturgici provinciae **Nidrosiensis medii aevi**. Vol. II: Ordo Nidrosiensis ecclesiae ‹Ordubók›. — Oslo: Universitetsforlaget 1968. 551 p., 17 pl. 4° = Norsk hist. Kjeldeskrift-Institutt. Den rettshistoriske kommisjon.

Wilkinson, John: Liturgy in the **twentieth** century. — Eucharistic theology then and now = Theological collections IX, Lo 1968, 90—105.

Lengeling, Emil J.: Protestant evaluations of the Constitution on the Liturgy. A critical comment. — Studia liturgica VI, 1969, 3—19; p. 40—42: Vajta, Vilmos: Reply to Professor Lengeling.

Hennig, John: Zur geistesgeschichtlichen Betrachtung liturgischer Texte. — ZRGG XXI, 1969, 1—17.

Lhoir, José: Problèmes actuels de liturgie. — CollMechl LIV, 1969, 144—159.

Brunner, Peter: Die **Sprache** der Liturgie. Eine theologische Überlegung zu ihrer geistlichen Bedeutung. — Martyria, Leiturgia, Diakonia. (Festschrift für Hermann Volk... zum 65. Geburtstag), Mz (1969), 320—339.

Denis, Henri: Les **prêtres** et la liturgie. Essai de réflexion sur la situation présente. — MaisD XCVII, 1969, 58—75.

Müller, Karl Ferdinand: Theologische und liturgische Aspekte zu den Gottesdiensten in neuer Gestalt. — JLH XIII, 1968, Kassel 1969, 54—77.

Grosse-Jäger, Hermann: Eucharistiefeier für **Kinder**. Ein Werkbuch für Eltern, Kindergärtnerinnen, Priester und Lehrer zur Vorbereitung der Eucharistiefeier für Kinder vom 5. bis 8. Lebensjahr. — Düs: Patmos-Verl. (1969). 153 S.; Lw. DM 12,80.

Lochet, Louis: Le renouveau de la liturgie eucharistique depuis le Concile. — NRTh, A. CI = T. XCI, 1969, 243—259.

Garrido Bonaño, M., OSB: Ensayo de una legislación de la misa independientemente de sus fuentes estrictamente litúrgicas. — Burgense IX, 1968, 177—215.

Hermann, Fritz — Altfrid Kassing: Zum besseren hin. Möglichkeiten und Wünsche zum heutigen **Eucharistievollzug**. — LJ XIX, 1969, 27—39.

Martimort, Aimé-Georges: «Praesens adest in verbo suo, siquidem ipse loquitur, dum Sacrae Scripturae in Ecclesia leguntur». — Acta congressus internationalis de theologia concilii Vaticani II, Romae diebus 26 sept. — 10 oct. 1966 celebrati..., (CdV) 1968, 300—315; p. 316—329: Neunheuser, Burkhard, OSB: De praesentia Domini in communitate cultus: quaestionis evolutio historica et difficultas specifica.

Schneider, Theodor: Das **Opfer** der Messe als Selbsthingabe Christi und der Kirche. Theologische Vorüberlegungen zu einer Neuformulierung des Meßkanons. — GL XLI, 1968, 90—106.

Iacoangeli, Roberto: Osservazioni sulle due formule della consecrazione eucaristica nel testo italiano. — Sales XXXI, 1969, 113—129.

Berti, Corrado M., OSM — Ignacio M. Calabuig, OSM: Progetto di prece eucaristica per la messa di battesimo o cresima. — EphLit LXXXIII, 1969, 99—125.

Herbut, Joachim: De ieiunio et abstinentia in Ecclesia Byzantina ab initiis usque ad saec. XI. — R: Libr. Ed. della Pont. Univ. Lateranense 1968. 131 p. = Corona Lateranensis XII; Lire 1300.

XIII. Religiöses Leben und Brauchtum

Große Gestalten christlicher Spiritualität. Hrsg. von Josef Sudbrack, SJ und James Walsh, SJ. — Wü: Echter Verl. (1969). 410 S.

Dollmann, Alfred: Bruder und Diener. Das Apostolat bei **Franziskus** und in der Frühzeit seines Ordens. — Werl/Westf.: Dietrich-Coelde-Verl. 1968. 142 S. = Bücher franziskanischer Geistigkeit XII.

Schmucki, Octavianus, OFMCap: A Francisco legendarum ad Franciscum historicum. Quaestio franciscana et vita s. Francisci duplici opere illustratae. — CollFranc XXXVIII, 1968, 373—392.

Montag, Ulrich: Das Werk der heiligen **Brigitta** von Schweden in oberdeutscher Überlieferung. — Mchn: Beck 1968. VIII, 359 S. = Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters XVIII; brosch. DM 54,—.

Persoons, E.: De Broeders van het Gemene Leven in België. — OGE XLIII, 1969, 3—22; p. 23—30: Bijlage.

Wessely, Friedrich: **Johannes** vom **Kreuz**: Die dunkle Nacht. — Jahrbuch für mystische Theologie XIII/XIV, 1967/68, 63—85.

Hornung, Alois, CMF: Heilsverwirklichung als bräutlich-eheliches Verhältnis zwischen Gott und Kreatur nach **La Puente** SJ. — Claretianum IX, 1969, 155—271.

Alberto de la Virgen del Carmen: Historia de la reforma **teresiana** ‹**1562—1962**›. — Madr: Ed. Espiritualidad 1968. XIX, 741 p.

Saint **François** de **Sales**. Témoignages et mélanges à l'occasion du IVe centenaire de sa naissance ‹1567—1967›. — Ambilly-Annemasse: Ed. franco-suisses 1968. 257 p., 17 pl. = Mémoires et documents publiés par l'Académie Salésienne LXXX; F 25,—.

Cloet, M.: Het kerkelijk leven in een landelijke dekenij van **Vlaanderen** tijdens de XVIIe eeuw. Tielt van **1609** tot **1700**. — Louv: Bibliothèque de l'Université 1968. XXXV, 622 p. = Universiteit te Leuven. Werken op het gebied van de geschiedenis en de filologie V, 4; BF 750,—.

Lonsagne, Jacques, OSB: Les écrits spirituels de **Marie** de l'**Incarnation**. Le problème des textes. — RAscMyst XLIV, 1968, 161—182.

Rambaldi, Josephus, SJ: Fraternitas sacramentalis et presbyterium in decreto «Presbyterorum ordinis» n° 8. — PerMorCanLit LVII, 1968, 331—350.

Gerhartz, Johannes Günter, SJ: Wirklich arm sein. Die **Armut** in der »Communauté de **Taizé**«. — Strukturen christlicher Existenz. Beiträge zur Erneuerung des geistlichen Lebens. (Festgabe für Friedrich Wulf zum 60. Geburtstag), Wü (1968), 317—331.

Maraval, J.-B.: Religieuses et évangélisation après Vatican II. — P: Ed. Fleurus 1968. 276 p. = La religieuse dans la pastorale d'aujourd'hui XIII.

Menningen, Alexander: Christ in welthafter Existenz. Die theologische Grundlage des Säkularinstituts **Schönstatt**, verglichen mit einschlägigen Aussagen des 2. Vatikan. Konzils. — Vallendar-Schönstatt: Patris-Verl. (1968). 174 S.

Sudbrack, Josef, SJ: Möglichkeiten einer Theologie des geistlichen Lebens. — TrThZ LXXVIII, 1969, 49—59.

Ligabue, Giuliano: La testimonianza escatologica della vita religiosa. — R: Libr. Ed. della Pont. Univ. Lateranense; P: Vrin 1968. 201 p. = Spiritualitas VII; Lire 2000.

Cruchon, Georges, SJ: Ambivalence dans le comportement religieux. — NRTh, A. CI = T. XCI, 1969, 299—315.

Grillmeier, Alois, SJ: Zwei Welten. Der Schritt aus der Krise der Zeit in geistliche Gemeinschaften heute. — Strukturen christlicher Existenz. Beiträge zur Erneuerung des geistlichen Lebens. (Festgabe für Friedrich Wulf zum 60. Geburtstag), Wü (1968), 333—349.

Leclercq, Jean, OSB: Mönchtum und contemplatio im Gespräch mit einer sich wandelnden Gesellschaft. — GL XLII, 1969, 117—137.

XIV. Christliche Archäologie und Kunst

Haendler, Gert: Archäologische Zeugnisse für die Anfänge des Christentums. — ThLZ XCIV, 1969, Sp. 90—98.

Saggiorato, A.: I sarcofagi paleocristiani con scene di passione. — Bol: Patròn 1968. XI, 148 p., 40 fig.; Lire 2300.

Kleinbauer, W. E.: Toward a dating of San **Lorenzo** in **Milan**. Masonry and building methods of Milanese Roman and early christian architecture. — Arte lombarda XIII, 1968, 1—22 and 26 ill.

Möbius, F.: Zur Deutung des **karolingischen Westwerks**. — Acta historiae artium XIV, 1968, 119—125 und 4 Abb.

Puttfarken, Thomas: Ein neuer Vorschlag zum St. **Galler Klosterplan**: Die originalen Maßinschriften. — Frühmittelalterliche Studien. Jahrbuch des Instituts für Frühmittelalterforschung der Universität Münster II, 1968, 78—95.

Kunst, H.-J.: Der Chor von **Westminster Abbey** und die Kathedrale von **Reims**. — Zeitschrift für Kunstgeschichte XXXI, 1968, 122—142 und 19 Abb.

Elbern, Victor H. — Hans Reuther: Der **Hildesheimer Domschatz**. Mit einer historischen Einleitung von Hermann Engfer. — Hild: Lax 1969. 105 S., 48 Abb., 2 Farbtaf. = Die Diözese Hildesheim XXXVI, 1968; kart. DM 12,—.

Lehmann, Edgar, u. Ernst Schubert: Der **Meissner** Dom. Beiträge zur Baugeschichte und Baugestalt bis zum Ende des 13. Jahrhunderts. Mit 28 Zeichnungen im Text und 70 Abb. auf Taf. — B: Akademie-Verl. 1968. VII, 100 S. mit Abb., 48 S. Abb. 4° = Schriften zur Kunstgeschichte XIV; Lw. DM-Ost 38,—.

Forsyth, I. H.: Magi and Majesty. A study of Romanesque sculpture and liturgical drama. — The Art Bulletin L, 1968, 215—222 and 8 pl.

Kraus, H.: Christian-Jewish disputation in a XIIIth-century lancet at the cathedral of **Troyes**. — Gazette des beaux-arts LXXII, 1968, 151—158 and 5 fig.

Choux, J.: La Vierge de Miséricorde dans l'art populaire lorrain. — Arts et traditions populaires XVI, 1968, 47—62, 6 fig. et 2 pl.

Hausherr, R.: Templum Salomonis und Ecclesia Christi. Zu einem Bildvergleich der **Bible moralisée**. — Zeitschrift für Kunstgeschichte XXXI, 1968, 101—121 und 23 Abb.

Witt, E.: Die **Taufe** in den Gewölbefresken der Kirche zu **Idensen**. — Niederdeutsche Beiträge zur Kunstgeschichte VII, 1968, 85—94 und 20 Abb.

Schenk zu Schweinsberg, Eberhard: Zu einem Veronica-Bild von Gerard **David**. — Münster XXII, 1969, 113—120; 12 Abb.

Meunier, Franz: Zwei Jahrzehnte im Kirchenbau. Alfons **Leitl** — Werden und Werk. — Münster XXII, 1969, 73—84.

Blankesteijn, H. R.: Kirche in der Mitte. Versuche und Projekte in den Niederlanden. — KuKi XXXII, 1969, 2—13.

Anschriften der Mitarbeiter

StR Dr. Karl Albert, Brühl bei Köln, Stephanstr. 73; Kpl. Arnold Angenendt, Bonn-Grau-Rheindorf, Margaretenplatz 2; Dr. Petrus Becker OSB, Trier, Abtei St. Matthias; Dr. Dr. Werner Bröker, Bonn, Universität; Dr. Johannes Dörmann, Münster, Egbertstr. 15; Prof. Dr. Dr. Wilhelm Dreier, Würzburg, Jahnstr. 1; Prof. Dr. Dr. Gustav Ermecke, Witten/Ruhr, Mozartstr. 11; Prof. Dr. Herwig Görgemanns, Malschenberg, Schulstr. 22; Dr. Gotthold Hasenhüttl, Tübingen, Bachgasse 13; Doz. Dr. Adel-Théodore Khoury, Münster, Andreas-Hofer-Str. 70; Prof. Dr. Heinrich Maria Köster SAC, Vallendar/Rhein, Studienhaus Schönstatt; Prof. Dr. Oswald Loretz, Münster, Weseler Str. 218; Prof. Dr. Franz Manthey, Hildesheim, Brühl 16; Dr. Cornelius Mayer OSA, Würzburg, Steinbachtal 2a; Prof. Dr. Franz Mußner, Regensburg, Schützenheimweg 27; Prof. Dr. Franz Pöggeler, Aachen, Eichendorffweg 7; Dr. Werner Post, Bonn-Beuel, Maarstr. 208a; Prof. Dr. Trutz Rendtorff, München 22, Veterinärstr. 1/11; Prof. Dr. Helmut Riedlinger, Freiburg i. Br., Poststr. 9; Prof. Dr. Béda Rigaux OFM, Leuven (Belgien), Predikkerenstraat 10; Heribert Rücker, Stotternheim bei Erfurt, Goethestr. 19; Prof. Dr. Dr. Johannes Schildenberger OSB, Beuron/Hohenzollern, Erzabtei; Prof. Dr. Othmar Schilling, Bochum-Querenburg, Gutenbergstr. 10; Prof. Dr. Dr. Heinz Robert Schlette, Ittenbach über Königswinter, Kantering 3; Kpl. Herman H. Schwedt, Rom, Via della Sagrestia 17; P. Dr. Emmanuel von Severus OSB, Maria Laach über Andernach/Rh.; Dr. Jakob Speigl, Lochham, Aubingerstr. 36; Oberstaatsarchivrat Dr. Wilhelm Stüwer, Düsseldorf-Kaiserswerth, Joseph-Brodmannstr. 10; Oberarchivrat Dr. Jürgen Sydow, Tübingen-Lustnau, Jürgensenstr. 32; Dr. Wolfgang Trilling, Leipzig, Karl-Heine-Str. 110; Dr. Walter Jared Wicks SJ, Bellarmine School of Theology, 230 South Lincoln Way, North Aurora (Illinois) 60542 (USA); P. Heinrich Wiedemann MSC, Oeventrop Kr. Arnsberg, Missionshaus; Dr. Ludwig Wiedenmann SJ, Bonn, Lennéstr. 5; Prof. Dr. Alois Winklhofer, Passau, Heiligengeistgasse 2; Dr. Klaus Wittstadt, Hiltrup Kr. Münster, Von-Bodelschwingh-Str. 31 b.

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.
Schrifttleitung: 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 die Prospekte
Heribert Mühlen (Verlag Schöningh / Verlag Aschendorff)
Nuntiaturberichte (Verlag Schöningh) Gesamtverzeichnis 1969/70 (Verlag Frommann-Holzboog) bei.
Wir bitten um Ihre Aufmerksamkeit.

Verlagsort Münster Westf.

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 5 **1969** **65. Jahrgang**

Über Wahrheit und Verkündigung. Von Rudolf Haubst, Mainz

Petri: Exegese und Dogmatik in der Sicht der katholischen Theologie (Vorgrimler)

Fischer: Verzeichnis der Sigel für Kirchenschriftsteller (Schäfer)

Alonso Schökel: Sprache Gottes und der Menschen (Loretz)

Debus: Die Sünde Jerobeams (Schreiner)

Weippert: Die Landnahme der israelitischen Stämme in der neueren wissenschaftlichen Diskussion (Dietrich - Loretz)

Hillmann: Wasser und Berg (Dietrich - Loretz)

Kapelrud: Die Ras-Schamra-Funde und das Alte Testament (Dietrich - Loretz)

Delling: Jüdische Lehre und Frömmigkeit in den Paralipomena Jeremiae (Thoma)

Ben-Chorin: Bruder Jesus (Diezinger)

Schweizer: Das Evangelium nach Markus (Kertelge)

Deichgräber: Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit (Romaniuk)

Schnackenburg: Christliche Existenz nach dem Neuen Testament (Löning)

Ruperti Tuitiensis Liber de Divinis Officiis. Edidit Hrabanus Haacke (Möllerfeld)

Flood: Die Regula non bullata der Minderbrüder (Isnard Frank)

Süssmuth: Studien zur Utopia des Thomas Morus (A. Franzen)

Welterfahrung in der Sprache. Mit Beiträgen von Karl Otto Apel, Beda Allemann, Thomas Bonhoeffer (Stachel)

Pitcher: Die Philosophie Wittgensteins (Grabner-Haider)

Schmucker: Die primären Quellen des Gottesglaubens (Khoury)

Metz: Zur Theologie der Welt (Schlette)

Schell: Katholische Dogmatik (Schneider)

Pfeiffer: Die Enzykliken und ihr formaler Wert für die dogmatische Methode (Wachinger)

Schneider: Das Gute und die Liebe nach der Lehre Alberts des Großen (A. Fries)

Seybold: Glaube und Rechtfertigung bei Thomas Stapleton (Schützeichel)

Plooij: Die Mysterienlehre Odo Casels. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch der Kirchen (V. Warnach)

Christentum im Spannungsfeld von Konfessionen, Gesellschaft und Staaten (Brandenburg)

Bauer: Freiheit zur Welt (Schrey)

Monden: Sünde, Freiheit und Gewissen (Heinen)

Weber und Duss von Werdt: Gewissensfreiheit? (Schiffers)

Auer, Teichtweier, Strätling Helga, Strätling Barthold: Der Mensch und seine Geschlechtlichkeit (Dreier)

Kuchler: Sportethos (Böckenförde)

Bopp: Populorum Progressio. Aufbruch der Kirche? (A. Rauscher)

Monzel: Katholische Soziallehre, 2. Bd (A. Rauscher)

Wallraff: Eigentumspolitik, Arbeit und Mitbestimmung (A. Rauscher)

Spitz: Vom Säugling zum Kleinkind (Dreier)

Mosiek: Kirchliches Eherecht unter Berücksichtigung der nachkonziliaren Rechtslage (Weigand)

Steininger: Auflösbarkeit unauflöslicher Ehen (Astrath)

Kirche in der Stadt. Hrsg. v. Österreichischen Seelsorgeinstitut. 1. u. 2. Bd (Siefer)

Glaube - Wissenschaft - Erziehung. Beiträge aus dem Forschungs- und Lehrbereich einer Pädagogischen Hochschule. Hrsg. von Herbert Tschamler (Offele)

Zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens. Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Einführung und Erläuterungen von Friedrich Wulf (Lauter)

Zerfaß: Die Schriftlesung im Kathedraloffizium Jerusalems (Lengeling)

Van Buchem: L'homélie pseudo-Eusébienne de Pentecôte (Lengeling)

Spital: Der Taufritus in den deutschen Ritualien von den ersten Drucken bis zur Einführung des Rituale Romanum (Lamott)

Lühmann: St. Urban (Schauerte)

Kranz: Europas Christliche Literatur 1. Band Von 500—1500 (Henz)

Hinweise

Hofmeier: Grundriß des christlichen Glaubens (Missalla)

Sölle: Phantasie und Gehorsam (Demmer)

Fehringer: Leitbild klösterlichen Lebens (Stenger)

Personennachrichten

Theologische Bibliographie

Über Wahrheit und Verkündigung[1]

Von Rudolf Haubst, Mainz

Eine Festschrift mit Beiträgen von nicht weniger als sechsundachtzig Theologen und Gelehrten aus anderen Fakultäten wird sich nie adäquat unter einen Titel subsumieren lassen. So gilt das Motto „Wahrheit und Verkündigung" in erster Linie dem, was die große „Katholische Dogmatik" von M. Schmaus selbst schon vom Jahre 1938 an auszeichnet[2]. Diesem Motto entsprechen auch zahlreiche Beiträge der Festschrift. Manche Themen weisen indes, ähnlich wie die weiträumige Forschertätigkeit des Adressaten, auch in die Dimension: Geschichte und Gegenwart[3]. Der inhaltliche Schwerpunkt liegt freilich in jedem Fall in der „Vergegenwärtigung des Bleibenden"[4]. Um uns hernach ganz darauf konzentrieren zu können, setzen wir mit einem Blick auf die Bereicherung, die die Dogmengeschichtsschreibung in den zwei Bänden erfährt, ein.

I. Folgende Texte werden erstmals aus den Handschriften kritisch ediert: Zwei Quästionen aus dem S(entenzen-)K(ommentar) und den *Quaestiones ordinariae* des Jacobus de Aesculo O. Min. (erwähnt 1309 und 1310) über das *Esse obiectivum* (das ideelle „Sein" der Geschöpfe in Gott), ed. Tetsuo Yokojama, S. 31—74 (Die historische Einordnung, besonders das in den beiden Quästionen variierende Verhältnis zu Skotus bedarf noch näherer Untersuchung). — Drei Artikel aus dem SK des Konrad von Soltau mit dem Kernproblem: „*An Deus sit in praedicamento substantiae*", ed. Mieczyslaw Markowski (635—649). — Richardi de Bromwych OSB „*Quaestio de Immaculata Conceptione B. V. Mariae* (nach 1308), ed. Carl Balić (925—946). — Eine *Quaestio* des Nicolaus Oresme († 1382): *An in aliquo casu liceat iudici occidere eum, quem certitudinaliter scit innocentem*, ed. Ernst Borchert (877—924, mit historischer Einführung). — Valens Heynck untersucht und ediert (1049—1071) die Begründung für die Notwendigkeit einer (zur Weihegewalt hinzukommenden) Beichtjurisdiktion im SK des Anonymus O.P. in Cod. Vat. lat. 985 (1304/05). — Adolar Zumkeller macht (1121—1140) mit acht neuentdeckten Predigten des Kölner Augustinermagisters Gyso († nach 1409) bekannt; er ediert zwei von diesen, darunter eine über die Verdienstlichkeit guter Werke. — Hier sei auch die Liste der Handschriften-Mikrofilme des von M. Schmaus begründeten Grabmann-Instituts zu München erwähnt: Eine reiche Auswahl aus dem Hoch- und Spät-

[1] **Wahrheit und Verkündigung. M. Schmaus** zum 70. Geburtstag, hrsg. von Leo Scheffczyk, W. Dettloff, R. Heinzmann. München - Paderborn - Wien: Ferd. Schöningh 1967. 2 Bde, XLIV, 1960 S. Ln DM 180.

[2] Im Vorwort zum 2. Bd. der Katholischen Dogmatik lehnte M. Schmaus schon bei deren 1. Auflage (1938) die damals besonders akute Vorstellung einer eigenen „Verkündigungstheologie" neben der wissenschaftlichen Dogmatik ab, und zwar an erster Stelle mit der Begründung: „Jede wissenschaftliche Theologie muß, wenn sie nicht aufhört, wissenschaftliche Theologie zu sein, irgendwie Theologie der Verkündigung sein". Dasselbe betont eine seiner jüngsten Veröffentlichungen schon in dem Titel: „Wahrheit als Heilsbegegnung" (Theol. Fragen Heute, Bd. 1 München 1964).

[3] „Theologie in Geschichte und Gegenwart" war der Titel der Festschrift, die M. Schmaus zum 60. Geburtstag dargebracht wurde, hrsg. v. J. Auer und H. Volk, München: Karl Zink XXX, 956 S.

[4] Wahrheit und Verkündigung, Vorwort S. VIII.

mittelalter! (1909—1928). — Zwei literaturgeschichtliche Untersuchungen befassen sich mit Texten aus der Reformationszeit: Walter Dürig weist (1035—48) das „Sintflutgebet in Luthers Taufbüchlein" bereits in einer vor 1500 entstandenen Handschrift der Breslauer Dombibliothek nach. — Johannes Beumer veröffentlicht und analysiert (1087—1107) eine Meßerklärung des „Vermittlungstheologen" Georg Witzel.

II. Aus der Fülle der weiteren geschichtlichen Beiträge können wir nur die der systematischen Theologie nächstliegendsten Themen streifen. Nach von Rad stände hinter den Pentateuchüberlieferungen ein „kleines geschichtliches Credo" (176). Wolfgang Richter zeigt demgegenüber dessen allmähliche Entwicklung in einem komplizierten Prozeß (175—212). — Rudolf Graber sieht (mit Rocholl und Solowjew) im Dogma von Chalkedon (und in Christus selbst als dem Mittler) das Verlangen des „Ostens", daß Gott Mensch werde, und das des „Westens" nach der Apotheose des Menschen gleichermaßen erfüllt und überboten (493—509). — In der Theologie der Frühscholastik zeichnet Richard Heinzmann den Sinn der Formel: *„veritas humanae naturae"* 779—798), Josef Finkenzeller die Herausbildung der Lehre von der Siebenzahl der Sakramente (1005—1033), Ferdinand Holböck die Vorgeschichte der Engellehre im *Decretum „Firmiter"* des IV. Laterankonzils (733—778) nach. — Friedrich Wetter greift eine der subtilsten Lehrdifferenzen innerhalb der scholastischen Trinitätslehre auf: Ist es die gegenseitige Personliebe von Vater und Sohn (*amor mutuus*) oder die Selbstliebe Gottes (*amor reflexus*), der die Person des Hl. Geistes entspringt? Bei Richard von St. Viktor und Bonaventura einerseits, Anselm und Duns Scotus andererseits stehen sich diese Auffassungen gegenüber. In den reiferen Schriften des Thomas von Aquin ist die Antithese zwischen ihnen so überwunden, daß sie zusammenfallen (707—731). — Ignaz Backes verfolgt vom AT bis in die Hochscholastik die wechselnde Beantwortung der Frage: Ist Gott der Vater aller Menschen? Die Theologen des 13. Jahrhunderts suchen das Ja dazu in einem Stufenbau Natur — Gnade mit der Glaubenslehre von der Erlösung zur Gotteskindschaft durch Jesus Christus zu verbinden (687—706). — Julian Kaup stellt die Kritik des Johannes Peckham und des Petrus Johannes Olivi an der thomasischen Lehre vom Schuldcharakter der Erbsünde dar (851—876). — W. Plotnik vergleicht die metaphysischen Implikationen im Verständnis der eucharistischen Transsubstantiation bei Ägidius von Rom, Heinrich von Gent und Gottfried von Fontaines (1073—1086). Aus dem 15. Jh erfährt die Verankerung der Gotteserkenntnis bei Nikolaus von Kues im *desiderium naturale* und in der Selbsterkenntnis des menschlichen Geistes durch Mariano Alvarez eine gründliche Darstellung (651—685). — Harry J. McSorley sucht gegen Fr. Clark die These Obermans vom Semipelagianismus Gabriel Biels zu erhärten. (1109—1120); vgl. dagegen O. H. Pesch, S. 1893f. — Karl Binder untersucht die Verwendung der Hl. Schrift in der Ekklesiologie des Kardinals Juan de Torquemada OP (511—550), J. B. Schneyer ihre Einschätzung in der spätmittelalterlichen Theologie (579—598). — Wie der Beitrag von Ulrich Horst darlegt, stimmen die exegetischen Prinzipien und die Auffassung vom Schriftkanon bei Kardinal Kajetan OP († 1534) so sehr mit Martin Luther überein, daß K. deswegen von seinem Ordensbruder Ambrosius Catharinus heftig angegriffen wurde (551—577). Das „neue, ungewohnte Gesicht", das Kajetan in den Schriftkommentaren zeigt (die sämtlich erst in der Zeit nach seiner Begegnung mit Luther im Jahre 1518 entstanden), dürfte, stärker als Horst (551f) annimmt, von dem Bemühen geprägt sein, mit der biblischen Theologie Luthers eine gemeinsame Basis zu haben.

Von besonders aktuellem ökumenischem Interesse sind drei Beiträge zur Ekklesiologie Luthers und der evangelischen Lutherdeutung in der Gegenwart. Seit dem Zweiten Vatikanum gewann Luther ja auch in der katholischen Theologie „eine dynamische Präsenz sondergleichen" [5].

Jos. Lortz geht unter Abwehr jeder einseitigen Schablonisierung fünf Themenkreisen im „Kirchendenken des jungen Luthers" nach (947—986). Zusammenfassend konstatiert er in Luthers innerer Entwicklung (bis 1519) diesen Doppelaspekt: radikale Trennung vom Papsttum und seinem Kirchenwesen — und doch bleibt er „immer bemüht, die völlige Autorisierung seiner Predigt durch die Bibel und die bibelnahe Überlieferung der Kirche sowie die Glaubenskontinuität seiner Gemeinde zur Urkirche hin festzuhalten" (985). — Remigius Bäumer überrascht durch den Nachweis, wie sehr bis über Luther hinaus (und so auch bei ihm) die Beurteilung auch der (allgemeinen) Konzilien hinsichtlich ihrer (In)fallibilität schwankte (987—1003), und daß ausgerechnet der Konziarist Nikolaus de Tudeschis (Panomirtanus) Luthers Kronzeuge dafür war: *et concilium potest errare* (997—999). — Albert Brandenburg skizziert die in der heutigen evangelischen Theologie vorherrschenden Richtungen der Lutherdeutung (1215—1240). Er legt den Finger darauf, wie oft „eine gegenwärtige konfessionelle lutherische Theologie in Luthers Theologie eingefügt und dann als Ausdeutung bezeichnet wird". Demgegenüber, so hofft er, wird „katholische Lutherforschung zu einer von allen traditionellen Belastungen ... unabhängigen Lutherinterpretation führen" (1239) [6].

III. Systematisch gesehen, konzentriert sich die philosophisch-theologische Diskussion in dieser Festschrift besonders um die folgenden Schwerpunkte oder Begriffspaare: Wahrheit und Geschichte (III), philosophische Wahrheitserkenntnis und Theologie (IV), die Verkündigung der Glaubenswahrheit (V), Gott und Mensch (VI) sowie: das Selbstverständnis der Kirche im Lichte des II. Vatikanums (VII). — Das Verhältnis von Wahrheit und Geschichte gehen je mehrere Philosophen und Theologen aus verschiedenen, sich ergänzenden Perspektiven an.

Helmut Kuhn umschreibt (1—15) die wechselnde Bedeutung, die das Leitwort der *Philosophia perennis* seit Augustinus Steuco, der es im Jahre 1540 einführte, erfahren hat: Steuco verbindet traditionalistische Vorstellungen damit; bei Leibniz drückt sich eine Vision der Einheit in der Vielheit der Meinungen darin aus. Hegel suchte all das zu überbieten in einer Einheit von System und Geschichte, in der die Geschichte der Philosophie selbst zur Philosophie der Geschichte geworden ist. Inzwischen ist aber auf Hegel der Historismus gefolgt, dieser hinwieder durch Heideggers „Paradox von der Geschichtlichkeit der Wahrheit selbst" liquidiert, und „die verbilligte Geschichtlichkeit zur Gebrauchsware eiliger Reporter geworden" (11). Was bleibt in dem Schiffbruch der großen Worte? Kuhn antwortet: Ein Zusammenhang von solchen Fragen, deren „Eigentümlichkeit darin besteht, daß sie sich unablässig — *perenniter* — aufdrängen und Beantwortung verlangen", so daß sich am Rand (im Transzendieren) des philosophischen Denkens „die Möglichkeit einer göttlichen Offenbarung abzeichnet" (14f). — Leo Gabriel begründet (17—29) aus der Sicht seiner „integralen Logik" gegenüber allen totalitären Ideologien, die einen bestimmten „partikulären Aspekt ... mit dem Ganzen des Seins identifizieren" (23), die Möglichkeit des offenen Systems in der „Möglichkeit der Beziehung zum Absoluten" (20). — Wie Alfons Hufnagel (75—96) darlegt, gibt es schon nach Thomas v. A. bei keinem Menschen, zumal bei keinem in der Geschichtszeit, eine unwandelbare Wahrheitserfassung, sondern „nur eine einzige, absolut geltende, ewige Wahrheit: die Wahrheit Gottes" (95 u. 93). — Wilfried Joest präzisiert dies in seiner Untersuchung „In welchem Sinn wollen theologische Aussagen wahr sein?" (1339—1353) so: „Die theologische Aussage kann nicht eine unüberholbar gleichlautende Form haben, weil sie die Selbstbezeugung Gottes in wandelbare geschichtliche Situation hinein auszulegen hat. Gleichwohl muß sie im Rahmen ihrer jeweiligen Situation und in der sprachlichen Bezogenheit auf sie dabei bleiben, von Gott das sagen zu wollen, was von ihm selbst her und für alle gilt" (1352), — Ignacio Escribano — Alberca wendet sich gegen die mit der dialektischen Theologie aufgekommene Zweideutigkeit, welche die betonte „Geschichtlichkeit" von der realen Geschichte distanziert und mit Hegel unter gnostischer Vorwegnahme des Eschaton in der Gegenwart auf ein reales Heilszeichen Gottes am Menschen in der Geschichte verzichtet. (341—352). — Olegario González de Cardedal behandelt, dies positiv ergänzend, die Lehre des II. Vatikanums von der (realen) Geschichtlichkeit (historidad) der Offenbarung, des Glaubens und der Kirche und die damit gegebene heilsgeschichtliche Ausrichtung der Theologie (475—491).

IV. Die aktuelle Diskussion über das Grundverhältnis von Offenbarungstheologie und philosophischer Metaphysik erfährt eine besondere Zuspitzung in dem Beitrag von H. R. Schlette (123—147), der in den „Fragen nach Gott, Freiheit und Unsterblichkeit" (127) den Agnostizismus „als die Konsequenz aus der metaphysischen Aporie" (125) den Christen empfiehlt. Sch. erwartet, daß auch „der Atheismus in den hier gemeinten Agnostizismus übergehe" (134) und so in einer „vertrauenswürdig gewordenen Atmosphäre" das Gespräch mit diesem in Gang komme (145f). Wenn irgendetwas in dieser Festschrift, fordert dieses Plädoyer für den Skeptizismus (ganz abgesehen von den entgegenstehenden Dogmen der Kirche) eine Reihe von Einsprüchen und Fragezeichen heraus.

Außer in Sokrates-Platon meint Schlette z. B. auch in Augustinus und Nikolaus Cusanus „ein solides philosophisches Fundament" für seine Thesen zu finden (126). Das scheint nur möglich, wenn er deren *theologia eminentiae*, die Gott als ein unergründliches Geheimnis bejaht, mit einer Bezweiflung der Existenz Gottes fälschlich identifiziert. Unterschiede er dies, so zeigte sich auch, daß „die Einsicht in die Grenzen und Unlösbarkeiten der Metaphysik" nicht dasselbe ist wie eine „stets antwort-los endende" Aporetik (129). Sch. hat Recht mit der Erklärung: „Wenn man einen Wissenschaftsbegriff akzeptiert, der am Modell einer durch das Experiment überprüfbaren *certitudo* orientiert

[5] A. Brandenburg, S. 1215; S. 1240 schreibt Br. sogar: „Lutherische Impulse sind heute eher im katholischen Bereich wirksam, als daß sie eine eigene evangelische kirchliche Gestaltung verursachen. Luthers Theologie ist wie ein Ferment in der kath. Theologie."

[6] Wie sehr die „katholische Lutherforschung" zur Zeit im Aufschwung, aber auch in der Krise zwischen historischer und existentialer Interpretation ist, erhellt mittlerweile aus der methodologischen Studie „Lutherforschung heute" von P. Manns, Steiner-Verlag: Wiesbaden 1967, 75 S.

ist", kann man die Metaphysik in diesem Sinne nicht Wissenschaft nennen (128). Doch gerade diese (vordergründige) „Aporie" kann (und soll auch) den Philosophen wie den Theologen darauf stoßen, daß es z. B. auch eine geistige Selbsterfahrung und in dieser eine Verwiesenheit auf die absolute Wirklichkeit (und Personalität) Gottes (nicht nur auf „gänzlich ambivalente Entscheidungen", 132) gibt. Das gilt besonders von dem religiösen Phänomen: Nimmt man es ernst, „deutet man es nicht um, sondern akzeptiert seine Sinnstruktur, dann weist es in die Transzendenz" (E. Stadler S. 320). Umgekehrt setzen der Glaube, die Theologie und jede christliche Verkündigung, für die Gott der Schöpfer und also auch die urschöpferische Wirklichkeit ist, beim Menschen die Offenheit und Fähigkeit zu einem Vernunftdenken logisch voraus, das sich (zumindest) unter dem Anruf der Offenbarung und Verkündigung auf Gott hinzuwenden vermag[7]. Ohne dies wäre der Glaube an Gott sinn- und wirklichkeitsfremd, ja unvollziehbar. Für ein „realistisches" Denken, das von Natur und Erfahrung ausgeht, bliebe dann freilich nur die Konsequenz: „Gott ist tot". Ein ernsthaftes „Gespräch" mit Atheisten über Gott von der erklärten gemeinsamen Basis des Agnostizismus zu erwarten, ist eine widersinnige Utopie.

Heribert Mühlen entwirft das „Programm einer Personologie" (1259—1285), nach der in der Begegnung mit dem menschlichen Du „das unbegrenzte Du" Gottes „mittelbar mit-erfahren" wird (1283). Er betont zugleich so stark die „epochale Wende" von der bisherigen abendländischen Metaphysik zum personalen Denken, daß man sich wundert, zum Schluß (1284) dieselben Begriffe (Abhängigkeit, Begründung und Voraussetzung) wie in der traditionellen Metaphysik an entscheidender Stelle wiederzufinden. — Leo Scheffczyk umreißt in klarer und umsichtiger Darlegung das Grundverhältnis der Theologie zu den mündig gewordenen Vernunftwissenschaften sowie die Grenzen, innerhalb derer die Theologie in kritischer Selbstbescheidung Wahrheitserkenntnis beansprucht (1287–1314).

V. Wie bei einer Festschrift für einen Dogmatiker zu erwarten, wird hier weniger die pastoral-theologische (homiletische und katechetische) Darbietung als der eminente personale „Gegenstand" der Verkündigung, nämlich Gott und seine Selbstmitteilung im Wort, in Jesus Christus und der Kirche, sowie die Heilsbedeutung dieser Verkündigung thematisch. Zwei Beiträge, ein bibeltheologischer und ein systematischer, sind immerhin zentral der Verkündigung als solcher gewidmet. Es verdient Hervorhebung, daß in keinem Beitrag die ontologische Differenz des Verkündigungs-Geschehens von der „Existenzwahrheit" (Joest) des Verkündigten verwischt, sondern oft klar profiliert wird.

In dem Abschnitt Lk 8, 4—21 findet Heinz Schürmann beim redaktionsgeschichtlichen Vergleich mit der Mk-Vorlage und der älteren Form der Missionspredigt eine interne, innerkirchliche Jüngerbelehrung mit Reflexionen über die Wortverkündigung (8—14) in die missionarische Verkündigung eingebettet: „Ansätze zu einer Theologie der Verkündigung" (213—228). — Wilh. Stählin analysiert die Bedeutung der Worte παρουσία (für das er mit Bezug auf Luther die Übersetzung „Anwesenheit" vorschlägt) und παρρησία im biblischen Sprachgebrauch. Παρρησία besagt die „Kühnheit, die etwas wagt, was keineswegs selbstverständlich ist" (229—235). Wenn aber, so betont der lutherische Theologe, „Leute, die nicht daran denken, einen verantwortlichen Dienst zu übernehmen, das Recht beanspruchen, an allem und jedem Kritik zu üben, so können sie sich weder auf den biblischen noch auf den griechischen Begriff der Παρρησία berufen" (234). — Naoji Kimura legt in extenso „Sprachprobleme bei der japanischen Bibelübersetzung" vor (237—263). Der Dogmatiker Mannes Dominikus Koster veröffentlicht einen vielseitigen „Kurztraktat einer Theologie der Verkündigung" (1363—1387). Er definiert die Verkündigung als „ein menschliches Heilsgeschehen, dessen sich Gott zum Heile der Menschen bedient, d. h. sie ist ein Heilsgeschehen durch menschliches Sprechen", das mit bestimmten Heilshandlungen harmonisierbar ist (1363f). K. unterscheidet besonders nachdrücklich die Ankündigung des Endheiles und die Kundgabe schon vergangener und gegenwärtiger Verwirklichungen des Heiles als „die beiden Grundelemente der Verkündigung" (1369). — J. B. Lotz (1241—1257) betont angesichts der heutigen Akzentverschiebung vom Umgang der Person mit den Dingen zum Dialog zwischen Personen die Notwendigkeit, daß die Verkündigung stärker als bislang die personale Entscheidungsfreiheit der zuinnerst für das Personengeheimnis Gottes offenen und auf ihn verwiesenen Person aufgreife. — Ernst Stadler bietet nach einer treffenden Umschreibung der geistig-religiösen Situation des heutigen Menschen theologisch-kerygmatische Überlegungen, die an die Psychoanalyse S. Freuds anknüpfen (285—325). Freuds Destruktion der Religion ist zwar „gradezu hanebüchen" (285). Doch Stadler deckt bei ihm auch so viele Entsprechungen zur christlich-abendländischen Geistesgeschichte auf, daß der Theologe sowohl aus seiner Psychologie wie aus seiner Religionskritik lernen kann.

VI. Das Grundverhältnis Gott — Mensch im theologischen Denken wird am unmittelbarsten in dem Beitrag von Karl Rahner (1389—1407) angesprochen und auch hier auf die zugespitzte Formel gebracht, daß „die ganze Dogmatik" als theologische „transzendentale Anthropologie" zu betreiben sei. Anhand von Beispielen und in der Auseinandersetzung mit Einwänden sucht R. die Notwendigkeit einer solchen anthropologischen „Kehre" zu erweisen, die der „Theozentrik" der Theologie in der epochalen Situation von heute nicht widerspreche[8]. — Heimo Dolch erörtert das Miteinander von Glaubensschau und fachwissenschaftlichen Denken im evolutiven Weltbild des Teilhard de Chardin und dessen in Christus als dem „Punkt Omega" gipfelnde Zukunftsvision (327—339): Der Sinn für die Erde öffnet sich und bricht nach oben in einem Sinn für Gott auf, und der Sinn für Gott wurzelt und nährt sich nach unten in dem Sinn für die Erde (232). — Heinrich Fries weist unter der Überschrift „*Spero ut intelligam*" auf die Post-Bultmann-Phase hin, die in der evangelischen Theologie eingesetzt hat, und entwirft auf den Spuren von J. Moltmann die Grundzüge einer katholischen „Theologie der Hoffnung" (353—373). — Peter Meinhold entwickelt, indem er die Aussagen einiger hervorragender Zeugen und Künder des christlichen Glaubens (Paulus, Ignatius v. Antiochien, Augustin, Luther, Paul Claudel) interpretiert, Grundzüge des Selbstverständnisses für den Christen in der Welt (393—414). — Der evangelische Theologe Peter Brunner (1315—1337) und der katholische Lutherforscher Otto H. Pesch (1865—1907) greifen je ein kontroverstheologisches Problem auf, dessen Erörterungen „in eine begriffliche Sackgasse" geraten ist. Bei „Gesetz und Evangelium" sieht B. den Grund dafür in der Mehrdeutigkeit der Begriffe, die in verschiedenen Traditionen stehen (1315). Er unterstreicht, wie die von seiten Gottes unveränderte Bestimmung des Menschen zur Gemeinschaft mit ihm nach dem Bruch des paradiesischen „Urbundes" und des ebenfalls gnadenhaften Alten Bundes als *lex accusans* auf den Menschen zurückschlägt und ihn an Christus und das Evangelium von der Erlösung durch ihn verweist. P. verfolgt die Entwicklung der katholischen Lehre von der Verdienstlichkeit guter Werke in einem geschichtlichen Durchblick vom NT bis zu Luther und dem Konzil von Trient; er kommt zu der Konsequenz (1901): „Es besteht kein Grund zum trennenden Anathema zwischen Luthers Rechtfertigungsverständnis und der Verdienstlehre des Tridentinums". Er und B. halten eine „Neuformulierung der Sache" (1905f) „jenseits der traditionellen Begrifflichkeit" (1316) für notwendig und versuchen sie. Beide stimmen auch in der Grundüberzeugung überein, daß die theozentrische Sicht vor der anthropozentrischen dominieren muß (1316, 1898). — Joachim Giers sondiert, inwieweit sich die kirchlichen Sozialenzykliken seit Leo XIII. spezifisch theologischer Argumente bedienen oder sich auf das allen Menschen guten Willens zugängliche „Naturrecht" stützen (1761—1784). Aus naturwissenschaftlicher Sicht kommen die Beiträge von Robert Sauer, „Mensch und Automat" (148—158); Paul Koeßler, „Technik und christlicher Glaube" (159—174). Folgende Feststellungen seien vor allem festgehalten: „Die Naturwissenschaft stand oft in der Gefahr der Grenzüberschreitung und zog aus ihrer Erkenntnisweise Schlüsse hinüber in den Bereich des Transzendenten. — Umgekehrt hat auch die Theologie Grenzüberschreitungen begangen, etwa indem man so etwas wie eine Physik der Überwelt erdachte" (173).

VII. Die Neubesinnung auf das Wesen der Kirche im Zuge des II. Vatikanums kommt in der Festschrift derart eingehend und gründlich zur Darstellung, daß diese Beiträge allein ein stattliches Buch füllen würden. Hier seien nur noch die im engeren Sinne ekklesiologischen Themen genannt: Die Zuordnung des Kollegialitätsprinzips zu dem Prinzip von Haupt und Leib in der hierarchischen Struktur der Kirchenverfassung (Klaus Mörsdorf, 1435—1445); Primat und Episkopat im Spannungsfeld der beiden Vatikanischen Konzile (Heinr. Bacht, 1447—1466); Die Reformidee des II. Vatikanischen Konzils und ihre Forderungen an uns (Alois Grillmeier, 1467—1488); Pastorale Konsequenzen aus der Sakramentalität der Kirche (Otto Semmelroth, 1489—1505); Inwieweit gibt es außerhalb der Kirche Christentum — inwieweit Heil? (Otfried Müller, 1557—1581). Die Lehre von den drei Ämtern Christi in der dogmatischen Konstitution des II. Vatikanischen Konzils „Über die Kirche" (Ludwig Hödl, 1785—1806); Die Gegenwart der Heilstat Christi (Joh. Betz, 1807—1828). — In der Zwischenzeit hat sich die Aktualität dieser Beiträge noch gesteigert.

[7] Vgl. z. B. J. B. Lotz, Wahrheit und Verkündigung, S. 1244—54 sowie Heinz Zahrnt, Die Sache mit Gott, Die protestantische Theologie im 20. Jhrh., München 1966, S. 73ff.

[8] Im LThK² ist es wohl ein Versehen, daß sich dort die Artikel Anthropozentrik und Christozentrik finden, aber das Stichwort Theozentrik völlig fehlt.

Petri, Heinrich: **Exegese und Dogmatik in der Sicht der katholischen Theologie.** München - Paderborn - Wien: Verlag Ferdinand Schöningh 1966. 255 S.; kart. DM 24,—.

Bei dem vorliegenden Buch handelt es sich um eine an der Gregoriana angenommene theologische Dissertation. Der Verf. hat sich mit gutem Grund beschränkt: er setzt ein mit 1943 („*Divino afflante Spiritu*") und stellt nur die innerkatholische Diskussion dar. Bei der herangezogenen Literatur hat die deutschsprachige das Übergewicht, gefolgt von der französischen; einige italienische und englische Beiträge sind gleichfalls eingearbeitet. Die wirklich ausgewertete Literatur reicht bis 1963; später Erschienenes ist allenfalls noch zitiert. So konnten die Kommentare zu „Dei Verbum" und die daran anschließenden Studien über das Verhältnis von Exegese und Dogmatik nicht mehr berücksichtigt werden. Das II. Vaticanum wird nur eben S. 201 Anm. 21 (über die Bibel als „Seele" der Theologie) erwähnt. Eine Ausnahme, die mit dem letzten Konzil zu tun hat, bildet die Kontroverse über Schrift und Tradition, die der Verf. bis 1964 verfolgt.

Die fünf Kapitel sind sauber erarbeitete und sachgerecht komponierte Referate. Das I. Kapitel (11—67) beschäftigt sich mit der Exegese als theologischer Disziplin. Nach einem Überblick über die Plädoyers für die historisch-kritische Methode seit 1943 stellt der Verf. drei Persönlichkeiten als Befürworter einer theologischen Exegese (die also wesentlich mehr ist als Hilfswissenschaft) vor, A. Descamps, der den Glauben des Exegeten als formales Prinzip seiner Wissenschaft ansieht, J. Levie, der vom Exegeten verlangt, das kirchliche Dogma als Arbeitshypothese stets mitzuberücksichtigen, und R. Schnackenburg, der auf das notwendige kirchliche Existenzverständnis des Exegeten hinweist. — Das II. Kapitel (69—91) wendet sich der Biblischen Theologie zu. Der Verf. präsentiert die Konzeptionen, die P. Heinisch, F. C. Ceuppens, F. Prat, M. Meinertz, H. Schlier, F. M. Braun und C. Spicq entwickelt haben. Er kommt zu dem Ergebnis, daß der Führungsanspruch der Dogmatik in der Gesamttheologie nicht unerheblich modifiziert werde (91), wenn eine Biblische Theologie im Sinne der drei Letzteren entstehe. — Das III. Kapitel (93—160) steht unter der nicht ganz zutreffenden Überschrift „Die dogmatische Relevanz des biblischen Literalsinnes". Hier werden verschiedene Themenkreise behandelt: das Verhältnis von Offenbarung und Schrift, katholische Stimmen zu Bultmann, P. Lengsfelds Stellungnahme zu Barth, Lengsfelds Paradosis-Auffassung, Rahners Ausführungen über Geschichte der Offenbarung und so auch über Theologien im NT. Daran angeschlossen ist eine Übersicht über die Diskussion Schrift — Überlieferung. Erst in der zweiten Hälfte kommt der Verf. zum Thema des Kapitels. Er weist auf die Grenzen und die Aufgaben der Exegese folgendermaßen hin: Exegese sei als Erforschung des Literalsinns rein „private" Bemühung um die Bibel (145) und habe ihn auch noch (!) nicht vollständig und völlig eindeutig erhoben (147), darin lägen vor allem ihre Grenzen; sie habe die Aufgaben, die „historische Differenz" zu überbrücken (154) und die Systematik auf vergessene Fragen aufmerksam zu machen (158).

Das IV. Kapitel (161—190) handelt von Aufgaben und Wesen der Dogmatik, unter starker Bezugnahme auf K. Rahner und B. Lonergan. Aus dem Ertrag des Kapitels für das Thema der Arbeit ist hervorzuheben, daß der Verf. wiederholt verlangt, die Dogmenentwicklung müsse sich vor dem von Gott gesetzten Anfang in der Schrift ausweisen (165 u. ö.), und daß er betont, die Bibel sei auch für das Lehramt Autorität. — Im V. Kapitel (191—248) geht der Verf. dann genauer auf das Verhältnis von Exegese und Dogmatik ein. Hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Dogmen und Schriftaussagen stützt er sich vor allem auf Lonergan und G. Söhngen. Er referiert über die Kritik an den überinterpretierenden Schriftbeweisen der herkömmlichen Dogmatiken und zählt die Schwierigkeiten zwischen beiden Disziplinen auf. Eingehend berichtet er über den Lösungsversuch mittels des geistigen Schriftsinnes bzw. des Vollsinnes (213—223), dem er jedoch keinen großen Wert beimißt. Seine eigene Auffassung läßt sich folgendermaßen zusammenfassen: Die Exegese soll den „Raum freihalten" für die Dogmen (232), diese umschreiben den Raum der Exegese (245). Innerhalb dieses Rahmens und bei grundsätzlicher Bejahung aller kirchlichen Dogmen übt die Exegese berechtigterweise eine kritische Beurteilung der Dogmen (243), der theologischen Tradition und der Dogmatik (244) aus. Die Schrift bleibt *norma non normata* (245).

Als Kritik an diesem Werk sei vor allem das Bedauern ausgesprochen, daß der Verf. nicht an einem einzigen Modell gezeigt hat, wie bei der Bejahung eines bestimmten Dogmas dessen kritische Beurteilung seitens der Exegese aussehen könnte. Aufgefallen ist sodann eine gewisse unkritische Übernahme von Sentenzen seiner Gewährsleute. Wenn Descamps meint, die Kirche (wer ist das?) könne Regeln für den Exegeten als Historiker aufstellen (14), oder wenn Levie sagt, was der Hagiograph lehre, das werde auch vom Hl. Geist gelehrt (204), dann dürfte das in einem selbständigen Referat nicht einfach hingenommen werden. Trotz der Offenheit des Verf. für die Belange der Exegese kommt in den dogmatischen Passagen eine gewisse Überschätzung der Systematik zum Ausdruck. Kennzeichnend dafür ist das Beispiel des folgenden Satzes: „Die neue Sprache der Dogmen... erlaubt es, vieles präziser zu sagen als die Hl. Schrift mit ihrer mehr volkstümlichen Terminologie" (175). Trotz dieser kleinen Beanstandungen handelt es sich um eine höchst wertvolle Übersicht über zwanzig Jahre katholischer Theologie, in denen dramatische Züge nicht fehlten, die aber einen echten Fortschritt brachten. Der Verf. hat diese Entwicklung gerecht und sachkundig nachgezeichnet und Zeugnisse aufbewahrt, die in der Aktualität leicht übersehen werden können.

Luzern. Herbert Vorgrimler.

Fischer, P. Bonifatius OSB: **Verzeichnis der Sigel für Kirchenschriftsteller** (VETUS LATINA Bd. 1/1): 4. Ergänzungslieferung. Freiburg: Herder 1967. 137 S.; DM 16,60.

Schon in der Anzeige der Neuauflage dieses Werkes in dieser Zeitschrift 61 (1965) Sp. 234f konnte gemeldet werden, daß der Liste bereits vierzig Ergänzungsblätter hatten folgen müssen. Der dritten 40 Seiten umfassenden ist jetzt die vierte Ergänzungslieferung mit 137 Seiten gefolgt. Sie beweist die Sorgfalt, mit der das Beuroner Vetus Latina-Institut alle Fortschritte der Forschung auf seinem Arbeitsgebiet verfolgt. Um einige Beispiele zu nennen: Neu aufgenommen sind u. a. ein Homiliar von Toledo, verschiedene Textformen des Transitus Mariae, von R. Étaix entdeckte Predigten des Caesarius von Arles, von J. Lemarié herausgegebene Homilien des Chromatius von Aquileja, ein Appendix zum *Itinerarium Egeriae,* wie jetzt die *Peregrinatio Aetheriae* umbenannt ist, und ein irisches Palimpsestsakramentar, das A. Dold und L. Eizenhöfer entziffert haben. Die *Epistula ad Demetriadem* wird jetzt als wahrscheinlich echtes Werk des Prosper von Aquitanien anerkannt.

Den künftigen Editionen des Instituts werden zugrunde gelegt werden u. a. der Römerbriefkommentar des Ambrosiaster nach der Edition von H. J. Vogels im CSEL, Prudentius nach der Ausgabe von M. P. Cunningham, das 4. Buch von *Adversus haereses* des Irenäus nach Sources Chrétiennes 100. Von bereits vorhanden gewesenen Werken, die jetzt in die Arbeit des Instituts einbezogen werden, seien genannt ein Fragment einer lateinischen Übersetzung des Henochbuches und das sogenannte alte Hymnar. Frucht der Forschungsarbeit des Instituts selbst ist die Feststellung, daß Lucifer von Cagliari teilweise die Testimonien Cyprians benutzt hat; für den Galaterbriefkommentar des Marius Victorinus ist die Pariser Handschrift verglichen worden; das *Collectaneum* des Sedulius Scottus zu Kol und Phil ist nach dem Manuskript von H. J. Frede verbessert worden.

Es ist sehr dankenswert, daß das vorzügliche Arbeitsinstrument, das diese Sigelliste darstellt, wiederum auf den neuesten Stand gebracht worden ist.

Bonn. Karl Th. Schäfer.

Alonso Schökel, Luis: **Sprache Gottes und der Menschen.** Literarische und sprachpsychologische Beobachtungen zur Heiligen Schrift. Düsseldorf: Patmos-Verlag 1968. 284 S.; Paperback DM 28,—.

Das hier zu besprechende Werk des berühmten spanisch-römischen Jesuitentheologen L. Alonso Schökel stellt die deutsche Übersetzung des zuerst im englischen Sprachraum veröffentlichten Buches „The inspired Word" (4) dar.

Am Anfang des Buches steht ein Abkürzungsverzeichnis (7) und ein Vorwort (9). Dann folgen die fünf Teile der Abhandlung (13—267): Erster Teil: Göttliches und menschliches Wort: 1. Kap. Ein Glaubenssatz und sein Zusammenhang; 2. Kap. Das gottmenschliche Wort; 3. Kap. Das Zeugnis der Schrift. Zweiter Teil: Der Bereich der Sprache: 4. Kap. Die Schrift als Wort; 5. Kap. Drei Funktionen der Sprache; 6. Kap. Drei Ebenen der Sprache. Dritter Teil: Die inspirierten Autoren: 7. Kap. Psychologie der Inspiration; 8. Kap. Soziologie der Inspiration; 9. Kap. Sprechen und Schreiben. Vierter Teil: Das inspirierte Werk: 10. Kap. Das inspirierte Werk; 11. Kap. Das Werk und seine Übersetzung; 12. Kap. Aufnahme des Werkes. Fünfter Teil: Folgen der Inspiration: 13. Kap. Die Wahrheit der Schrift; 14. Kap. Die Lehre und ihr Gebrauch; 15. Kap. Kraft zum Heil.

Bibliographische Ergänzungen (269—273), ein Personenregister (274—277), ein Sachregister (278—281) und ein Stellenregister (282. 284) schließen das Buch ab.

Die Abhandlung zeichnet sich durch eine äußerst lebendige Darstellung aus und zeugt von der Belesenheit des Verfassers. Für theologische Kreise und sonst an der Theologie interessierte Leser, die bisher wenig Kontakt mit der historisch-kritischen Exegese gehabt haben, wird dieses Werk oft neue Perspektiven eröffnen und alte Mißverständnisse über die moderne Exegese aus dem Weg schaffen. Es ist somit sicher zu begrüßen, daß dieses Werk in so kurzer Zeit mustergültig ins Deutsche übersetzt wurde.

In einem Vorwort (9) bezeichnet der Vf. sein Werk als Essay und er spricht es offen aus, daß ihn Christian Pesch[1] in das tausendjährige Denken der Kirche in Fragen der biblischen Inspiration eingeführt habe.

Er selbst habe es dann für angebracht gehalten, Kategorien der Sprachphilosophie und der literarischen Wirklichkeit beizusteuern. Ferner betont der Vf. in seinem Vorwort, daß seine Gedankengänge einstweilen mehr die Breite als die Tiefe gesucht haben.

Es ist erstaunlich, daß der Vf. gleich zu Beginn seines Werkes die Karten so offen auf den Tisch legt. Denn es dürfte heute nach dem Vatikanum II. keineswegs mehr selbstverständlich sein, einem Essay über die Inspiration der Bibel die Sicht der kirchlichen Lehre zugrundezulegen, die Christian Pesch in seinem umfangreichen Traktat über die Schriftinspiration vorgetragen hat. Im einzelnen mag man heute über das von großer Erudition zeugende Werk Ch. Peschs denken wie man will, in einem Punkte dürften jedoch kaum Divergenzen möglich sein, daß nämlich sein Buch von einer Konservativität geprägt ist, die bereits einer Starrheit nahekommt und die es ihm verbot, mit offenen Augen die Probleme der modernen Exegese und der biblischen Inspiration frei zu sehen. Ferner bestimmt der Vf. den Charakter seines Buches zutreffend, wenn er sagt, er habe sprachphilosophische und literarische Kategorien beigesteuert. Denn es ist offensichtlich, daß den Vf. die in den letzten Jahren innerhalb der modernen Linguistik aufgegriffenen Fragen über die Sprache und den Stil eines literarischen Werkes nicht interessieren und er bei den in den vergangenen Jahrzehnten diskutierten sprachphilosophischen und literarischen Problemen stehen geblieben ist. Ferner wird man es nicht als eine vorwörtliche Übertreibung anzusehen haben, wenn der Vf. von seinen eigenen Gedankengängen sagt, daß sie mehr die Breite – welche Breite, sagt der Vf. nicht — als die Tiefe gesucht haben.

Wahrscheinlich werden viele Leser dieses Buches sich fragen, ob es klug war, von diesen Voraussetzungen und Positionen aus eine Abhandlung über die Schriftinspiration zu schreiben. Im folgenden soll an Hand einiger Fragen aufgezeigt werden, daß diese Voraussetzungen zuweilen in einem beträchtlichen Maße Sprache und Gedankengänge des Vf. beeinflußt haben.

S. 36–38: Der Vf. behandelt im Abschnitt „Negative Antworten" die Aussage des Vatikanum I: „Diese Bücher (des Alten und des Neuen Testaments) betrachtet die Kirche als heilig und kanonisch, nicht weil sie durch rein menschlichen Fleiß verfaßt und von ihrer Autorität dann bestätigt wurden, noch deshalb, weil sie Offenbarung irrtumslos enthalten . . ." Ohne erst den Leser darüber aufzuklären, daß das Vatikanum I mit dieser Formulierung die Inspirationslehren J. Jahns und B. D. Hahnebergs abgelehnt hat, legt der Vf. in den folgenden Sätzen dann den Sinn dieses Konzilstextes aus. Am Ende seiner Ausführungen sagt er dann: „Fügen wir den beiden negativen Antworten des Ersten Vatikanums noch eine weitere hinzu: Damit das Menschenwort Gotteswort wird, genügt nicht ein moralischer Antrieb zum Schreiben, kein einfacher Rat oder Befehl Gottes. Ein solcher Antrieb würde Gott moralisch zum Verfasser des Werkes machen, doch bliebe dieses Menschenwerk. Das Handeln des Heiligen Geistes muß physisch sein, muß den menschlichen Verfasser in seiner sprachlichen Tätigkeit berühren. Dieser physische Antrieb ist charismatisch, gehört zur Übernatur und ist das, was wir Inspiration im strengen Sinne nennen." (38)

Aus diesem Absatz könnte ein theologisch wenig gebildeter Leser den Eindruck gewinnen, das Vatikanum I habe über die Inspiration nicht mehr zu sagen gewußt als zwei negative Antworten auf Irrtümer der damaligen Zeit. Was der Vf. hier den Aussagen des Vatikanums noch hinzufügt, hat das Konzil selbst auch ausgesprochen, jedoch mit etwas anderen Worten. Denn das Konzil bestimmt im Anschluß an frühere Konzilien und an den vom Vf. zitierten Satz des Konzils die Inspiration folgendermaßen: „. . . *quod Spiritu Sancto inspirante conscripti Deum habent auctorem*" (DS 3006). Im Gegensatz zum Vatikanum I geht der Vf. weiter und definiert die Inspiration als einen physisch-charismatischen Antrieb des Hl. Geistes auf den Verfasser.

S. 45–49: In den Fußnoten zu den Ausführungen über die Auffassung, die Worte der Schrift seien direkt von Gott diktiert, vermißt man den lehrreichen Aufsatz von A. Bea zu dieser Frage („Libri Sacri Deo dictante conscripti: Estudios Ecclesiasticos 34 [1960] 329–347).

S. 53—57: Es berührt eigenartig, daß der Vf. in der zentralen Frage, wie das Wort *auctor* in der konziliaren Formel „*Unum atque eundem Deum Veteris et Novi Testamenti ... auctorem*" (DS 1334, vgl. 1501, 3006) zu interpretieren ist, keine klare Stellung bezieht. S. 55 dürfte er auch den nuancierten Gedankengängen Karl Rahners kaum gerecht werden. Der Vf. erschwert in diesem Falle eine Kontrolle, da er wohl sagt, daß Karl Rahner es vorziehe, Gott als *Urheber*, aber nicht als *Verfasser* der Heiligen Schrift zu bezeichnen, jedoch nicht angibt, auf welche Stelle er sich in dem umfangreichen Schrifttum Karl Rahners bezieht. In seiner Abhandlung über die Inspiration hält K. Rahner jedenfalls an der Theologie fest, die Gott als den literarischen Verfasser der Schrift bezeichnet (s. z. B. K. Rahner, Über die Schriftinspiration, Freiburg 1958, 18: „Wir setzen also die traditionelle Lehre als verbindlich voraus: die Schrift hat Gott zum Urheber; er ist Urheber in einem literarischen Sinne, er ist also ‚Verfasser'.").

S. 141: Der Vf. bemerkt hier zur sogen. „sukzessiven Inspiration": „Im vergangenen Jahrhundert stellt man sich die Abfassung der heiligen Bücher meist nach dem Vorbild neuzeitlicher Literatur vor: Moses schrieb seinen Pentateuch, Isaias schrieb und edierte sein Buch und so fort. Heute sind solche simplen Auffassungen nicht mehr vertretbar. Viele Bücher der Bibel haben eine jahrhundertelange, äußerst komplizierte Entstehungsgeschichte" (141). Diesem Passus könnte der historisch weniger informierte Leser vielleicht entnehmen, erst die moderne Theorie von der „sukzessiven Inspiration" habe die vom Vf. umschriebenen Probleme entdeckt. Aber bereits Richard Simon hat gegen Spinoza geltend gemacht, daß die Inspiration eines Buches nicht von einem Autor abhänge und es möglich sei, daß mehrere Autoren sukzessive an einem inspirierten Werk mitgearbeitet haben (vgl. R. Simon, Histoire Critique du Vieux Testament. Unveränderter Nachdruck Frankfurt 1967, Préface de l'auteur, zu Spinoza, Tractat. Theologico-polit. cap. 8).

S. 177–179: Bei der Klärung der Frage, ob das Werk oder der Verfasser eines solchen inspiriert sei, kommt der Vf. zu folgender Problemstellung: „Von den klassischen Schrifttexten im Inspirationstraktat bezieht sich einer auf die Verfasser: ‚Vom Heiligen Geist getrieben, haben Menschen im Namen Gottes gesprochen' (2 Petr 1, 20); der andere bezieht sich auf das Werk: ‚Die ganze Schrift ist inspiriert' (2 Tim 3, 16). Welche von diesen beiden Feststellungen verdient den Vorzug?" (177). Der Vf. erkennt dann dem zweiten Text Priorität zu. J. H. Newman hat diese Frage anders beantwortet. Lakonisch hat der englische Kardinal geschrieben: „Are the books or are the writers inspired? I answer, Both." (J. H. Newman, On the Inspiration of Scripture, ed. by J. D. Holmes und Robert Murray, London 1967, S. 111, Essay I § 19). Es dürfte wenig Sinn haben, mit dem Vf. 2 Tim 3, 16 dem Text 2 Petr 1, 20 vorzuziehen.

S. 213–228: Der Vf. überschreibt ein ganzes Kapitel mit „Die Wahrheit der Schrift". Dieser Abschnitt seines Werkes gehört zu den sonderbarsten Kapiteln der Theologie, die nach dem Vatikanum II im katholischen Raume erschienen sind. Der Vf. verfällt in diesem Teil seines Werkes einer argen historischen Vereinfachung, da er die Verteidigung der biblischen Irrtumslosigkeit durch die Theologen und die Exegeten als einen Kampf der letzten sechzig Jahre (228) hinstellt. K. Scholder dürfte in seinem Werk über die Entstehung der modernen Exegese zur Genüge nachgewiesen werden, daß diese Frage bereits bei Galilei und Kepler aufgeworfen wird und dann in verstärktem Maße Gewicht gewonnen hat. Wenn es zum Teil noch verständlich ist, daß der Vf. von seinem sprachpsychologischen und literarischen Standpunkt aus die historische Sicht weniger betont, den geschichtlichen Wandel des Wahrheitsbewußtseins übergeht (vgl. H. Fischer, Das Wahrheitsbewußtsein in seiner dogmatischen Funktion, in: Beiträge zur Theorie des neuzeitlichen Christentums, hg. von H.-J. Birkner und D. Rössler, Berlin 1968, 53–71), und frühere Zeiten weniger zur Sprache bringt, so erregt es doch Erstaunen, daß er wohl lobend *Divino afflante Spiritu* – eine Enzyklika, die in dieser Sache noch vollkommen an die längst überholte Theorie von der absoluten Irrtumslosigkeit der Schrift gebunden war – erwähnt (226–228), aber gerade bezüglich der Frage nach der biblischen Wahrheit das Vatikanum II dessen Konstitution *Dei Verbum* mit Stillschweigen übergeht (auch nach dem Index, S. 279, zitiert der Vf. das Vatikanum II in diesem Kapitel nicht!). Sollte der Vf. wirklich der einzige Theologe in Rom sein, der *Dei Verbum* und dessen antitraditionalistische Lösung des biblischen Inerranzproblems nicht bemerkt hat?

Der Vf. hat ein Buch geschrieben, in dem die Nachteile und Versäumnisse die guten Seiten gefährlich zu überschatten drohen. Die Enge seines Ausgangspunktes – Christian Pesch, Sprachpsychologie und ältere Literatur- und Stilanalyse – hat es ihm von Anfang an verwehrt, die ‚moderne Bibelwissenschaft' als Phänomen der Neuzeit (vgl. z. B. Trutz Rendtorff, Historische Bibelwissenschaft und Theologie. Ihr Verhältnis im Zusammenhang des neuzeitlichen Christentums, in: Beiträge zur Theorie des neuzeitlichen Christentums, hg. von H. J. Birkner u. D. Rössler, Berlin 1968, 79–90) in den Griff zu bekommen. Dies hat seiner Darstellung der Inspiration der Schrift mehr geschadet, als der Vf. anfangs vermutet haben dürfte. Er dürfte auch insoweit manchen seiner Leser mit diesem Werk enttäuscht haben, als er nicht die Erwartung eingelöst hat, zu der seine früheren Arbeiten hoffnungsvoll berechtigt haben.

Münster/Westf. O. Loretz.

[1] Ch. Pesch, De inspiratione sacrae scripturae. Editio prima iterata, Supplementum, Freiburg 1925.

Debus, J.: **Die Sünde Jerobeams.** Studien zur Darstellung Jerobeams und der Geschichte des Nordreichs in der deuteronomistischen Geschichtsschreibung (FRLANT 93), Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1967. VII, 122 S.; Ln DM 19,80; kart. DM 15,80.

Die Tat Jerobeams I. von Israel, der einen mit dem Stierbild verbundenen Jahwekult in seinem Reich einrichtete und so die kultische Bindung des Nordreiches an Jerusalem löste, gilt dem dtr Geschichtswerk als die große Sünde Nordisraels. Mit ihr erscheinen ihm alle Könige dieses Staates belastet. Sie wird in erster Linie Anlaß für Jahwes Gericht (721 v. Chr.). Wegen der großen Bedeutung, die Jerobeams kultische Maßnahmen für die Geschichtsbetrachtung des dtr Werkes besitzen, muß es wichtig und reizvoll erscheinen, ihre Darstellung und Wertung innerhalb der Berichte von der Reichstrennung zu untersuchen. Die vorliegende Abhandlung widmet sich dieser Aufgabe.

In einem ersten Teil (3—54) werden die Erzählungen über Jerobeam in 1 Kg 11, 26—14, 18 behandelt, um die geschichtlichen Vorgänge und ihre Deutung zu erfassen. In einem Exkurs (30—34) wird zur These A. Malamats, es habe im israelitischen Staatswesen ein Zwei-Kammer-System gegeben, Stellung genommen. Die Einwände D.s, eine solche Gewaltenteilung sei im AT nirgends bezeugt und 1 Kg 12, 1—20 sei kein historischer Bericht im strengen Sinn des Wortes, sind berechtigt und sprechen meines Erachtens entscheidend gegen Malamats Ansicht. Teil II (55—92) befaßt sich mit der Parallel-Version des Codex Vaticanus der LXX zur Jerobeamgeschichte, um den Wert dieser Überlieferung zu bestimmen. Debus kommt zu dem „Ergebnis, daß die griechische Version nicht als über MT hinausführende historische Quelle gelten kann, daß sie aber von großem literarischem Wert ist, weil sie eine vordeuteronomistische Stufe der Textüberlieferung darstellt" (90). Schließlich wird die unter der Sünde Jerobeams stehende Unheilsgeschichte Israels ins Blickfeld gerückt (93—115), um das dtr Urteil über diese Geschichte sichtbar zu machen. Ein Exkurs über die „deuteronomistischen Redaktionen der Königsbücher" (109—114) diskutiert die Positionen Noths und Jepsens, trägt Bedenken gegen beide vor und möchte sie dahingehend vereint sehen, daß man eine dtr Schule anzunehmen hat, aus der das Werk hervorgegangen ist.

Natürlich stellt sich die Frage nach dem oder den Dtr für D. bei seiner Untersuchung von allem Anfang an. Nach einer guten und sachgerechten Definition dessen, was unter Dtr und dtr zu verstehen sei (8, Anm. 1), meint er: „Meines Erachtens können die dtr. Partien im Königsbuch nicht von einem einzigen Verfasser stammen (s. u. 109ff), aber die Sprache und Gedankenwelt der dtr Redaktion sind in sich so einheitlich, daß die Benutzung der Singular-Bezeichnung „der Deuteronomist" doch im allgemeinen gerechtfertigt scheint" (8, Anm. 1). Diese Ansicht bedarf wohl noch der Überprüfung. Am Ende seiner Arbeit gelangt Debus nämlich zur Annahme einer dtr Schule. Diese sei „eine festgefügte und über mehrere Generationen hinweg existierende Gruppe von Theologen" gewesen; sie „hätte die Geschichtsüberlieferung des Volkes in ihrem eigenen Sinne interpretiert und für ihre eigenen Zwecke (nämlich die Propagierung des Deuteronomiums, s. S. 124ff [sic]) ausgewertet" (114). Sollte ihre Tätigkeit wirklich so einheitlich gewesen sein?

Ein Verstehensproblem hinsichtlich der dtr Geschichtsauffassung stellt sich durch das prophetische Jahwewort, daß Jerobeam 10, Salomos Sohn einen Stamm erhalten solle. Die von Debus vorgeschlagene Lösung, der Dtr rechne nicht, sondern denke historisch-pragmatisch, ist akzeptabel: Für den Dtr gibt es zwölf Stämme Israels, die zehn Stämme des Nordreichs, wobei das in Wirklichkeit aufgeteilte Gebiet Benjamins diesem zugezählt wurde, und das eine Haus Juda (15, 17).

Was die Einrichtung des Stierbildkultes anbelangt, schließt sich Debus an den Vorschlag an, den R. de Vaux (Angelicum 20, 78ff) für den ursprünglichen Text (1 Kg 12, 29f) gemacht hat: „Er ließ das eine in Bethel aufstellen, und das Volk zog vor dem anderen nach Dan." (38f). Jedoch ist die für die Einrichtung zweier Heiligtümer gegebene, von de Vaux übernommene Begründung nicht stichhaltig. Aus Jos 3, 6 und 2 Sam 6, 4 läßt sich im Hinblick auf die Wendung „gehen vor" nichts für die Errichtung eines neuen Heiligtums erschließen: Die Priester gehen beim Jordanübergang mit der Lade vor dem Volk. Ussa geht bei der Überführung nach Jerusalem neben der Gotteslade, Achio vor ihr, was nur bedeutet, daß die beiden die Lade begleitet haben. *hlk lpnj* weist in eine andere Richtung. Die Wendung wird von dem führenden, seinem Volk vorangehenden Gott gebraucht (Ex 32, 1. 23: Erzählung vom goldenen „Kalb"; Ex 13, 21; Dt 1, 30. 33: Jahwe in der Wolken- und Feuersäule; Ex 14, 19; 23, 23: der Engel Gottes Dt 31, 8: Jahwe bei Josua in der Landnahme). Übertragenem Sprachgebrauch nähert sich der Ausdruck Is 45, 2 (Jahwe vor Kyros einherziehend); er besitzt übertragenen Sinn Is 58, 8 (Gerechtigkeit zieht vor dem einher, der Gottes Willen tut). „Gehen vor Jahwe" ist eine dtr Wendung (1 Kg 2, 4; 3, 6; 8, 23. 25; 9, 4) und bezeichnet den gottwohlgefälligen Lebenswandel und Dienst. Es wäre verwunderlich, wenn nicht dtr Hand den für die dtr Geschichtsbedeutung wichtigen Text gestaltet hätte. „Und diese Sache gereichte (Israel) zur Sünde" (12, 30a) ist eine dtr Wertung, die oft wiederholt wird, vgl. 14, 16; 15, 30; 16, 31 u. ö. Auch 12, 30 gehört zur dieser Deutung: Das Volk bis nach Dan hin wandelte vor ihm. *hāaḥad* ist wohl spätere Zufügung oder Ersatz für *aegael*, als es feststand, daß zwei Stierbilder von Jerobeam aufgestellt worden waren. „Bis Dan" ist Ortsangabe, zur Bezeichnung des Verehrerkreises. Bis zu dieser Stadt hin, d. h. ganz Israel, nahm man an dem Stierbildkult teil. Der dtr Sinn der Wendung *hlk lpnj* (s. o.) fordert meines Erachtens diese Deutung. Von dieser Position aus erhebt sich die Frage, ob nicht die Zweizahl der Stierbilder sekundär ist. Ein in Dan stehendes hätte, wie sich aus der alttestamentlichen Überlieferung erkennen läßt, kaum eine Wirkung ausgeübt.

Interessant und begründet ist die Rückübersetzung des LXX-Textes 1 Kg 12, 24a-z, wichtig das Ergebnis, daß 24 b-u die dtr Redaktion nicht kennen. Man muß also mit verschiedenen Rezensionen des Textes, von denen der LXX-Zusatz eine verkörpert, rechnen. Für die Textform der LXX wäre (21, 55f) auf A. Rahlfs zu verweisen, der sie herausgestellt hat. Sicherlich ist es schwierig, in 24 o (62) den Namen des Propheten aus der Überlieferung der LXX wiederherzustellen. Vielleicht ist σε>αμει (Cod z^{a}?: σε<αμιτην) „Silonit" zu lesen. Statt „origenistisch" sollte man, wie P. Katz monierte (ThLZ 77 [1952] 155) besser „origen(ian)isch" sagen (71). In 24 e sollte man wohl mit Lagarde und Rahlfs und der Masse der Überlieferung gegen Cod B bei ἦν bleiben; für die Rückübersetzung ist es gleichgültig, ob η oder ην gelesen wird (59).

Was endlich die Sünde Jerobeams anbelangt, ist der Dtr nach D. der Auffassung, daß der erste König des Nordreiches eine politisch wie religiös schismatische Herrschaft (9) aufgerichtet habe. Dieses Reich habe sich von Jahwe getrennt und sei darum endgültig verworfen (106). Weil aber Jerobeam für den Dtr „das göttliche Werkzeug zur Bestrafung Salomos bzw. des davidischen Hauses" (17) sei, werde das neue Staatswesen von Gott beschützt (18). Beide Reiche erhielten somit „die gleiche Ausgangsstellung. Beide sind Nachfolger des Davidsbundes" (19). Es fragt sich daher, ob man nicht doch eine verschiedenartige Beurteilung der Reichstrennung hinsichtlich der politischen und der religiösen Seite innerhalb der dtr Redaktionen unterscheiden muß. Sicherlich war die Sünde Jerobeams nach dtr Sicht von großer Konsequenz für die Geschichte des Nordreiches. D. meint, man könne „fast sagen, im dtr Reden von der Sünde Jerobeams finde sich so etwas wie eine alttestamentliche Erbsündenlehre" (95).

Abschließend darf gesagt werden, daß D. einen wertvollen Beitrag zur Erfassung des dtr Urteils über die Reichsteilung geleistet hat. Seine Studie hat den begrenzten historischen Gehalt und die weitreichende dtr Deutung besser sehen gelehrt.

Münster. Josef Schreiner.

Weippert, Manfred: **Die Landnahme der israelitischen Stämme in der neueren wissenschaftlichen Diskussion.** Ein kritischer Bericht (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Heft 92). Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1967. 163 S Ln DM 19,80; br. DM 16,80.

M. Weippert bezweckt mit diesem Buche eine — nach seinen eigenen Worten (S. 7) — „kritische Darstellung der heute als ‚klassisch' empfundenen Hypothese der israelitischen Landnahme in ihren verschiedenen Ausprägungen, deren Hauptrichtungen summarisch mit den Namen Alt und Albright gekennzeichnet werden können".

Den Hauptteil des Buches stellen folgende drei Kapitel mit ihren Unterabschnitten dar: Kap. II. Versuche zur Lösung des Landnahme-Problems seit 1925 (S. 14—66): 1. Die territorial- und traditionsgeschichtliche Lösung (S. 14—51), 2. Die archäologische Lösung (S. 51—59) und 3. Die soziologische Lösung (S. 59—66); Kap. III. Themen der Diskussion (S. 66—123): 1. *'Apiru* und Hebräer (S. 66—102) und 2. Nomaden des 2. Jahrtausends (S. 102—123); Kap. IV. Archäologie und biblische Überlieferungen (S. 123—139): 1. Die Situation (S. 123f.), 2. Der Wert von Ausgrabungsbefunden (S. 124—132) und 3. Das literarische Problem (S. 132—139).

Im „Abschluß" (Kap. V.: S. 139f.) faßt er die Ergebnisse seiner Untersuchungen zusammen: Er zieht die „territorial- und traditionsgeschichtliche Lösung", die besonders mit dem Namen A. Alt zu verbinden ist, der „archäologischen" vor; dafür sprächen die biblischen Überlieferungen. Gegen W. F. Albright und seine Schule sei, so meint der Vf., anzuführen, daß sie „allzuoft ihrem Material mehr zumuten müssen, als es zu tragen im Stande ist, und zuweilen sogar genötigt sind, offen oder stillschweigend die biblischen Überlieferungen den archäologischen ‚Fakten' oder aber die Grabungsergebnisse den Textaussagen anzupassen" (S. 139f.).

Ein ausführliches Abkürzungsverzeichnis (S. 141–145) und ins Detail gehende Indizes (1. Autoren, S. 146–150; 2. Götter und Menschen, S. 150f.; 3. Völker, Länder, Berge, Täler, Orte, S. 151–154; 4. Sachen, S. 154–156; 5. Wörter, S. 156–158; 6. Stellen, S. 159–163) sowie 2 Karten (I: Der Alte Orient; II: Palästina) beschließen das Buch.

Die vielschichtigen Probleme, die mit der israelitischen Landnahme verbunden sind, behandelt der Vf. unter besonderer Berücksichtigung der altorientalischen Quellen. Neben den ägyptischen Texten legt er seinen Ausführungen nämlich in besonderer Weise die aus Amarna, Māri, Alalaḫ, Nuzi, Boğazköy und Ugarit zugrunde. Auch wenn man in vielen Einzelfragen den Interpretationen des Vf. nicht ohne weiteres folgen kann, so muß man doch seinen Versuch anerkennen, die „territorial- und traditionsgeschichtliche Lösung" als die den Quellen am ehesten entsprechende zu erweisen. Es ist bewundernswert, wie er es verstanden hat, die weitverzweigte Literatur und das zum Teil schwer verständliche und umfangreiche Quellenmaterial vorzulegen.

Bei einer wünschenswerten zweiten Auflage seines Werkes könnte der Vf. seine Argumentation gegebenenfalls an folgenden Stellen – um einige zu nennen – überprüfen:

S. 17 Anm. 3: Der Vf. stellt fest, daß kan. **milku* aus akk. *šarru* und hebr. *męlęk* erschlossen sei und begründet den postulierten Übergang von **malku* zu **milku* auf S. 84 Anm. 1 mit dem Hinweis auf PNN, die mit dem Element *-milkU* gebildet sind. Dagegen ist folgendes einzuwenden:

In den Quadrilinguen aus Ugarit ist in der ugaritischen Spalte als Äquivalent von sum. [LUGAL] — akk. *[ša]r-rum* — hurr. *i-wi-ir-ni ma-al-ku* angegeben: Ugaritica V, S. 234f., III 13′ sowie S. 244f., II 32′[1]. Dem entspricht auch die Schreibung des PNF *Bi-it-ta-ma-al-ki* für *Bi-it-ta*-LUGAL in AlT 94, 18 bzw. 12. Daraus dürfte zu folgern sein, daß in den westlichen Texten für „König" nicht *milku*, sondern *malku* anzusetzen ist.

Hinsichtlich des GN *milk-* in den PNN – hier ist besonders auf die Schreibung *-mu-lik* in RS 17.288 [= PRU 4, 215], 27 hinzuweisen – siehe nun Ugaritica V, S. 60 zu Z. 32 und S. 460 zu 27 b.

S. 17 Anm. 3: Die Bemerkung des Vf., daß in Amarna, Māri und Alalaḫ häufig sum. LÚ = akk. *awīlu* in Verbindung mit Stadtnamen auftrete, ist folgenderweise zu präzisieren: LÚ = *awīlu* steht hier im *Slang* für „König" (s. AHw, S. 90 s. v. *awīlum* B 2 b; CAD A/2, S. 57, s. v. *amīlu* 4 d: „ruler").

S. 67 Anm. 4: Da das ÌR in dem PN ÌR-*Ḫe-pá* in den syllabischen und in den alphabetischen Texten des syrischen Raumes nur ideographisch geschrieben ist, fehlt ein eindeutiger Hinweis für die Lesung von ÌR-*Ḫe-pá*. In Anbetracht der vielen PNN mit *ʿ/ḫbd* als erstem Bestandteil und einem GN als zweitem (s. StP 1, S. 105; 316f.; H. B. Huffmon, Amorite Personal Names in the Mari Texts, Baltimore 1967, S. 189, s. v. ḪBD) spricht kaum etwas gegen die von F. Thureau-Dangin vorgeschlagene lesung **ʿAbdi-Ḫeba*.

Nachdem nun das hurr. Äquivalent für sum. ÌR = akk. *ardu* = ug. *abdu*, nämlich *purame*, bekannt ist (Ugaritica V, S. 244 III, Z. 4; s. S. 455, zu B 15), wäre zu fragen ob ÌR nicht mit *purame* wiedergegeben werden könnte, zumal es sich bei *Ḫepa(t)* um eine hurr. Göttin handelt. Dagegen spricht allerdings, daß bislang keine Namen des Typus *Purame*-GN belegt sind (s. Ugaritica V, S. 455, zu B 15).

S. 72 Anm. 3 und **S. 83 Anm. 2:** Der *Ḫapiru*-Beleg in AlT 58, 29 ist aus der Diskussion zu ziehen, da die Zeile folgenden Zeichenbestand aufweist: ^{m}*Še-mu-ba ù* ERÌN^{meš}. *ti* (!) KI (!) GA (!) RU.

S. 74 Anm. 9: Die genaue Erfassung des soziologischen Terminus *ḫupše* ist nur aufgrund der Personenlisten aus Alalaḫ möglich: Siehe „Die soziale Struktur von Alalaḫ und Ugarit (II): Die sozialen Gruppen *ḫupše-namê, ḫaniaḫḫe-ekû, eḫele-šūzubu* und *marjanne* nach Texten aus Alalaḫ IV": WO 5/1, S. 57—93).

S. 103f. mit Anm. 5: In der Frage nach dem Zeitpunkt des Auftretens der Aramäer schließt sich der Vf. denjenigen Forschern an, die meinen, daß die Aramäer erst seit Tiglathpilesar I. (1116–1078) faßbar seien. Hiermit stellt er sich jedoch in Widerspruch zu der ständig wachsenden Anzahl von Belegen, die auf die Aramäer auch schon zu früherer Zeit anspielen: Zu den ägyptischen und ugaritischen Texten s. E. Edel, Die Ortsnamenliste aus dem Totentempel Amenophis III., Bonner Biblische Beiträge 25, Bonn 1966, S. 28f.; bezüglich der *Aḫlamû*, die einen Teil der Aramäer gebildet haben dürften, sei auf BM 14078,4 als dem bislang ältesten Beleg (aus der Zeit Rīmsîns [1758–1699]) für die *Aḫlamû* verwiesen (s. OLZ 61, 1966, Sp. 243).

S. 107 Anm. 3: Die Frage der Lesung des Tiernamens in AlT 269, 59 (JCS 13, 1959, 29) kann aufgrund einer von uns durchgeführten Kollation als geklärt betrachtet werden: Es handelt sich hier um ANŠE. GÚR. NUN = *kūdanu* „Maultier, -esel" (so schon in AHw, S. 499, übernommen).

Münster. M. Dietrich-O. Loretz.

[1] Die sum. und akk. Spalten sind nicht oder nur teilweise erhalten: S. 234, III 13′ fehlt sum. (EN ist doch wohl durch LUGAL zu ersetzen) und S. 244, II Z. 32′ fehlt sum. LUGAL; akk. *šarrum* ist S. 234, III Z. 13′ teilweise und S. 244, II 32′ gar nicht erhalten.

Hillmann, Reinhard: **Wasser und Berg.** Kosmische Verbindungslinien zwischen dem kanaanäischen Wettergott und Jahwe. Inaugural-Dissertation. Halle (Saale) 1965. 200, XXXIX S.

Der Vf. behandelt in seiner Dissertation im ersten Teil, A, Baals Verhältnis zu Wasser und zu Bergen (S. 1–87) und unterteilt diesen in die Abschnitte I. Der Baal von Ugarit (S. 1–75) und II. Baal Zaphon als Seemannsgott und der „Baal" in Ägypten (S. 76–87). In Teil B, Jahwe und der kanaanäische Wettergott in vergleichbarer Beziehung zu Wasser und Berg (S. 88–194), geht er den Fragenkreisen „Der Kampf zwischen Jahwe und Regengott Baal" (Abschnitt I, S. 88–113) und „Gemeinsamkeiten zwischen Jahwe und Baal im Blick auf ihre Stellung zu Wasser und Berg" (Abschnitt II, S. 114–194) nach.

Auf die Zusammenfassung (S. 195–200) folgen: Inhalt (S. I–II), Abkürzungen (S. III–VI), Literaturnachweis (S. VII–XXXIII). Am Schluß des Buches finden sich 35 Abbildungen und Strichzeichnungen (S. XXXIV–XXXIX).

Bei der Durchführung seiner Arbeit kombiniert der Vf. in glücklicher Weise die philologische Methode mit der archäologischen und der religionsgeschichtlichen. Er gelangt dabei zu wichtigen Ergebnissen bezüglich der Auseinandersetzung Israels mit der kanaanäischen Kultur.

Es ist zu bedauern, daß diese aufschlußreiche Arbeit der Wissenschaft nicht im Druck zugänglich gemacht werden konnte.

Münster. M. Dietrich-O. Loretz.

Kapelrud, Arvid S.: **Die Ras-Schamra-Funde und das Alte Testament.** Übersetzung von Friedrich Cornelius. München/Basel: Ernst Reinhard Verlag 1967. 91 S., 11 Abb.; DM 7,50.

Das Büchlein A. S. Kapelruds informiert in sechs Kapiteln in groben Umrissen über die Funde von Ugarit und ihre Auswertung für das Alte Testament: Die Entdeckung (9–22); Erörterungen über die Texte (23–34); Methode und Betrachtungsweise (34–36); Die Gottheiten von Ras Schamra und ihre Entsprechungen im Alten Testament (37–70; dieses Kapitel wird in sechs Abschnitte unterteilt: Baal im Alten Testament, 37–42; Baal in den Ras-Schamra-Texten, 42—56; Baal und Jahweh, 56—60; El im Alten Testament, 60–62; El in den Ras-Schamra-Texten, 62–66; Andere Götter, 66–70); Der Kult: Feste, Opfer, Riten, Gesänge (71–84); Sprache und Terminologie (85—87). Am Ende folgt, was besonders hervorzuheben ist, ein Register (89–91).

Für den an Altertumsfragen interessierten nichtfachmännischen Leserkreis stellt der Autor in ansprechender Form die Geschichte der Ausgrabungen von Ras Schamra-Ugarit sowie die Bedeutung der dort gefundenen Texte für die Auslegung des Alten Testamentes dar. Die beigegebenen Abbildungen sind gut ausgewählt und illustrieren vortrefflich die Ausführungen des Vf.

Anlage und Ziel des Buches bedingen, daß der Vf. nicht auf die Vielzahl der Probleme ausführlich eingehen kann. Dabei hat der Vf. allerlei Ungenauigkeiten in Kauf nehmen müssen, die den Wert des Büchleins gelegentlich beeinträchtigen. Der unvoreingenommene Leser sei deshalb darauf hingewiesen, daß er bei einem eventuell intensiveren Studium einzelner Fragen auch auf andere Literatur über Ugarit zurückgreifen muß.

Ein Beispiel hierfür bietet das Kapitel „6. Sprache und Terminologie", in dem die Sprachverwandtschaft zwischen dem Ugaritischen und dem Hebräischen des Alten Testaments besprochen wird. Der Vf. wählt u. a. zwei Wörter, an Hand derer er die Beziehungen zwischen den beiden Sprachen aufzuzeigen versucht: *ḫrṣ* [!] // *ḥārûṣ* „Gold" und *anu/i* — *ana/oku/i* „ich". In beiden Fällen ist die Argumentation des Vf. zu bemängeln: der Begriff *ḫrṣ* für „Gold", die normale Bezeichnung für „Gold" im Akkadischen *(ḫurāṣu)*, dürfte für das Hebräische ebenso wie für das Ugaritische ein Kulturlehnwort sein, das auch vom Griechischen übernommen wurde (s. É. Masson, Recherches sur les plus anciens emprunts sémitiques en Grèc, Paris 1967, S. 67f.: χρυσός); die Bemerkung, daß nur im Ugaritischen und Hebräischen das Pronomen der 1. p. sg. c. die sog. Kurzform *(anu/i* = ug. *an*; hebr. *'nj)* neben der Langform *(ana/oku/i* = ug. *ank*; hebr. *'nkj)* zu belegen sei, ist nun durch den Nachweis der ersteren auch im Akkadischen (W. von Soden, Grundriß der akkadischen Grammatik, Rom 1952: Nachträge, Rom 1969, § 41f: *ana*– neben gewöhnlichem *anāku*) zu modifizieren[1]. Diese Beispiele zeigen, daß bei Vergleichen des Ugaritischen mit dem Hebräischen auf dem Gebiet der Philologie – dies gilt analog auch für die der Literatur- und Religionsgeschichte – keine zu engen Grenzen zu ziehen sind.

Münster. M. Dietrich-O. Loretz.

[1] In demselben Punkt ist C. H. Gordon, Ugaritic Textbook, Rom 1965, S. 35: § 6.2, zu korrigieren.

Delling, Gerhard: **Jüdische Lehre und Frömmigkeit in den Paralipomena Jeremiae.** (Beih. zur ZAW) Berlin: A. Töpelmann 1967. 77 S.; DM 24,—.

Der Verfasser verliert kaum Worte über religionsgeschichtliche Abhängigkeiten der pseudepigraphen Paralipomena Jeremiae (*par*). Nur beiläufig erwähnt er die gängige Auffassung, die *par* seien im ersten Drittel des 2. Jh. n. Chr. verfaßt worden (S. 3). Im übrigen bedient er sich durchwegs der begriffsgeschichtlichen Arbeitsweise im Stile des ThWBNT. Die vorsichtige Urteilsbereitschaft Dellings zeigt sich etwa in seinen Ausführungen über den sich in *par* 5, 21 findenden Ausdruck κατηχῆσαι... τὸν λόγον. Obwohl sich diese Wendung erst in der späteren slawischen Übersetzung, nicht schon in der früheren äthiopischen finde und obwohl er außerhalb der *par* nur in Röm 2, 18 für die religiöse Unterweisung gebraucht werde, sei es „nicht unmöglich, daß die Wendung... von einem Juden formuliert wurde" (S. 25).

Solche und ähnliche Vermutungen über eine frühjüdische Autorschaft der *par* — nur der Schluß ab *par* 9, 10 ist eindeutig christlich — sind jedoch noch zu wenig tragend. Die besten Argumente werden S. 42—52 gebracht. *Par* 6, 13—14; 8, 5 u. a. enthalten die Forderung nach radikaler Absonderung des Gottesvolkes. Wer mit ausländischen Frauen liiert sei oder nach ausländischer Art lebe, dürfe nicht nach Jerusalem zurückkehren. In diesen *amixia*-Forderungen besteht ein ziemlich breiter spätalttestamentlich-frühjüdischer Konsens gegen die neutestamentlich-frühchristliche Verkündigung.

Leider müssen auch Fragwürdigkeiten vermerkt werden. Daß Delling den religionsgeschichtlich unzutreffenden und theologisch oft mißbrauchten Ausdruck „Spätjudentum" (S. 35 u. ö.) verwendet, mag aus seiner Mitarbeit am ThWBNT, wo der Ausdruck üblich ist, erklärbar sein. Schwerer wiegen folgende Sätze: „Um eine Apokalypse handelt es sich bei *par Jer* jedoch nicht. Die Schrift ist ... eine Mahn-, Lehr- und Erbauungsschrift mit ganz bestimmter Zielsetzung" (S. 2—3). Da Delling selbst auf viele Ähnlichkeiten und Gemeinsamkeiten zwischen *par* und der syrischen Baruchapokalypse hinweist (S. 2. 72. u. ö.), und da die Apokalypsen aus den zwei Jahrhunderten vor und nach der Zeitwende a u c h Mahn-, Lehr- und Erbauungsschriften sind, ist die Begründung in dieser Form nicht möglich. Diskutabel ist allerdings der Hinweis, in *par* werde das erwartete Eschaton nicht mit einem Zeitschema in Zusammenhang gebracht und es würden auch keine Zukunftsbilder gegeben (S. 72). Aber weist nicht das Auftreten des Engels (*par* 6) und noch mehr jenes des den auserwählten Exulanten eine Geheimbotschaft verkündenden Adlers (*par* 7) zumindest in unmittelbare Nähe zur Gattung Apokalyptik, zu deren Eigenschaften Esoterik und symbolisch-bizarre Ausdrucksweise gehören? Die Erzählung von der geheimnisvollen Rettung der heiligsten Tempelteile und -geräte vor den babylonischen bzw. römischen Eroberern (*par* 1—4) war ein frühjüdisch-apologetisches Motiv, welches besonders in Apokalyptikerkreisen beliebt war. Hier ist die Abhängigkeit der *par* von der syrischen Baruchapokalypse augenscheinlich. Auf Apokalyptik läßt auch die ausgeprägte Zukunftserwartung (*par* 6, 12—23 u. ö.) und die rigoros-enge Erwählungsauffassung (*par* 8) schließen. Das Zeitschema ist also nicht das Um und Auf der Apokalyptik. Aus diesen und ähnlichen Gründen nimmt der Rezensent an, *par* sei in einem von priesterlichen Interessen bestimmten, jüdischen Apokalyptikerkreis entstanden — er bewundert im übrigen die Akribie Gerhard Dellings.

Mödling-Wien. Clemens Thoma

Ben-Chorin, Schalom: **Bruder Jesus.** Der Nazarener in jüdischer Sicht. München: Paul List Verlag (1967). 249 S.; Ln. DM 16.80.

„Das hier vorliegende Buch ist keine fachwissenschaftliche Arbeit. Es wendet sich aber gleichermaßen an den Theologen und an den Laien und will eine jüdische Sicht auf die Gestalt Jesu vermitteln" (231). Aber eben deswegen ist a u c h der Theologe zur Stellungnahme gerufen. Sein Urteil ist in vielen Fällen anders, wenngleich manche Aussagen des Buches als durchaus „fündig" erscheinen. Zuerst in kurzen Strichen das Bild Jesu, wie es Vf. vorlegt:

Für ihn ist Jesus der Ur- und Nur-Jude, in dessen tragischem Geschick sich die ganze Nation spiegelt, und „der verlorene Sohn", der jetzt erst langsam heimgeholt wird, als „Bruder Jesus" (ein Wort M. Bubers) Glaubensurkunden sind dem Vf. die Evangelien nicht, aber Urkunden der jüdischen Glaubensgeschichte. Eine historische Sicht ermöglichen die im Dienst der christlichen Kerygmatik tendenziösen Evangelien nicht, aber Vf. will „Schicht um Schicht abtragen", um mit Intuition (die er von Phantasie absetzt) den wirklichen Jesus zu erfassen.

Die Geburt in Bethlehem ist ihm ein Drasch (eine erbauliche, oft gewaltsame Deutung) des Michäas-Wortes 5, 1. Das Verhältnis Jesu zu seiner Mutter sei „zumindest distanziert" und lasse vermuten, er habe um seine illegitime Herkunft gewußt. Die Ben-Panthera-Sage wird erwähnt, aber ohne Stellungnahme. „Jesus ehrt seine Mutter nicht und negiert seinen leiblichen Vater" (34).

Jesus einfach unter die Propheten einzureihen, verbietet das Fehlen einer Berufungsvision, obwohl des Vf. Deutung der Taufe im Jordan in eine solche Nähe kommt. Für ihn ist Jesus ein Tannait wie Schammai und Hillel, letzterem näher, aber auch wieder fern. Die Frage nach einem Lehrer Jesu wird auf talmudisch schwacher Basis aufgeworfen. Jesus gehört zu einer inneren Opposition innerhalb des Pharisäismus und in eine gewisse Nähe der Ebioniten. Eine innere Entwicklung Jesu wird bejaht. Seine Erweckung zum Mann Gottes sei ihm bei der Taufe gekommen. Von Johannes aber habe er sich in der Wüste endgültig gelöst. Zur Frage Jesu an die Jünger: „Für wen halten mich die Leute?" sagt er: „Aus diesem Fragen klingt die Verwirrung eines Menschen, der, tief in das Abenteuer des Glaubens verstrickt, die Frage nach seiner eigenen Existenz und ihrem Geheimnis stellt" (132).

Drei Phasen der inneren Entwicklung Jesu will Vf. sehen: 1. Er rechnete mit dem nahen Ende und dem Kommen des Reiches — eschatologische Periode. 2. Als sich hier nichts erzwingen ließ, trat eine Introversion ein, die 3. in die Passion mündete. Sie ist provozierter Untergang.

Jesus habe sich zuerst mit Heilungen legitimiert, obgleich sein Hauptanliegen in seiner Botschaft lag, nämlich die Urabsicht des Gesetzes gegenüber der kasuistischen Verflachung herauszustellen. Ob Vf. die Bergpredigt der 1. oder 2. Phase zuordnet, ist mir nicht klar, denn Eschatologie und Introversion fallen hier zusammen. Sehr aufgewertet ist Judas, der Mann „aus den Vorstädten", der sein Leben zum Opfergang macht, um Jesus zum Handeln zu zwingen — und in die Katastrophe treibt. In der ethischen Verkündigung ist Jesus dem Vf. teuer, hier ist er ihm „Bruder".

Das letzte Mahl ist ihm ein Sedermahl (also Paschamahl), gehalten nach dem Qumran-Kalender. Das Fehlen der Frauen zeige auch Qumran-Nähe. Kaiphas erfährt eine Ehrenrettung. Nach vergeblichem Versuch, Jesus umzustimmen, blieb ihm nichts anderes als die Auslieferung. Daß Vf. den Anteil der Schuld bei den damaligen Juden Jerusalems zu mindern sucht, ist begreiflich. Übrigens wird nach ihm der Prozeß Jesu gerade vom Johannesevangelium her aufgehellt, dessen Geschichtswert er stark verteidigt. Des Kaiphas Wort Joh 11, 50 (. . . besser, daß ein Mensch stürbe für das Volk . . .) zeige die wahre Motivierung des Prozesses. Ein Urteil wurde zwar vom Synhedrium nicht gefällt, aber die Auslieferung Jesu an Pilatus beschlossen und politisch wie halachisch gerechtfertigt (195). Die Anklagepunkte waren Tempelschändung, Steuerverweigerung und angemaßte Messianität. „Politische Prozesse, die aus Gründen der Staatsraison geführt werden, werden nicht immer nach allen Paragraphen der Prozeßordnung abgewickelt" (198). Das ist ebenso richtig gesehen wie die Erkenntnis, daß der Mischnatraktat Sanhedrin eine ideale Prozeßordnung bietet, die nicht immer durchgeführt wurde.

Die ganze Passionsgeschichte ist ihm ein Midrasch zu Sach 12 und 13 sowie zu Ps 22. Auch darin liegt etwas Wahres, aber doch so, daß im Kerygma das Erlebte und Tradierte an diesen Texten gemessen wurde, nicht aber, als hätte man aus solchen Texten die Passion komponiert. Bei der Bestattung betont auch Vf., daß hier keine Erfüllungstendenz vorliege (227), weil der Gekreuzigte entgegen Is 53, 9 nicht unter Verbrechern sein Grab gefunden habe. Der Ruf Jesu „Eli, Eli lamma asabtani (sic, nach der Masora)" sei der letzte Schrei Jesu, „dessen Glaube furchtbar zusammenbricht" (223). „Hier ist — tragischer Höhepunkt — das Vater-Kind-Verhältnis zerbrochen" (115). „Mit wachsendem Abstand werden die Worte Jesu am Kreuz mehr und mehr der Christologie angepaßt" — im Blick auf die anderen Worte der Evangelien. Aber Vf. schränkt selbst wieder ein: „. . . möglich, daß Jesus alle diese Worte am Kreuz gesprochen hat und vielleicht noch weit mehr" (225). Ein Schma-Beten vermißt Vf., wie es „jeder Jude in der Sterbestunde" spricht. Finsternis und Erdbeben gehen „ins Sagenhafte und Legendäre", ebenso der zerrissene Vorhang. „Hier endet die Geschichte Jesu. Hier beginnt die Geschichte Christi" (228).

„Die Jüngergemeinde deutete das Verschwinden des Leichnams Jesu im Sinne der Auferstehung. Die Auferstehung aber entzieht sich unserem Blick . . . Die geschichtlich wirksame Auferstehung Christi hat erst in Damaskus stattgefunden, im Christuserlebnis des Paulus . . ." Wir zollen dem Vf. Respekt für sein Wort: „Hier rühren wir an das Geheimnis der christlichen Seele, an dem niemand teilhat, der außerhalb dieses Mysteriums steht" (229).

Aussagen, wo man Vf. nicht beipflichten wird:

Lk 17, 21 (das Reich Gottes ist *entos himon*) ist für die Phase der Verinnerlichung Jesu — als eine Art Selbstkorrektur seiner eschatologischen Haltung — unbrauchbar, da die Deutung „in euch" nicht zutrifft (26).

Woher will er wissen, daß Theophilus ein Mitarbeiter des Paulus war? (35)

Jesus als wahrer Gott, „davon kann im ganzen NT nicht die Rede sein" (69) — auch Joh. 20, 28 nicht? Er selbst betont doch den historischen Wert des Joh.-Ev.

Die Bergpredigt ist „ein Stück jüdischen Lehrgutes", „das sich organisch in die Tradition des rabbinischen Judentums einfügt . . ." (68). Mindestens in der Art der Verabsolutierung jüdischer Gebote liegt etwas Neues!

Die Interpretation der Hunde und Säue (Tempelprostitution, Dirnentum) in Mt 7, 6 wo er Deut 23, 19 heranzieht, ist zwar geistvoll, trägt aber zum Verständnis weder des Logions noch des Zusammenhangs bei Mt etwas bei. („Rätselhaft", nach M. Dibelius.) Zur Sünderliebe Jesu paßt sie nicht (82).

Warum wird nach Mt 13, 10–13 und nicht nach Mk 4, 10–12 zitiert, wenn schon „Schicht um Schicht abgetragen" werden soll? (92)

Im Gleichnis Mt 25, 1 (kluge und törichte Jungfrauen) will doch der Bräutigam nicht alle die 10 Mädchen heiraten. „Die Vielehe war . . . durchaus noch gebräuchlich." Von den 10 steht überhaupt keine im Brautverhältnis (95).

Der Tempel der Samariter auf dem Garizim stand zur Zeit Jesu nicht mehr, er wurde 128 v. Chr. zerstört (Kultstätte ist der Berg allerdings bis heute geblieben (107).

In Lk 10, 30 wird grundlos die Richtung von Jerusalem nach Jericho „hinab" umgedreht („hinauf") (108).

Unwahrscheinlich ist, daß Jesus die Jünger hebräisch beten lehrte, vgl. auch Mk 15, 34, wozu Vf. richtig aramäisch voraussetzt (113; 224).

Maqom als Gottesbezeichnung leitet sich vom hl. Ort des Tempels her, nicht „Gott ist der Ort der Welt" (115).

Lk 7, 47 ist der Sinn des „. . . denn sie hat viel geliebt" auf die sexuellen Abenteuer der Frau gewendet und damit nicht getroffen (123). Die Frau wird als Maria die Hetäre bezeichnet, was aber S. 124 wieder – und richtigerweise – in Zweifel gezogen wird.

„Offenbar zieht Jesus eine Art Kreis um die in die Mitte gestellte Frau", zu Joh 8, 1–11 (126). Schreiben kann man das nicht gut heißen. Der Vergleich zu Choni dem Kreiszieher ist schwach, dessen Situation ganz anders.

Für den Vf. war Jesus verheiratet, schon weil ihm sein eheloser Zustand niemals von einem Gegner vorgeworfen wird. „Seine hohen Worte über die Ehe . . . passen sehr wenig auf einen ehelosen Jesus, der nichts von Brautnacht und ehelicher Gemeinschaft gewußt haben sollte" (129).

Kann man nicht ebenso umgekehrt argumentieren: Weil Jesus der Alltäglichkeit der Ehe fernstand, sind seine idealen Worte aus diesem Abstand heraus so erklärlich?

„Die Umstände, die beim Einzug in Jerusalem beschrieben werden, weisen eindeutig auf Sukkoth hin, das Laubhüttenfest" (141). Mk 11, 8 Parr geben aber den Blick nicht auf den Feststrauß frei: Paradiesapfel, Myrthenzweig und Bachweidenzweige fehlen. Die Baumzweige, die abgehauen werden, sind eine Spontanreaktion der Menge.

Die Tempelreinigungsgeschichte ist Vf. „zu abenteuerlich, um wahr zu sein". Jesus wäre verhaftet worden. Sie sei aus Sach 14, 21 herausgebildet (148). Jedenfalls stützt sie den ersten Anklagepunkt, den Vf. selbst nennt, so möchte man einwenden.

Es ist keineswegs über allen Zweifel erhaben, daß das Letzte Mahl ein Paschamahl war (155), wie Vf. voraussetzt. Alle für das Abendmahl einschlägigen Elemente finden sich im normalen jüdischen Gastmahl. Judas ist nach Vf. Kommunikant (173). Die vier Becher sind bei ihm selbstverständlich, aber der 4. ist für die Jesus-Zeit nicht sicher (178). Sehr fraglich ist des Vf. Ansicht, daß Jesus das Brot erst nach dem Hauptessen gereicht habe. Auch die Didache stützt die Reihenfolge Strack-Billerbecks, daß die Broteulogie dem Essen vorausging und die Weineucharistie ihm folgte.

„Der fünfte Becher" (179) meint den Ölbergbecher nach dem Vf. (Ich bekunde dem Vf. gern den packenden Eindruck, den er gerade in diesem Kapitel dem Leser vermittelt.) Der heiße Wüstenwind, der den Schweiß aus dem Körper treibt, steht etwas im Widerspruch zu dem Feuer, das von der Kälte der Nacht erfordert war. Scheiden die drei Jünger vom Schlaf überwältigt, aber immer wieder geweckt, wirklich als Zeugen aus? Vf. gibt zu, das tradierte Ölberggebet könnte ein echtes Gebet Jesu sein, weil es in keine christliche Dogmatik paßt.

Die Malchuspassage sei offenbare Legende, da Petrus sofort verhaftet worden wäre (189). Doch wird nicht jeder, den man in Tumulten fassen will, auch verhaftet. Ebenso werden psychologisch so verständliche und für den Gang der Verurteilung überflüssige Episoden wie die Intervention der Frau des Pilatus und dessen Händewaschung als ungeschichtlich abgetan. Man kann mindestens ebensoviel für die Echtheit wie gegen sie vorbringen. Auch sagt Vf., die Festsitte einer Amnestie sei nicht belegbar. Er folgt übrigens der Matthäusfassung, weil sie (nach einigen Mss) die zwei Jesusse gegenüberstellt, und nicht der viel einleuchtenderen Markusdarstellung, wo Pilatus den Angeklagten dem Haß der jüdischen Anführer mittels des Volkes zu entziehen sucht.

Man fragt sich auch, wieso Simon von Kyrene schwach bezeugt sein soll. Alle Synoptiker bieten die Stelle, abweichende Lesarten sind nicht vermerkt (218).

Der Kreuzestitel INRI soll eine Anspielung auf das heilige Tetragramm des Gottesnamens tragen. Es ist aber doch sicher, daß das Plakat des Pilatus die vollen Worte und nicht bloß die vier Anfangsbuchstaben trug (220).

Die Essigdarreichung ist dem Vf Qualvermehrung, nicht militärischer Erfrischungstrunk (223).

„Amen, ich sage dir heute, du wirst mit mir im Paradiese sein" - diese Interpunktierung des Vf. paßt schlecht als Sinnanschluß an die Bitte des Räubers, vor allem, wenn man die andere Lesart „wenn du in deiner Königsherrschaft kommst" für die bessere hält (221).

Warum bilden Eli und Elija „keinen rechten Gleichklang"? Bei den „gellenden Schreien" formen sich doch elementar die Laute in a und o (224).

In vielen Dingen weist Vf. durchaus richtige oder doch für die Deutung diskutable Wege. Dazu wären z. B. folgende zu zählen:

Aus rabbinischen Texten wird ein Aufweis von guten und „gefärbten" (üblen) Pharisäern gebracht, zwei positive und 5 negative Gruppen (21). So wird vermieden, die Pharisäer als homogene Einheit vorzustellen, die je nach Tendenz des Beurteilers alle gut oder alle schlecht wären. Auch deren auf Moses zurückgeführte Sukzession ist ntl und ekklesiologisch von Belang (23).

Für die Kana-Geschichte wichtig ist der „dritte Tag" Joh 2, 1 als „Dienstag", der volkstümlich gern für Hochzeiten gewählt wurde mit Bezug auf Gen 1, 10 und 12. Ebenso sagt Vf. zur viel diskutierten Weinregel: „es handelt sich hier offenbar um einen Witz, den der berufsmäßige Spaßmacher einer jüdischen Hochzeit, und das ist unser Architriklinos, vorbringt" (90).

Richtig ins Ganze der jüdischen Teschuba (Umkehr) ist der Bußruf Johannes' und Jesu eingeordnet (51).

Jesu Auftreten in der Heimatsynagoge sieht er wohl recht, nach der Perikopenordnung beurteilt, im Sommer (56).

Treffend, wenn auch zur Zeit etwas unmodern, sagt er von den Wundern: „Alle diese Erzählungen sollten so genommen werden, wie sie dastehen, als Zeugnisse eines unauslöschlichen Eindruckes, den Jesus auf seine Umwelt machte" (61).

Ernsthaft reden läßt sich über seine Deutung des Fisch-Zeichens als christliches Geheimsymbol. Nach Gen 48, 16 ist es „Zeichen der Fruchtbarkeit, und die Gemeinde Jesu soll sich fischgleich (wajidgu dag) auf Erden ausbreiten" (65).

Das Gleichnis vom guten Samariter hat eine antipatriotische, übernationale Spitze, die zuwenig gewertet wird (103).

Das Vater-unser ist nicht fertige Liturgie, sondern „Hinweis auf die Art und Weise, wie gebetet werden soll" (111).

Beim Abendmahl erwähnt Vf. (nach Strack) den Brauch der drei Mazzenbrote, die das Volk in seinen drei Gruppen versinnbildeten. Dafür habe Jesus sich als Stellvertreter gesetzt (164).

Im Judaskuß sieht Vf. eine Karikatur des Kusses Gottes, mit dem der Gerechte stirbt (188).

Der Hahn ist Inbegriff der Einsicht, der dem verblendeten Petrus gegenübergesetzt ist (190).

Der dreimalige Gewandwechsel Jesu in der Passion spielt an den Brauch des Hohenpriesters am Versöhnungstag an (203).

Wie man nun auch über Einzelfragen urteilen wird, eines ist dem Verfasser auf alle Fälle gelungen: die Gestalt Jesu ersteht vor dem Leser im Relief seiner jüdischen Umwelt.

Söchtenau. Walter Diezinger.

Schweizer, Eduard: **Das Evangelium nach Markus.** (Das Neue Testament Deutsch, hrsg. von G. Friedrich, Teilband 1), 11. Aufl. (1. Aufl. dieser Bearbeitung), Göttingen: Vandenhoek u. Ruprecht 1967. 231 S.; kart. DM 9,80.

Das Markusevangelium ist unter redaktions- und traditionsgeschichtlichen Gesichtspunkten in den letzten Jahren häufiger in Monographien (Marxsen, Suhl, Trocmé, Schreiber, Burkill, R. Pesch) und Aufsätzen (darunter mehrere von E. Schweizer) Gegenstand eingehender exegetischer Untersuchungen gewesen. E. Schweizer legt jetzt einen Kommentar zum Markusevangelium vor, der die neueren Erkenntnisse der exegetischen Forschung berücksichtigt. Sein Kommentar entspricht zugleich theologisch-wissenschaftlichen Forderungen und den Erwartungen des praktisch-kirchlichen Verkündigungsdienstes. Er hält sich damit im Rahmen der bewährten Kommentarreihe des NTD, worin er jetzt die Stelle des zuletzt in 10. Aufl. (1963) von J. Schniewind bearbeiteten Teilbandes zum Markusevangelium einnimmt. Erscheint die Ausgabe von J. Schniewind, die außerhalb der Reihe vom Verlag weiter ausgeliefert wird, in theologischer Hinsicht auch keineswegs schlechthin überholt, so legte sich doch im Hinblick auf die redaktionsgeschichtliche Betrachtungsweise der Evangelien nicht nur eine neue Bearbeitung des bisherigen Kommentars, sondern auch eine neue Gesamtinterpretation des ältesten Evangeliums nahe, die von E. Schweizer im Rahmen des Gebotenen in hervorragender Weise durchgeführt wurde.

Nach einer knappen, aber erhellenden Behandlung der Einleitungsfragen zum Evangelium des Markus, vor allem der form- und redaktionsgeschichtlichen Fragen, wendet sich Verf. der Auslegung selbst zu, die er mit einem Rückblick auf die „theologische Leistung des Markus" abschließt. Ein Stichwortverzeichnis hilft, die im Kommentar behandelten Namen und Sachbegriffe leichter aufzufinden.

Die Auslegung des in Textabschnitte gegliederten Evangeliums erfolgt nach folgendem Schema: 1. Übersetzung. 2. Überlieferungsgeschichtliche Fragen. 3. Einzelauslegung. 4. Theologische Aussage des Markus. Die Gliederung des Evangeliums folgt einem fünfteiligen Schema, das Schweizer bereits in EvTh 24 (1964) 337—355 begründet hat. Mit dieser Einteilung stimmt allerdings die Numerierung der Teile des Kommentars von I-VI nicht ganz überein, da er den „Prolog" 1, 1—13 hier als den I. Teil zählt (anders in EvTh 24 [1964] 342). Der so von Schweizer gezählte I. Teil (1, 1—13) wird mit „Der Anfang" überschrieben. Der II.

Teil, „Jesu Vollmacht und die Blindheit der Pharisäer" (1, 14—3, 6), ist untergliedert in „A. Die Vollmacht über Dämonen und Krankheit" (1, 14—45) und „B. Die Vollmacht über Sünde und Gesetz" (2, 1 — 3, 6). Hierin wird schon eine Interpretation sichtbar, die die Vollmacht Jesu eher im adversativen als im konstruktiven Sinne versteht. Aber beides gehört ja zusammen, und das kommt auch bei Schweizer zum Ausdruck, wenn auch manchmal in etwas merkwürdigen Formulierungen wie „Die Vollmacht Jesu, Fünftausend zu speisen" und „Die Vollmacht Jesu im Seewandel". Der III. Teil behandelt „Jesu Wirken in Gleichnissen und Zeichen und die Blindheit der Welt" (3, 7 — 6, 6a). Vielleicht hätte sich hier eine ähnliche Unterteilung in A und B wie in Teil II empfohlen. Der IV. Teil (6, 6b — 8, 26) ist mit „Jesu Wirken bis zu den Heiden und die Blindheit der Jünger" überschrieben, womit die thematische Doppelheit dieses Abschnittes, freilich unter Absehen von der kompositorischen und theologischen Funktion des Brotthemas (Lohmeyer), richtig erfaßt wird.

Im V. Teil geht es um „Jesu Offenbarung in unverschlüsselter Rede und die Nachfolge der Jünger" (8, 27 — 10, 52). Aber auch hier sind die Jünger immer noch unverständig, und die Nachfolge betrifft nicht nur die Jünger im engeren Sinne, sondern alle, denen Jesus begegnet, denen er die Augen dafür öffnet, daß sie ihm auf seinem Wege folgen müssen, um ihn zu verstehen. Dies kommt am Ende dieses Abschnitts in der Heilung des Blinden vor Jericho noch einmal sinnbildlich zum Ausdruck. Die Bedeutung der Nachfolge wird von Schweizer bei der Auslegung des ganzen Evangeliums durchgehend betont (vgl. z. B. 25f; 30; 61; 64 u. ö.). Der VI. Teil schließlich umfaßt „Leiden und Auferstehen des Menschensohnes" (11, 1 — 16, 8), untergliedert in „A. Die letzten Tage in Jerusalem" (11, 1 — 13, 37) und „B. Die Tage des Leidens Jesu und seiner Auferweckung" (14, 1 — 16, 8). Im Tod Jesu erfolgt die „Offenbarung Gottes" (203), und in seiner Auferweckung wird „der Sieg Gottes" (210) manifest. Tod und Auferstehung Jesu stellen also die eigentliche Offenbarung dar. Diesen „Weg in die Verborgenheit" hat Gott genommen, „weil alle direkte Offenbarung nur zu einem Mirakelglauben führen könnte, wie ihn auch die Dämonen haben" (223).

Mit diesem kurzen Durchblick wird die theologische Linie sichtbar, die Schweizer im Markusevangelium herausarbeitet. Danach erscheinen die Wunder Jesu, die vor allem im ersten Halbteil des Evangeliums berichtet werden, als nicht eindeutige Zeichen der Offenbarung Gottes in Jesus. Sie werden mißverstanden — sogar notwendigerweise, da die eigentliche Offenbarung für Tod und Auferstehung Jesu reserviert ist. Das Mißverstehen der Wunder wie überhaupt des gesamten Wirkens Jesu zeigt sich nach Schweizer beispielhaft in dem „falschen Wunderglauben" (64), in dem „Rennen nach Wundern" (80), in ihrem Verständnis als „Mirakel". Angesichts solcher Betonung der Verhaftung des Volkes an den zeit- und umweltbedingten „Mirakelglauben" durch Schweizer fragt sich jedoch, ob hier nicht eine richtige Erkenntnis theologisch überzogen wird. Denn immerhin drückt sich doch in der Bewegung des Volkes zu Jesus hin nicht nur Mirakelsucht aus, sondern auch eine Ahnung von der wahren Bedeutung Jesu. Er weist die Menschen, die ihn suchen, nicht zurück; er fordert nicht einen von abergläubischen Vorstellungen gereinigten Glauben. Vielmehr weist er das Ansinnen der Pharisäer zurück, ein „Zeichen zu wirken". Wunder hingegen geschehen allenthalben, ohne daß angedeutet wäre, daß sie vom Volk schlechthin mißverstanden würden. Vgl. dagegen etwa 1, 27; 2, 12 und vor allem 5, 34, wo Schweizer selbst zugeben muß: „Was wir als Aberglauben ansähen, wird von Jesus ‚Glaube' genannt" (66). Das Offenbarungsereignis in Jesus ist daher nicht schlechthin auf Tod und Auferstehung Jesu zu reduzieren. Auch die „Geschichte" Jesu, sein irdisches Wirken, hat, wenn auch in gebrochener Weise, Offenbarungscharakter. Es scheint, daß Schweizers Interpretation in vielen Teilen einer Theologie folgt, die in besonderer Weise an der Verborgenheit Gottes und seiner Offenbarung orientiert ist. Nicht ohne Grund hat er seine Auslegung Karl Barth (zum 80. Geburtstag) gewidmet. Die „Blindheit der Pharisäer" (23), die „Blindheit der Welt" (42) und die „Blindheit der Jünger" (70) sind der negative Ausdruck der Verborgenheit Gottes in seiner Offenbarung und damit Ausdruck des „unendlichen Unterschiedes zwischen Gott und Mensch" (223).

Im einzelnen findet die Traditionsgeschichte der einzelnen Überlieferungsstücke wünschenswerte Berücksichtigung. Über einzelne Zuweisungen kann man unterschiedlicher Meinung sein, so z. B., ob der Einschub der Erzählung von der blutflüssigen Frau in die Jairusgeschichte (5, 21—43) auf das Konto des Markus geht, wie Schweizer meint (65), oder nicht eher einer älteren vormarkinischen Tradition zuzuweisen ist — im Hinblick auf die bei Markus sonst nicht begegnende geschickte Überleitung. Außerdem ist die Ausfüllung der Zwischenräume durch den Redaktor Markus, auf die sich Schweizer an dieser Stelle bezieht, an den von ihm angeführten Stellen von anderer Art. Im einzelnen finden sich in der Erörterung von Tradition und Redaktion viele gute Beobachtungen wie z. B. 43 zu Mk 3, 7—12, 45f zu Mk 3, 20—35 u. ö.

Besonders wertvoll werden dem praktischen Theologen die innerhalb der theologischen Auslegung gegebenen Hinweise auf die aktuelle Bedeutung des Textes für unsere Zeit sein, die freilich gelegentlich die Aussage des Textes übermäßig pointieren. Vgl. etwa 31f: „So fragt Markus den Leser, ob er sich wirklich dieser Begegnung mit Gott in Jesus ausliefern und althergebrachte Grenzen sich zerstören lassen will". Vgl. auch 43 unten; 61 oben; 67f; 79 oben u. ö.

Trier. Karl Kertelge.

Deichgräber, Reinhard: **Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit.** Untersuchungen zu Form, Sprache und Stil der frühchristlichen Hymnen. (Studien zur Umwelt des Neuen Testaments, Bd 5) Göttingen 1967. 251 S.; br. DM 22,50.

Le lecteur de cette thèse ne pourra qu'être impressionné, de la première à la dernière page, par l'érudition énorme de son auteur qui révèle une connaissance extraordinaire non seulement de la littérature grecque classique, mais, bien davantage encore, des textes de la période intertestamentaire. En effet il s'est déjà fait connaître par sa contribution au Vocabulaire de Qumrân et on sait qu'il fait partie depuis longtemps du groupe de ceux qui travaillent avec le Prof. G. Kuhn dont l'autorité en matière d'études qumrâniennes est hors de question.

Cette compétence, tant dans le domaine de la littérature grecque extrabiblique que dans celui de Qumrân, a rendu à l'auteur de grands services. Cependant on se demande parfois si elle n'a pas vicié quelque peu certains résultats de ses recherches, mais pour qu'on puisse vérifier la justesse de cette remarque, il faut tout d'abord rappeler le but principal de cette étude.

Pour l'essentiel ce travail vise à présenter le processus de formation littéraire et théologique des textes hymniques du Nouveau Testament. Dans sa recherche l'auteur s'efforce d'appliquer de façon la plus rigoureuse possible la méthode des formes littéraires, la „formgeschichtliche Methode". Ainsi tous les hymnes du Nouveau Testament se trouvent répartis en trois groupes: I. Louanges; II. Hymnes en l'honneur de Dieu; III. Hymnes en l'honneur du Christ. Dans le premier groupe on distingue en outre des doxologies, des eulogies et des souhaits de grâce. Les doxologies représentent un produit du judaïsme hellénistique; les eulogies sont de caractère purement sémitique tandis que les souhaits de grâce proviennent du milieu hellénistique. Quant au phénomène littéraire qui consiste à commencer des lettres par des eulogies, fait littéraire surtout fréquent chez saint Paul, il ne possède pas de parallèle en dehors de la Bible.

Les hymnes en l'honneur de Dieu constituent l'étape suivante dans le processus de formation des textes hymniques, mais, toujours d'après l'auteur, on ne trouve dans tout le Nouveau Testament qu'un seul vrai hymne en l'honneuer de Dieu: Rom 11, 33—36. Les autres textes représentent ou bien des eulogies plus ou moins développées, par exemple Ep 1, 3—14; 1 P 1, 3—5; Col 1, 12—14, ou bien de simples descriptions des qualités de Dieu, ce qu'on peut lire dans de nombreux textes du Nouveau Testament. D'ailleurs des textes de ce genre possèdent de nombreux parallèles dans l'Ancien Testament et dans la littérature rabbinique. Le petit nombre d'hymnes en l'honneur de Dieu s'explique enfin par le fait qu'ils ont été transformés en hymnes en l'honneur du Christ. Dans ces derniers le personnage central est constitué par le Christ avec ses pouvoirs cosmiques. Tous ces hymnes en l'honneur du Christ ont été créés par le christianisme hellénistique, bien que l'auteur n'exclut pas certaines influences venant du judaïsme de la diaspora (Ph 2, 6—11).

En faisant remarquer au début que les résultats de ces recherches ont peut — être été viciés quelque peu par l'érudition, surtout „qumrânienne", de notre auteur, c'est parce qu'il accorde trop aux influences venant de Qumrân et du monde hellénistique dans ses explications. Par contre le rôle des Psaumes de l'Ancien Testament paraît sous — estimé. L'article récent de E. Lipinski, (Macarismes et Psaumes de congratulation = RB 75 [1968] 321—367) semble, lui aussi, confirmer notre conviction. En outre, lorsqu'il démontre dépendance qumrânienne de tel ou tel texte, l'auteur évoque les sémitismes du style des textes hymniques. Ne peut — on pas alors faire remarquer que les sémitismes constituent le trait caractéristique du grec de la koinè? Enfin l'auteur s'oppose bien souvent à ceux qui cherchent les origines de certains hymnes dans la liturgie chrétienne primitive. Mais cette influence liturgique, après les études de D. M. Selwyn et M. E. Boismard, paraît indiscutable. Par contre l'auteur voit certains éléments liturgiques dans le texte d'Ep 1, 3—14, ce qui nous paraît bien discutable. Il y a plus: aux études antérieures à la sienne et portant sur les textes hymniques du Nouveau Testament,

Deichgräber reproche de ne pas avoir classé de manière assez précise les différents genre littéraire dans le cadre de la littérature hymnique du Nouveau Testament. Or les critères d'après lesquels l'auteur distingue louanges, doxologies, eulogies, hymnes en l'honneur de Dieu, hymnes en l'honneur de Dieu, hymnes en l'honneuer du Christ laissent place à quelques doutes. Les hymnes en l'honneur du Christ ne sont-ils pas, du moins en quelques cas, des hymnes en l'honneur de Dieu? Les „Charissprüche" ne sont-ils pas en même temps des hymnes en l'honneur du Christ? En outre, si on discerne des „Charissprüche", pourquoi ne pas parler des „Eirenesprüche"? Quels sont les critières pour distinguer les hymnes et les formules de confessions de foi? Est-il toujours vrai que le style des prières néotestamentaires est lourd, surchargé, compliqué, peu compréhensible? Les débuts de presque toutes les épîtres de saint Paul ont le caractère de prière et pourtant leur style n'est pas toujours compliqué, lourd et surchargé.

Malgré ces quelques réserves et en dépit de points de vue différents il ne reste qu'à louer l'auteur pour cette excellente monographie. Le chapitre consacré au rôle joué par la prière de louange dans la vie de l'Eglise primitive mérite une mention spéciale; il contribue considérablement à une meilleure compréhension de la nature de la liturgie, y compris celle d'aujourd' hui. Il faut donc souhaiter que toutes les thèses de doctorat aient le même niveau scientifique, la même maturité de jugement, la même érudition que celle de Deichgräber.

Warschau. Kazimierz Romaniuk.

Schnackenburg, Rudolf: **Christliche Existenz nach dem Neuen Testament.** Abhandlungen und Vorträge. München: Kösel-Verlag. Bd I 1967. 196 S., DM 18,50; Bd II 1968. 196 S., DM 18,50.

Der Untertitel könnte über die Form dieses Sammelwerks täuschen. Es handelt sich nicht einfach um eine Zusammenstellung auch sonst zugänglicher, vereinzelter Veröffentlichungen des bekannten Würzburger Neutestamentlers, sondern um eine originale, geschlossene Darstellung zentraler Aspekte neutestamentlicher „Ethik". Die einzelnen Kapitel fußen zwar auf Vorarbeiten (Vorträgen und Aufsätzen), sind aber sämtlich neu überarbeitet und aufeinander abgestimmt worden. Ein großer Teil der Beiträge, vor allem im zweiten Band, ist bisher unveröffentlicht oder noch nicht in deutscher Sprache publiziert. Man kauft mit diesen Bänden also keine Dubletten.

Die Zusammenstellung der ausgewählten Beiträge folgt zwei Ordnungsprinzipien: Der Gesamtaufbau der „Sammlung" entspricht den traditionsgeschichtlichen Gegebenheiten (Bd I: Verkündigung Jesu und der synoptischen Jesustradition; Bd II: paulinische und johanneische Theologie); die Themenfolge im einzelnen ist durch inhaltliche Kriterien gegeben (Der Mensch vor Gott — Umkehr — Glaube — Nachfolge usw.). Die Behandlung dieser Themen geht — und das ist ein Qualitätszeichen dieser Sammelbände — über den fachexegetischen Rahmen hinaus; alle Kapitel behandeln ausdrücklich auch die Frage der heutigen Aktualität und Aktualisierbarkeit neutestamentlicher Weisungen.

Alle Beiträge sind mit Anmerkungen und Literaturangaben, beide Bände mit einem Stellenregister versehen. So ist ein übersichtliches und handliches Sachbuch entstanden, das breite Kreise interessiert.

Münster. Karl Löning.

Ruperti Tuitiensis Liber de Divinis Officiis. Edidit Hrabanus Haacke OSB. (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis VII) Turnholti: Brepols 1967. IX, 479 S.

„An der Schwelle des 12. Jahrhunderts erhebt sich Rupert von Deutz wie ein Riese", so beginnt de Lubac seine Ausführungen über ihn (Exégèse médiévale II/1, Paris 1961, 219). Darum ist es zu begrüßen, daß seine Werke uns jetzt in verlässigen Neuausgaben zugänglich werden. Über den handschriftlichen Befund hat P. Rhaban Haacke (= H.) vor Jahren berichtet: Die Überlieferung der Schriften Ruperts von Deutz; Deutsches Archiv zur Erforschung des Mittelalters 16, 1960, 397–436. Ebendort wurde De Incendio Tuitiensi ediert und kommentiert durch Herbert Grundmann DA 22, 1966, 385–471 (S. dazu H. Silvestre RHE 63, 1968, 54–58). In den Sources Chrétiennes, nr. 131, haben Elisabeth de Solmes OSB und J. Gribomont OSB mit einer kommentierten Edition von De Trinitate, pars III, begonnen: Les Oeuvres du Saint-Esprit, 1. Bd (Buch 1 und 2), 1967, 320 S.

Für die Monumenta Germaniae hat H. das geschichtstheologische Werk De Victoria Verbi bearbeitet; leider wartet das Manuskript schon seit Jahren auf die Veröffentlichung. Hingegen ist die durch H. besorgte Edition des Johanneskommentars erschienen (= Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis IX, 1969). De Devinis Officiis, dessen kritische Neuausgabe vor uns liegt, ist das erste größere Werk Ruperts (1111 verfaßt), das Werk, das von all seinen Schriften am meisten verbreitet und am stärksten umkämpft worden ist. H. hat 56 vollständige Handschriften untersucht und sorgfältig beschrieben; der Vergleich vor allem der ersten 23 Kap. ergab drei Familien (A, B, C); aus ihnen wurden die besten Handschriften zu fortlaufender Kollationierung gewählt. Man wird dem so hergestellten Text vertrauen dürfen, auch wenn noch nicht alle vorhandenen Handschriften gefunden sein sollten.

Auf diese Möglichkeit, um die H. weiß, sei in einer Zwischenbemerkung eingegangen, die zugleich an die theologische Auseinandersetzung um dies Werk erinnert. Rupert hatte Div. Off. zunächst anonym veröffentlicht. Es nimmt nicht wunder, daß später in der Verfasserfrage etwas Verwirrung herrschte. H. fand Handschriften unter dem Namen von Beda (C 10), Petrus Damianus (A 5) und Durandus (B 4). Auch Wyclif (ca. 1324–1384), den ich zum Vergleich herangezogen habe, kannte nicht den wahren Verfasser. Eine Wyclif-Handschrift hat bei einem Zitat aus Div. Off. als Randnote „fulgencius": Johannis Wyclif Tractatus de Apostasia, . . . edited . . . by M. H. Dziewicki, London 1889, cap. 8, p. 95[37]. In diesem 1379 verfaßten Werk erzählt Wyclif im 6. Kap.: „Vidi librum solemnem et antiquum intitulatum: Ambrosius, de divinis officiis". Er zitiert Div. Off. II, c. 9 (in der kürzeren Form) und rühmt diese Worte „doctoris Ambrosii praecipui seu sui discipuli"; in der Folge spricht er — wie andere — nur vom „auctor De divinis officiis". Die äußere Autorität dieser Schrift leitet er aus ihrem hohen Alter ab: sie stammt aus dem ersten christlichen Jahrtausend und ist keine Mönchstheologie (Ap. c. 6; p. 75, 27–29: „Unde in doctoribus non incarceratis in claustro secundum tradiciones humanas viguit fides eukaristie secundum aliquid"). Als später Thomas Waldensis (ca. 1372–1430) in Oxford weilte wo man am Hof des Königs Heinrich IV. (1399–1413) darüber disputierte konnte er die von Wyclif benutzte Handschrift nicht auftreiben (Doctr Fidei: De Sacr. Euch., cap. 47. Venetiis 1758, 293–297). Man holte Isidoı De Officiis und sah, daß man hier auf falscher Fährte war. Thomas berichtet dann von mehreren Handschriften unseres Werkes; „sed primus, secundus, et quotlibet authoris nomen non exprimunt: omnes tacent." In der Handschrift, die er selber einsehen konnte, fehlten die ersten drei Blätter; immerhin fand er VIII, c. 4, die Jahreszahl 1111. Zu ihr paßte eine Angabe bei dem Oxforder Kanzler Herdecleus: Anselm habe gegen die Eucharistielehre von Div. Off. geschrieben, und deren Autor sei Waleramus Episcopus Memburgensis (Walram, 1091–1111 Bischof von Naumburg). So konnte Thomas das Werk als nicht patristisch erweisen. Hatte Wyclif, der die Zahl 1111 offenbar nicht gelesen hat, eine vollständige Handschrift? Soweit ich sehe, stammen seine Zitate in De Apost. nur aus Buch II. Übrigens: auch der moderne Herausgeber der Wyclifschrift dachte nicht an Rupert: „A long quotation follows from a work called De Divinis Officiis, which is absent from the extant copies of that work. I was at great pains to identify this particular quotation, on account of the beauty of the passage, which is really admirable by its eloquence; but infortunately I have to give it up" (Dziewicki XXV). — Ein Vergleich der Rupertzitate Wyclifs mit der Ausgabe Haackes zeigt, daß Wyclif keine der jetzt bekannten Handschriften benutzt hat; anderseits finden sich kaum neue Lesarten. Falls also noch neue Handschriften auftauchen sollten, haben wir von ihnen keine Textänderung zu erwarten; wohl können sie uns weiteren Aufschluß über das Nachwirken Ruperts geben. Dabei wird auch die Lehre Wyclifs über die Eucharistie den Gedanken Ruperts von neuem gegenübergestellt werden können; hierzu sei verwiesen auf H.: Zur Eucharistielehre des Rupert von Deutz, RechThéolAncMéd 32 (1965) 20–42.

Der Text, wie ihn H. bietet, ist übersichtlich gegliedert und durch verschiedene Register aufgeschlüsselt (Index locorum Sacrae Scripturae, . . . auctorum, . . . liturgicus, Initia locorum liturgiae).

Nur zwei kleine Anmerkungen seien erlaubt: zu Prudentius und zur Papstchronologie. Von den im Text verifizierten Prudentiusstellen sind im Autorenregister nachzutragen: V, 1454–1462 (Zeilenzählung nach H.) = Prud. Cathem. 5, 7–12; VI, 182–183 = Prud. Apoth. 69–70. Hierher gehört ferner eine weder von H. noch von Dziewicki verifizierte Stelle; mit dem *quidam tam doctus quam fidelis* (II, 741–743) ist wiederum Prudentius gemeint, und zwar Psychomachia 21–23, wo die Gestalt des kampfbereiten Glaubens geschildert wird *pugnatura Fides agresti turbida cultu nuda umeros intonsa comas exerta lacertos* (Aur. Prud. Clem. Carmina, ed. P. Cunningham, Corpus Christianorum Series Latina CXXVI, Turnholti 1966, 152).

Was die Papstchronologie angeht, das heißt die Zählung, der wievielte Nachfolger seit Petrus dieser oder jener Papst sei, so verbessert H. die Angaben II, c. 21 gemäß der üblichen Zählung, gegen alle Handschriften; ob zu Recht? Weil die Verbesserung in andern Kapiteln nicht erfolgt, ergibt sich jetzt ein Widerspruch; Caelestin I. hat II, 693 die Zahl 44, VII, 475 aber 41. Die Zahlen in der Migne-Ausgabe stimmen besser mit den Handschriften überein und sind in sich folgerichtiger. Es bleibt eine Schwierigkeit bei den Päpsten Zosimus und Innozenz; hier sind die Zahlen nur folgerichtig, falls Rupert den Papst Innozenz irrtümlich für den Vorgänger des Zosimus hielt. Dann wären die Ordnungszahlen der Päpste bei Rupert wie folgt: 6: Alexander I.; 7: Sixtus I.; 8: Telephorus; 35: Damasus; 38: Innozenz I.; 39: Zosimus; 41: Caelestin I.; 43: Leo I.; 47: Gelasius I.; 49: Symmachus; 53: Hormisdas; 61: Gregor I.; 80: Sergius; 148: Leo IX. Es wäre noch zu untersuchen, wie Rupert zu dieser Zählung kommt, die niedrigere Zahlen hat als der Lib. Pont. oder heute der Annuario Pontificio.

Nach diesen Randbemerkungen sei der Blick noch einmal auf das Werk als Ganzes gelenkt. Diese sorgfältig gearbeitete Aus-

gabe ist ein guter Dienst für alle, die geschichtlich den Fragen der Schriftdeutung, der Liturgie, der Frömmigkeit nachgehen wollen. Das Werk Ruperts gehört zur monastischen Theologie im guten Sinne, ist Meditation des Wortes Gottes, wie es die Liturgie uns bietet. Daß wir in vielen Einzelheiten heute anders denken, ist selbstverständlich; bewundernswert aber bleibt der Blick für das Wesentliche. Wo immer Rupert ansetzt, stets führt er rasch zu den zentralen Wahrheiten der Erlösungsbotschaft.

Die gute Ausstattung dieser Reihe ist bekannt; eine besondere Zugabe sind diesmal zwei farbige Wiedergaben des Rupertbildes aus Cod. Paris.; Bibl. Nat. 11580.

Frankfurt/M. Johannes Möllerfeld SJ.

Flood, David Ethelbert OFM.: **Die Regula non bullata der Minderbrüder.** (Franziskanische Forschungen 19) Werl: Dietrich-Coelde-Verlag 1967. 168 S.; DM 22,—.

Diese von K. Eßer angeregte und unter H. M. Klinkenberg in Köln gearbeitete Dissertation des amerikanischen Franziskaners D. E. Flood bereichert die Franziskusforschung, die seit einiger Zeit sich mit großer Energie den Schriften des Heiligen selbst zugewendet hat, um ein wichtiges Dokument. Denn die Regula non bullata (= Rnb) hat den großen Vorteil eine nicht tendenziöse Quelle zu sein, aus der aber Ereignisse und Wandlungen im Orden über Jahre hinweg zu erschließen sind. Zwar wurde in der vorliegenden Arbeit noch nicht diese Entwicklungsgeschichte der sich bildenden Gemeinschaft in den Jahren 1209 bis 1220 an Hand der Rnb darzustellen versucht. Doch wichtige Voraussetzungen für eine solche Aufgabe wurden von Flood geleistet. Denn mit Hilfe einer sehr genauen Strukturanalyse weist er die von verschiedenen Motiven hergeleiteten und in zeitlicher Folge sich ablösenden Textbearbeitungen an der Regel nach. Im zweiten und umfangreicheren Teil legt der Vf. die Ergebnisse seiner sehr sorgfältigen Untersuchung darüber vor. Der erste Teil dieser Arbeit ist der Textgestalt der Rnb selbst gewidmet, von der er S. 54–74 eine neue kritische Edition vorlegt.

Editionen der Rnb besorgten L. Lemmens (Opuscula S.P. Franscisci Assisiensis, Quaracchi 1904, ^{3}1949) und H. Boehmer (Analekten zur Geschichte des Franciscus von Assisi, Tübingen 1904). Beide genügen aber dem heutigen Wissen um die Entstehung und Überlieferung dieser Regel nicht mehr. Denn Lemmens hat zwar einen verständlichen und lesbaren Text hergestellt, er mußte aber dieser Zielsetzung halber auf eine kritische Benützung aller in Frage kommender Hss. verzichten. Aus anderen Gründen ist die Ausgabe von Boehmer unzureichend. Er stützte sich in erster Linie auf die Regelzitate des Angelus Clarenus und belastete seinen Text noch mit Lesarten aus dem Speculum. Beiden Zeugen kommt aber nicht jene Bedeutung zu, die ihnen Boehmer noch zuschrieb. Die Intensität, mit der Flood sich um einen zuverlässigen Text seiner Ausgabe bemühte, wird ersichtlich, wenn man diese mit der Boehmerschen vergleicht: In dem kurzen Prolog gibt es 9 Textabweichungen, im 9. Kap. 14 und 22 im 17. Kap.

Flood begann die Arbeit für einen Text noch einmal von vorne. Er befaßt sich also zuerst mit der Überlieferungsgeschichte der Rnb, soweit diese sich aus dem erhaltenen Material noch verfolgen läßt (Verzeichnis der Handschriften und anderer Zeugen 23—27; 29: das Hss-Stemma). Für das 13. Jh. selbst aber bleibt die Überlieferungsgeschichte dunkel. Besondere Schwierigkeiten bereitet die uneinheitliche Textgeschichte. Als Möglichkeiten dafür führt Flood an den Einfluß des den Abschreibern bekannten Wortlautes der Regula bullata und anderer Texte, Verbesserungen des sprachlichen Ausdrucks, Anpassung der Sachangaben an spätere Verhältnisse, sowie theologische Verdeutlichungen. Seine ausführlichen Beobachtungen darüber breitet er vor dem Leser aus; seine Argumente sind plausibel. Auch die aus diesen Beobachtungen gefolgerten Editionsgrundsätze verdienen Anerkennung.

Für die Edition verwendet Flood als Grundtext eine kurz nach 1344 in der Toscana entstandene und heute in der Bibliothek des Antonianum zu Rom befindliche Hss (= An). Als Kontrolle für diesen Text dienen ihm die überlieferungsgeschichtlich sehr wichtigen Regelzitate des Hugo von Digne und die Regelfragmente in der Worcester-Hs. Als Ergebnis seiner Arbeit legt er einen Text vor, in dem man zwar nicht die authentische – gar noch im franziskanischen Latein diktierte – älteste Fassung der Rnb sehen darf, sondern nur ihre derzeit verfügbare älteste Fassung.

Floods Zutrauen in An ist sehr groß. Er folgt ihr regelmäßig auch dann, wenn nur ihr Text gegen jede andere Überlieferung eine bestimmte Lesart bringt. Zwar versucht er ein derartiges Vorgehen zu einigen wichtigeren Stellen zu rechtfertigen; man folgt ihm hier aber doch nur mit einem gewissen Bedenken. Denn auch der Text von An ist nicht ohne Fehler; als Palimpsest bereitet die Hs nach den Angaben Floods zudem an manchen Stellen noch Leseschwierigkeiten.

Der zweite Teil befaßt sich mit Einzelfragen zur Geschichte und Interpretation der Rnb. Sehr wichtig ist hier der Abschnitt über den Wert der Zitate des Angelus Clarenus (74–84). Flood deckt nicht nur überzeugend die Tendenz dieser Expositio regulae auf, sondern wirft auch ein Licht auf die verständliche Bevorzugung der Schrift in der Sabatier folgenden älteren Franziskusforschung. In Wirklichkeit ist Clarenus zwar ein gewichtiger Zeuge für die Überlieferungsgeschichte der Rnb, aber kein vertrauenswürdiger Zeuge für deren Text. Denn er hat denselben weniger überliefert als vielmehr benützt. Zu beachten ist auch der Abschnitt über die wichtige Worcester-Hs (86–102). Dankbar ist man Flood für die Edition dieses Regelfragmentes, das er 86–90 bietet. Zwar besorgte davon W. Seton eine Ausgabe (An Unusual Manuscript Version of the „Testamentum S. Francisci", Arch. Franc. Hist. 20 [1927] 33–40), die aber nicht frei von Fehlern ist. S. 102–104 sind die Regelzitate des Hugo von Digne zusammengestellt. Da dessen Expositio regulae nur in alten Drucken zu finden ist, wird man den Abdruck hier sehr begrüßen.

Der umfangreiche dritte Abschnitt dieses zweiten Teiles nimmt die Strukturanalyse des Regeltextes vor. Dieser Teil mit seinen Ergebnissen wird wohl auf besonderes Interesse stoßen. Ausgangspunkt für die Analyse ist die Beobachtung von textlichen Unebenheiten der Regel. Diese sind zu erklären als Spuren einer ständigen Bearbeitung des Textes. Als Gründe führt Flood an: Das Bestreben, die durch das Anwachsen der Gemeinschaft gefährdete Leitidee des Anfangs durch schärfere Formulierungen zu sichern. Dazu gehören die negativen Einschübe in die Rnb, von denen es besonders im 7. Kap. einige gibt. Was ursprünglich und noch unbeschwert von der Erfahrung positiv formuliert war, wurde später zur Absicherung in ein Verbot gegossen. Ein gleiches ist zu sagen von den Textänderungen und Erweiterungen, durch die die Sätze an Tiefe und Deutlichkeit gewinnen. Kann man bis hierher Flood noch mühelos folgen, so gilt das nicht mehr von dem als nächstem angeführten Motiv einer Texterweiterung: Der Einfluß der Gesetzgebung des IV. Lateranense auf die Kap. 18–21. In diesen Kapiteln könne man den Einfluß der Canones 12, 3, 21 und Spuren der Canones 16 u. 17 feststellen.

Flood folgt in diesem Abschnitt vorsichtig L. Casutt, der diese Abhängigkeit zur Sprache brachte, ohne allerdings die weitergehenden Konstruktionen dieses Forschers zu übernehmen, von dem er sich übrigens oft genug deutlich distanziert. S. 126 zitiert Flood, Casutt folgend, eine Textstelle aus einem Brief des Jakob von Vitry, in dem dieser auf die Kapitel der Minderbrüder zu sprechen kommt. Der dabei verwendete Ausdruck *suas ... institutiones sanctas* soll danach Ordens- und konziliare Gesetzgebung in Verbindung bringen! Man sieht absolut nicht ein, warum mit *institutiones* hier nicht die Ordensgesetzgebung selber gemeint sein kann. Auch die zeitliche Festlegung der Kap. 21—23 trägt hypothetischen Charakter. Seine vorgebrachten Argumente überzeugen wenig. Zudem nimmt er mit der Bemerkung S. 139 — „Kap. XXI—XXIII wurden dem Text als einzelne Stücke nach 1216 hinzugefügt, unter welchen Umständen, läßt sich im Augenblick nicht mit absoluter Sicherheit sagen" — eigentlich wieder zurück, was er S. 133—136 darüber ausführte. Verwiesen sei noch auf den letzten Abschnitt mit seiner gedrängten Übersicht über die Wege der Forschung zur Rekonstruktion der Rnb. Nur ungern vermißt man in einer so gründlichen Arbeit, die für den, der sich mit der fraglichen Zeit zu befassen hat, zu einem wichtigen Arbeitsbehelf geworden ist, ein Register.

Zu berichtigen ist auf S. 106, Z. 1 Regula bullata in Regula non bullata. In der Darstellung finden sich einige historische Ungenauigkeiten, die der Vf. aus der von ihm benützten Literatur übernimmt. Auf S. 128, 130 z.B. sind einige sehr undifferenzierte Bemerkungen über die Ketzer stehen geblieben. Der Satz „von Abteien abhängige Gemeinschaften und bischöfliche Gemeinschaften ..." (129) gibt nicht den Sinn des in der Anmerkung als Beleg angeführten 12. Canon des 4. Laterankonzils wieder. Was Flood S. 153f. zu dem Unterschied von *Regula* (= Versuch einen evangelischen Lebensweg vorzuzeichnen) und *Statuta* (= positive Gesetze) vorbringt, überzeugt wenig. Es gibt in der nur wenig später anzusetzenden literarischen Überlieferung des Predigerordens noch genug Stellen, in denen beide Ausdrücke promiscue verwendet werden. Man darf ja auch nicht vergessen, daß zu dieser Zeit die Sprache der Kanonistik immer noch keine eindeutige Terminologie gefunden hat. Diese Bemerkung gilt auch für die von Jakob v. Vitry zitierten Institutiones (126). Daß die frühen Kapitel der Gemeinschaft „nicht so sehr Verwaltungsorgane als vielmehr Dienst am gemeinsamen Leben" (106) gewesen sein sollen, trägt nur dann zur Aufhellung der Eigenart eines frühfranziskanischen Kapitels etwas bei, wenn man supponiert, daß Verwaltung nicht dem gemeinsamen Leben dienen würde.

Wien. Isnard Frank OP.

Süssmuth, Hans: **Studien zur Utopia des Thomas Morus.** Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des 16. Jahrhunderts. (Reformationsgeschichtl. Studien und Texte 95) Münster: Verlag Aschendorff 1967. VIII, 192 S.; kart. DM 32,—.

„Die Utopia ist keine Schlüsselschrift", aber „sie zählt zu jenen Werken, die in jeder Zeit neu zur Auseinandersetzung herausfordern". Mit diesen Worten charakterisiert der Verfasser den Gegenstand seiner Studie.

In der Einleitung gibt er einen Überblick über die „kaum überschaubare Fülle von verschiedensten Deutungsversuchen" seit 1900, die allesamt nach der Intention des Werkes forschen, im Grunde aber stark unter dem Einfluß ihrer eigenen Ideologien an die Interpretation gehen. So suchte etwa Karl Kautsky (1895) die 1516 erschienene Utopia des Thomas Morus in das materialistisch-kommunistische Geschichtsbild seiner Zeit hineinzupressen. Morus war für ihn der „Sozialist". Ernst Bloch (Freiheit und Ordnung: Abriß der Sozial-Utopien, New York 1946) sieht in Morus geradezu den „edelsten Vorläufer des Kommunismus" und kommt zu dem Ergebnis: „Die Utopia ist und bleibt ... das erste neuere Gemälde demokratisch-kommunistischer Wunschträume." Hermann Oncken (Die Utopia des Thomas Morus und das Machtproblem in der Staatslehre, 1922) läßt den Schwerpunkt des Werkes in der Auseinandersetzung um das Verhältnis von Macht und Recht liegen, und Gerhard Ritter (Die Dämonie der Macht: Betrachtungen über Geschichte und Wesen des Machtproblems im politischen Denken der Neuzeit, München ^{6}1948) verfolgt diesen Gedanken weiter, wenn er auch in Morus selbst mehr „den Ideologen des englischen insularen Wohlfahrtsstaates" sieht. Als eine politische Reformschrift betrachtet sie E.M.C. Routh (Sir Thomas More and His Friends 1477—1535, London 1934). Den geistigen und politischen Hintergrund durchleuchten die Arbeiten H. W. Donners (London 1945), G. Möbus' (Die Politik des Heiligen: Geist und Gesetz der Utopia des Thomas Morus, Berlin 1953) und zahlreicher anderer Bearbeiter.

Angesichts einer so ausgiebigen Studienfülle zeugt es von Mut, wenn der Verfasser sich nicht hat abschrecken lassen, die Frage nach der Intention des Thomas Morus und nach der Konzeption der Utopia neu zu stellen. Ein Blick in sein Schriftenverzeichnis zeigt, eine wie große Menge von Quellen und Sekundärliteratur er verarbeitet hat. In seiner Interpretation geht er zunächst davon aus, daß die Utopie als *genus litterarium* eigener Art mehrschichtig ist und daß es vor allem notwendig ist, die beiden Ebenen von Scherz und Ernst sorgsam zu ergründen und gegeneinander abzusetzen.

Er befragt die Utopisten der Antike und der Renaissance nach ihren Intentionen: Plato, den eigentlichen Meister der Utopie in der Antike (Politeia, um 375 v. Chr. entstanden) und seine beiden Vorgänger Pythagoras und Hippodamos von Milet. Plato wollte keine unverbindliche, phantastische Staatsidee entwickeln, sondern eine Idealstaatsvorstellung vortragen, an deren Realisierung er geglaubt hat (Dion von Syrakus). Die Tendenz zur Verwirklichung hat er allen seinen Nachfolgern, vor allem auch den Utopisten der Renaissance (Tommaso Campanella) hinterlassen. Im Gegensatz zu ihnen hat Morus, wie der Verfasser aus seinen Äußerungen und Briefen nachweisen kann, seine Utopia von vornherein mehrschichtig angelegt. „Das Werk enthält eine ernste und eine heitere Schicht", und gerade die letztere Seite muß stets im Auge behalten werden, wenn man es richtig interpretieren will. Morus hat es nicht als Politiker geschrieben, sondern als ein gelehrter Humanist. Auch die zweifellos vorhandenen sozialkritischen und politischen Bezüge sind kein Gegenargument gegen den in erster Linie humanistisch-gelehrten Gehalt der Schrift.

Im zweiten Kapitel werden die Quellen untersucht. In eigentümlich enger Verwobenheit begegnen sich in dieser Schrift die Niederschläge der Berichte der Weltumsegler und Entdecker, insbesondere Amerigo Vespuccis, vom Leben der Naturmenschen in der Neuen Welt, in der Morus seine Insel Utopia lokalisiert, und die antiken Überlieferungen (Plato, Aristoteles, Tacitus, Aristophanes, Lukian von Samosata, Jambulos, Euhemeros und Hekataios). Dabei entwickelt der Verf. eine ausgezeichnete Bekanntschaft mit diesen Quellenschriften. Den Einstrom der humanistisch-christlichen Gedanken kann er aus einem Vergleich der Utopia mit dem Gedankengut Giovanni Pico della Mirandolas und John Colets aufzeigen, die zwar beide in der Utopia nicht genannt werden, deren Einfluß auf Morus aber groß gewesen ist.

Nach dieser Quellenanalyse wendet sich der Verfasser im IV. Kapitel Form- und Inhaltsproblemen der Utopia zu, deren Lösung er vor allem durch Vergleiche mit den zeitgenössischen Schriftstellern erarbeitet (Budaeus, Erasmus, Vergerius, Wimpfeling u. a.). Besonders aufschlußreich ist die Gegenüberstellung der Utopia mit der *Laus stultitiae* des Erasmus: Erasmus will zeigen, daß die reine *ratio* nicht das Wesen des Lebens ausmacht — die *Laus stultitiae* ist als ein Spottlied auf die überspitzte *ratio* zu verstehen —, während Morus die *ratio* zum Aufbauprinzip seines Staates Utopia macht (S. 108f.); aber auch für Morus steht das Spiel mit der *ratio* im Mittelpunkt seiner Schrift.

Die im Rahmengespräch der Utopia vorgetragenen *„rationes"* — ein Terminus, der im ersten Buche der Utopia fällt — sind der Ort, an dem Morus seine Zeitkritik und seine Sozialtheorien anbringt. Diese sind auf dem Hintergrunde der aktuellen Zeitprobleme, insbesondere der sozialen, für die Morus immer ein besonderes Interesse hatte, zu sehen und enthalten eine Kritik an der bestehenden Sozialstruktur Englands. Der Verfasser gibt mit einer kurzen historischen Rückblende auf die englischen Verhältnisse zur Zeit der Entstehung der Utopia den nötigen Kommentar dazu. Im VI. Kapitel befragt er die Äußerungen der Zeitgenossen zur Utopia des Thomas Morus — Erasmus steht dabei wegen seiner persönlichen und sachlichen Beziehung mit Recht am Anfang — und untersucht die Begleitschreiben zur Utopia. Ein Vergleich des Gedankengutes der Utopia mit vergleichbaren Schriften des Budaeus („Livre de l'institution du prince", Paris 1547) und des Rabelais („Gargantua" Buch I., Paris 1534, cap. 52—57: Schilderung der L'abbaye de Thélème) rundet das Bild sehr gut ab.

Auf knappstem Raume ist eine Unmenge von Quellen und Literatur zusammengetragen und verarbeitet worden. Der Anmerkungsapparat zeugt nicht nur von einem enormen Fleiß des Autors, sondern auch von seiner Fähigkeit der Zusammenschau und der rechten Einordnung, die bewundernswert sind. Die Geistesgeschichte des Humanismus leuchtet auf. Es ist wichtig, die Epoche der beginnenden Neuzeit und der bald heraufziehenden Reformation auch von dieser Seite einmal zu sehen.

Freiburg. A. Franzen.

Welterfahrung in der Sprache. Mit Beiträgen von Karl Otto Apel, Beda Allemann, Thomas Bonhoeffer. (Weltgespräch 4) Freiburg: Herder (1968). 64 S.; kart. DM 8,80.

Es handelt sich um drei Vorträge anläßlich eines Kolloquiums mit einer kurzen Zusammenfassung der folgenden Diskussion. Apel, *Die Frage nach dem Sinnkriterium der Sprache und die Hermeneutik* (9—28), stellt, nach Hinweisen zur Konvergenz und Divergenz moderner Philosophie, die Methoden der sprachanalytischen Philosophie vor: Beispielhafte Kritik an dem Satz Heideggers „Dieses Buch da ist". Den drei Sinnkriterien (syntaktisch-logisch, positivistisch-empiristisch, umgangssprachlich-pragmatisch: zugleich Entwicklungsphasen der spr. analyt. Philos.) auf Grund eines „Sinnlosigkeitsverdachts" ausgesetzt, wird dieser Satz (wie andere der Metaphysik und Dogmatik) den Verdacht der Unsinnigkeit zwar nicht los, aber kann durch sprachlogisches Vorgehen als Ad-hoc-Verständnis (auf Grund einer Intuition) auch nicht widerlegt werden. Der Versuch, Ad-hoc-Verständnis der Hermeneutik (hier vertreten durch die Philosophie des einen Mannes) in der Metaphysikkritik einer sprachanalytischen Philosophie zu widerlegen, wird von A. als in genere gescheitert bezeichnet. A. verweist darauf, daß auch die Sprachanalytik nicht ohne transzendentalen Standort auskommt. Ihre Sätze fallen unter denselben Sinnlosigkeitsverdacht, den sie der Metaphysik anlastet. — Innerhalb dieses Bogens wird ein instruktiver Überblick über die Entwicklung der sprachanalyt. Philos., ausgehend von Leibniz' Idee einer mathematischen Logik und einer universalen Kalkülsprache und den positivistisch-sensualistischen englischen Philosophen bis zu Wittgenstein und Carnap geboten. Die zentrale Bedeutung Wittgensteins wird herausgestellt. Er ist der „radikalste Pragmatist, den es je gegeben hat" (24). Der Versuch, den Unsinn der Ergebnisse der Philosophie („Beulen, die sich der Verstand beim Anrennen an die Grenze der Sprache geholt hat"), den metaphorischen Schein zu entlarven, führt über eine Logik der Sprache (Alltagssprache, aber nicht nur die des Dienstmädchens, sondern auch die Einsteins; Pluralismus der „Sprachspiele") zu einer Logik der Welt. (Insofern W. selber philosophiert, hat das den Sinn einer nach Gebrauch wegzuwerfenden Leiter.) Letztes Sinnkriterium ist das Funktionieren der Sprachspiele. Verifikation am Situationskontext. Rückführbarkeit auf letzte Sätze, die an der Erfahrung zu messen sind. Metaphysische Fragestellungen werden ins Unendliche aufgeschoben, eine letzte Unerklärbarkeit wird anerkannt. „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen."

Allemann, *Die Metapher und das metaphorische Wesen der Sprache* (29—43), belegt eine analoge Entwicklung in der modernen Dichtung. Metapher im klassischen Sinn (verkürzter Vergleich) wird in ihrer „Anschaulichkeit" verdächtig. Nietzsche entdeckt den metaphorischen Grundzug der Sprache, die den Worten vorausliegende zweifache Metaphernbildung („Lüge im außermoralischen Sinn"; Sprachskepsis Nietzsches). Nach der manieristischen Skepsis mit ihren künstlichen Metaphern (Bezug zur Sprachanalytik!) wird von Kafka alles scheinbar Positive in Frage gestellt. Alles ist hypothetisch, Reduktion auf das Unerklärliche, radikaler Abbau des Mythos. Die Kafka'schen Erzählungen werden durch ihre Antimetaphorik zu einer einzigen Metapher. Die Rolle der absoluten Metapher (nicht mehr auf einen Vergleich rückführbar) wird an Nelly Sachs und Paul Celan belegt. Die Idee eines geordneten, analog erfaßbaren Universum wird preisgegeben. Da es aber noch eine „Übertragung" (Metapher, translatio!) gibt — sie wird zwischen den Worten und Zeilen angesprochen — hat diese Dichtung eine nicht-mathematische, dennoch nicht irrationale Logik. Daß Sprache durch die Möglichkeit des In-Beziehung-Tretens von Worten erst er-

möglicht wird, kommt zum Vorschein. Für diese Texte (wie überhaupt?) gilt der Auslegungsgrundsatz, auf das Unausgesprochene, das „Zwischen", zu hören.

Bonhoeffer, *Theo-logie und Psycho-logie* (45—61), ist ein Verdikt über die Sprache beider Wissenschaften. Theologen schreiben Bücher, statt ein „mutiges Wort" zu sprechen, Psychologen sind einem „Pseudo-Objektivismus" verfallen. Gefahr der einen, falsch über Gott, der andern, falsch über die Seele zu sprechen, „sich gegen das wahre Sprachgeschehen" abzusperren (46). Für C. G. Jung ist die Kategorie des Wortes ›maßgebend‹ für die objektivierende Sprache. Er wagt den therapeutischen Sprung (archetypische Erlebnisse, ein „Verkündigen" ‚göttlicher' Offenbarungen"), sucht sich aber — befangen gegenüber dem Ideal der Objektivität — naturwissenschaftlich abzusichern. „Es geht um einen Glaubenssprung" (nicht ohne „Glaubensgegenstand", der bei Jung fehlt!). — Theologie ist die Hermeneutik dieses Glaubenssprungs, Sprachbewegung aus dem Bekenntnis zu Jesus Christus. „Theologisches Denken sollte im prägnanten Sinne des Wortes menschliches Denken sein" (Entidealisierung; trinitarisch denken, nicht über die Trinität idealistisch reden). Abschließend wird der Versuch gemacht, menschliches Denken der Theologie zu exemplifizieren. Nach einem Blick auf Über-Ich, Über-Ich-Derivate (Technik als Vater-Ersatz; Ideal der Objektivität; Entfremdung in der Form des unmenschlichen technischen Ideals) erscheint das „Ich-Ideal" (positiver Aspekt des Über-Ich) des Messias des AT, durch „Jesus als Projektionsträger" ans Kreuz gebracht. In seinem Tod wird die „Göttlichkeit des Ideals" präzisiert „als Frage nach Gott". Selbstobjektivierung des Glaubens, Verwandlung in ideologische Existenz, wird als Pervertierung der Christusoffenbarung bezeichnet. Das Wort, das uns auch die entfremdete Sprache anvertraut, lehrt zu glauben und zu leben „mit dem technischen Ideal versöhnt als selbständiger Mensch".

Allen drei Beiträgen ist gemeinsam, daß kritisch hinter die Sprache der Wissenschaften und der Literatur zurückgefragt wird, daß ein Beitrag zur Ideologiekritik geleistet wird. Der „Kontext der praktischen Situation" leistet bei Apel die Aufgabe, den Menschen „vernünftig reden" zu lassen. Die Situation hat auch in den Beiträgen Allemanns und Bonhoeffers, bei aller terminologischen Andersartigkeit, eine dominierende hermeneutische Rolle. (Von der Situation her sollte auch die Theologie für das Konkrete befreit werden!) Es ist von einer verbrauchten Sprache loszukommen. Systematische, universalgültige Information, die nach den Regeln einer im Grunde grammatischen Logik redet, verdeckt das letzte unerklärbare Geheimnis, indem sie es — objektivierend und ideologisierend — absichert. Die aristotelische Sprachsezierung verstellt ein fundamentales Sprachverstehen, das sich besonders aus dem konsequent und luzid geschriebenen Beitrag Allemanns als Forderung der Auslegung ergibt. Bonhoeffer nennt solches Verstellen (59) „Allgemeingültigkeit auf abstraktem Weg erschleichen, obwohl dadurch nur allgemeine Langeweile entsteht, anstatt, daß man etwas sagt, was ganz situationsgebunden ist".

Die bereitgestellten verfeinerten Mittel der Kritik zeigen Möglichkeiten zu einer gegenüber dem Zeitgeist dringend gebotenen Wissenschaftskritik (Soziologie ist in dem Band leider nicht vertreten, wiewohl bei Apel soziologische Gesichtspunkte anklingen). Der Hinweis auf falsche Absicherungstendenzen in der für sie typischen Sprachgestalt ist in der gegenwärtigen theologischen Situation von Nutzen. Er kann bei der Würdigung neuester lehramtlicher Äußerungen nicht unbeachtet bleiben.

Im Geheimnis der nicht radikal hinterfragbaren Sprache des Menschen erscheint das Geheimnis des Menschen selbst, der von Gott angesprochen werden kann und von ihm zu sprechen vermag. Der vorhandene Freiheitsraum des Menschen in der konkreten Situation, zwar schmal, aber kritisch-reflex zu verantworten, wird in diesen Referaten sichtbar.

Apels Gewinn ist der Aufweis, daß es der Entscheidung für einen bestimmten Standort (des Philosophierens, aber auch der Theologie) bedarf. Eine „Situationsdialektik" soll das Logosprinzip mit der Existentialontologie verbinden. Allemanns literaturwissenschaftliche Ergebnisse sind von verborgener exegetischer Relevanz, insofern auch die Schrift ihr Ungesagtes, ihr „Zwischen" in die Auslegung hineinzugeben vermag. Bonhoeffer bietet (in einer Vorbemerkung aus dem reinen „Vortragscharakter" motiviert) eine etwas zufällige Sammlung verschiedener Gedanken. Seinen Ansatz zu einer Theologie in psychologischer Begrifflichkeit wird man kaum als gelungene Explikation seines Postulats betrachten, in der Theologie „menschlich zu denken" und zu reden. Hier begegnet eine neue, vermehrte Unverständlichkeit theologischer Sprache. Inhaltlich erhebt sich die Frage, ob der Bezug zu Gott, der im Glaubenssprung hergestellt wird, notwendig ist. Könnte er nicht auch überflüssig sein? Sind C. G. Jung und Heidegger die gemäße Basis einer Theologie als Hermeneutik des Glaubens?

Dieser Band hat einen vorwiegend kritischen Sinn. Für den Nutzen der Sprachkritik gibt Bonhoeffer in der Diskussion einen Hinweis: Es ist ein Glaubenskriterium, „daß die Sprache das verträgt, daß nicht der Tod das letzte Wort hat, sondern Gott".

Ravensburg. Günter Stachel.

Pitcher, Georges: **Die Philosophie Wittgensteins.** Eine kritische Einführung in den Tractatus und in die Spätschriften. Freiburg-München: Karl Alber Verlag 1967. Aus dem Engl. (The Philosophy of Wittgenstein, New Jersey 1964) übertragen von Eike von Savigny. 396 S.; Ln DM 48,—.

Georges Pitcher (P.) ist Professor für Philosophie an der Princeton University (USA) und will mit dem Buch eine gut lesbare, erste Einführung in das Denken Wittgensteins (W.) geben. Als Übersetzung aus dem Amerikanischen, besorgt von Eike von Savigny, ist es die erste deutsche Einführung in die gesamte Philosophie W.s.

Da Philosophie immer auch eine biographische Komponente hat, beginnt das Buch mit einem kurzen Abriß über W.s Leben und Charakter (17ff.). Der erste Teil beschäftigt sich mit dem „Tractatus logico-philosophicus" (Tr); es werden darin die Grundideen W.s aufgezeigt und es wird versucht, W.s Sprache aufzuschlüsseln. Eingangs wird das Numerierungssystem des Tr erklärt (31). Ausgegangen wird von der Forderung W.s nach Einfachem in der Philosophie; unter Hinweis auf den Einfluß B. Russels auf W. wird hingeführt zu den „atomaren Tatsachen" und „elementaren Aussagen"; diese werden anhand von Beispielen erklärt. Durch wahrheitsfunktionale Verknüpfung werden elementare Aussagen zu „molekularen Aussagen" verbunden; diese sind daher Wahrheitsfunktionen von jenen. Das wird als eine zentrale These des Tr herausgestellt (75). Der „logische Atomismus" wird skizziert: die Welt zerfällt in atomare Tatsachen, in weiter nichts (88). Ausgehend von dem Satz, daß eine elementare Aussage nur aus Namen besteht, wird W.s Bildtheorie vereinfachend entwickelt. Über W.s eigentliche Logik wird absichtlich recht kurz gehandelt, weil sich das Buch nicht in erster Linie an Logikspezialisten wenden will (134). Leider versucht P. nicht, W.s Aussagen über Identität, Wahrscheinlichkeit, Willen, Tod und Gott zu interpretieren. Sinnvolles Sprechen wird durch den Tr auf Aussagen der Naturwissenschaft beschränkt. Die deskriptive Aussage ist die einzige, die etwas sagt; diese kann nur sagen, daß bestimmte Sachverhalte bestehen oder nicht. Da nur naturwissenschaftliche Aussagen gemacht werden können, ist Philosophie so sinnlos, wie der Tr. Zwei Aufgaben verbleiben der Philosophie. Die eine ist negativ; Philosophie muß destruieren, was sich nicht sagen läßt (Metaphysik, Ethik). Die andere ist konstruktiv; Philosophie muß Rückführung von Aussagen auf Elementaraussagen leisten (187f.).

Der zweite Teil des Buches befaßt sich mit den „Philosophischen Untersuchungen" (PU) und will vor allem die Methode Wittgenstein'scher Philosophie aufzeigen. P. zeigt recht gut, wie W. allmählich das Vertrauen in die Unangreifbarkeit der Hauptthesen des Tr verlor — im Vorwort zum Tr meint W., alle wesentlichen Fragen endgültig gelöst zu haben. Er muß einsehen, daß gerade die Leitgedanken des Tr „falsch" waren (203) und so kritisiert er in den PU den Tr. Wenn er sich zuerst die Gegenstände absolut einfach vorgestellt hatte, so sagt er jetzt: „Nichts ist absolut einfach" (214). Wenn es im Tr Rätsel überhaupt nicht gab, beginnt in den PU die Philosophie mit Rätseln (222). Auch die entwickelte Bildtheorie kann nicht überleben. W.s Angriff auf den Essentialismus wird herausgestrichen: das Sehnen nach Essenzen, eine Form des Sehnens nach Einheitlichkeit und Einfachheit, läßt den Philosophen Sprache falsch interpretieren.

Die zusammenfassende Stellungnahme P.s zur Philosophie W.s ist knapp und nicht sehr kritisch. Die Beschränkung der Philosophie auf Therapie der Sprache wird als „unangemessen eng" bezeichnet (378). Die Aufgabe der Philosophie ist nach W. also rein deskriptiv; diese kann nur sagen, was wir schon wissen; „Erklärungen" jeder Art werden aus ihr verbannt und sie muß versuchen, den Fallen der Sprache zu entkommen. W. hat keine große Achtung vor den Philosophen, Aristoteles ignoriert er, doch mit Plato verbindet ihn eine „verwandte Seele" (379). Als Ähnlichkeit zwischen Tr und PU wird festgehalten: beide Werke wollen vorab die Grenzen des Sinnvollen markieren, also Grenzen dessen angeben, was sich sinnvoll sagen läßt (380). Auf das Ganze gesehen ist P.s Buch eine sehr gute Einführung in W.s Denken. Allerdings machen die Exegesen des Autors die Sätze W.s häufig komplizierter, als sie sind. P. erzählt nach, was sich im Tr und in den PU selbst oft klarer darstellt. Vor allem aber stoßen bei W. selbst noch Probleme auf, die bei P. oft übergangen sind. W.s Entwicklung stellt eben paradigmatisch das Schicksal jeder philosophisch ungebildeten Sprachanalyse dar: am Anfang steht die logische Ana-

lyse der Sprache, die sich in Elementarsätze flüchtet. Die mögliche und notwendige Selbstanwendung dieser Methode führt zu ihrer Aufhebung (Ende des Tr). Am Ende steht die Alltagssprache, deren wesentliche Stütze der Hausverstand ist (PU). Leider überspielt P. diese Entwicklung W.s. Wenn Philosophie in die Alternative von naturwissenschaftlich-mathematisch-formaler Sprechweise und Mystik der Alltagssprache gepreßt wird, verliert sie so gut wie alle Probleme (was bei W. nicht tatsächlich der Fall ist!); es kann nicht mehr wirklich nach Fundierung der Wissenschaft, oder nach Freiheit und Geschichte gefragt werden.

Man wird aber für das Vorliegen des Buches von P. in deutscher Sprache dankbar sein, auch wenn die Übersetzung philosophisch nicht immer präzise ist (vgl. S. 220, Z. 7) — denn bislang spielt sich die Diskussion um W. nahezu ausschließlich in der angelsächsischen Welt ab. Sie würde wohl in andere Bahnen gelenkt und auch etwas anders aussehen, wenn sie auch in Kontinental-Europa begänne. Dazu mag das Buch anregen. W.s destruktive und konstruktive Forderungen an die Sprache könnten schließlich nicht zuletzt auch einen gewichtigen, wenn auch kritischen, Beitrag zur Sprache der Theologie, zur theologischen Hermeneutik leisten.

(Druckfehler: S. 202. 4. Abs., Z. 5: „gegen" statt: „gegegn"). (Für wertvolle Hinweise danke ich Dr. Bernhard Pesendorfer, Assistent am 1. Philosoph. Institut der Universität Wien.)

Graz. Anton Grabner-Haider.

Schmucker, Josef: **Die primären Quellen des Gottesglaubens** (Quaestiones Disputatae 34) Freiburg: Verlag Herder 1967. 232 S.; Engl. brosch. DM 21,50.

Der Verfasser geht in seiner Überlegung über das wohl wichtigste Problem der menschlichen Existenz, das Problem der Gotteserkenntnis, von der Tatsache aus, daß die klassischen Gottesbeweise, wie sie in der scholastischen Philosophie dargestellt werden, nicht mehr die vorbehaltlose Zustimmung der heutigen Philosophen und gar vieler Theologen bekommen.

Die Analyse der Situation des modernen Menschen vor der Frage nach dem Dasein Gottes und seiner Einstellung zu den Gottesbeweisen erfolgt im ersten Kapitel. Sie folgt im Wesentlichen der Untersuchung von J. Meurers, Die Frage nach Gott und die Naturwissenschaft (München, 1962). Was die Situation des modernen Menschen vor der Gottesfrage kennzeichnet, ist „das große Schweigen der modernen Gesellschaft und der modernen Kultur von Gott" (12), anders ausgedrückt, das Phänomen der Säkularisierung mit all ihren Konsequenzen im politischen, sozialen, wissenschaftlichen und sogar philosophischen Bereich. Das Schweigen von Gott ergibt sich aus dem Fortschritt der Wissenschaften, die heute viele Phänomene erklären, die früher dem transzendenten Bereich zugerechnet wurden, und Leistungen vollbringen, die ohne das Eingreifen Gottes nicht zu denken waren. Außerdem haben die traditionellen Gottesbeweise seit der gründlichen und scharfsinnigen Kritik Kants an Überzeugungskraft verloren. Ihre Unzulänglichkeit besteht hauptsächlich darin, daß sie alle in eine irgendwie geartete Offenheit der Wirklichkeit führen, ohne dieses Offene jemals näher bestimmen zu können (26). Der Verfasser legt dann die Kritik Kants an den Gottesbeweisen ausführlich dar. Endlich findet er, daß der wesentliche Grund der mangelnden Überzeugungskraft spekulativer Gottesbeweise für den heutigen Menschen in dem Mißtrauen liegt, das der moderne, an der Naturwissenschaft orientierte Mensch den rein spekulativen Beweisen der Metaphysik entgegenbringt und auch in dem äußerst abstrakten Charakter der hier angewandten Begriffe, aus denen die Erkenntnis des Daseins Gottes gewonnen wird. Ein Anhang behandelt Johannes Hirschbergers „Gottesbeweise".

Wenn man glaubt, daß der rein abstrakte und intellektuelle Weg zu Gott den heutigen Menschen kaum ansprechen kann, bemüht man sich, einen Weg zu Gott vom personalen Standpunkt aus zu finden. Denn die Frage nach Gott kann für den Menschen keine rein intellektuelle Frage sein, sie ist für ihn in starkem Maße auch eine personale Frage. Sie betrifft die Person unmittelbar und zutiefst und ruft die irrationalen Kräfte des Affekts hervor. Sie kann eine große Existenzbedrängnis enthalten. Das bedeutet, daß in dieser Frage der Weg der puren Rationalität nicht gegangen werden kann. Dennoch muß daran festgehalten werden, daß die Frage nach Gott keine Vorentscheidung darstellt, sondern daß der Weg zu Gott eben ein intellektueller Weg vom personalen Standpunkt aus sein muß. Damit ist aber nicht gesagt, daß dieser Weg der Weg des ideologischen und eudämonologischen Gottesbeweises ist, noch auch der Weg des deontologischen Gottesbeweises im Sinne der scholastischen Moralphilosophie oder im Sinne des moralphilosophischen Arguments Descoqs'. Denn das Sittliche ist immanent, also von keiner transzendenten Instanz abhängig, und ungegenständlich, d. h. es kann nicht direkt zu einem Gegenstand des Wollens gemacht werden. Daher weist das Sittliche in seinen grundlegenden Wesensgehalten, dem moralischen Wert und der Verbindlichkeit, nicht über das personhaft geistige Sein hinaus.

Aber das Sittliche schließt nicht nur eine immanente, sondern auch eine transzendent-religiöse Dimension ein, die „nicht nur den Ansatz und Ausgangspunkt unseres personalen Weges zu Gott bildet, sondern auch zugleich den Raum und den Horizont, in dem der Glaube an Gott entspringt, sich hält und vollendet" (143). Damit war das Kantische Postulat des Daseins Gottes und die Begründung des Gottesglaubens aus dem Verpflichtungsbewußtsein des konkreten Gewissens nach Newman gemeint. Der Weg Kants ist ein ethisch-theologischer und geht aus von dem Verhältnis zwischen sittlicher Würde bzw. Glückswürdigkeit der endlichen Person ... zu ihrer naturhaften Glücksbedürftigkeit, deren Erfüllung ihre physische Kausalität übersteigt (181). Und so steht und fällt das Postulat der Realisierbarkeit des summum bonum und das des Daseins Gottes das eine in Abhängigkeit vom andern (160). Denn die Negierung der Realisierbarkeit des summum bonum würde die Negierung der letzten Sinnhaftigkeit der menschlichen Person und der Welt bedeuten. „Es steckt darin nichts anderes als das Problem der absoluten Werte überhaupt, die Überwindung des Relativismus" (177).

Newman ist der Überzeugung, daß in den Phänomenen des konkreten Gewissens die befehlende und richtende Stimme eines überweltlichen Herrn, Gesetzgebers und Richters nachweisbar ist. Das Gewissen weist an und befiehlt, und daher übt es eine tiefgreifende Wirkung auf die Gemütsbewegungen und Affekte des Menschen aus, indem es in ihm Ehrfurcht und Scheu, Hoffnung und Furcht hervorruft (188), also ein Gefühl der Verantwortlichkeit vor einer Instanz, höher als alle Wirklichkeit dieser Welt, vor Gott. Hier wird nicht aufgrund abstrakter logischer Schlüsse dem Begriff Gott die Existenz zugesprochen (190), hier stellt sich ein unmittelbarer Kontakt mit Gott in seiner personalen Polarität zum Gewissen ein. Diese Art der Gotteserkenntnis ist eben jene, die das lebendige religiöse Verhalten aus sich entspringen läßt und trägt, und sie ist zutiefst in unserer menschlichen Natur begründet (191). In Wirklichkeit, meint der Verfasser, gewinnt diese Analyse ihre Überzeugungskraft nicht durch Berücksichtigung des Sittlichen und des unbedingten Verpflichtungscharakters des konkreten Gewissens, sondern vielmehr „durch einen verborgenen metaphysischen Schluß, durch den das personale Selbst aufgrund seiner in der sittlichen Entscheidung erfaßten Kontingenz auf eine transzendente absolute Personalität als ihr Prinzip und ihren Ursprung bezogen wird" (209—210).

Nun kann der Verfasser die Antwort auf die im Titel seines Buches aufgeworfene Frage geben: Die primäre Quelle des Gottesglaubens, der grundlegende Weg zu Gott ist der Gewissensweg. „Nicht nur in dem Sinn, daß sie die Richtung und das Ziel aller Wege zu Gott vorzeichnet, eröffnet diese Erkenntnis auf dem Grund des Gewissens den Horizont für alle möglichen Gottesbeweise, sondern darüber hinaus in dem radikaleren, daß sie die ontologischen Grundbegriffe und Grundvorstellungen liefert, unter denen die theistischen Metaphysiker das Weltsein auf ihren (sic) letzten Grund hin befragen. Würde sich uns nämlich in unserem Gewissen nicht die Kontingenz unseres Selbstseins in dieser elementaren Weise offenbaren, dann würden wir vermutlich ebensowenig einen klaren Begriff von der Kontingenz der Welt haben, wie wir einen solchen von der Substantialität und der selbständigen Kausalität der Weltdinge hätten ohne die intuitive Gewißheit dieser Begriffe in unserem eigenen Selbstsein und in unserer Freiheit" (216). Das ist das eigentliche Ergebnis dieser Untersuchung.

So wird hier mit viel Aufwand und nach langer, ausführlicher Auseinandersetzung mit verschiedenen bedeutenden Philosophen etwas an und für sich sehr Einfaches gesagt: Die Kontingenz der Welt, die als Grundlage der klassischen Gottesbeweise gilt, bezieht sich nicht nur auf die physische Welt (was keiner behauptet), sondern auch auf den Menschen, und der Mensch fühlt diese Kontingenz am tiefsten bei sich selbst.

Es seien einige Bemerkungen erlaubt. Der Leser hat fast ständig den Eindruck, daß der Verfasser seinen Weg zu Gott über die ethisch-religiöse Instanz des Gewissens suchen will, wird aber am Ende der Analyse der Beweisführung Kants und des Gedankenganges von Newman jedesmal überrascht. Die Kantische Analyse bekommt ihre Gültigkeit nicht dadurch, daß es um die Wesensaspekte des Sittlichen geht, sondern um die letzte Sinnhaftigkeit der weltlichen Wirklichkeit (also eine metaphysische Problemstellung). Der Gedankengang Newmans erhält seine Überzeugungskraft, da er nicht auf dem Gehalt des konkreten Gewissens beruhe, durch das Bewußtwerden der eigenen Kontingenz (also wiederum ein metaphysischer Beweisgang). Ob man aber diese Kontingenz der weltlichen Wirklichkeit in sich selbst oder auch in der physischen Welt erlebt und erfährt, ist nicht mehr so wichtig, vielmehr daß man die innere Erfahrung als die „ursprünglichste und elementarste Quelle des Gottesglaubens" ansehen muß (216). Es fragt sich, ob der Mensch ursprünglich und elementar zuerst seiner selbst oder der physischen Welt (der Umwelt) bewußt wird, es fragt sich, ob es möglich ist, zwischen diesen

beiden Stufen des Bewußtwerdens zu unterscheiden und bestimmen zu wollen, was hier elementarer und ursprünglicher wäre als das andere.

Eine weitere Bemerkung betrifft die Analyse des ethisch-religiösen Gewissens nach Newman. Es wird nicht gesagt, ob hier das religiöse Moment oder das ethische das erste ist. Zwar weist der Verfasser den Einwand zurück, Newman hätte hier seine Analyse aus den Angaben der Offenbarungsreligionen abgeleitet. Aber es geht mir nicht um die Offenbarungsreligion, sondern um die sogenannte „natürliche Religion". Newman hatte wohl eingesehen, daß es sich hier nicht um das moralische Gewissen handelt (moral sense), sondern eben um das religiöse Gewissen, das er unglücklicherweise „sense of duty" nennt, statt deutlicher z. B. „Abhängigkeitsgefühl" zu sagen und so dem Verdacht zu entgehen, er setze dieses religiöse Moment des Gewissens irgendwie mit dem sittlichen Gefühl ineins. Aber eben die Selbständigkeit des religiösen Gewissens im Menschen ermöglicht das Bewußtwerden der innerkreatürlichen Abhängigkeit, ohne daß man die Immanenz des Sittlichen in Zweifel ziehen müßte.

Diese Bemerkungen sollen nur als Beispiel für weitere Möglichkeiten der Diskussion angeführt werden, eine Diskussion, die man bei einem solchen Gesprächspartner gerne fortsetzen möchte.

Münster. A.-Th. Khoury.

Metz, Johann Baptist: **Zur Theologie der Welt.** Mainz-München: Matthias-Grünewald-Verlag und Chr.-Kaiser-Verlag, 1968. 148 S.; Ln DM 15,–.

Vielleicht wird sich mancher zuerst daran stoßen, daß J. B. Metz in diesem Band eine stattliche Reihe von Einzelstudien aus den Jahren 1961/62 bis 1967 gesammelt vorlegt; wenn man indes nachsieht (147f.), an wievielen und welchen Stellen die Beiträge bisher erschienen waren, versteht es sich von selbst, daß eine große Zahl Interessierter, die nicht ständig im Genuß einer vollständigen Institutsbibliothek sind, sowie namentlich die Theologen außerhalb des deutschen Sprachbereichs für dieses Buch dankbar sein werden. Hinzukommt, daß die von Metz gewählte Zusammenstellung und die Anordnung der Texte in Hauptaufsätze und Exkurse einen theologischen Denkweg, einen Zusammenhang erkennen lassen, der aus der Lektüre einzelner Artikel nicht deutlich wird. Gerade bei einem Theologen wie Metz ist es aber außerordentlich wichtig, den „Kontext" zu beachten, den Ort, an dem die Einzelanalyse steht, damit man nicht zu kurzschlüssigen Urteilen über seine Konzeption gelangt, wie sie bereits heute nicht selten anzutreffen sind.

Die Intention des Bandes beschreibt Metz im Vorwort: „Diese Überlegungen ‚zur Theologie der Welt' zielen . . . nicht auf einen einheitlichen theologischen Traktat über ‚Welt', sie behandeln vielmehr die immer neu zu stellende, heute unerläßliche Frage nach dem ‚weltlichen' Ausgangs- und Bezugspunkt theologischer Glaubensverantwortung". (7) Am Anfang des Buches stehen nicht zufällig die beiden älteren Aufsätze „Weltverständnis im Glauben. Christliche Orientierung in der Weltlichkeit der Welt heute" [1962] (11–45) und „Die Zukunft des Glaubens in einer hominisierten Welt" [1964] (51–71); sie haben nichts an Bedeutung und Schlüssigkeit eingebüßt, ja sie sind in vorzüglicher Weise geeignet, jene, die bei Metz „Horizontalismus" oder die Neuauflage gewisser kirchlich-politischer Mesalliancen (dazu s. 103f.) wahrzunehmen meinen, eines Besseren zu belehren. Wer sich durch diese nicht ganz leichten Abhandlungen hindurcharbeitet, wird zugeben müssen, daß der theologische Ansatz von Metz ebenso in einer aristotelisch-thomanisch weitergeführten Schöpfungslehre wie in der orthodox-dogmatischen Inkarnationstheologie begründet ist. Das gilt vor allem für seine Grundthese von der legitimen „Verweltlichung" der Welt. „Was neuzeitlich geschieht, ist ursprünglich nicht eine Entweltlichung des Glaubens aus der Übermacht einer glaubensfeindlichen Welt, sondern die Verweltlichung der Welt aus der geschichtlichen Macht des weltannehmenden und weltfreisetzenden christlichen Glaubens." (35) Diese Verweltlichung sieht Metz also nicht nur im Anschluß an Thomas (vgl. seine Arbeit Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin. München 1962) als ein ontologisches Datum, gewissermaßen als einen ontologischen (freiheitslosen) *causae-secundae*-Strukturalismus, sondern – und insofern denkt er spezifisch biblisch, nämlich vom Verheißungsglauben und der Eschatologie her – als einen sich geschichtlich vollziehenden Vorgang, als „ursprünglich christliches Ereignis" (35), das die Relevanz des „Christentums in der Weltgeschichte" (van Leeuwen) eindrucksvoll bezeugt – auch und gerade n a c h dem Ende des Mittelalters! Im Unterschied zu Gogarten begründet jedoch Metz, wenn ich recht sehe, die neue Interpretation der Säkulasierung als der Freisetzung des hominisierten Weltverständnisses weniger in der subjektiv-existentiellen (Glaubens-)Erfahrung des Befreit- und Erlöstseins, sondern hauptsächlich mit der Inkarnationslehre: In der Menschwerdung hat Gott Welt und Geschichte, ja „Welt als Geschichte" (vgl. 46–50) „angenommen". Daß Inkarnation nicht bloß die Annahme einer bestimmten menschlichen Natur bedeutet und darüber hinaus nichts, daß sie auch nicht nur die Annahme der Welt als des lediglich an-wesend seienden Kosmos bedeutet, vielmehr die Annahme der konkreten Realität der Welt, d. h. immer auch: ihres Geschichtlichseins, kann dogmatisch nicht bestritten werden. Zu fragen wäre jedoch, ob nicht bereits der Schöpfungsglaube allein – also auch ohne den Inkarnationsglauben – das Prinzip der hier gemeinten Verweltlichung darstellt. Metz wird dies zugeben, doch dann entsteht noch einmal die Frage nach dem spezifischen oder „zusätzlichen" Beitrag des Inkarnationsglaubens; auch erscheint Verweltlichung dann, wenn sie im Schöpfungsglauben bereits begründet ist, mehr als ein h e b r ä i s c h e s denn als ein christliches Ereignis; damit wiederum ist das Problem aufgeworfen, was aus der Verweltlichung als dem Vorgang einer formalen Hebraisierung für eine c h r i s t l i c h e Geschichtstheologie (und darin ganz speziell für Israel) folgt.

Im zweiten Teil des Buches wird das Verhältnis von Kirche und Welt im Hinblick auf die Eschatologie-Problematik erörtert. Mit Recht erklärt Metz: *„Das Geschehen der sogenannten ‚Säkularisierung' und der neuzeitliche Primat der Zukunft hängen innerlich zusammen"*. (78, kursiv bei M.) Auch hier setzt er sich immer wieder vom Denken der Griechen ab, „für die sich die Welt als bestehender und geschlossener Naturkosmos zeigt" (80f.), während AT und NT Zukunft als Zukunft Gottes auslegen, so jedoch, daß die Ankündigung des Kommenden nicht eine geschichtsentrückte, unvermittelt-fremdartige Jenseitigkeit zum Inhalt hat, sondern die Verantwortung des Menschen für das Neue impliziert, als eine Zukunft, „die nicht aus den Möglichkeiten unserer menschlichen Freiheit und unseres Handelns entsteht, sondern die unsere Freiheit in ihre geschichtlichen Möglichkeiten ruft" (81). Metz ist mit diesen Überlegungen Ernst Bloch verpflichtet und bezieht sich zustimmend auch auf Moltmann und Pannenberg. Metz bringt sein Verständnis des biblisch-christlichen Verhältnisses zur Zukunft in die Formel: „schöpferisch-kritische Eschatologie" (vgl. 84—89). Gerade im Blick auf diese Deutung der Eschatologie dürfte es der Beachtung wert sein, daß Metz hier mit Berufung auf die *finis*-Lehre des Thomas v. A. argumentiert (vgl. 84f.). Christliche Eschatologie ist weder eine rein präsentische noch eine passiv-quietistisch abwartende, vielmehr eine „produktive" und kritische Eschatologie (86). Das bedeutet: „Die christliche Hoffnung ist . . . eine Hoffnung, an der wir ‚nicht nur etwas zu trinken, sondern auch etwas zu kochen haben', wie einmal Ernst Bloch sehr schön gesagt hat". (86f.) Von hier aus laufen die Linien weiter zu einer Theologie der Hoffnung, die sich immer auch als „politische Theologie" konkretisiert (87). Sehr wichtig zum Verständnis des Metz'schen Gedankens scheint mir der Exkurs „Über die Verborgenheit des Zukunftsproblems in der Metaphysik" (89–91), in dem Metz eine Hegel- und Heidegger-Kritik skizziert. Zur Abwehr traditionell-katholischer Einwände gegen seine Position dient der Abschnitt „Die Theologie der Welt und die Askese" (92–95), in dem Askese gedeutet wird als Flucht mit der Welt nach vorn, nicht als platonische und gnostische Flucht aus der Welt hinaus, als „Flucht des Einsamen zum Einsamen", wie Plotin sagte.

Im dritten Teil wird die bereits in ihrem Ansatz freigelegte „politische Theologie" näher entfaltet. Metz kennt die Verfänglichkeit dieses Terminus und gibt daher eine eindeutige Bestimmung dessen, was er hier bedeuten soll, eine Bestimmung, über die man nicht hinweglesen sollte: „Ich verstehe politische Theologie einmal als kritisches Korrektiv gegenüber einer extremen Privatisierungstendenz gegenwärtiger Theologie. Ich verstehe sie gleichzeitig positiv als Versuch, die eschatologische Botschaft unter den Bedingungen unserer gegenwärtigen Gesellschaft zu formulieren" (99). Natürlich weiß auch Metz, daß es eine legitime christliche Privatheit gibt (vgl. 102), doch kann deren Ort und Qualität eben nur dann richtig verstanden werden, wenn zunächst der Blick auf das Umgreifende des Christlichen (wenn ich es hier einmal so nennen darf) dessen eschatologische und „politische" Komponente erkannt hat. Diese Sicht ermöglicht dann freilich auch eine Kritik, die bei Metz so lautet: „Die in dieser Theologie (gemeint sind transzendental, existential und personalistisch orientierte Theologie, Anm. v. S.) vorherrschenden Kategorien zur Auslegung der Botschaft sind vorzüglich Kategorien des Intimen, des Privaten, des Apolitischen. Die Liebe, wie alle Phänomene des Zwischenmenschlichen, werden zwar emphatisch herausgestellt, sie kommen jedoch von vornherein und wie selbstverständlich nur in ihrer privaten, entpolitisierten Gestalt zur Geltung: als Ich-Du-Beziehung, als interpersonales Begegnungsverhältnis oder als Nachbarschaftsverhältnis . . . Den heute vorherrschenden Formen der transzendentalen, existentialen und personalistischen Theologie scheint eines gemeinsam zu sein: der Trend zum Privaten." (100f.) Die *„Entprivatisierung ist die primäre theologie-kritische Aufgabe der politischen Theologie"* (101).

Die einzelnen Hinweise zur politischen Theologie beziehen sich auf Probleme wie Information und Gesellschaft (116–122), „Institution und Institutionalisierung" (122–127), die „Beteiligung der Christen am politischen Friedenswerk" (128–131) und schließlich „Christliche Verantwortung für die Zukunftsplanung in einer weltlichen Welt" (132—146). Alle diese Beiträge sind außerordentlich anregend und ebenso dicht wie

aktuell; sie haben bereits zurecht in der öffentlichen Diskussion starke Beachtung gefunden. Eine referierende Zusammenfassung ist hier entbehrlich; ich möchte stattdessen einige Punkte herausstellen, die von den Kritikern sorgsamer bedacht werden sollten.

Ausgehend von der notwendigen Unterscheidung zwischen Kirche und Reich Gottes äußert sich Metz zu der Tatsache der geringen Vertrauenswürdigkeit der Kirche: „Es gibt wohl keine große gesellschaftskritische Idee in unserer Geschichte – sei es Revolution, Aufklärung, Vernunft oder auch Liebe, Freiheit –, die nicht durch das geschichtliche Christentum und seine Institutionen schon einmal desavouiert worden wäre". (109) Der Schaden kann nach Metz „wenn überhaupt" dann „nur durch eine neue Praxis der Kirche" wiedergutgemacht werden; und dann folgt der Satz: „Ist sie zu erwarten? Ich meine: ja. Alles Folgende ist von diesem Vertrauen getragen" (109). An dieser Stelle kann ich nicht zustimmen; hier geht es nicht um Wissenschaft und Reflexion, sondern um das eigene Engagement. Ich meine, eine neue Praxis der Kirche wäre gewiß zu wünschen, wäre notwendig, ist aber einstweilen nicht zu erwarten.

Nicht übersehen sollte man den von Metz vorgebrachten „eschatologischen Vorbehalt" (110). Darin sieht Metz ein christliches Korrektiv gegenüber jenen, die „den einzelnen augenblicklich lebenden Menschen" „nur als Material und Mittel für den Aufbau einer technologisch durchrationalisierten Zukunft" betrachten (110). Ähnlich wie H.-E. Bahr (vgl. Frieden ohne Revolution? In: Weltfrieden und Revolution, hrsg. v. H.-E. Bahr. Reinbek b. Hamburg 1968, 5–15, spez. 8 u. 13) fordert Metz eine „Kritik der reinen Gewalt": „Sie erlaubt nicht, im Freund-Feind-Schema zu denken, denn sie gebietet als ‚Feindesliebe', sogar den Gegner selbst in die eigene universale Hoffnung einzubeziehen. Die Glaubwürdigkeit und Effizienz dieser Kritik der reinen Gewalt wird freilich nicht zuletzt davon abhängen, daß die Kirche, die sich als eine Kirche der Liebe bezeichnet, nicht selbst den Anschein einer Machtreligion erweckt." (111) Im Einklang mit *Populorum progressio n. 23* befindet sich Metz' Stellungnahme zur „revolutionären Gewalt": „Wo ein gesellschaftlicher Status quo ebenso viel Ungerechtigkeit enthält, wie eventuell entstehen mag, wenn er revolutionär abgeschafft wird, da kann eine Revolution für die Gerechtigkeit und Freiheit ‚der Geringsten unter den Brüdern' auch im Namen dieser Liebe nicht unerlaubt sein" (112).

Metz setzt sich weiterhin für eine „kritische Öffentlichkeit innerhalb der Kirche" ein (113); im einzelnen richtet sich der Einspruch gegen „jede sogenannte ideologische Selbstermächtigung kirchlicher Institutionen", gegen das innerkirchlich kleinbürgerliche Milieu, den kirchlichen Kampf an falschen Fronten; nur zu begründet ist der kritische Verweis auf den „relativ geringen Versöhnungs- und Toleranzeffekt im Christentum" (114).

Besonderes Interesse fand auch die These von der Notwendigkeit der Institutionalisierung der kritisch-befreienden Kraft des Christentums (vgl. 123). Metz geht dabei über Schelskys Frage „Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar?" hinaus, indem er fundamentaler fragt: „Ist Dauerreflexion ohne Institutionalisierung überhaupt möglich?" (125) In diesem Zusammenhang steht eine Mahnung an die Adresse der kirchlichen Orden, sie möchten sich „ihrer ursprünglich kirchenkritischen Aufgabe" wieder entschiedener entsinnen (126; dazu vgl. O. Schreuder, Gestaltwandel der Kirche. Vorschläge zur Erneuerung. Olten-Freiburg 1967, 104—120). Insgesamt jedoch sieht Metz hier primär die Aufgabe einer innerkirchlich-kritischen Öffentlichkeit, die es aufzubauen und zu entwickeln gilt.

Diese Hinweise mögen hier genügen, um die inspirative Kraft nicht bloß dieses Bandes, sondern des theologischen Denkens von Metz überhaupt anzudeuten. Man wird sich nicht nur theoretisch mit den Thesen und Argumentationen von Metz auseinanderzusetzen haben, vielmehr wird man auch darauf achten müssen, inwieweit eine „neue Praxis der Kirche" erkennbar wird, die Reflexionen wie denen von Metz, Rahner, Küng u. a. entspricht. Gerade jene, die für Metz als außerkirchliche Partner seines denkerischen Bemühens stets anwesend sind, werden neugierig danach Ausschau halten, wie es um die „neue Praxis" konkret bestellt sein wird. Jüngste Vorkommnisse dürften es nicht leichter machen, die Zuversicht von Metz zu teilen. Zwar ist Erfolg nicht notwendig das Wahre, obwohl natürlich auch das Scheitern noch nichts beweist. Deswegen wird man sich an das halten dürfen, was aus einem soliden philosophischen und theologischen Ansatz von Metz entwickelt wird, ganz gleich, was man „privat" von dieser Kirche, wie sie *de facto* ist, erwarten mag. Aber wenn, wie gesagt, meine Erwartung in dieser Beziehung geringer ist als die von Metz, so leuchtet mir freilich der Gedanke ein, daß es von unschätzbarem Wert wäre, wenn die Kirche wirklich das würde, was ihr hier theologisch zu recht zugetraut und zugemutet wird.

Bonn. H. R. Schlette.

Schell, Herman: **Katholische Dogmatik.** Kritische Ausgabe. Hrsg., eingel. und komment. von Josef Hasenfuß und Paul-Werner Scheele. Erster Band. Von den Quellen der christlichen Offenbarung. Von Gottes Dasein und Wesen. München-Paderborn-Wien: Verlag Ferdinand Schöningh 1968. XXV, 470 S.; Ln DM 48,—; Subskr. Pr. DM 42,— (bis zum Erscheinen von Bd II).

Daß die zweite Auflage der Schell'schen Dogmatik erst 80 Jahre nach ihrem ersten Erscheinen und schon als eine Art „Quellen-Edition" veranstaltet wird, liegt einfach daran, daß ein Nachdruck bis vor kurzem durch den (jetzt verschwundenen) Index blockiert war. Gerade an Schells Werk zeigt sich die ganze Fragwürdigkeit der bisherigen Indexpraxis in der theologischen Auseinandersetzung, weil der Grund nicht einleuchten will für eine solche „Kapitalverschleuderung", angesichts der Tatsache, daß die Theologie des Vatikanum II z. T. erheblich über das hinausgegangen ist, was Schell (— dem bei der Indizierung seiner Dogmatik „Einseitigkeiten", aber keine formellen Irrlehren vorgeworfen werden konnten —) damals schrieb. Nicht auszudenken, wie der Weg der Theologie und der Kirche zu Beginn unseres Jahrhunderts hätte verlaufen können, wenn der potentielle Kontrahent eines ungläubigen „Modernismus" nicht vorher (theologisch und physisch) zur Strecke gebracht worden wäre, und sich (im deutschen Sprachbereich) die Möglichkeit eröffnet hätte, die eigentlichen Fragen des Modernismus schon damals wirklich theologisch anzugehen und nicht nur disziplinär zu verdrängen. Daß Schell uns jetzt schon fast wie ein Klassiker der Theologie erscheint und sogar „der bedeutendste römisch-katholische Dogmatiker des letzten Jahrhunderts" (Heiler) genannt worden ist, macht die Frage nur noch schmerzlicher, ob es wirklich zur Menschlichkeit der pilgernden Kirche gehören muß, daß solche prophetischen Vorläufer der theologischen Reflexion zunächst auf dem Verwaltungsweg neutralisiert werden, dreiviertelJahrhundert später aber ihre Gedanken als Allgemeingut theologisch-kirchlicher Reform offiziell verkündet werden.

Dieser erste Band enthält in seinem ersten Teil eine „Dogmatische Noetik" unter dem Titel: Von den Quellen der christlichen Offenbarung (1. Von der Offenbarung des göttlichen Heilsratschlusses, 2. Von der Heiligen Schrift, 3. Von der Tradition). Der zweite Teil handelt: Von Gottes Dasein und Wesen (4. Von der Gotteserkenntnis, 5. Die kosmologische Gotteserkenntnis, 6. Die teleologische Gotteserkenntnis, 7. Ideologische Gotteserkenntnis, 8. Die ethisch-mystische Gotteserkenntnis.)

Das erste Thema deckt sich fast wörtlich mit der umstrittenen (und abgelehnten) Überschrift des anfänglichen Entwurfs zum Offenbarungsschema des II. Vatikanums. Entsprechend wird das Wesen der Offenbarung zunächst aus der Kontroverse mit einseitigen protestantischen Thesen entwickelt, und auch die Darlegung des Verhältnisses von Schrift und Tradition ist durchgehend apologetisch gefärbt. Innerhalb dieses „traditionellen" formalen Gerüstes kommt aber der personale Aspekt, die Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes, als Bund, als Gottesherrschaft ausführlich zur Darstellung. Auch daß Schrift (vorzugsweise „die theoretischen Lehren" enthaltend) und Tradition (mehr „die praktischen Einrichtungen" betreffend, vgl S. 66) weithin wie nebeneinanderstehend erscheinen, ist aus der Theologie der Zeit heraus kaum verwunderlich. Erstaunlich ist vielmehr, daß mitten darin dann plötzlich Gedanken aufblitzen wie etwa S. 77, wo die Tradition als das (inspirierte) lebendige Verhalten der Kirche gegenüber dem Phänomen Schrift beschrieben wird, also die faktische und funktionale Relation von Schrift und Tradition ganz im Sinne der Konzilsdebatte ins Auge gefaßt wird.

Ähnlich muß wohl auch die Darstellung der verschiedenen Gottesbeweise gelesen werden, denn es geht Schell bei allem Ernstnehmen philosophischer Argumentation gerade nicht um eine der theologischen Gotteslehre vorgeschaltete „natürliche Theologie". Die Verteilung der Aufgaben an Philosophie (Dasein Gottes) und Theologie (Wesen Gottes) bezeichnet er ausdrücklich als falsch (223). Die Frage nach dem Dasein Gottes schließt notwendig ein die Frage nach dem Wie des Daseinkönnens, also nach seinem Wesen, und die Offenbarungslehre über den innertrinitarischen Lebensvollzug Gottes ist zugleich die höchstmögliche Aussage über das Dasein Gottes. Eine entsprechende Einordnung der sogenannten Gottesbeweise nimmt Schell selbst ausdrücklich vor, wenn er ihre Bedeutung gerade nicht in ihrer apologetischen Brauchbarkeit gegenüber Ungläubigen sehen will, sondern in einer möglichst vollkommenen Gotteserkenntnis der Gläubigen (220). Eine solche allgemeine Gotteslehre gewinnt dann leicht den Charakter einer philosophischen Transposition der Trinitätstheologie, womit sowohl die Fruchtbarkeit als auch die Problematik seines umstrittenen Begriffes der Selbstwirklichkeit Gottes (*causa sui*) angesprochen ist.

Die Herausgeber bezeichnen es als die erste Aufgabe dieser Edition, den Originaltext Schells neu zugänglich zu machen (XXII). Man kann sich fragen, ob dieses Ziel nicht schneller zu erreichen gewesen wäre, wenn der schon angekündigte (und dann beim Bekanntwerden dieses Projekts wieder vom Programm abgesetzte) Nachdruck bei Minerva, Frankfurt wirklich veranstaltet worden wäre. Auch Schells philosophische Dissertation („Die Einheit des Seelenlebens...") und seine

theologische Promotionsschrift („Das Wirken des Dreieinigen Gottes"), ebenso Band I und II der Apologie des Christentums sind ja auf diese Weise bereits wieder verfügbar. Vor 15 Jahren wären solche Überlegungen wohl noch zugunsten eines sofortigen, unveränderten Nachdrucks ausgefallen, denn in den Nachkriegsjahren hätte Schells Werk in vielem einen unmittelbaren Beitrag zur aktuellen theologischen Diskussion liefern können. In der Zeit nach dem II. Vatikanum gewinnt es jedoch mehr und mehr den Charakter einer theologiegeschichtlichen Quelle, und so mag man die erhebliche zeitliche Verzögerung durch eine kritische Edition in Kauf nehmen.

Der eigentliche Gewinn dieser kritischen Neuausgabe sind die ausführlichen Register der Schriftstellen, Kirchenväter, Personennamen und Begriffe am Ende des Bandes und die sorgfältige Verifizierung der (oft flüchtig-ungenauen) Zitate Schells. Auch der eine oder andere Hinweis auf weiterführende Literatur und die (allerdings oft ein wenig zufällig wirkenden, weil nicht thematisch angesetzten) Vergleiche mit Aussagen des letzten Konzils sind eine Hilfe. Einen zwiespältigen Eindruck hinterläßt die Behauptung der Verlagsankündigung: „Von besonderer Bedeutung sind die Ergänzungen aus Schells Briefen, Notizen und Vorlesungsmanuskripten, die in langjährigem Bemühen zusammengetragen wurden und nunmehr erstmals veröffentlicht werden können." J. Hasenfuß hat in verschiedenen Rezensionen der letzten Jahre mit konstanter Eindringlichkeit auf diese „wichtigen" Manuskripte hingewiesen. Im vorliegenden ersten Band sind aus 8 (von insgesamt 33 angegebenen, S. XXIVf.) Mss. ganze 27 Zitate angeführt, die erläutern und ergänzen, aber an keiner Stelle etwas wesentlich Neues beitragen. (Auf diese ungedruckten Vorlesungsnachschriften sogar zu verweisen, ohne die gemeinte Stelle zu zitieren, erscheint allerdings sinnlos: S. 152, Anm. 22, 25.)

Diese Bedenken betreffen in keiner Weise die sorgfältige und verdienstvolle Editionsarbeit, nur sollte man es doch offen sagen, wenn die gesammelten Kollegnachschriften dem umfangreichen, gedruckten theologischen Werk Schells nichts wirklich Neues hinzufügen können.

In seiner Einleitung: Leben und Wirken Herman Schells (IX—XXI) führt J. Hasenfuß an das Werk und das damit verbundene Schicksal Schells heran. (In dieser Einleitung wäre wohl doch ein Hinweis auf die Arbeit von V. Berning am Platz gewesen, der in seiner Untersuchung über „Das Denken Herman Schells", Essen 1964, eine Fülle interessanter Details aus Schells Leben und Wirken zusammengetragen hat.)

Bei der Besprechung der „Sonderlehren" Schells und ihrer kirchenamtlichen Beanstandung wünschte man sich einen deutlicheren Hinweis darauf, daß die „Einseitigkeiten" Schells (— die Liebe als Maßstab des Gerichts, die kultische Qualifikation des christlichen Leidens und Lebens, eine stärkere Differenzierung innerhalb des Sündenbegriffs, der vorherrschend personale Aspekt der Schuld, u. a. —) längst wieder zu Themen der heutigen theologischen Diskussion geworden sind, also keineswegs entschuldigt zu werden brauchten. Es ist gewiß richtig zu sagen, Schell sei von der herkömmlichen dogmatischen Linie abgewichen, „um unsterbliche Seelen zu gewinnen" (XXI). Aber noch wichtiger ist doch, zu betonen, daß er von der damaligen „einseitigen" dogmatischen Linie abwich, weil er wesentliche Aussagen des Glaubens wieder ins Zentrum des theologischen Bewußtseins zu rücken versuchte!

Mancher theologische Zeitgenosse wird sich mit dem überschwenglich-hymnischen Stil dieser Einleitung und ihren vielen Superlativen schwer tun. Ob man allerdings auf dem Hintergrund der tragischen Auseinandersetzung Schells mit der Indexkongregation das Rom des ausgehenden 19. Jahrhunderts „die Ewige Stadt als hervorragende Hochschule der Wissenschaft und des Lebens" (X) charakterisieren sollte, ist noch etwas anderes als eine Frage des Stils.

Das Vorwort von Schell selbst mit seinen Äußerungen zur theologischen Methode, zum Schriftbeweis und seiner Bedeutung (in diesem ersten Band werden fast 1300 Schriftstellen angeführt und exegesiert!), zum Verhältnis des einzelnen Theologen zur theol. Tradition und zu den einzelnen theologischen Schulen liest sich ausgesprochen spannend. Bei der neuerlichen Lektüre Schells bestätigt sich der Eindruck, daß seine eigentliche Zeitnähe gar nicht mehr in erster Linie im Was liegt, sondern vielmehr im Wie, nicht so sehr in seinen z. T. doch auch sehr zeitgebundenen, apologetisch gefärbten Ausführungen, sondern in seiner Methode, die weithin schon praktiziert hat, was die Väter des II. Vatikanums von der heutigen Dogmatik wünschen: Ausgehend von den Themen der Heiligen Schrift selbst in einer verständlichen Sprache die Botschaft Gottes in Jesus Christus neu in die gegenwärtige Problematik hineinzusagen.

Bochum. Theodor Schneider.

Peiffer, Arthur: **Die Enzykliken und ihr formaler Wert für die dogmatische Methode.** Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre. (Studia Friburgensia, Neue Folge 47) Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag 1968. XXII, 221 S.; br. DM 25,—.

Die vorliegende Studie (Diss. Fribourg 1961/62), die in ihrem Erscheinungsjahr an Aktualität gewonnen haben dürfte, behandelt zunächst die Einführung der Enzykliken im 18. Jahrhundert durch Benedikt XIV., der durch seine Kenntnis der frühkirchlichen Zirkularbriefe und durch die große „De Literis Encyclicis Dissertatio" (1728) des Abtes Bencini angeregt, die altkirchliche Praxis für seinen „positiv-normierenden und aktuell-lehrhaften" Zweck (gegen Nau) adaptierte und damit Begriff und Stil der Enzykliken festlegte. Eine Tabelle (S. 55, von der Zählung durch H. Bacht, Art. Enzyklika, LThK², und J. Salaverri, Art. Enzyklika, Sacramentum Mundi, bis herauf zu Pius X. abweichend) zeigt die Verteilung der über 200 Enzykliken auf die einzelnen Pontifikate, ihre steigende dogmatische Bedeutung seit Leo XIII. wird S. 56 festgestellt. Das II. Kapitel grenzt Rang und Funktion der Enzykliken im Rahmen des kirchlichen und päpstlichen Lehramts ab und kritisiert die Theorien, die dem ordentlichen Lehramt des Papstes, wozu die Enzykliken zählen, u. U. die Unfehlbarkeit zuschreiben (Vacant, Billot, Salaverri, Nau, Gallati, u.a.), mit dem Argument, die Unfehlbarkeit des magisterium ordinarium des Gesamtepiskopats sei hier fälschlich auf das magisterium ordinarium des Papstes übertragen, — unbeschadet der grundsätzlich zugestandenen Autorität des päpstlichen Lehramtes. Dem Verfasser liegt daran, die Enzykliken zunächst in ihrem „organisch-lehrapostolischen Charakter" zu sehen, also insofern sie das Lehrgut der Kirche klärend vorlegen und den Glauben der Kirche feststellen; daneben stehe aber ihr spezifisch „päpstlich-lehramtlicher" Aspekt, insofern der Papst als Inhaber des Lehrprimats die Einheit der Lehre zu wahren habe, also die „einheitsfördernde Funktion der Rundschreiben" (125).

Das Kapitel über die „Wahrheitsbürgschaft in den Enzykliken" stellt die vielfach gestufte Dignität der Inhalte fest, und schlägt von „Humani Generis" (DS 3885) aus einen Mittelweg zwischen Unterbewertung und Überschätzung der Enzykliken ein. Materielle Unfehlbarkeit kommt danach einer Enzyklika zu, sofern sie die allgemeine, katholische Lehre wiedergibt, sonst aber eine zwischen Irrtum und Unfehlbarkeit liegende Gewißheit, die durch die positive Assistenz des Hl. Geistes, die *providentia doctrinalis* (Franzelin) zur unfehlbaren Glaubensbezeugung hinführe. Daß es Kathedralentscheidungen in Enzykliken gebe, wird klar verneint, damit auch die Pflicht einer absoluten, unwiderruflichen Zustimmung, die nur auf die Autorität Gottes, nicht die des Lehramtes hin möglich sei.

Die Untersuchung erreicht ihr Ziel in dem Kapitel über „Die Enzykliken als Quelle theologischer Erkenntnis". Wie das magisterium ordinarium überhaupt, so haben auch die Enzykliken (nach Humani Generis) autoritative und normative Bedeutung für die Theologie, sind also locus theologicus, wobei aber ihr dogmatischer Gewißheitsgrad jeweils zu untersuchen ist. Das letzte Kapitel versucht deswegen, die „Kriterien der dogmatischen Autorität der Enzykliken" zu finden und zu begründen, — von der Glaubensgewißheit über die moralische Gewißheit bis zu verschiedenen Stufen der Wahrscheinlichkeit, unter deutlichem Hinweis auf die Schwierigkeit der Qualifizierung.

Die Arbeit rühmt sich einer annähernd vollständigen Erfassung der Literatur zu dem Problem der Enzykliken, und referiert ausführlich die bestehenden Theorien und Kontroversen. Die „Unfehlbarkeitstheorien" prinzipiell ablehnend, will sie aber die Alternative „unfehlbar — nichtunfehlbar" als zu einfach überwinden, um den Rang der Enzykliken innerhalb des magisterium ordinarium differenzierter zu bestimmen. Für die Spannung zwischen der „nichtendgültigen" Vorlage einer Lehre in einer Enzyklika und der Verpflichtung zur inneren Zustimmung wird freilich keine Lösung geboten, was damit zusammenhängen mag, daß der Verfasser seine Argumente hauptsächlich aus den Dokumenten des Lehramts selber entnimmt: der ekklesiologische Hintergrund und die Diskussion um eine Hermeneutik auch kirchlicher Aussagen hätten, so scheint es, die Untersuchung noch ergiebiger machen können.

München. Lorenz Wachinger.

Schneider, Johannes: **Das Gute und die Liebe nach der Lehre Alberts des Großen** (Münchener Universitätsschriften, Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes, Neue Folge 3) München-Paderborn-Wien: F. Schöningh Verlag 1967. 310 S.; kart. DM 32,—.

Der Verfasser geht der Auffassung Alberts des Großen vom Guten und von der Liebe nach, um dadurch etwas beizutragen sowohl zur Aufhellung der Vorgeschichte der Synthese des Liebebegriffes bei seinem Schüler Thomas von Aquino wie auch zur weiteren Bestimmung der Stellung Alberts in der mittelalterlichen Geistesgeschichte.

Um herauszufinden, was für Albert Liebe ist, wird zuerst — zur Vorbereitung und Abgrenzung — der Liebebegriff im Zusammenhang mit der Psychologie der Seelenkräfte bei Albert vorgestellt (9—21). Darauf

wird im Dienst der ontologischen Grundlegung des Liebebegriffes der Inhalt des Begriffes der Gutheit und seine Herkunft in den Schriften der Vorgänger Alberts aufgezeigt und der Platz Alberts in der Entwicklung dieser Lehre umschrieben (22—38). Wegen der Bedeutung des Begriffes des Guten für eine Untersuchung des Liebebegriffes wendet sich dann die Analyse diesem Begriff des Guten und seiner Differenzierung zu, zuerst in dem älteren Werk De bono, wo Albert erstmals die Lehre vom Guten systematisch darlegt; dort finden sich schon die wesentlichen Bestimmungen des Guten, wie sie in den jüngsten Schriften wiederkehren (39—48). Nach der wesentlichen Gutheit Gottes, als dem Inbegriff seiner Vollkommenheiten und als Ursächlichkeit, und nach der Ähnlichkeit der geschaffenen Gutheit mit ihr, kommt der allgemeine Begriff des Guten zur Sprache, ferner die Gutheit als Transzendentalbegriff, die Gutheit der Natur und der mit dem Guten verbundene Begriff des Schönen. Folgt eine Zusammenfassung und eine Vergleichung des Begriffes des Guten bei Albert mit dem bei Ulrich von Straßburg und Thomas, und es zeigt sich, daß Albert über die Wirksamkeit des Guten in der Erstursache aristotelisch spricht, aber gleichzeitig eine vom Neuplatonismus herkommende und zu Nikolaus von Kues hinführende Denkweise bekundet (48—105). Der zweite Hauptteil erbringt zunächst dies, daß Albert für den allgemeinen Begriff der Liebe sich im großen und ganzen an die überlieferte Lehre hält (106—114). Sodann befaßt sich die Erörterung mit dem Ekstatischen an der Liebe (115—135); mit der Idee Alberts von der Freundschaft — Grundbegriff, Entstehen, Einheit und Selbstliebe in der Freundschaft, Wesenseigenschaften, Gleichheit und Ungleichheit in den Formen der Freundschaft, Ausblick auf die Theologie der Gottesliebe — (136—177); weiter mit der Erkenntnis und Liebe im Zustand der Vollendung — Liebesgenuß (frui), Lieben und Erkennen, Einigung mit Gott durch den Intellekt, die noch überboten wird durch die Liebeseinigung — (178—211); schließlich mit der innertrinitarischen Liebe und der gottgeschenkten Liebe zu Gott als Freundschaft (212—226); mit der Tugend der Liebe — natürliche und übernatürliche Liebe, natürliche Gottesliebe in skeptischer und in optimistischer Einschätzung nach der Meinung der Zeitgenossen Alberts, Verhältnis der übernatürlichen Liebe zu den natürlichen Neigungen (dabei besonders berücksichtigt das sog. Axiom über das Verhältnis von Natur und Gnade: *Gratia supponit naturam*), Gottes-, Nächsten- und Selbstliebe in der übernatürlichen Ordnung, übernatürliche Liebe als Form und Vollendung der Tugend in ihrer Tätigkeit, Liebe und Lohn (227—292). Ein Rückblick bietet den Ertrag für die Literar- und die Ideengeschichte (293—300). Beigegeben ist ein Quellen- und Literaturverzeichnis, eine Zusammenstellung der Abkürzungen und ein Namenregister (für die Quellenschriften).

Schon der Überblick läßt die Spannweite des Themas und den übersichtlichen Aufbau der Untersuchung erkennen. Bei der Schwierigkeit des Fragenkomplexes kam dem Verfasser auf einigen Wegstrecken wohl seine Arbeit über die Lehre vom Dreieinigen Gott in der Schule des Petrus Lombardus zugut (213 A. 9). In genauer Analyse, unter Beachtung der relativen Entstehungszeit der Schriften, geht er den Äußerungen Alberts in den systematischen und exegetischen, auch den bibelexegetischen Schriften nach, wägt und wertet sie sowohl in sich wie in Bezug aufeinander und auf dem Hintergrund der zu Albert hinführenden Entwicklung und in der Richtung auf seine Schüler Ulrich, Thomas u. a. Zu einem großen Teil beruht die Untersuchung auf den noch ungedruckten Kommentaren Alberts Super Dionysium De divinis nominibus und Super Ethica commentum et quaestiones, aus denen in den Fußnoten reichlich Belege beigefügt sind. Mehr als einmal stellt der Verfasser mit Recht fest, daß Albert nicht nur Gedankengut übernimmt und weiterreicht, sondern auch selber die Entwicklung weiterzuführen sucht, wenn es ihm dabei auch nicht gelingt oder nicht wichtig erscheint, die Auffassungen verschiedener Provenienz, untereinander und mit dem Religiösen, zur Deckung zu bringen. Auch hält er an dem erkannten Wahren fest, mag es so alt sein, wie es will, sucht es aber mit den für ihn modernen Mitteln neu zu verstehen und zu fassen. Gerade bei Albert ist es immer wieder zu sehen, daß es nicht nur eine bewahrende, sondern auch eine schöpferische Tradition gibt.

Es ist mir nicht klar, wie weit es von Bedeutung gewesen wäre, für die Gutheit der Natur (90—91) auch De bono tr. 1 q. 2 a. 1 ad 9 (ed. Colon. 28 n. 44 S. 24f.) heranzuziehen; für das Schöne (91—97) auch Super I Sent. d. 35 a. 13 (B. 26, 202); für das Ekstatische (115—135) die Quaestio de raptu (Cod. Vat. lat. 781); für *conformatio* (286) auch Super I Sent. d. 48 (B. 26, 470—481); zu *abnegatio naturae* (282) findet sich bei Albert von der platonisch-augustinischen Auffassung vom Menschen her eine rigorose Stelle Super Luc. 14, 26 (B. 23, 361a), die Thomas wohl kaum unterschreiben würde.

An Druckfehlern seien einige angemerkt. 27 Z. 7 v. u. steht Dionysicum; 57 A. 86 agentum; 58 A. 91 i. a. (statt i. e.); ebd. folg. Z. sit (statt sic?); 88 A. 216 Sie; 126 A. 55: 32. (statt 32,); 134 A. 86 siniens; 156 u. ö. beneficientia; 165 A. 134 eiusdam; 171 A. 153 diesem; 178 A. 1 beatudinis; 183 A. 34 caritas (statt caritatis); 184 Z. 2 unbegriflich; ebd. A. 35 Philosophieren; ebd. A. 36 medullitas (statt medullitus); ebd. A. 37 und 186 Z. 8 v. u. theologica (statt theologia); 191 Z. 5 zufließenden; 192 Z. 5 v. u. οὖς; 210 A. 138 accedens (statt accendens); 225 Z. 6 Albert; 233 A. 28 am (statt au); 280 Z. 13 höchstes (statt höchstem); 294 A. 8 Meister; 302 Alszeghi (-ghy); 303 Gagnebert (-bet); 304 Z. 7 vom; 307 Z. 16 Erigene (statt Erigène); 304 ist Z. 7 v. u. fehl am Platz; 306 Z. 7 v. u. muß wohl heißen (wie 10 A. 13 steht): Intellektualismus und Voluntarismus ... — Von verschiedenen Seiten ist schon darauf hingewiesen worden, daß auch für die Summen des Thomas die kritische Ausgabe (ed. Leonina) benutzt werden sollte.

Was Albert über den Begriff der Liebe gedacht hat, ist nicht in voller Systematik niedergelegt, vielmehr über mehrere Werke verteilt und steht dort jeweils unter anderem Gesichtspunkt und Einfluß. In der Untersuchung von S. ist es nun in der Hauptsache vollständig und in der Methode umsichtig und zuverlässig herausgearbeitet, nach rückwärts und vorwärts in den geistesgeschichtlichen Zusammenhang gerückt und klar dargeboten. Es ist ein wertvoller Beitrag zur Vorgeschichte der von Thomas vorgelegten Synthese des Liebebegriffes und zur Stellung Alberts in der mittelalterlichen Geistesgeschichte: „So berühren sich mit Albert, wie bekannt, sein Schüler Thomas und die deutschen Dominikaner, aber auch Bonaventura und Duns Scotus und Nikolaus von Kues. Wenn wir nach unserem Bericht seine Lehre charakterisieren wollen, so müssen wir ihm aber doch den Platz neben dem Aquinaten zuweisen. Bei aller Offenheit gegenüber verschiedenartigen Ideen ist seine Lehre von der Liebe im wesentlichen die Vorbereitung der Synthese des Aquinaten ...“ (299/300).

Hennef/Sieg. A. Fries.

Seybold, Michael: **Glaube und Rechtfertigung bei Thomas Stapleton.** (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien XXI, herausgegeben vom Johann-Adam-Möhler-Institut) Paderborn: Bonifacius-Druckerei 1967. 394 S.; Ln DM 45,—.

Ignaz Döllinger meinte 1863 in München, England könne sich rühmen, in Thomas Stapleton (1535—1598) der Kirche ihren besten Streiter gegen die neue Lehre gegeben zu haben. Scheeben vertrat die Auffassung, Stapleton sei Gregor von Valentia (1549—1603) und Robert Bellarmin (1542—1621) vollkommen ebenbürtig und in der Behandlung des protestantischen und katholischen Formalprinzips unstreitig der bedeutendste (Scheeben I n. 1088). Es ist daher zu begrüßen, daß Michael Seybold in seiner Münchener Habilitationsschrift (Ref. Prof. Dr. M. Schmaus, Prof. Dr. L. Scheffczyk) Glaube und Rechtfertigung bei Stapleton untersucht hat.

Er stützte sich dabei auf die Pariser Ausgabe der Gesamtwerke von 1620. Die Manuskripte, die sich in der Löwener Universitätsbibliothek befanden (vgl. dazu BnatBelg XXIII, 622/623), fielen im ersten Weltkrieg einem Brand zum Opfer, wie S. brieflich erfahren hat. In der Einleitung bietet Vf. u. a. eine Biographie Stapletons und im Anhang eine übersichtliche Zeittafel sowie ein detailliertes Verzeichnis der Schriften des englischen Kontroverstheologen. Ergänzend sei vermerkt, daß neben dem 3. 10. 1598, den S. mit Paquot (Mémoires II, 314) als Todestag Stapletons angibt, der 12. 10. 1598 als Sterbetag genannt wird (vgl. J. Pits, De illustribus Angliae scriptoribus, Paris 1619, 798; DNB LIV, 103; Gillow V, 526; M. R. O'Connel, Stapleton and the Counterreformation, London 1964, 51) und daß Stapletons Schrift „Vere Admiranda seu de magnitudine romanae ecclesiae“ 1699 auch in der ‚Bibliotheca maxima Pontificia‘ von Rocaberti (Band XX, 4—36) erschienen ist. Ferner sei darauf hingewiesen, daß William Whitaker, Stapletons Hauptgegner in England, eine Abhandlung veröffentlichte mit dem Titel „Tractatus de peccato originali... contra Stapletonum“ (Cambridge 1600).

Das eigentliche Corpus der vorliegenden Arbeit gliedert sich in drei Abschnitte. Im ersten Abschnitt beleuchtet Vf. den Ausgangspunkt der Rechtfertigungslehre, den gefallenen Menschen, indem er Stapletons Lehre über Urstand, Ursünde und Erbsünde darstellt. Stapleton verbindet die heilsgeschichtliche Sicht des Augustinus mit der mehr metaphysischen Betrachtung des Thomas von Aquin. Die Konkupiszenz bildet das Materialelement der Erbsünde. Der gefallene Mensch vermag Gott nicht aus natürlichen Kräften über alles zu lieben. Diese Unfähigkeit schließt jedoch einzelne gute Akte nicht aus. Das *liberum arbitrium* ohne die Gnade entbehrt der Kraft, sich auf das Heil auszustrecken. (Zur Erhellung der hier berührten Fragen leistet die dogmengeschichtliche Untersuchung von Ignaz Backes über Erbsünde und menschliche Natur immer noch wertvolle Dienste [Trierer Theologische Studien I, Trier 1941, 117—141]).

Im zweiten Abschnitt seines Buches erörtert S. die Lehre Stapletons über das Was (*De iustitia ipsa in se*) und das Wie (*De modo iustificationis*) der Rechtfertigung. Unsere Gerechtigkeit ist christusbezogen. Christus bildet aber nicht die *causa formalis*, sondern die *causa efficiens* unserer Rechtfertigung, so daß der Satz gilt: „Christus est nostra iustitia causali, non identica praedicatione“. Formalursache unserer Rechtfertigung ist der einwohnende Hl. Geist bzw. die uns eingegossenen und geschenkten Tugenden, vor allem Glaube, Hoffnung und Liebe. Die Rechtfertigung beinhaltet nicht nur die Sündenvergebung, sondern auch die reale Neuschöpfung. Unsere Gerechtigkeit (*iustitia inhaerens*)

befähigt uns neu, Gott über alles zu lieben, d. h. das Gesetz zu erfüllen. Sie bleibt aber unvollkommen, da ein völlig sündenfreies Leben unmöglich ist.

Die Frage nach dem Wie der Rechtfertigung enthält die Frage nach der Bedeutung des Glaubens für die Rechtfertigung. Der rechtfertigende Glaube ist weder die *fides specialis* noch die *fides historica*. Er ist auch nicht eine *fides sola*. Gesetz und Evangelium schließen sich nicht aus, sondern sind einander zugeordnet. Die Gnade zielt auf die Werke, und die von der Gnade getragenen Werke besitzen rechtfertigende Kraft. Der Verdienstcharakter der guten Werke gründet in der Gotteskindschaft, in der göttlichen Verheißung und in den Verdiensten Christi. Der Begriff *permissio*, den Calvin in seiner Prädestinationslehre ablehnt, drückt einen aktiven göttlichen Willen aus (*permittere aliquid = velle permittere ut fiat aliquid*). Göttliches Vorherwissen und göttliche Vorherbestimmung zum Heil unterscheiden sich. Die menschliche Freiheit unter der Prädestination bleibt gewahrt, wenn man wie Molina eine *scientia media* in Gott annimmt. Das Miteinander von menschlicher Freiheit und göttlicher Gnade darf man nicht semipelagianisch aufteilen. Denn die menschliche Freiheit besitzt nicht aus sich, ohne die Gnade, die Befähigung zu einem übernatürlichen Akt. Eine glaubensmäßige Sicherheit über die Sündenvergebung, den Gnadenstand und die Beharrlichkeit gibt es nicht.

Im dritten Abschnitt schließlich geht Vf. den Gedanken Stapletons über die kirchliche Vermittlung der Rechtfertigung in Wort und Sakrament nach. Es war eine glückliche Idee, diesen ekklesiologischen Aspekt in die Darstellung der Rechtfertigungslehre einzubeziehen. Denn dadurch wird deutlich, daß man alle strittigen Punkte der Kontroverstheologie des 16. Jahrhunderts in dem einen Fragenkomplex um die Rechtfertigung verwurzelt sehen kann (vgl. 44/45; 50; 54; 315 A. 10). Damit stimmt überein, daß Stapleton seine Ausführungen über das Wesen der kirchlichen Autorität als einen Teil der Theologie des Glaubens, speziell der Übernatürlichkeit und Kirchlichkeit des Glaubens, verstand (vgl. Demonstratio IV, 8, 1; Opera omnia I, 263), und daß das Konzil von Trient die Sakramentenlehre als Abschluß der Rechtfertigungslehre betrachtete (vgl. D. 1600). Andererseits gibt Stapleton klar zu verstehen, daß erkenntnis- und fundamentaltheologisch die kirchliche Autorität den Angelpunkt der Kontroverse bildet. Denn er sieht in der Lehrautorität der Kirche das letzte Prinzip, auf das sich in der Fülle der Einzelkontroversen alle Beweise zurückführen lassen, so daß es im Streit um die Autorität der Kirche gleichsam um den Nerv der Religion und das Hauptfundament unseres Glaubens geht (vgl. dazu die Untersuchung des Rez. über „Wesen und Gegenstand der kirchlichen Lehrautorität nach Thomas Stapleton", Trier 1966, 7).

S. stellt interpretierend dar, was Stapleton über Glauben und Rechtfertigung lehrte. Er bietet dabei im Text und besonders in den Anmerkungen zahlreiche Belege aus den Schriften des Engländers und erleichtert auf diese Weise die Nachprüfung der dargestellten und interpretierten Lehre Stapletons. Unverkennbar ist der Einfluß, den Thomas von Aquin und vor allem Augustinus auf Stapletons Gedankengänge ausgeübt haben. Deshalb war S. durch seine römische Dissertation über sozialtheologische Aspekte der Sünde bei Augustinus (Regensburg 1963) für seine Habilitationsschrift gut vorbereitet. Auf eine kritische Untersuchung der protestantischen Lehren, wie Stapleton sie wiedergegeben hat, und auf eine genauere Bestimmung des Standortes, den Stapleton innerhalb der katholischen Theologie seiner Zeit einnimmt, mußte S. verzichten. Aber er konnte doch deutlich machen, daß Stapleton sich mit Luther, Melanchthon, Chemnitz, Flacius Illyricus, W. Musculus, Osiander und vor allem mit Calvin und Beza auseinandergesetzt hat. Vielleicht hätte man noch häufiger wenigstens die Fundstellen in Calvins Institutio angeben können (vgl. z. B. 66 A. 69; 113; 117ff.; 141 A. 246). S. läßt ferner erkennen, daß Stapleton sich von John Fisher, Dominikus Soto, Johannes Hessels, Ruard Tapper, Andreas de Vega (vgl. zu diesem neuestens die noch ungedruckte Doktordissertation von Stephan Otto Horn SDS: Glaube und Rechtfertigung nach der Lehre des Konzilstheologen Andreas de Vega. München 1966) und Ludwig Molina hat positiv beeinflussen lassen. In einzelnen Fragen stand er den genannten Theologen kritisch gegenüber. Er setzte sich auch ab gegen Albert Pigge, Michael Baius, Domingo Bañez, außerdem gegen Skotus, Durandus, Gregor von Rimini und Gabriel Biel. Die theologische Anthropologie des Michael Baius, dessen Nachfolger Stapleton in Löwen war, hat S. inzwischen mit der entsprechenden Lehre Stapletons verglichen (Wahrheit und Verkündigung, Paderborn 1967, I, 799—818). Es verdient noch erwähnt zu werden, daß Stapleton sich dem negativen Urteil des Ignatius von Loyola über Erasmus angeschlossen hat.

S. hat ein umfangreiches Buch mit innerer Sympathie für Stapleton geschrieben, ohne freilich dadurch unkritisch zu werden (zum letzteren vgl. z. B. 275/276). Vor allem hat er mit seiner gründlichen und erfreulichen Arbeit einen wertvollen Beitrag zur Geschichte der Kontroverstheologie im Zeitalter der Reformation geleistet und zugleich dem modernen ökumenischen Dialog, in dem auf die genaue Kenntnis der Fragen und Gedankenrichtungen des 16. Jahrhunderts nicht verzichtet werden kann, einen guten Dienst erwiesen.

Trier. Heribert Schützeichel.

Plooij, Jakob: **Die Mysterienlehre Odo Casels. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch der Kirchen.** Deutsche Ausgabe besorgt von Oda Hagemeyer mit einem Vorwort von Burkhard Neuheuser. Neustadt an der Aisch: Ph. C. W. Schmidt 1968. VI, 222 S.; br. DM 32,—. (Auslieferung: Buchhandlung der Abtei vom Heiligen Kreuz Herstelle: D — 3471)

Daß die von Odo Casel († 1948) inaugurierte Mysterientheologie durch das Vaticanum II und nicht zuletzt durch die ökumenischen Bemühungen wieder stärker in das Blickfeld getreten ist, dürfte kaum zu bezweifeln sein. Ein klares Zeugnis dafür ist das 1964 erschienene Buch des reformierten Theologen J. Plooij „De Mysterie-Leer van Odo Casel. Een bijdrage tot het oecumenisch gesprek der Kerken" (Zwolle), das zwar im Ausland ein lebhaftes Echo fand, aber im deutschen Sprachraum kaum beachtet wurde. Umso mehr müssen wir es begrüßen, daß es nun durch die sorgfältige und sachgemäße Übersetzung, die Dr. Oda Hagemeyer anfertigte und, wo angebracht, durch eigens gekennzeichnete Anmerkungen ergänzte, auch den deutschen Lesern zugänglich gemacht ist.

In diesem Buch bietet der aus der Schule G. van der Leeuw (Groningen) stammende Verf. nach einer einleitenden Information über die Persönlichkeit und theologiegeschichtliche Stellung Casels (7—16) zunächst eine sich möglichst an die vorliegenden Texte haltende Interpretation der Caselschen Lehre (17—100), aus der er als Hauptpunkte herausstellt: „Mysterienfrömmigkeit", „Das Mysterium Christi", „Die Kultmysterien", „Der christliche Kult im Jahreskreis", „Mysterium und Eschaton". Im 2. Teil (101—193) folgt eine eingehende kritische Diskussion der wichtigsten „Kernworte" in der Theologie Casels: „Mystérion-Sacramentum", „Repräsentation" und „Opfer". Zum Abschluß hebt P. die Bedeutung Odo Casels für die Liturgiewissenschaft, aber auch für die Frömmigkeit und Theologie seiner Zeit wie für das ökumenische Gespräch hervor (194—222).

Die im 1. Teil enthaltene Auslegung der Mysterienlehre Casels ist überaus verständnisvoll und tiefdringend, ja an manchen Stellen klärend und weiterführend. So haben wir hier keine wesentlichen Einwände zu machen. Nur erscheint uns die Überschrift des 1. Kapitels „Mysterienfrömmigkeit" nicht ganz glücklich, weil darin eher vom (objektiven) Mysteriencharakter des Christentums im Verhältnis zum Judentum und Heidentum gehandelt wird. Hingegen drängen sich im kritischen Teil eine Reihe von Fragen auf, die wir kurz besprechen müssen.

Gegen K. Prümm, Ch. Mohrmann u. a. verteidigt P. die Auffassung Casels (ähnlich G. Bornkamm u. H. E. Schillebeeckx), daß der Mysterienkult vier Wesensmerkmale aufweise: „1. das soteriologische Geschehen, 2. dessen Gegenwärtigsetzung durch 3. eine kultische symbolische Handlung und 4. die aktive Teilnahme der Kultgemeinde an dieser Handlung" (101f). Da diese Merkmale auch im ntl Kerygma bezeugt sind, nimmt P. mit Casel „eine sichere formale Verwandtschaft zwischen dem Evangelium und dem heidnischen Mysterien an" (103), meint aber, daß dieser „zu weitreichende Schlußfolgerungen daraus gezogen hat, als ob nicht ebensosehr, ja viel stärker eine Übereinstimmung mit dem alttestamentlichen Kult aufzuweisen wäre" (104). Es muß zugegeben werden, daß Casel das AT in dieser Hinsicht unterschätzte; aber auch P. tut dies, wenn er behauptet, daß dem AT das „Kult-eidos-mysterium" fehle (ebd.), was man nach den Forschungen von M. Noth, G. v. Rad, E. Jacob, H. J. Kraus, N. Füglister, Th. C. Vriezen, G. E. Wright u. a. nicht mehr sagen kann. Anderseits geht er zu weit, indem er schreibt: „Der neutestamentliche Kult kann und muß an erster Stelle ganz und gar und ausschließlich, formal und materiell (besser: material), verstanden werden aus der alttestamentlichen Offenbarung" (ebd.). Das stimmt mindestens in bezug auf Paulus nicht, der offensichtlich manche Form aus der hellenistischen Kulttradition übernommen hat. Hingegen sieht P. mit Recht das Wesen des Abendmahls in seinem Gedächtnischarakter, wie er schon der atl Passafeier eignete, aber im NT die „sakramentale Gegenwärtigsetzung" des Kreuzestodes Christi (106) und zugleich die „Verwirklichung des Königreichs Gottes" beinhaltet (108).

Während Casel und Schillebeecks, der eine „Basisverwandtschaft" zwischen den heidnischen und christlichen Mysterien aufgrund der „gemeinschaftlichen anthropologischen Struktur" annimmt, lediglich formale Ähnlichkeiten zwischen ihnen gelten lassen, geht P. insofern weiter, als er eine materiale Beeinflussung der Kirche beim Assimilierungsprozeß für unvermeidlich hält, so daß dieser in der Reformation zu einem Bruch innerhalb der Christenheit führte (112). Dennoch meint er, daß die Auffassung des Christentums als Mysterium Christi auf das ursprüngliche Kerygma zurückgehe, zumal da Jesus selbst vom „mystérion des

Königreichs Gottes" sprach (Mk 4, 11 Par.), also von der „verborgenen eschatologischen Heilswirklichkeit", die sich „in der Geschichte verwirklicht, nämlich durch den Tod und die Auferstehung Jesu, und danach sich in der Geschichte durchsetzt auf dem Weg über den Kreis der Jünger Jesu" (119). Wenn auch in diesem Logion der kultische Aspekt fehlt, so liegt er doch in seiner Konsequenz, insofern gerade auf dem Weg über den Kult-Kreis der Abendmahlsgemeinschaft — das ist in der Tat der Bundes-Kreis um Jesus — das Wachsen des Königreichs sich offenbart" (ebd.).

Von hier aus sucht P. auch den paulinischen Mysterium-Begriff zu verstehen, dessen Bedeutung nicht in erster Linie noetisch, sondern heilsgeschichtlich ist (ebd.). Darin stimmt er mit Casel überein, betont aber, daß unser Wort „durch seine Geladenheit in Mk 4,11 (und par.) zweifellos schon früh ein christlicher ‚terminus technicus' geworden sein muß, der jedoch verwandt ist mit der ursprünglichen religiösen Bedeutung von mystérion, nämlich Einweihungsgelegenheit" (122).

Auch bzgl. des Sprachgebrauches von Mysterium-sacramentum in der christlichen Theologie hält sich P. im wesentlichen auf der Linie Casels; nur hebt er stärker hervor, daß seit dem 4. Jh. die kultische Bedeutung zugunsten der eschatologischen dominiere (129f), und daß in der Scholastik das ursprüngliche Verständnis des Sakramentes als Mysterium durch dessen Deutung als *signum efficax* bzw. *elementum* (= Träger von Gnaden-„kraft") verdrängt wurde (130). Deshalb sei die Rückkehr Casels zum patristischen Sakramentsbegriff hoch anzuschlagen (131).

Was nun Casels Begrifflichkeit selbst angeht, so unterstreicht Verf. neben dem aktiven (*sacramentum = actio*) das ontische und das christozentrische Moment im Caselschen Mysteriumbegriff, wodurch er für die reformatorische Theologie von besonderem Interesse ist und sie zugleich in Richtung auf das ntl Kerygma ergänzt (138f). Allerdings würde Casel bei aller Ablehnung des Heilsindividualismus und Betonung des Einbezogenwerdens durch das Sakrament in den *transitus* und damit auch in den Leib Christi nicht, wie P. annimmt (138; 140f), die sakramentale „Wirkung" (*effectus*) bzw. Mitteilung der Gnade in Frage stellen, da er zwischen der scholastischen Sakramentenlehre und der Mysterientheologie zwar eine Verschiedenheit der Perspektiven und Akzente, aber keinen Widerspruch sah.

Der zweite Problemkreis, den P. angeht, betrifft den Begriff der Repräsentation des Christusmysteriums im Kultmysterium. An die Analyse der einschlägigen Texte Casels (142—149) knüpfen sich verschiedene Fragen, vor allem die, ob die Passion Christi als historisches Geschehen oder „einzig als Heilstat" gegenwärtig werde (152). Verf. erörtert die einzelnen Lösungsversuche mit dem unbestreitbaren Willen zur Objektivität, aber nicht immer ganz zutreffend. Immerhin erkennt Verf. das eigentliche Dilemma: „Einerseits müssen wir ... eine repraesentatio, die nur in der inneren Nachahmung der passio Christi besteht [Söhngen], als eine Auflösung des Repräsentationsbegriffs zurückweisen, andererseits aber müssen wir anerkennen, daß in Casels Theorie von der objektiven Repräsentation die Gefahr einer allzu „dinglichen", zeitlich-räumlichen Auffassung von der Gegenwart der Passion Christi verborgen ist, trotz seiner Versicherung, daß er nur eine sakramentale Gegenwartsweise lehrt" (156).

Um zu einer Lösung zu gelangen, schlägt P. im Anschluß an G. Rohner (1930), K. Steur (1944) und J. van't Westeinde (1953) die Unterscheidung von „historischer, ewiger und sakramentaler Gegenwart" vor. Letztere gilt ihm als eine „Konfrontation" der beiden anderen, näherhin der vor Gott stets gegenwärtigen Passion, die als „Mysterium" „auf ewige Weise gegenwärtig ist, und den Zeichen, die auf geschichtliche Weise gegenwärtig sind" (158). Daraus schließt er: „Sakramentale Repräsentation ist eine Gegenwärtigsetzung des ewigen Mysteriums Christi in der Zeit durch die Setzung seines sakramentalen Zeichens. Hierdurch wird dem gläubigen Teilnehmer ... der Zugang aus dem historischen Heute in das ewige Heute des Mysteriums Christi ermöglicht" (160). „Nicht das geschichtlich vergangene Geschehen der Passion Christi als solcher wird sakramental gegenwärtiggesetzt, sondern die geschichtlich vergangene Passion Christi, integriert im ewigen Mysterium Christi" (161; vgl. 192: „himmlisches Opfer").

Damit würde sich aber Casel in seinem Grundanliegen kaum verstanden fühlen; denn ihm kam es gerade auf den Mitvollzug der geschichtlich einmaligen Heilstat an. Ein „ewiges Geschehen ..., in dem die Passion Christi ‚vollendet' ist" (161), kann nicht von uns im Sinne des „Mitsterbens" wirklich mitvollzogen werden, zumal da der verklärte Herr „nicht mehr stirbt" (Röm 6, 9). Zudem ist ein „ewiges Mysterium" problematisch, weil das paulinische Mysterium wesentlich eine heilsgeschichtliche Funktion zu erfüllen hat und deshalb im „Himmel" als der vollendeten Gotteswirklichkeit aufhört (Apok 10, 6f). Im Grunde steht hinter den meisten Lösungsvorschlägen, auch dem von P., eine unzulängliche Zeitauffassung. Wenn wir mit der Bibel die Zeit als relativierende Begrenzung verstehen, so gilt sie nur im natürlichen Bereich (*Sarx*), aber nicht eigentlich im Bereich des Glaubens und der Gnade (*Pneuma*). Hier kann das zeitlich längst vergangene Heilsereignis uns zugänglich werden, wenn es uns in dem vom Herrn gestifteten sakramentalen Symbol „erscheint" und wir dieses Symbol im Glauben auf jenes Ereignis hin transzendieren, so daß wir ihm gegenwärtig werden, um es mitzuvollziehen. Dies setzt freilich voraus, daß Christi Erlösungswerk als Pascha (*transitus*) aufgrund seines „eschatologischen", den Zeitbann aufhebenden bzw. die Zeit (als Begrenzung) „erfüllenden" (Kairos-) Charakters allen Zeiten, wenngleich verhüllt, aber objektiv gegeben ist. Und diese überzeitliche oder „pneumatische" Gegebenheit des Heilsgeschehens dürfte P. eigentlich meinen, wenn er von der „ewigen" Gegenwart der Passion Christi oder seinem „ewigen Mysterium" spricht. Zwischen der absoluten Ewigkeit Gottes und der reinen Zeitlichkeit steht eben vermittelnd die überzeitliche Wirklichkeit des Mysteriums. So könnte man wohl die Intentionen Casels und Plooijs verbinden, ohne Wesentliches preiszugeben.

Noch entscheidender ist unter dem Gesichtspunkt der ökumenischen Theologie der 3. Fragenkomplex in der Kritik Plooijs: das Opfer. Bzgl. des Verhältnisses von Meß- und Kreuzesopfer ist P. mit van't Westeinde u. a. der Ansicht, daß Casels Lehre von der sakramentalen Repräsentation eine „große Errungenschaft für die Theologie" bedeutet (167), zumal da sie das geistliche Moment (Danksagung) sehr wohl mit dem stofflichen oder symbolischen vereint (166f).

Jedoch liegt ein echter Anstoß für P. in der Bejahung der Transsubstantiationslehre durch Casel, die seines Erachtens mit der Grundanschauung der Mysterienlehre in innerem Widerspruch stehe oder ihr gegenüber zum mindesten überflüssig sei (138; 172f; vgl. 158; 208; 212; 217). Es gelingt aber P. nicht, durchschlagende Argumente gegen die Transsubstantiationslehre vorzubringen oder die Unvereinbarkeit mit der Mysterientheologie nachzuweisen. Gewiß stammen die beiden Lehren aus je verschiedenen Geisteshaltungen; doch brauchen sie sich deshalb keineswegs auszuschließen. Allerdings kommt es sehr darauf an, wie man die Transsubstantiation versteht. Ihren durchaus nicht „dinglichen", sondern eher heilsgeschichtlichen Sinn versuchten wir zuletzt im Artikel „Symbolwirklichkeit der Eucharistie" (Concilium 4 [1968], bes. 759—761) herauszuarbeiten, wo gerade auch ihre eschatologische Funktion zur Sprache kommt (761f). Jedenfalls hat Casel beide Sichten nicht für unvereinbar gehalten, wie auch sein kürzlich erschienenes Lebenswerk „Das Christliche Opfermysterium" (Graz 1968) bestätigt. Obwohl nach Casel die Transsubstantiation, die er der Sache nach für ältestes christliches Lehrgut hält, nicht der eigentliche Sinn der Meßfeier ist, so ist sie doch die unabdingbare Voraussetzung für die Mysteriengegenwart (ebd. 464f; vgl. 469f). Mag auch die materialistische Auffassung abzuwehren sein, dürfen wir dennoch ihre Realität nicht verflüchtigen (ebd. 469—471). — Hinter den Bedenken des reformierten Theologen steht das Bewußtsein von der absoluten Transzendenz Gottes. Diese wollte gewiß auch Casel nicht in Abrede stellen; aber er war überzeugt, daß die unendliche Kluft zwischen Gott und Geschöpf durch die Kondeszendenz Gottes in der Inkarnation überwunden wurde, und er zog die Konsequenz daraus bis hin zur Transsubstantiation.

Besonders heikel ist die Frage nach dem Opfer der Kirche. P. interpretiert die Lehre Casels in dem Sinn, daß durch die konsekrierende Handlung der Priester das Opfer Christi gegenwärtiggesetzt wird, dem sich dann die Kirche anschließt, um es zu ihrem Opfer zu machen (170). Auf den Einwand hin, den van't Westeinde gegenüber Casel macht, daß dieses Sich-Anschließen an das Opfer Christi ein neuer Opferakt sei, deutet P. es als Selbstopfer der Kirche, durch das sie in das Opfer Christi eintritt (176f). Er meint, daß dieser Gedanke in der Enzyklika „*Mediator Dei*" deutlicher zum Ausdruck komme als bei Casel, dort aber mit dem Gedanken des Mitopferns bzw. des Mitdarbringens des Opfers Christi verquickt werde, was P. scharf ablehnt. Mit Casel glaubt er sich einig, daß der Priester in der Messe nicht Christus „opfert", sondern nur „konsekriert", d. h. das Opfer Christi gegenwärtig setzt, dessen Subjekt immer Christus selbst bleibt. Die Kirche kann sich diesem gegenwärtig gesetzten Opfer Christi anschließen, „aber nicht dadurch, daß sie das Opfer Christi ‚zu ihrem Opfer'

macht, wie Casel lehrt, sondern ausschließlich durch ein Sichberufen auf das Opfer Christi ... einerseits und durch ihr Selbstopfer anderseits" (180f). Dadurch tritt sie in das Opfer Christi ein, das mit Ihrer Selbsthingabe „zu einer heiligen Handlung der Liebesgemeinschaft wird" (181).

Eine synthetische Lösung bietet sich vom Wesen des Opfers her an, insofern als in ihm 3 Phasen zu unterscheiden sind: die Darbringung (Hingabe), die Weihe (Wandlung) und die Annahme (Gottgemeinschaft, etwa im Opfermahl), wie wir in der Abhandlung „Vom Wesen des kultischen Opfers" zeigten, die in der von P. (173[30]) zwar angeführten, aber nicht benutzten Sammlung „Opfer Christi und Opfer der Kirche" (1960) 29—74 erschienen ist. Der sündige Mensch kann von sich aus kein vor Gott gültiges, gar heilswirksames Opfer vollbringen. Er kann zwar Gaben darbringen, sich hingeben; aber die wandelnde Weihe gelingt ihm nicht. Daher muß sein vergebliches Selbstopfer in das eine Heilsopfer Christi eingehen, was eben im eucharistischen Kultmysterium möglich ist. Hier wird uns das Kreuzesopfer selbst Gegenwart, damit wir es mitvollziehen. Also nicht nur nachträglicher Anschluß oder vorgängige Gabenbereitung ist uns aufgetragen, vielmehr personaler Mitvollzug im Glauben und kultischen Agieren. So können wir sehr wohl von einem „Mitopfern" der Kirche im Sinne der erw. Enzyklika (und auch Casels!) sprechen, ohne der Allgenügsamkeit des Opfers Christi Abbruch zu tun. In diesem Sinne können wir auch P. zustimmen, wenn er schreibt: „Während das Opfer Christi niemals zum Opfer der Kirche werden kann, müssen wir anerkennen, daß wohl umgekehrt das Opfer der Kirche in das Opfer Christi aufgenommen werden kann, so daß auch im Selbstopfer der Kirche Christus sich zum Opfer bringt" (184); denn es wäre in der Tat eine „Irrlehre", wenn „das Subjekt des einen, allgenügenden ... Opfers Christi verwechselt wird mit der Kirche als Subjekt, so daß das Opfer Christi zum Opfer der Kirche wird" (185), was auch, wie P. selbst anmerkt (180[48]), nicht unbedingt, ja unserer Ansicht nach überhaupt nicht die Lehre Roms ist, abgesehen von Übertreibungen einzelner katholischer Theologen.

Zur tiefgehenden Kritik von G. C. Berkouwer (1954) an der römischen Meßopferlehre (einschl. Casels) meint P., daß die Kernfrage tatsächlich in der verschiedenen Auffassung der „Applikation" liege; in der römischen Sicht würde die Heilsmacht des Kreuzes erst im Sakrament wirksam, wogegen in der reformatorischen durch den Heiligen Geist „der Glaube auf die ausschließliche Versöhnungsmacht des Kreuzesopfers Christi gerichtet wird" (Berkouwer, zit. bei P. 186f). Dies schließt jedoch nach P. nicht, wie Berkouwer meint, eine „Partizipation" unserseits aus (188). Allerdings darf man die Sakramente nicht als „Gnadenmittel" verselbständigen, die uns „die Kraft des Kreuzesopfers bringen"; vielmehr werden wir zu ihm „durch die symbolische Handlung hingeführt", „auf daß wir eintreten können in dieses Opfer, ... auf daß wir mit Christus sterben können, um mit Ihm und durch Ihn aufzustehen ..." (ebd.). Da auch in der reformatorischen Theologie das Sakrament als ein „von oben nach unten" wirkendes „Gnadenmittel" verstanden wird, enthält sie ein analoges „Manko" wie die römische; denn „die Bewegung von oben nach unten ist die Bewegung des Wortes ...; die Bewegung von unten nach ‚oben' ... ist die Bewegung des Sakramentes" (189; vgl. 214).

Wie sehr gerade wir diese Darlegungen des Verf. im Kern bejahen, da wir schon immer jene doppelte Bewegung im ntl Geschichtsverständnis betont und dementsprechend den eigentlichen Sinn des Kultmysteriums im Einbezogenwerden in das einmalige Heilsgeschehen erblickt haben, so halten wir doch die Zuordnung des Sakraments zur Bewegung von unten nach oben im Unterschied zu der des Wortes für zu einseitig; verdankt doch das Sakrament seine Funktion der Stiftung durch Gott, also „von oben", wie das Wort seinerseits nicht nur Anruf von Gott her, sondern auch ein Zurückrufen zu ihm hin ist.

In diesem überaus anregenden Buch begegnen wir noch manchen anderen Fragen, die uns zu einer Stellungnahme herausfordern; doch müssen wir hier darauf verzichten. Jedenfalls ist es sehr hoch einzuschätzen, wie aufrichtig sich P. bemüht, die Aussagen Casels auf die gemeinte Sache hin zu verstehen und auch ihm sonst fremden katholischen Denkanliegen einen positiven Sinn im Geiste einer „neuen, synthetisch ausgerichteten Theologie" (208) abzugewinnen, wenngleich es ihm nicht immer ganz gelingt, wie im Falle der Transsubstantiationslehre. Anderseits muß man es ihm zubilligen, daß er die Mysterienlehre möglichst im Sinne der reformierten Theologie auszulegen versucht; doch wäre Casel wohl überrascht gewesen, wenn er bei P. gelesen hätte, daß seine Lehre „im Prinzip für die reformatorische Theologie annehmbar" sei, falls sie „nur von ihr wesensfremden Elementen gereinigt" würde (213). Immerhin ist für Verf. Casel nicht allein „einer der größten römisch-katholischen Theologen des Jahrhunderts" (7); vielmehr kann man in seiner Theologie „auch Anknüpfungspunkte für eine erneuerte reformatorische Theologie" finden (214). Tatsächlich korrigiert P. beim Vergleich der bek. „Arnoldshainer Thesen" mit der Mysterienlehre jene von Casel her, der „uns richtig lehrt, daß es im Sakrament nicht so sehr um ‚Zueignung' von Gaben geht (das ist zu individualistisch gedacht), als um den ‚Eintritt' in das Mysterium Christi" (216). Diese unbedingte Offenheit für die ganze Wahrheit und Wirklichkeit Christi ist beispielhaft, und so ist das Werk Plooijs ein dankenswertes Zeugnis dafür, daß ein fruchtbarer Austausch zwischen den Bekenntnissen im Raum einer wirklich „offenen" Theologie möglich ist.

Maria Plain b. Salzburg. V. Warnach.

Christentum im Spannungsfeld von Konfessionen, Gesellschaft und Staaten. E. Schillebeeckx, J. Willebrands, W. Visser't Hooft, D. de Lange, C. Trimbos, W. Schuyt. Wien-Freiburg-Basel: Herder Verlag 1968. 155 S.; kart. DM 12,—.

Es kennzeichnet die Situation der Kirche nach dem Konzil besonders die Tatsache, daß sie eine neue Annäherung an die Welt und ein neues Verhältnis zu ihr sucht. Da aber sowohl die Welt sich neu in ihrer unverstellten Weltlichkeit begreift als auch die Kirche ihr Wesen verdeutlicht hat, ergibt sich eine Spannungssituation zwischen beiden, die durchgehalten und in einem echten Frieden gelöst werden muß. Das aus dem Holländischen übersetzte Werk will den Gedanken des Friedens zwischen Kirche und Welt, zwischen den verschiedenen Kirchen und Religionen zu fördern versuchen.

E. Schillebeeckx beschreibt das veränderte Weltverständnis in der Gegenwart. „Die Welt ist nicht mehr die Natur, sondern eine Summe von Beziehungen des Menschen zur irdischen Gestaltung seines Daseins" (13). Sie wird säkularisiert, indem sie zugleich entsakralisiert wird. Die Chance des Atheismus ist in der stets zunehmenden Säkularisierung groß, im gleichen Maß wächst die „Unansehnlichkeit" Gottes. Die Säkularisierung bedeutet für den gläubigen Menschen den dringenden Appell, das authentische Christentum in einem neuen Stil und in neuen Formen zu leben. Dieses findet sich überall da, wo der Christ bedingungslos seinen Mitmenschen bejaht. Die Hinwendung zur Welt und zum Mitmenschen ist der tiefste Grund und zugleich die Auswirkung der Bundespartnerschaft des Menschen mit Gott. Schillebeeckx bietet in aller Kürze belangvolle Sätze über ein anthropologisch fundiertes Gottesverständnis von heute in dieser Welt.

Bischof Willebrands vom Sekretariat für die Einheit der Christen in Rom schreibt über ökumenische Aspekte und Perspektiven im II. Vatikanischen Konzil. Das Konzil ist von Anfang an ökumenisch gedacht gewesen. Alle Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen sind ökumenisch relevant. Die ökumenische Bedeutung des Konzils läßt sich also nicht auf das Dekret über den Ökumenismus einschränken. Freilich ist dieses von besonderer Bedeutung. Es stellt die Einheit der Kirche sowohl in christologischer als auch pneumatologischer Perspektive dar. Die Kirche ist nicht nur die Fortsetzung der Menschwerdung, sondern auch der Heilsgeschichte der messianischen Salbung Jesu durch den Heiligen Geist.

Der frühere Generalsekretär des Weltrats der Kirchen in Genf Visser't Hooft behandelt die Aufgaben der Kirchen nach dem Konzil. Durch das Konzil wurde erreicht, daß alle Kirchen miteinander ins Gespräch gekommen sind. Mit der ihm eigenen Brillanz formuliert der erfahrenste Ökumeniker unserer Tage Sätze von Gewichtigkeit und Schönheit. Auch seine Lehren sind für die ökumenische Realisierung sehr beachtenswert.

D. de Lange spricht vom Glaubenden und Nichtglaubenden in der veränderten Welt. Die Kirche der jüngsten Vergangenheit ist gekennzeichnet durch ihre negative Haltung gegenüber der Welt, es mangelt ihr der Wille zur Gemeinschaft mit dieser Welt. Sie war „also eine Kirche des Nein anstatt einer Kirche des Ja zu den menschlichen Freuden, zur Verantwortung für Frieden, Freiheit und Gerechtigkeit überall dort, wo dieses Ja am Platze gewesen wäre" (88). Die Kirche hatte sich der Welt entfremdet; und doch gilt von ihr, daß sie als pilgernde, wie sie sich nunmehr nennt, nicht statisch und starr ist ohne Möglichkeit der Veränderung, sie ist unterwegs, sollte offen sein für Veränderungen, die notwendig geschichtlich bedingt sind. Eines der Mittel, deren sich die Kirche bedienen kann, um den mündig gewordenen Nichtchristen als Heilszeichen zu begegnen, ist der Dialog. D. de Lange gibt wichtige Anmerkungen dazu. Es kann zum Dialog gehören die eigene Unsicherheit, sicher aber der persönliche Mut, weiterhin das Wissen um die Begrenztheit des eigenen Urteils und um die Möglichkeit von vielen Aspekten.

C. Trimbos' Artikel über das veränderte Verhältnis von Mann und Frau wird man unter dem Eindruck der Papst-Enzyklika „Humanae vitae" und der sich anschließenden breiten und kritischen Diskussion

et intra et extra mit besonderer Aufmerksamkeit lesen. Das neue Lebensgefühl in einer veränderten Welt hat die Auffassung von der Ehe geändert. Es wird die traditionelle Auffassung beleuchtet und kraß dagegen gesetzt die moderne Sexualität, hinter der im Grunde Nihilismus steht. Zwischen Traditionalismus und sexuellem Nihilismus hat sich aber eine neue Auffassung von Ehe gebildet, die eine Aufwertung der Wirklichkeit geschlechtlicher Beziehungen vornimmt, diese aber einbaut in eine anthropologische Ganzheit.

W. Schuyt, Vorsitzender der Pax-Christi-Bewegung in Holland schreibt einen ungemein interessanten Beitrag über den Frieden der heutigen Welt. Hier sind in langer Arbeit innerhalb der internationalen katholischen Friedensbewegung gereifte Gedanken zur Aussprache gekommen.

Bücher, die die Gedanken des Konzils weiterdenken, gibt es in Fülle. Dieses aber ist dadurch ausgezeichnet, daß wichtigste Aspekte der Gesamtwirklichkeit des christlichen Heute gesehen, mutig und eindeutig ausgesprochen werden. Wer die Persönlichkeiten kennt und ihre hier gesammelten Beiträge liest, weiß, daß es sich um Äußerungen von erstrangigen Experten handelt.

Paderborn. Albert Brandenburg.

Bauer, Armin Volkmar: **Freiheit zur Welt.** Zum Weltverständnis und Weltverhältnis des Christen nach der Theologie Friedrich Gogartens. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Band XXV, hsg. v. Johann-Adam-Möhler-Institut) Paderborn: Verlag Bonifacius-Druckerei 1967. 284 S.; Ln DM 19,80.

Diese Dissertation aus der Schule J. Ratzingers geht der These des evangelischen Theologen Fr. Gogarten nach, daß es sich bei der modernen Säkularisation nicht um einen Abfall vom Glauben, sondern um Gestaltung der Welt aus dem Glauben als dessen legitime Realisierung handelt.

Bauer zeichnet zunächst den geistesgeschichtlichen Aufriß Gogartens nach, sein Verständnis der mythologischen Denkweise als Weltumschlossenheit des Menschen, die Verwechslung von Empfangen und Handeln in Hinsicht auf Gott und die Welt, woraus sich das Phänomen der Sünde ergibt. Da die menschliche Existenz einen heilsbedeutenden Bezug zu Gott und einen nicht heilsbedeutenden Bezug zur Welt hat, ist die Verweltlichung der Welt, die Säkularisation also, die unmittelbare Folge des Glaubens, weil er die Welt in die ihr eigene Weltlichkeit verweist. In Christus geschieht die Weltenwende vom naturalistisch-kosmischen zum personal-geschichtlichen Denken. Im Mittelalter verschließt sich der Mensch von neuem gegen Gott in der Welt, diese wird sakralisiert und hierarchisch-heilsbedeutsam geordnet, indem der Mensch sein Heil durch kultisches und moralisches Tun selbst zu besorgen sucht. Evangelium wird in Gesetz verkehrt. Luther entdeckt von neuem die geschichtliche Theologie im Gegensatz zur metaphysischen des Mittelalters. Aus der vom reformatorischen Ansatz her legitimen Säkularisation hat sich allerdings ein Säkularismus entwickelt, der das Heil — sofern ihn die Heilsfrage überhaupt noch bewegt! — als sein eigenes Werk und die Welt als das selbstherrlich vom Menschen zu verwaltende Eigentum betrachtet. Damit begibt sich der neuzeitliche Mensch aufs neue unter das Joch des Gesetzes der Welt, von dem ihn der christliche Glaube befreien wollte.

Bauer sieht 10 Gründe für eine positive Beschäftigung mit Gogartens Theologie: 1. weil er den Christen einen Weg weist, in der heutigen Welt glaubend zu leben; 2. weil bei Gogarten das Verhältnis von Glaube und Werk richtig gesehen ist; 3. weil Gogarten einen falschen Monophysitismus in der Christologie abwehrt; 4. weil er die Offenbarung Gottes personal-geschichtlich versteht; 5. weil Gogarten die hermeneutische Fragestellung ernst nimmt; 6. weil Wunder und Eschatologie als persönliche Erfahrungen des göttlichen Heils und nicht als Durchbrechung der Naturgesetze verstanden werden; 7. weil Gogarten Glauben nicht als Fürwahrhalten von Heilstatsachen, sondern als persönliche Gottesbeziehung versteht; 8. weil Gogarten die untrennbare Verbindung von Glaube und Liebe betont; 9. weil er zur Überprüfung des üblichen katholischen Geschichtsbildes anregt; 10. weil er die zentrale Bedeutung der Dialektik von Gesetz und Evangelium begriffen hat, die man vergeblich in der katholischen Theologie sucht. Damit kann Gogartens Theologie der katholischen Kirche dazu verhelfen, die in Reformation und Aufklärung unbewältigte Vergangenheit als „unbeantwortete Anrufe Gottes" (198) zu verstehen.

Im folgenden prüft Bauer, wieweit eine Rezeption Gogartens in die katholische Theologie möglich ist. Dabei wird entdeckt, daß die Konzeption von J. B. Metz ihr am nächsten kommt, der auf eine sakrale Heimholung der Welt verzichtet. Allerdings ergibt sich bei näherem Hinsehen doch ein fundamentaler Unterschied: bei Metz haben wir eine konsequent durchdachte Inkarnationstheologie, bei Gogarten eine konsequente protestantische Glaubenstheologie vor uns. Schließlich scheitert eine Rezeption Gogartens hauptsächlich an den unannehmbaren ontologischen Voraussetzungen seiner Theologie. Die bei ihm vertretene Trennung von Ich-Du und Ich-Es, Heil und Welt, macht es unmöglich, daß Theologie von Gott und seinen Taten kündet. Bauer vermutet bei dieser Theologie, die so ängstlich jede Gegenständlichkeit zu meiden sucht, ein Ausweichen vor jenem Ärgernis, das schon Paulus zu verkünden hatte. Werden Glaube und Heil nicht zu völlig unbeweisbaren, ja letztlich nicht-mitteilbaren Größen, wenn sie so vollständig in die Subjektivität zurückgenommen werden? Bauer stellt schließlich dem ontologischen Dualismus Gogartens seine — ihn mit Metz verbindende — Ontologie der Leiblichkeit entgegen, in der die Unterscheidungen von Ich-Du und Ich-Es sich begegnen. „Der Mensch steht nicht zwischen Gott und Welt, sondern ist die in ihrer Spitze vor Gott zu sich selbst kommende Welt" (248). Wir haben es also bei Gogarten letztlich mit einer Theologie der Entleiblichung zu tun, was auch in seiner Ethik zum Ausdruck kommt, die nur die Freigabe der Welt an die Vernunft, aber nicht die Sachwalterschaft der Liebe kennt. So ist es also nichts mit einer Rezeption der Theologie Gogartens in die katholische Theologie, weil „sie (sc. Gogartens Theologie) den wirklichen Menschen verfehlt und weil sie weder mit dem Zeugnis der Schrift noch mit der Lehrtradition vereinbar ist" (263). Bauer entdeckt bei Gogarten schließlich sogar gnostische Spuren, die mit seiner nie ganz überwundenen Herkunft aus dem Idealismus zusammenhängen.

Es ist das Verdienst der Arbeit Bauers, daß er die Auseinandersetzung der katholischen Theologie mit einer der profiliertesten Gestalten gegenwärtiger evangelischer Theologie eröffnet. Seine Darstellung ist eine faire und im ganzen verständnisvolle Wiedergabe der Thesen Gogartens. Die anfängliche Begeisterung für das positive Verständnis der modernen Säkularisation und die offensichtliche Bereitschaft zu einer katholischen Rezeption Gogartens wird allerdings in der negativen Schlußkritik, die sich auf die ontologischen Voraussetzungen konzentriert, und die in ihr ausgesprochene Unannehmbarkeit der Gogartenschen Alternativen überdeckt. Da die Theologie Gogartens jedoch ein in sich geschlossenes Ganzes ist, das man nicht einerseits in seinen ontologischen Grundlagen ablehnen, jedoch in seinen geistesgeschichtlichen Konsequenzen bejahen kann, scheint eine Inkonsequenz vorzuliegen im Aufbau der Arbeit. Entweder man hält die anfängliche Bejahung der von Gogarten ausgehenden Impulse konsequent durch oder es müssen die kritischen Schlußbemerkungen als übertrieben und dem Anliegen Gogartens nicht gemäß gelten.

Heidelberg. Heinz-Horst Schrey

Monden, Louis: **Sünde, Freiheit und Gewissen.** Salzburg: Otto Müller Verlag 1968. 164 S.; DM 14,20.

Die vorliegende Untersuchung, nach Aussage des Autors (7) die Überarbeitung seines früheren Werkes Moraal zonder zonde (Moral ohne Sünde), will nachweisen, daß das „Sündenbewußtsein anscheinend nicht verschwunden, vielmehr sich nur gründlich gewandelt hat". Diese „Wandlung" sieht Monden „eingebettet in die Veränderung, die sich heute im ganzen Welt- und Menschenbild vollzieht", nicht als „Dekadenzerscheinung, sondern als Reifungsprozeß auf dem Weg zu einer neuen Mündigkeit". „... ich habe versucht, mich strikte an die eigene Problematik des sich erneuernden Sündenbewußtseins zu halten, auf die Gefahr hin, manchen zu enttäuschen, der hier eine Antwort auf angrenzende Probleme sucht" (7). Das Buch ist für Seesorger und Laien geschrieben.

Im 1. Kap. werden „drei Ebenen des Ethischen" unterschieden: a) Ebene des Instinktes; b) moralische Ebene; c) christlich-religiöse Ebene. Das 2. Kap. behandelt „Freiheit und Unfreiheit", das 3. Kap. „Gesetzesethik oder Situationsethik", das 4. Kap. „Sündenmystik".

„Das Gesetz, nach dem sich die instinktive Ethik richtet, wird nicht von innen bestimmt, sondern von außen, durch den Druck der Realität, insbesondere durch den Druck der Gemeinschaft, die in ihren Verbotsbestimmungen, ihren „Tabus", einen Damm aufwirft, der sie gegen die Impulse der Instinktivität verteidigt" (13). Erstaunlich ist die Aussage von der „instinktiven Ebene" und der „instinktiven Ethik". Daß der personal-soziale Mensch gerade in seinem „Instinktenthobensein" (s. A. Vetter, Personale Anthropologie, 1966, 64 f.) ein ethisches Wesen, zu sittlichem Handeln befähigt ist, wird von Monden hier nicht gesagt. „Schuld und Sünde werden so in der materiellen Übertretung der Vorschriften oder des Tabus bestehen" (13). „Die Sünde liegt in der Tatsächlichkeit der „Übertretung"; eine bestimmte Tat, ein bestimmtes Geschehen ist ipso facto Sünde. „Hier entsteht nicht so sehr ein Schuldbewußtsein, als vielmehr ein blindes Schuldgefühl, das nicht auf der Einsicht beruht, ..." (13). Die hier beschriebenen apersonalen Vorgänge, das Sprechen von einem „blinden Schuldefühl", lassen erkennen, daß Verf. die „emotionale Mitte" (A. Vetter) als personale Bindungs- und Steuerungs-Instanz im Menschen nicht kennt oder nicht schätzt. Schamgefühl, Tatkgefühl, Ehrgefühl etc. könnten nahelegen, daß jegliches personale und auch sittliche Leben, alles Agieren und Reagieren des Menschen in der „emotionalen Mitte" ihren Ursprung haben, von dort ihre Wertung und Verifizierung erfahren.

„Das Gewissen ist nun das höchste Selbstbewußtsein des Menschen, so weit es als Unterscheidungsvermögen fungiert, und bei jeder

freien Wahl bestimmt, was die authentische Selbstverwirklichung fördert oder hindert." „Moralische Schuld ensteht dort, wo der freie Wille gegen das Gewissen handelt" (15). Ähnlich intellektualistisch und individualistisch, wie Gewissen und Schuld hier definiert werden, wird von Monden auch die Reue verstanden als „eine Tat vor sich selbst als Verleugnung seines Ichs zu erkennen, und den Schuldspruch über die eigene Verfehlung auszusprechen" (15). Hier wird nicht nur der relationale Charakter der Reue übersehen, sondern der „Schuldspruch", der eindeutig zur Gewissensfunktion gehört, der Reue zugeordnet.

Aus diesen Andeutungen wird erkennbar, daß der Verf. eine Auffassung von Menschen hat, die von den Antrieben weiß, von Verstand und Wille und von Außenfaktoren. Von diesem „Menschenbild", das nicht personal-sozial strukturiert zu sein scheint, werden die weiteren Aussagen dieses Werkes verständlich, wenn auch nicht durchgehend annehmbar.

An positiven Seiten dieser Untersuchung sind zu nennen: die entschiedene Betonung der „Geschichtlichkeit" des Menschen, der „situativen Bedingtheit" seines Werdens und Handelns, ferner der Versuch, den Anteil und das Mitwirken des „Unbewußten" im Menschen, nach der Auffassung von S. Freud, im menschlichen Agieren und Reagieren anzudeuten und in den moraltheologischen Urteilen über Sünde und Verantwortung zu berücksichtigen. Ob diese Art des Aufgeschlossenseins für den Menschen in der bedeutsamen Frage nach Schuldigkeit-Schuld-Sünde im Leben des Christen genügt, kann mit Recht bezweifelt werden. Die folgende Stelle kann andeuten, was gemeint ist: „Die ideale geistige Mündigkeit des Gewissens bestünde darin, daß der innere Kompaß der Liebe in so unentwegter Lauterkeit den Kurs angibt, daß das äußere Gesetz nicht mehr nötig ist, sondern so aufgenommen und im tiefsten Wesen verwurzelt ist, daß es zu einem bewußten ‚Instinkt' und zu einem fehlerlosen Unterscheidungsvermögen geworden ist. Dieses Unterscheidungsvermögen würde dann wie von selbst das, was im Gesetz authentischer Ausdruck des eigenen Werdungsimperatives und der göttlichen Berufung ist, trennen von dem Unangepaßten und Unvollkommenen, dessen man sich entledigen muß, um in der Hingabe man selbst zu bleiben oder zu werden" (106). Hingewiesen sei noch auf S. 124, 1. Abschnitt.

Der Wert des Buches von L. Monden für den Seelsorger und für den theologisch interessierten Laien liegt in den zahlreichen Fragen, die M. stellt, ferner in der kritischen Beurteilung der herkömmlichen Auffassungen und Bewertungen von menschlichen Fehlern, Mängeln und Sünden, die zahlreiche Christen nicht nur mit der kirchlichen Seelsorge in Widerspruch, sondern auch mit sich selbst in gravierenden Widerstreit geraten ließen. Monden trifft die unklaren Stellen in der Moraltheologie, die unhaltbaren Positionen in der Moralverkündigung, die Konfliktsituationen in der Beichtpraxis. Für die überzeugende Beantwortung dieser Fragen wäre ein differenziertes Strukturbild vom Menschen erforderlich, das der Theologie insgesamt auf weiten Strecken noch fehlt. Die wichtige deutsche Literatur zu dem Themenkreis Schuld und Sünde, Freiheit und Unfreiheit, Gesetz und Situation verdanken Buch und Leser wahrscheinlich der Übersetzung, da der Autor sich in seinen Ausführungen selten auf diese genannten Arbeiten bezieht.

Münster. Wilhelm Heinen.

Weber, Leonhard M. und **Duss-von Werdt,** Josef: **Gewissensfreiheit?** Probleme der praktischen Theologie 2. Mainz: Matthias Grünewald Verlag 1967. 84 S.; kart. DM 8,—.

Bei Autoritätskrisen und in Zeiten der Gehorsams- und Gewissensnot wird man dankbar jede konstruktive Überlegung zum Einstehen des Menschen zwischen Heteronomie und Autonomie aufgreifen, um im Nachvollzug der Begründungen die hart versuchte Eigenständigkeit zu festigen oder gar wiederzugewinnen.

Duss-von Werdt bietet gleich radikale Hilfe an, wenn er anthropologisch als Weise des Selbstbewußtseins das Gewissen benennt als den „Ort", an dem das Unendliche ankommt, angenommen oder „verfehlt" wird (10). In dieser Sicht ist Gewissen nicht nur Antwort auf das Sein. Es erfährt sich der Mensch in dieser relativen Antwort auf das unbedingt Umfassende auch als ein Wesen, das in seiner Verwiesenheit auf das Nichtbedingte seine Freiheit erfährt (11). Eine Freiheit, die zur Vereinsamung verführt, wird sie nicht als Aufgabe angenommen, von der das Gewissen weiß, daß der alleingelassene Mensch sie nicht erfüllen kann (12ff.; 20ff.). Das Gewissen ruft nach helfender Autorität (25ff.); doch kann es die Autorität – auch die der Kirche und die in der Kirche (32ff.) – überfordern, wenn es ihr die Freiheitsverantwortung voll aufbürdet, an der das Gewissen des einzelnen selbst mittragen muß. Die Haltung des „geistlichen Vaters", der sein Amt in elterlichen Kategorien versteht und entsprechend die ihm Zugeordneten als „Pfarr-Kinder" behandelt (41ff.), ist als jene schulhafte Vortäuschung anzusehen, die Sekundärstrukturen unter dem Appell der Vereinsamten zu Primärwerten aufwirft.

Weil es zu solchen Verfehlungen kam und kommen kann, nicht nur, weil Autoritätsträger herrschsüchtig, sondern auch, weil Nicht-Autoritätsträger den Anspruch ihres Gewissens „verfehlten", als sie die Einsamkeit nicht aushalten wollten, scheint über alles Gesagte hinaus die von Duss-von Werdt vornehm verschwiegene Frage unabweisbar, ob und wann das „Verfehlen" des Gewissensanspruchs „Schuld" sei. Augustin schon drängte sich und der Tradition diese Frage auf mit dem Hinweis auf die notwendende „confessio peccati". Kierkegaard hielt dafür, der Überschritt von der „Religiosität A" mit ihrem philosophischen Schulbewußtsein zur „Religiosität B" mit ihrem Sündenbewußtsein allein bringe die entscheidende Veränderung des Subjekts, weil das Fertigwerdenwollen mit der Sünde das Subjekt zu der Einsicht treibe, außerhalb seiner müsse eine Macht sein, die Sünde vergeben kann. Duss-von Werdt hätte wohl gut daran getan, hätte er auch diese traditionellen Gedanken in seine Überlegungen zum Gewissen miteinbezogen. Der bloße Hinweis auf die Brüderlichkeit könnte so noch zu einem Triumphalismus verführen, der wieder einmal die „Unfähigkeit zu trauern" (A. Mitscherlich) auferlegen würde. Mit anderen Worten: wer den Anspruch des Gewissens verfehlt, sollte sich dem Ausweg aus der Beruhigung über diese Fehlleistung stellen, der mit der Anerkennung gegeben ist, verfehlen des Anspruches sei Schuld, ja Sünde.

Positiv scheint L. M. Weber diese Konsequenz anzuvisieren, wenn er als Ausgangsthese für seine pastoralen Überlegungen zu Gunsten der Gewissensfreiheit sagt: „Ohne Freiheit des Gewissens gibt es kein sittliches Handeln, kein religiöses Glauben" (51). Doch ist in der Durchführung Webers dann die Blickrichtung eine andere, weil es ihm zunächst darauf ankommt, die Zurückhaltung kirchlicher Autoritäten im Aufgabenbereich der Gewissensfreiheit als eine vom *societas-perfecta*-Modell her gesteuerte Fehlleistung zu charakterisieren (52ff.). Weil dies – historisch feststellbar – tatsächlich eine Hypothek innerkirchlicher Verhaltensweisen geworden ist, hat Weber zweifellos recht, wenn er darauf eingeht. Ob man indessen die so entstandenen Verkrustungen wird aufbrechen können allein mit dem personalbegründbaren Hinweis, Gehorsam sei Gefolgschaft aus Liebe (56ff.; 69), scheint – bei aller Anerkennung des damit Geforderten – dann doch fraglich. Müßte nicht in Relation zum Liebesgehorsam der „Ordnungsgehorsam" (A. Müller) mitbedacht werden, gerade deshalb, weil sich diese Kategorie auf eine Es-Funktion bezieht, die personal nicht sublimiert werden kann? Nimmt man das bekannte „pädagogische Dreieck" mit seinen Ich-Es-Du-Beziehungen als Denkansatz, dann ist der Es-Information als Funktionsanstoß der ihr zukommende Raum gewährt, ohne daß damit der Gehorchende zum „Automaten" degradiert würde (77; vgl. 64f.). Positiv aber wäre damit der Gewissensfreiheit etwas von dem vorschnellen Odium genommen, „eigentlich eine Überforderung" (81) zu sein.

Rezensent glaubte die wenigen Hinweise zur Weiterführung des Gesprächs über die Gewissensfreiheit geben zu dürfen als Dank für den Mut und die sachliche Umsicht, mit der die beiden Verfasser das Thema Gewissensfreiheit angegangen sind. Nimmt man die Titelfrage „Gewissensfreiheit?" als Anruf zum Weiterdenken ernst, dann kann dem Nach-denkenden dieses Büchlein nur empfohlen werden.

Regensburg. Norbert Schiffers.

Auer, Alfons, **Teichtweier,** Georg, **Strätling,** Helga, **Strätling,** Barthold: **Der Mensch und seine Geschlechtlichkeit.** Würzburg: Echter-Verlag 1967. 193 S.; kart. DM 10,80.

„Die Zeit, in der Fragen um das Geschlechtliche als ein Tabu galten, über das man als Christ am besten nicht sprechen sollte, ist vorbei." Um in der Unsicherheit von Elternhaus, Kirche und Schule klärende Hilfe anbieten zu können, hat die Domschule in Würzburg den Ertrag von Einzelvorträgen und Arbeitsgemeinschaften im Rahmen ihrer Bildungsprogramme in diesem Büchlein zusammengefaßt. In gelungener Weise werden zwei Beiträge bekannter Theologen, nämlich Alfons Auer und Georg Teichtweier, und der Beitrag des Ehepaares Helga Strätling-Tölle und Barthold-Strätling aus ihrem praktischen Erfahrungsbereich geschlechtlicher Erziehung miteinander verbunden. Damit ist nicht nur dem theoretisch interessierten Leser der Aufriß heutiger theologischer Diskussion um den Menschen und seine Geschlechtlichkeit, sondern

auch die praktische Handhabe für Eltern, Lehrer und Jugendseelsorger in einem übersichtlichen Handbüchlein geboten. In der Form und im Ausdruck klar und knapp, und in der Aussage präzis und eindeutig wird das Büchlein nicht nur die Diskussion weiterführen, sondern auch als praktische Handreichung in allen genannten Bereichen geschlechtlicher Erziehung willkommen sein.

In seinem interessanten Beitrag: „Vom Sinn menschlicher Leiblichkeit und Geschlechtlichkeit" (S. 11—43) behandelt Alfons Auer in vier Abschnitten näherhin die christlichen Aussagen über den Leib und die menschliche Leiblichkeit im Lichte des Schöpfungsglaubens, fernerhin unter dem Aspekt der Sünde, sowie im Lichte des Christusglaubens. Der vierte Abschnitt handelt von der christlichen Kultur des Leibes. In ihm kommt insbesondere die Konfrontation der theologischen Aussage mit der heutigen Dialektik einer übertriebenen und untertriebenen Leiblichkeit bzw. der Selbstdarstellung des Menschen im Leibe sowie der Dienst am Leib zum Ausdruck. Auer betont: „So unausweichlich hat Gott den Menschen durch sein leibhaftes Dasein mit der Welt verbunden", daß sich daraus „das A und O aller Theologie der Leiblichkeit und ihrer Verwirklichung in Ethik und Frömmigkeit ergibt: *Agnosce, o Christiane, dignitatem tuam* — erkenne, o Christ, deine Würde".

Georg Teichtweier behandelt „Die Wirklichkeit und Bedeutung der menschlichen Geschlechtlichkeit für das christliche Leben". In drei Abschnitten geht er näherhin an: Die Physik und Metaphysik der menschlichen Geschlechtlichkeit, die moraltheologische Bewertung der Verfehlungen gegen die Ordnung des Geschlechtlichen und die Geschlechtserziehung unter dem moraltheologischen Aspekt. Der Beitrag Teichtweiers zeichnet sich durch eine furchtlose Kritik an ehemaligen Tabuisierungen des Geschlechtlichen und an Fehleinschätzungen der Ehe und der ehelichen Liebe auch in der Kirche aus. Teichtweier betont jedoch: „Wenn wir uns aus guten Gründen von der generellen Einordnung aller unkeuschen Verfehlungen unter die Rubrik ‚objektiv schwer sündhaft' distanzieren, so dürfen wir doch nicht im radikalen Gegenschlag alle Wertmaßstäbe über Bord werfen und den verschiedenen Formen der geschlechtlichen Verfehlungen und Entartungen nur mit soziologistischen oder psychologischen Gesichtspunkten begegnen". Teichtweier sucht die Lösung der rechten Mitte unter dem Aspekt der Geschlechtserziehung. Er gerät damit nicht in die Gefahr, der so viele moderne Reflexionen über Ehe und Ehemoral verfallen sind, nämlich in einer bisher ungeahnten Detailanalyse am eigentlichen Wesen des Geschlechtlichen, der Ehe und der ehelichen Liebe vorbeizugehen. Teichtweier schreibt: „Die Wesensschau, umgedeutet auf die jeweiligen Altersstufen und Lebenssituationen, muß die Führung haben. Wenn es nicht gelingt, sie überzeugend darzustellen, ist jede sittliche Anweisung und Forderung automatisch zur Ablehnung verurteilt. Ganz offensichtlich erfordert die wesentliche Geschlechterbegegnung einen bestimmten Grad der Lebensreife, der Liebes- und Hingabefähigkeit ... Es hängt also das Gelingen der Geschlechtserziehung davon ab, daß wir den jungen Menschen in eine Atmosphäre des Vertrauens und der Gemeinschaft hineinbergen, die er ja später auch in der eigenen Liebesgemeinschaft braucht und die mit dem deutschen Wort ‚Beiwohnung' für die eheliche Liebeshingabe deutlich genug ausgesprochen ist." Nach Teichtweier findet sich „eine sehr treffende Darstellung der Arbeit für ein richtiges, froh machendes Verstehen menschlicher Geschlechtlichkeit in den folgenden Ausführungen des Ehepaares Strätling".

Helga Strätling-Tölle und Barthold Strätling sehen ihre Ausführungen als einen Versuch eines neuen Entwurfes an, geschlechtliche Erziehung als Aufgabe der Familie näher zu umschreiben. Dabei geht es zwar auch um die grundsätzliche Standortorientierung dieser Erziehung als familiäre Aufgabe. Noch mehr aber rückt die brennende Frage der Methode dieser Erziehung in den Vordergrund. Darum ist vor allem dieser, mehr als die Hälfte des vorliegenden Bandes ausmachende Beitrag für den Theoretiker und Praktiker von besonderer Bedeutung. Den Theoretiker vermag dieser Beitrag vor allzu subtilen Spekulationen zu bewahren, deren Überzetzung in die praktische Erziehung nicht gelingen kann. Der Praktiker aber erfährt endlich, wie man es „seinem Kinde sagt".

Der Wert dieses Büchleins ist nicht besser zu umschreiben, als wie das Georg Teichtweier durch ein Zitat des Strätlingschen Beitrags über den Wert der Geschlechtserziehung im allgemeinen versucht. „Der Wert einer Geschlechtererziehung zeigt sich darin, wie weit es gelingt, den jungen Menschen zur Liebe wahrhaft fähig zu machen, ihn seine geschlechtliche Kraft als Geschenk empfinden zu lassen. Jede menschliche Form der Liebe – auch die Liebe des jungfräulichen Menschen zum Notleidenden, auch die des Priesters zu den ihm Anvertrauten – ist geschlechtlich geprägt, wie der Mensch selbst geschlechtlich geprägt ist. Nur der zur Liebesfähigkeit gelangte Mensch kann wirklich frei darüber entscheiden, unter welcher Ordnung er seine Liebe leben will, zu welcher Ordnung der Liebe er berufen ist. Die Liebesfähigkeit ist ein Teil der Gottebenbildlichkeit des Menschen und alle wirkliche menschliche Liebe ist ein Abbild der göttlichen Liebe. Sie ist unteilbar, sie unterscheidet sich im Ziel, auf das sie sich richtet, in der Form, wie sie sich ausdrückt, nicht jedoch im Wesen. Das Ziel bestimmt der Weg, aber es ist stets nur ein Zwischenziel, denn am Ende führen alle Wege wahrer Liebe zu Gott, der von sich gesagt hat, daß er die Liebe sei."

Würzburg. Wilhelm Dreier.

Kuchler, Walter: **Sportethos.** Eine moraltheologische Untersuchung des im Lebensbereich Sport lebendigen Ethos als Beitrag zu einer Phänomenologie der Ethosformen. (Wissenschaftliche Schriftenreihe des Deutschen Sportbundes, hrsg. von E. Bock u. a. Bd 7) München: Johann Ambrosius Barth 1969. 297 S.; Ln DM 32,—.

In dieser 1966 abgeschlossenen, von den Professoren Teichtweier und Ermecke betreuten Bochumer Kath. Theol. Dissertation hat der Verf. mit bewundernswerter Akribie an die 500 Schriften berücksichtigt und die dort vorfindlichen Meinungen über Ethos im allgemeinen und Sportethos im besonderen zu einem fein gegliederten, mit vielen Zwischenüberschriften durchsetzten System zusammengefügt, freilich unter Verwendung eines doch wohl überholten Wertbegriffs. Die empirische Basis zur Ermittlung der „Sportwerte" und der Charaktereigenschaften der Sportler bildet eine nicht repräsentative Umfrage, die von 220 Skilehrern beantwortet wurde (77).

Im dritten Teil, der sich ziemlich im Rahmen überlieferter theologischer Vorstellungen hält, wird eine „Christliche Sportwertung" versucht, die jeder Leibfeindlichkeit absagt, aber weder auf einer Weltbejahung noch auf einer Weltverneinung fußt (vgl. 238); der christliche Sportler, der im Sport eine Chance zu missionarischer Zeugenschaft sieht, sollte einem sog. neutralen Sportverein beitreten (241). Die Sündhaftigkeit des Doping liege in einem Verstoß gegen das achte Gebot (247); der Boxsport sei moraltheologisch abzulehnen (262); in bezug auf den Berufssport tritt Verf. für eine differenzierte Beurteilung ein, die eigentlichen „Sünder", welche die Sportler zu falschen Erklärungen über ihren Amateurstatus verführten, säßen in den Sportverbänden und olympischen Komitees (273). Als pastorales Anliegen fordert Verf. „die ideelle und religiös sittliche Vertiefung der sportlichen Haltungen aus dem Glaubensverständnis heraus"; „pragmatische Fundierungen (müssen) in metaphysische übergeführt und das Sportethos in das christliche Ethos einbezogen werden" (277). Einladungen zu Sportfesten solle der Seelsorger schon aus Gründen mitbürgerlichen Gemeinsinns nicht ausschlagen; Sportfeste gewährten „manchem Seelsorger den einzigen echten Kontakt zum Sport", hier erlebe „er echte sportliche Atmosphäre, hier kann er das Sportethos ‚studieren'" (279).

Die fleißige, beim Wettbewerb um die Carl-Diem-Plakette mit einem ersten Preis ausgezeichnete Doktorarbeit dürfte für die Sportwissenschaft ergiebiger sein als für die moraltheologische Forschung.

Frankfurt. Werner Böckenförde.

Bopp, Jörg: **Populorum Progressio. Aufbruch der Kirche?** Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer Verlag 1968. 96 S.; kart. DM 6,80.

Vf. beabsichtigt „eine kritische Beurteilung der zentralen Aussagen" des Rundschreibens, als deren Maßstab „einmal Arbeiten von Experten für Entwicklungshilfe, zum anderen die Resolutionen der Konferenz für Kirche und Gesellschaft" (Genf 1966) angelegt werden (6). Die bedeutendste Leistung ist das neue Verständnis des Friedens, der nicht in einem politisch-strategischen Ausgleich zwischen Ost und West gesucht werden kann — was die gegenwärtigen Besitz- und Herrschaftsverhältnisse in der Welt stabilisieren würde —, sondern eine gerechte sozioökonomische Organisation, die eine Änderung der bestehenden Strukturen zwischen Industrienationen und Entwicklungsländern verlangt. In seiner kritischen Analyse gelangt Vf. zum Ergebnis, daß das Rundschreiben noch weithin in überalterten Traditionen der katholischen Ethik stecken geblieben sei, nicht realistisch genug die Erfordernisse der Entwicklungshilfe einschätze und dort, wo bestimmte Vorschläge (Weltfonds, Internationalisierung der Entwicklungshilfe) gemacht werden, diese nicht hinreichend konkretisiert werden. Manche kühnen Behauptungen freilich zwingen zum Nachdenken: etwa der der Soziallehre der Kirche unterschobene „harmonistische" Charakter (33, 69), die Forderung nach einer Ethik der Revolution (70ff.) — handelt es sich hierbei nicht auch um eine modische Erscheinung, während jede „Konfliktregulierung" der dauernd zu verwirklichenden „Ordnung" verpflichtet bleibt? — oder etwa die offenkundige Verwechslung der pastoral orientierten Lehre der Kirche mit schulmeisterlicher Bevormundung (89). Das Echo, welches Populorum progressio auslöste, deutet darauf hin, daß das Rundschreiben nicht als „Beispiel kirchlicher Unfreiheit" noch als unangemessen betrachtet wurde. Unbeschadet dieser Fragwürdigkeiten verdienen viele kritische Erwägungen und Anregungen Beachtung.

Münster. A. Rauscher.

Monzel, Nikolaus: **Katholische Soziallehre,** 2. Bd.: Familie, Staat, Wirtschaft, Kultur. Aus dem Nachlaß hrsg. v. Trude Herweg unter Mitarbeit v. Karl-Heinz Grenner. Köln: Verlag Bachem 1967. 652 S,; Ln DM 40,—.

Während sich der erste 1965 erschienene Band mit den sozialphilosophischen und sozialtheologischen Grundlagen und Methoden der katholischen Soziallehre befaßte, erfolgt in dem nun vorliegenden zweiten Band eine eingehende Untersuchung der konkreten Sozialbereiche: Familie, Staat, Wirtschaft und Kultur. Wiederum sind die auf reicher Literaturkenntnis beruhende Heranziehung historischen Materials, die Berücksichtigung und Verwertung der gesicherten Ergebnisse der soziologischen, ökonomischen und politischen Wissenschaften und die Offenheit für die Gegenwartsfragen hervorzuheben, ohne die jedes sittliche Ordnungsbemühen im luftleeren Raum hängen bliebe.

Neben einigen grundsätzlichen Erwägungen über die Funktion und die Gestaltung des Familienlebens gemäß des natürlichen Sittengesetzes und insbesondere der christlich-solidaristischen Auffassung konzentriert sich der 1. Abschnitt auf die Gefährdung und Zersetzung der Familie im industriellen Zeitalter sowie auf die Maßnahmen zu ihrer Sicherung und Stärkung. Ergänzend hätte nicht nur auf die Funktionsverarmung der Familie, sondern auch auf eine qualitative Funktionsbereicherung hingewiesen werden können, da die erzieherischen Aufgaben bei aller speziellen Verlagerung auf außerfamiliäre Sektoren erheblich gewachsen sind. Dankenswerterweise hat Monzel auch der neuen Stellung und dem Einfluß der Frau in der Gesellschaft seine Aufmerksamkeit zugewandt (135ff.).

Der 2. Abschnitt beschäftigt sich mit dem Wesen und der Notwendigkeit des Staates, mit den Grenzen der Staatsgewalt und der Fehlentwicklung zum Totalitarismus. Besonders beachtenswert sind die Ausführungen über Widerstandsrecht und Widerstandspflicht des Staatsbürgers im Falle der Pervertierung des Gemeinwohls sowie über die ethische Erlaubtheit des atomaren Verteidigungskrieges, wobei die traditionellen Grundsätze des „gerechten Krieges" in differenzierter Weise auf die modernen Verhältnisse angewandt werden. Relativ knapp wird die Völker- und Staatengemeinschaft behandelt, ohne daß auf die in den letzten Jahren immer stärker in den Vordergrund gerückte Friedensforschung Bezug genommen wird. Das Verhältnis zwischen Staat und Kirche wird nur flüchtig gestreift. Dagegen bietet das umfangreiche Kapitel über Christentum und Demokratie — eine Fragestellung, die in der jüngsten Literatur wachsendes Interesse findet — sehr willkommene Ansätze (267—331).

Der 3. Abschnitt über die Wirtschaft setzt sich mit den Fragen nach ihrem Wesen und dem Verhältnis von Wirtschaft und Wirtschaftsethik sowie mit den Problemen der kapitalistischen Epoche (Entstehung und Kritik des „Kapitalismus", Rechtfertigung des Kapitalzinses, Klassenkampf und Streik, Entproletarisierung) auseinander. Das abschließende Kapitel handelt über Christentum und Wirtschaftsdemokratie. Zunächst betont der Verfasser allgemein, zum Wesen der Demokratie gehöre erstens „die durch keinerlei Privilegien eingeschränkte Allgemeinheit der Chance des Aufstiegs zur Leitung" und zweitens „die Kontrolle der Leitung und die Möglichkeiten des Entzuges der Leitungsvollmachten durch die Gesamtheit bzw. durch die von ihr dazu Beauftragten" (497f.). Ohne sich die Vorstellung Naphtalis von „Wirtschaftsdemokratie" zu eigen zu machen, versteht Monzel abgrenzend unter Demokratisierung des Wirtschaftslebens, daß hier weder eine „staatliche Wirtschaftsdiktatur", noch die „Autokratie" der „Großkapitalisten" und „Großmanager" noch die „Diktatur der Arbeitnehmerfunktionäre" herrschen dürfe. Er fordert 1. die Gesetzgebung über die soziale Struktur der Betriebe, 2. die gesetzliche Ermöglichung neuer Eigentumsbildung insbesondere durch Kapitalbeteiligung der Arbeiter, 3. die Abschaffung oder Herabsetzung vieler indirekter Steuern für täglich notwendige Lebensmittel und einfache Gebrauchsgüter, 4. eine gezielte Monopol- und Kartellgesetzgebung, 5. eine am Gemeinwohl orientierte staatliche Geld- und Kreditpolitik, 6. die offene Rechnungslegung aller größeren Betriebe vor der Belegschaft oder deren Vertretern; schließlich die Mitbestimmung auf überbetrieblicher Ebene (514f.). — Der letzte Abschnitt gilt der Kultur. Nach dem Versuch einer Begriffsbestimmung werden vor allem die Nation als Träger von Kultur und der Nationalismus, die organologische Kulturtheorie Oswald Spenglers und das ökonomisch-deterministische Kulturverständnis besonders bei Karl Marx und im Marxismus kritisch untersucht.

Im Vorwort schreibt die Herausgeberin: „Ich bin mir bewußt, daß das mit diesem Band abgeschlossene Hauptwerk Nikolaus Monzels nur annähernd das darstellt, was er selber nach dem Ausbau seiner Vorlesungen als Lehrbuch der katholischen Soziallehre vorgelegt haben würde" (6). Gewiß merkt man auch dem 2. Band den Vorlesungscharakter an und bei dem Problembewußtsein des Autors hätte man nicht nur Ergänzungen der einzelnen Kapitel im Hinblick auf die Entwicklung der kirchlichen Sozialverkündigung – die Zusätze sind in Kleindruck gehalten und gekennzeichnet –, sondern auch ein vertieftes Eingehen auf die heutigen Ordnungsprobleme unserer Gesellschaft erwarten dürfen. Trotzdem wird man das Werk Monzels wegen des systematischen Entwurfs zu den Standardwerken der christlichen Sozialwissenschaft rechnen müssen. Der Herausgeberin und ihren Mitarbeitern gebührt für die mit Sorgfalt und Sachkenntnis geleistete Arbeit sowie für die Erstellung der Register Anerkennung und großer Dank.

Münster. A. Rauscher.

Wallraff, Hermann Josef: **Eigentumspolitik, Arbeit und Mitbestimmung.** Köln: Verlag Bachem 1968, 196 S.; kart. DM 13,80.

Das Buch bietet eine Sammlung von zehn Aufsätzen, die Vf. in den letzten Jahren veröffentlichte. Abweichend vom Titel beschäftigen sich die beiden ersten Themen mit der katholischen Soziallehre, die als „ein Gefüge von offenen Sätzen" charakterisiert wird. Entgegen einer nicht selten anzutreffenden Vorstellung wird dargelegt, daß sie nicht ein „Totalmodell" ist und sich scharf „von den rational konzipierten wie von den dezisionistischen Gesamtentwürfen der Gesellschaft und Volkswirtschaft" abhebt (11). Auch ist dem Vf. zuzustimmen, wenn er den generellen Charakter der Lehre unterstreicht. Aber verbleibt sie deshalb „im Unbestimmten ... wenigstens bis zu einem gewissen Grade"? (22). Die damit aufgeworfene Frage könnte nur vom erkenntnistheoretischen Ansatz her geklärt werden, den man vermißt. Deshalb kommt es wohl zu jener eigentümlichen Dialektik, wenn einerseits „die grundsätzliche Offenheit" der „Leitlinien" der katholischen Soziallehre betont und ihr wesentlich „defensive Funktionen" (d. i. Verteidigung von Grundwerten, 24, 27f.) zugeschrieben werden, andererseits z. B. die Dringlichkeit „einer ordnungstheoretischen und ordnungsethischen Konzeption" (90) beschworen wird. Prinzipien — oder sollte man nur noch von „Leitlinien" sprechen? — besitzen ohne Zweifel eine innere Dynamik und Offenheit hinsichtlich ihrer situationsgerechten Konkretisierung, aber sie verlieren sich deshalb weder im Unbestimmten noch im Formalen.

Die übrigen Aufsätze sind auf dem Hintergrund der Mitbestimmungsdiskussion in der Bundesrepublik zu sehen. Vf. bemüht sich um eine verstärkte Analyse der unterschiedlichen Formen des heutigen produktiven Eigentums und um die Ordnungsfragen moderner Eigentumspolitik, die bei der ethischen Beurteilung sorgfältig berücksichtigt werden müssen. Noch immer gebe es die Fiktion, „Eigentum sei gleich Eigentum" (84). So beachtenswert die kritische Analyse ist, so hätte man doch gerne mehr über die positive Bedeutung und die Funktionen des Eigentums im Produktionsprozeß selbst erfahren. Diese Erwartung erfüllt sich auf einem anderen Sektor, wo nämlich Vf. über die Vermögensbildung in Arbeitnehmerhand spricht und in betontem Kontrast zu einem reinen Funktionalismus die Ordnungsbedeutungen des privaten Eigentums unter den heutigen Umständen herausarbeitet (91ff.).

Manche pointiert vorgetragenen Ansichten rufen Bedenken wach. Beispielsweise ist es sehr die Frage, ob das Leistungsprinzip „offensichtlich" auf „individualistischen Idealen" beruht (55). Zumindest wäre hier eine Differenzierung gefordert, es sei denn, man würde auch den Grundsatz der katholischen Soziallehre, wonach die menschliche Person Ursprung, Träger und Ziel des gesellschaftlichen Lebens ist, als individualistisch apostrophieren. Überhaupt scheint der Begriff „individualistisch" in der Definitionstechnik des Vf. eine wichtige Rolle zu spielen (vgl. z. B. 89). Auch idealtypische und modelltheoretische Betrachtungen werden an den „Übergängen" zur gesellschaftlichen Wirklichkeit problematisch. Was für die „idealtypische Publikums-AG" gilt, dürfte schwerlich die Situation der realtypischen Publikums-AG treffen (74). Problematisch wäre es gleichfalls, von der Möglichkeit der Sozialisierung des Privateigentums her — wo diese wirklich durch das Gemeinwohl gefordert wäre — auf die „milderen Auflagen" (79) womöglich bis hin zur gleichberechtigten Mitbestimmung im Interesse des „Gemeinwohls" zu schließen, wodurch gerade der Spezialfall der Sozialisierung verallgemeinert, d. h. die Scheidung zwischen Privatwirtschaft und staatlicher Gemeinwohlsorge aufgegeben würde. Im übrigen stecken die vom Staat dem Eigentumsgebrauch gezogenen Grenzen den Rahmen ab, innerhalb deren die Verfügungsbefugnis beim Eigentümer bleibt, wohingegen die paritätische Mitbestimmung gerade diese Verfügungsbefugnis sozialisiert. Insofern wäre diese Art von Mitbestimmung auch keine „komplementäre Größe" mehr (111). —

Wer sich mit den brennenden Ordnungsfragen unserer Wirtschaftsgesellschaft befaßt, der kann an den Ideen und Argumenten dieses Buches nicht vorbeigehen. Sie zwingen zur kritischen Überprüfung des eigenen Standortes.

Münster. A. Rauscher.

Spitz, René A.: **Vom Säugling zum Kleinkind.** Naturgeschichte der Mutter-Kind-Beziehungen im ersten Lebensjahr. Mit einem Anhang von W. Godfrey Cobliner. Stuttgart: Ernst Klett Verlag 1967. 403 S.; kart. DM 16,80.

Der Verfasser genießt internationales Ansehen und legt mit diesem Werk, das aus dem Englischen übersetzt wurde, eine Zusammenfassung seiner Lebensarbeit vor. In ihrem Geleitwort schreibt Anna Freud: „Diese eingehende und sorgfältige Beschrei-

bung des emotionalen Austausches zwischen Müttern und ihren Kleinkindern wendet sich an einen weiteren Leserkreis, als es Veröffentlichungen von Psychoanalytikern gewöhnlich tun. Die Sprache des Autors, begleitet von eindrucksvollen Abbildungen, ist so einfach und unmittelbar, daß Mütter und andere in der Säuglingspflege beschäftigte Menschen sie auch ohne psychologische Vorbildung verstehen können. Seine Beobachtungsweise, seine dokumentarische Arbeit mit der Kamera und seine Testverfahren sind so genau, daß sie auch denen etwas zu bieten haben, die im akademischen Bereich tätig sind. Und seine theoretischen Voraussetzungen und Schlüsse sind so streng analytisch, daß sie die Aufmerksamkeit aller jener Psychoanalytiker und Kinderanalytiker auf sich ziehen müssen, denen ein sachlicher Zugang zu dem noch immer am wenigsten erforschten Lebensabschnitt des Menschen willkommen ist."

Das Buch enthält drei Hauptteile, wobei der erste Teil theoretischen Abgrenzungen, Definitionen und Methoden gewidmet ist. Der zweite Teil behandelt die Konstituierung des Objekts der Libido, wobei die Rolle der Mutter-Kind-Beziehungen in der Entwicklung des Kleinkindes den Kern der Analyse ausmacht. Ein dritter Teil widmet sich der Pathologie der Objektbeziehungen. Dieser Teil wird dem Laien selbstverständlich schon von seiner Sprache her nicht ohne weiteres in vollem Umfang zugänglich sein.

Damit ist bereits die Frage aufgeworfen, ob in der Tat eine solch intensive Erforschung der „Naturgeschichte der Mutter-Kind-Beziehungen im ersten Lebensjahr" über den Psychoanalytiker und Kinderanalytiker hinaus interessierte Leser finden kann. Mir scheint, daß abgesehen von den anzuerkennenden Schwierigkeiten der Fachsprache die Thematik als solche mehr und mehr ins Blickfeld der angesprochenen Mütter und Väter, aber auch der Pädagogen und Seelsorger rückt. Je besser wir erkennen, wie stark in einer reductio ad personam die Probleme menschlichen Reifens und Entfaltens von den Anfängen der Ursprungsrelationen zu den „personalen Grundgestalten" (W. Heinen) zu deuten sind, desto besser kann der Bildungsprozeß wie auch die Hilfe in Bildungsnot gelingen. Darum ist auch für den Theologen, den zölibatär lebenden Priester eingeschlossen, die Kenntnis dieses Entfaltungsprozesses menschlichen Lebens vom Ursprung her von der allergrößten Bedeutung. Dazu kann das vorliegende Werk René A. Spitz in hervorragender Weise beitragen, zumal es dem Leser durch ein ausgezeichnetes Sachregister ermöglicht, das umfangreiche Werk als ein Handbuch zu benutzen.

Würzburg. Wilhelm Dreier.

Mosiek, Ulrich: **Kirchliches Eherecht unter Berücksichtigung der nachkonziliaren Rechtslage.** Freiburg: Verlag Rombach 1968. 292 S.; kart. DM 15,—.

Das Zweite Vatikanische Konzil und die Durchführungsbestimmungen zu einzelnen Konzilsdekreten wollten der eigentlichen Reform des CIC nicht vorgreifen. Doch erfolgten in den letzten Jahren auch auf dem Gebiet des Eherechts schon manche bedeutsame Änderungen, die eine neue zusammenfassende Darstellung der augenblicklich geltenden Bestimmungen wünschenswert erscheinen ließen. M. unterzog sich dieser nicht leichten und alles andere als beneidenswerten Aufgabe, nämlich ein Lehrbuch zu schreiben, das mit der zu erwartenden Reform des CIC in einigen Jahren bereits überholt sein wird. Trotzdem und gerade deswegen füllt dieses Buch eine spürbare Lücke, indem es allen, die am kirchlichen Eherecht interessiert sind, besonders den Studenten und Seelsorgern, eine übersichtliche und gute Darstellung der geltenden Rechtsordnung bietet.

Hervorzuheben ist u. a. die starke Berücksichtigung der Rechtsprechung der S. R. Rota, vor allem bei den einzelnen Ehehindernissen, mit der sich der Autor bereits in mehreren seiner Veröffentlichungen beschäftigt hat. Für die ziemlich ausführliche Besprechung mancher praktischer Fragen werden die Seelsorger besonders dankbar sein, etwa für das, was über die Eheschließung mit Ausländern gesagt wird (79—82), angesichts der vielen Gastarbeiter in Deutschland eine immer häufigere Möglichkeit. Knappe Ausführungen über das geltende deutsche bürgerliche Recht erhöhen die Brauchbarkeit des Werks.

Zu begrüßen sind auch das sorgfältig gearbeitete Sachregister (278—292) und das sehr reiche Verzeichnis der seit 1950 erschienenen Literatur im Anschluß an die einzelnen Paragraphen für ein weiterführendes Privatstudium. Nach Meinung des Rezensenten wäre jedoch bei der praktischen Zielsetzung des Buches ein Teil der Literaturangaben entbehrlich gewesen. Wenn z. B. sämtliche erreichbaren und nicht erreichbaren Kommentare zur Mischeheinstruktion der Glaubenskongregation von 1966 angeführt werden (113—117, u. a. aus einer brasilianischen Zeitschrift), so hat das eher statistischen Wert.

Folgende kritische Beobachtungen drängten sich dem Rezensenten bei der Lektüre des vorliegenden Buches auf, die bei einer sicherlich bald notwendig werdenden Neuauflage berücksichtigt werden sollten. Bei der Drucklegung scheint Eile geherrscht zu haben, da manche Druckfehler stehen geblieben sind. Das deutsche Ehegesetz z. B. stammt aus dem Jahre 1938 (nicht 1933, S. 19). S. 18 Z. 9 müßte es wohl „Gegenstand" statt „Gegensatz" heißen. Die im Abkürzungsverzeichnis fehlenden, aber häufig vorkommenden, Siglen AAS und ASS dürften nicht allen Lesern des Buches bekannt sein. S. 32 A. 9 muß es ASS statt AAS heißen. S. 173 Z. 4 fehlt der Hinweis auf can. 1053.

§ 16 mit seinen allgemeinen Bestimmungen über die Ehehindernisse wäre sachgemäßer nach § 12 einzuordnen als an der jetzigen Stelle. Die Abschnitte g und h S. 111f. wären entsprechend der gewählten Untergliederung sinngemäßer in umgekehrter Reihenfolge an das Vorausgehende anzuschließen, und zwar als Nr. 10 und 11. Die Behandlung der Geisteskranken und Geistesgestörten bei c. 1082 (mangelndes Mindestwissen über das Wesen der Ehe, 178—180) ist nicht sehr glücklich. Besser wäre eine eigene Überschrift (etwa „mangelnde Geschäftsfähigkeit") unter der Gesamtüberschrift: „Mängel im Erkennen" gewesen.

Die Formulierung: „Der CIC selbst übernimmt die staatlichen Rechtswirkungen der gesetzlichen Verwandtschaft in can. 1059 und 1080" (70) ist zumindest mißverständlich. Der kirchliche Gesetzgeber statuiert vielmehr partikularrechtlich für die Länder, in denen nach staatlichem Recht die gesetzliche Verwandtschaft ein Eheverbot oder ein Ehehindernis ist, seinerseits diesen Tatbestand als verbietendes oder trennendes Ehehindernis.

Das Hindernis des bestehenden Ehebandes liegt nicht erst dann vor, wenn einer trotz „bestehender Ehe den Versuch unternimmt, eine weitere abzuschließen" (127), sondern schon unabhängig von diesem Eheschließungsversuch, der seinerseits bereits einer der Tatbestände des Ehehindernisses des Verbrechens ist.

Ein Bigamist wird nicht „irregulär sowohl ex delicto (c. 985 n. 3) als auch ex defectu (c. 984 n. 4)" (129), sondern nur ex delicto; denn in c. 984 n. 4 wird deutlich gesagt, daß es sich bei diesem Tatbestand um zwei oder mehrere g ü l t i g e aufeinanderfolgende Eheschließungen handelt.

Nicht „das Konzil von Nicäa (325) unternahm den vergeblichen Versuch, die Ehelosigkeit der Kleriker zum allgemeinen Gesetz zu erheben" (132f.; die dortige Anm. 12 gehört übrigens zum vorausgehenden Satzteil; hier wäre zu verweisen auf D. 31 c. 12), sondern auf diesem Konzil wurde (wohl von Bischof Hosius v. Cordoba) der vergebliche Versuch unternommen, die Kleriker (ab Diakon) zum enthaltsamen (nicht ehelosen!) Leben zu verpflichten.

Die Rechtsfolge der Ungültigkeit einer Eheschließung bei Nichteinhaltung der kanonischen Eheschließungsform sollte man nicht (im Anschluß an einen unglücklichen lateinischen Terminus) als „Strafe der Nichtigkeit" bezeichnen (214 u. ö.). Wenn Bestimmungen des CIC heute nicht mehr gelten, sollte man diese lieber im Imperfekt statt im Präsens referieren (z. B. 236 zu c. 1108).

Die praktische Brauchbarkeit des Buches würde noch gewinnen, wenn zusätzliche Querverweise angebracht würden. So wäre z. B. S. 243 ein Hinweis auf c. 1051 und damit auf § 19,4 (172) unbedingt erforderlich gewesen.

Die Kirche vertritt nicht die gleiche Konsenstheorie wie das römische Recht (245), da es in ihm nicht nur auf den Eheschließungs-, sondern auch auf den Ehefesthaltungswillen ankam. War kein Ehewille mehr vorhanden, dann hörte auch die Ehe als „verwirklichte Lebensgemeinschaft" zu bestehen auf.

Zu S. 245f. ist noch allgemein zu sagen, daß bereits Rufin in seiner Summe noch vor Alexanders III. Entscheidungen eine doppelte Sakramentalität der Ehe gelehrt hat. Die Willenseinigung (desponsatio) repräsentiert nach ihm die Verbindung der Seele mit Gott, während in der fleischlichen Vereinigung die unauflösliche Verbindung Christi mit seiner Kirche dargestellt wird (Ausg. Singer 441f.). Erst mit letzterer wird die Ehe unauflöslich. Man darf daher auch nicht für die frühe Bologneser Schule Sakramentalität und Unauflöslichkeit der Ehe einfach in eins setzen. Die Ausdrucksweise vom sogenannten dritten Gut der Ehe, dem bonum sacramenti gleich Unauflöslichkeit, sollte nicht zu falschen Schlüssen verführen; dieses „bonum sacramenti" darf daher nicht mit der Sakramentalität der Ehe als solcher verwechselt werden. Portmanns Zusammenfassung „der vielartigen ‚Sakramente', die bei der Ehe existent zu werden vermögen" (Wesen ... der Ehe, 128), auf die sich Mosiek vermutlich bezieht (obwohl dieses wichtige Buch nirgends erwähnt wird!), ist in dieser Hinsicht auch etwas mißverständlich.

Überhaupt ist die katholische Lehre von der (durch Ausnahmen durchlöcherten) Unauflöslichkeit der Ehe, wie sie sich im 12. Jh. durch Alexander III. als Kompromiß zwischen der Ansicht der Schulen von Paris und von Bologna herausgebildet hat, eine crux der Theologen und Kanonisten. Wenn M. die Worte Christi in Mt. 19,5f. nur auf die vollzogene Ehe bezieht (248), so trägt er doch wohl eine Unterscheidung in diese Worte hinein, die ihnen ursprünglich fremd war. Demnach ergibt sich die Frage: Wenn die Kirche in diesem Punkt (und bei dem sogen. Privilegium „Paulinum") über das Wort des Herrn hinausgegangen ist und Dispensen von der Unauflöslichkeit der Ehe gewährt, könnte sie nicht u. U. auch noch weitergehen? Wäre somit ihre jetzige Auffassung

und Praxis von der Unauflöslichkeit der Ehe nicht die einzig mögliche, sondern eine weiteren Änderungen zugängliche?

Noch zwei weitere Gesichtspunkte seien namhaft gemacht, welche „Fragwürdigkeiten" des heutigen Eherechtes signalisieren: Einmal das Festhalten der Rotarechtsprechung bezüglich des Ehehindernisses der Impotenz an der „gemischten Theorie", trotz einer gegenteiligen Entscheidung des Hl. Offiziums (v. 16. 2. 1935 nach Aachen; von M. nicht erwähnt). M. verteidigt diese Judikatur (123—125), welche an den Mann viel größere Anforderungen als an die Frau stellt. Bis zur Entdeckung des weiblichen Eies in den 20er Jahren des vorigen Jahrhunderts hatte eine solche Theorie ihren Sinn. Seitdem läßt sie sich sinnvollerweise nicht mehr halten und die „Begründungen" für sie wirken wie ideologische Stützen einer überholten Theorie. Sinnvoll ist daher nur die Zeugungs- und die Beischlafstheorie. Aus verschiedenen Gründen ist der Beischlafstheorie der Vorzug zu geben. Die nun bereits Jahrzehnte währende unterschiedliche Haltung höchster römischer kirchlicher Stellen zu diesem „naturrechtlichen Ehehindernis" und seiner näheren Abgrenzung wirft ein etwas eigenartiges Licht auf die Erkennbarkeit und Anwendbarkeit des Naturrechts!

Wie sich in dem eben genannten Punkt eine Entscheidung des meist sehr konservativen „Hl. Offiziums" als sehr fortschrittlich erwiesen hat, so ist eine andere, bisher jedoch meist übersehene Entscheidung der gleichen Kongregation eigentlich als revolutionierend zu bezeichnen. In zwei zusammengehörigen Erlassen (vom 27. 1. u. 22. 12. 1949) hat es die Meinung, daß die kanonische Eheschließungsform und die rein kirchenrechtlichen Ehehindernisse (abgesehen von Priesterweihe und Schwägerschaft in gerader Linie nach vollzogener Ehe) dann im Einzelfall nicht verpflichten, wenn eine Dispenseinholung unmöglich ist, für China und für die Länder mit gleichen schwierigen politischen Verhältnissen durch eine rein deklarative Entscheidung anerkannt (s. G. Vromant, De matrimonio [3], 1952, 90ff.). Außer in einer kurzen Notiz bei H. Hanstein, Kanonisches Eherecht, 205 (seit der 4. Auflage 1953) hat anscheinend diese (allerdings nie offiziell veröffentlichte) Entscheidung im deutschen Schrifttum keine Beachtung gefunden. Wenn man die Grundlagen dieser „Erklärung" durchdenkt, so folgt daraus, daß in allen Fällen, in denen ebenfalls keine Dispenseinholung möglich ist, die rein kirchenrechtlichen Ehehindernisse nicht verpflichten; also z. B. wenn die beiden von der Existenz des Ehehindernisses keine Ahnung haben und darum keine Dispens erbitten können. Demgemäß würden diese Ehehindernisse z. B. für die getauften Nichtkatholiken praktisch überhaupt nicht gelten. Die herkömmliche Rechtsordnung scheint daher nicht erst von „modernistischen" Theologen in Frage gestellt oder unterminiert zu werden.

Vieles wird bei der Reform des kanonischen Eherechts neu durchdacht oder geändert werden müssen, was in einem solchen Lehrbuch ganz einfach und unproblematisch vor einem steht. Trotzdem kann und wird auch dieses Buch einen (mindestens indirekten) Beitrag für die Reform des CIC leisten.

Würzburg. Rudolf Weigand.

Steininger, Viktor: **Auflösbarkeit unauflöslicher Ehen.** (Offene Fragen) Graz-Wien-Köln: Verlag Styria 1968 VIII, 192 S.; Ln DM 21,50.

Die wissenschaftliche Literatur ist nicht eben arm an Reihen verschiedener Art. Nun hat auch der Styria-Verlag eine solche veröffentlicht und ihr den Namen „Offene Fragen" gegeben. In ihr sollen „Probleme angegangen werden, die durch die Arbeit der Theologen noch nicht völlig geklärt sind. Es werden also in erster Linie Diskussionsbeiträge sein". In dieser Zielgebung dürfte sich die Reihe mit den „Quaestiones Disputatae" des Herder-Verlages vergleichen lassen.

Als „Offene Frage" legt Viktor Steininger, Professor für Bürgerliches Recht, Zivilprozeß und Arbeitsrecht an der Universität Graz, seinen Beitrag zur Diskussion um die Unauflösbarkeit der Ehe vor.

Der Verfasser betont mehrmals, es handele sich um eine Anregung zur Diskussion, keineswegs wolle er fertige Ergebnisse darstellen, darum werde auch auf eine detaillierte und umfassende Begründung bewußt verzichtet. Einer Kritik ist damit der Boden entzogen, denn alle Fragen, die in den Ausführungen nicht oder nur unzureichend beantwortet werden, lassen sich mit einem Hinweis auf den Charakter als Diskussionsbeitrag entkräften.

Das Buch ist in zwei Teile gegliedert, im ersten wird die These aufgestellt und es werden die Konsequenzen genannt, die sich aus der These ergeben; im zweiten Teil zeigt der Verfasser auf, daß die genannten Konsequenzen nach seiner Meinung durchaus zu realisieren wären, ja zum Teil bereits in der Kirche praktiziert werden.

„Den Ausgangspunkt der Untersuchung bildet die Frage: Warum löst der Tod das Eheband?" (178). Diese Frage verneint der Verfasser und stellt die These auf: Der Tod löst das Eheband letztlich nicht, „die im Kirchenrecht statuierte Zulässigkeit der sukzessiven Bigamie stellt eine Konzession an die menschliche Endlichkeit dar" (46). Aus dieser These zieht Steininger die Konsequenz: „Ist es richtig, daß der Tod eigentlich das Eheband gar nicht lösen kann, sondern die Wiederverheiratung dem verwitweten Gatten nur im Hinblick auf die menschliche Endlichkeit gestattet wird, dann ist es prinzipiell diskutabel, auch in anderen Fällen, die in ihrem Gewicht dem ‚Scheidungsgrund' des Todes ähnlich sind, dem Ehegatten eine neue Eheschließung mit Dritten zu ermöglichen". Es wird weiter die Ansicht vertreten, die Unauflöslichkeit der Ehe müsse so betont werden, daß sie — wie gesagt — nicht einmal durch den Tod beseitigbar wäre, sondern in ihm geradezu zur letzten Vollendung gelange (vgl. 54).

Zur Begründung seiner These betont der Verfasser, er halte nicht nur an der absoluten Unauflösbarkeit der Ehe fest, sondern vertrete eine weit rigorosere Auffassung. Die unauflösliche Ehe entspricht nach seiner Meinung dem Wesen des Menschen als endlichem, auf Transzendenz angelegten, individuellen Gemeinschaftswesen (14f.), das als leibgebundener Geist Geschlechtlichkeit und Liebe erfährt, die in der unauflöslichen Einzelehe eine optimale Erfüllung finden. Schon der Naturehe eignet die Unauflöslichkeit und eben darum kann sie sakramentales Zeichen sein.

Nach dem vom Verfasser kurz skizzierten Verständnis vom Tod als der Vollendung der Endlichkeit kommt er zu der genannten These, der Tod vollende auch die Ehe, löse keineswegs das Eheband auf. Allerdings deutet Steininger nicht einmal an, wie „die himmlische Beziehung" der Gatten nach einer Wiederverheiratung des Verwitweten sich gestaltet und theologisch umschrieben werden kann. Um hier eine der notwendigen Fragen zu stellen: Was ist denn näher mit der Bemerkung gemeint: „Die ursprüngliche Ehe der Gatten hätte im Beispiel der Wiederverehelichung eben die ihr an sich erreichbar gewesene letzte und eigentliche Vollendung objektiv verfehlt, ohne daß dies allerdings einen subjektiven Schuldvorwurf implizieren müßte" (35)? Reicht, so wäre weiter zu fragen, die dargebotene Exegese der Sadduzäerstelle (Mk 12, 18—27 par.) aus, um den Einwand zu entkräften, bei der Auferstehung gibt es weder ein Freien noch ein Gefreitwerden? Der Haupteinwand gegen die vorgebrachte These dürfte sich überhaupt aus der Eschatologie ergeben, die nicht nur nach dem Tod eine vollendete, sondern eine neue Welt kennt. Dennoch bleibt die These des Verfassers beachtenswert, die er auch gegen den Einwand absichert, sie widerspräche der Lehre des Konzils von Trient, wenn auch diese Absicherung nicht voll zu überzeugen vermag. Die Unauflöslichkeit der Ehe sieht er — auch mit diesem Argument stützt er seine These — nach der Bergpredigt als Zielgebot an und behauptet, die kirchliche Lehre sei inkonsequent, indem sie die Forderungen der Bergpredigt hinsichtlich Eid und Notwehr weit, in der Ehefrage aber eng interpretiert.

Der zweite Teil bringt den Versuch, die Durchführbarkeit der Konsequenzen aufzuzeigen, also Wiederverheiratung zu Lebzeiten des anderen Gatten, wenn die frühere Ehe aus Gründen für den Rechtsbereich gelöst wurde, denen für die Beteiligten ähnliches Gewicht wie dem rechtlichen Lösungsgrund des Todes zukäme (vgl. 77).

In diesem Zusammenhang weist der Verfasser auf die derzeitige kirchliche Praxis hin, nicht vollzogene Ehen oder Ehen aufgrund des Privilegium Paulinum und Petrinum durch päpstliche Dispens dem Bande nach zu lösen. Hier bleibt letztlich unklar, ob dem Verfasser die Reichweite der päpstlichen Dispensgewalt bewußt ist, daß nämlich der Papst in der Tat eine Ehe löst, also das Eheband aufhebt. Für den Verfasser ist die heutige Praxis der Kirche fragwürdig: er sieht die Ehe Nichtgetaufter u. U. auch als sakramental an und folgert aus der Begierdetaufe eine Begierdeehe, der dieselben Gnaden eignen wie der sakramental geschlosenen. Sehen wir von dem Exkurs ab, der nur am Rande das Thema berührt, so kommt der Verfaser im zweiten Teil letztlich zu dem Schluß, die Kirche müsse großzügiger in ihrer Dispenserteilung werden, nicht fragen, ob die Ehe gültig ist, sondern dann eine Wiederverheiratung erlauben, wenn sie tatsächlich zerbrochen ist. Mit Ausnahme der Geisteskrankheit eines Gatten werden allerdings keine Gründe genannt, die ein solches Zerbrochensein der Ehe erkennen lassen. Wer aber kann beurteilen, ob eine Ehe als personale Gemeinschaft in der Liebe nicht gelebt wird und darum als gescheitert angesehen werden muß.

Der Verfasser bringt einen Beitrag zur Diskussion, die z. Z. lebhaft geführt wird. Viele seiner Argumente werden in dieser Diskussion in anderem Zusammenhang erörtert. Sicher muß gefragt werden, ob die Kirche nicht wirklich großzügiger in der Dispenserteilung verfahren könnte. Es ist allerdings nicht ganz einzusehen, warum dazu nötig ist, die Lehre zu ändern, der Tod löse das Eheband. In der Diskussion aber sollen alle Argumente bedacht werden, so ist auch dieser Diskussionsbeitrag zu begrüßen.

Formal darf sicher der Wunsch angemeldet werden, Innenverweise mit der Seitenzahl anzugeben: ein Verweis auf Kapitel und Abschnitte erschwert die Lektüre ungemein.

Bochum. Willi Astrath.

Kirche in der Stadt. (Hrsg. v. Österreichischen Seelsorgeinstitut) Erster Band. Grundlagen und Analysen. Freiburg-Basel-Wien: Herder Verlag 1967. 295 S.; kt. DM 25,20. Zweiter Band. Probleme, Experimente, Imperative. Freiburg-Basel-Wien: Herder Verlag 1968. 304 S.; kt. DM 23,20.

Dieses Sammelwerk – entstanden aus dem Impuls einer Arbeitsgemeinschaft des Österreichischen Katholikentages von 1962 – nimmt mit dem Thema „Großstadtseelsorge" eine spezifisch österreichische Tradition wieder auf. Denn es war der Wiener Pastoraltheologe Heinrich Swoboda, der schon vor 60 Jahren „die Stadt" zum ersten Mal zum Gegenstand pastoraler Überlegungen machte[1], ehe das Thema nach dem Zweiten Weltkrieg eine Domäne vorwiegend der französischen Pastoral zu werden schien. Nicht zuletzt dem dritten Lehrstuhlnachfolger Swobodas in Wien, Ferdinand Klostermann, dem die Bände zum 60. Geburtstag gewidmet sind, obwohl er selbst die grundlegende „Theologie der christlichen Gemeinde" beisteuert (I, 34–60), verdankt die Arbeit entscheidende Anstöße[2], die nun – und darin liegt das Neuartige und Verdienstvolle – nicht mehr einfach in einer theologischen Reflexion über das Phänomen Stadt bestehen konnte, sondern nicht unwesentlich eine Kooperation verschiedener neuerer Wissenschaften, insbesondere der Soziologie und der Psychologie, mit der Theologie organisieren mußte.

Das belastete das Unternehmen nicht nur mit den bei Sammelwerken unvermeidbaren Schwankungen in Aussagequalität und Schreibstil der verschiedenen Mitarbeiter, sondern machte die wissenschaftstheoretischen Unterschiede zwischen der Theologie und den empirischen Wissenschaften z. T. in voller Kraßheit deutlich. Die Bewußtwerdung dieser Tatsache ist nicht nur notwendig, sondern auch heilsam, aber sie kann natürlich ein Handicap sein für ein Werkbuch, das vornehmlich für die Hand des Praktikers gedacht ist.

Nur ein Beispiel: Wenn Otto Semmelroth in seinem Beitrag über „Kirche als Heilzeichen für die Menschen" (I, 17–33) die Kirche u. a. als „das sakramentale Unterpfand der Präsenz des Gottesreiches und seiner Gnade" (31) beschreibt, dann ist das ein Satz, dessen gemeinten Sinn man nur noch mit Mühe erahnen kann, so geläufig das katholischen Ohren auch klingen mag. Aber man begnügt sich damit, das sei nun mal eben Theologie, wenn auch – wenigstens stilistisch – solche von gestern. Wenn aber Norbert Greinacher in seinem Beitrag über „Die Gemeindekirche als Sozialform der Kirche" (I, 61–80) mitten in der Darstellung verschiedener kirchlicher Institutionalisierungen – von der Sekte über die Bruderschaftskirche, die Anstaltskirche, die Staats- und Volkskirche bis zur Gemeindekirche – unmittelbar im Anschluß an ein Zitat des Soziologen Paul Honigsheim fortfährt „Nach der Himmelfahrt Christi entwickelten sich . . ." (66), dann stutzt man doch und fragt sich, in welcher Wissenschaft man sich denn gerade befinde. Unter dieser Spannung, die zumindest einige Stilbrüche zur Folge hat, leidet vor allem der erste Band, der mit der Grundlegung sowohl pastoraltheologisch wie pastoralsoziologisch (und z. T. -psychologisch) ansetzen muß. Das Dilemma dabei ist, daß ein allzu schroffes Parlieren im Denkstil und Jargon der jeweils eigenen Fachsprache zwar den Eindruck eines guten Fachwissenschaftlers vermitteln kann, inhaltlich aber für den Partner wenig verständlich ist. Eine in diesem Fall aber sinnvolle und notwendige „Übersetzung" in den Verständnishorizont des anderen Fachvertreters oder überhaupt und vor allem des Praktikers erhöht die Gefahr wissenschaftlich unzulässiger Sprünge und Brüche. Unter dem Gesichtspunkt der Information für Nicht-soziologen zu dicht im Gehege der eigenen Fachsprache verbleiben am ehesten die Beiträge von L. A. Vaskovics, „Sozialbeziehungen der Großstädter" (I, 102–133) und Hugo Bogensberger, „Einstellung zu religiösen Wahrheiten und religiös-kirchlichen Normen" (I, 215–250). Unter dem genannten Blickwinkel wirksamer formuliert scheinen mir die (soziologischen) Beiträge von N. Greinacher, „Charakteristische Züge städtischer Lebensweise" (I, 91–101), „Die christliche Gemeinde in soziologischer Sicht" (I, 265–78) und die Arbeit von Leopold Rosenmayr, „Menschliches Altern in der industriellen Gesellschaft" (I, 134–62).

Vom Thema – und vom Stil – her den Übergang von der Theorie zur Praxis vermittelt der Beitrag von Egon Golomb: „Organisation und Gedanke der Stadtkirche" (II, 15–31), der damit eine Vielzahl höchst unterschiedlicher Beiträge einleitet. Man kann natürlich sagen, daß sich eben darin die Vielfalt des realen Lebens widerspiegele, und zweifellos gibt die Sammlung der Arbeiten einen ganz guten Überblick darüber, wer sich in diesem Themenbereich wie über was alles Gedanken macht und – z. T. in anderen Zeitschriften schon – gemacht hat. Für den ausgesprochenen Zweck, ein Werkbuch für die Praxis zu schaffen, wäre eine zuvor etwas systematisierende Information der Autoren doch wohl von Vorteil gewesen, selbst wenn man dann auf den einen oder anderen Beitrag hätte verzichten müssen.

Unter den insgesamt 31 Berichten des II. Bandes (Band I hatte 15) ist der Entwurf über „Sakramentenspendung in der Stadt" von Stud.seelsorger Richard Picker (II, 77–124) nicht nur der ausführlichste Beitrag, sondern in seiner prägnanten, realitätsnahen Ausdrucksweise sicher einer der hilfreichsten überhaupt. Er wird sehr gut ergänzt durch 2 Spezialabhandlungen über „Die Vorbereitung Erwachsener auf die Taufe" von Wilma Immler (II, 125–149) und die gelegentlich ja heftig umstrittene Frage der „Hausmessen" von Helmut Blasche (II, 150—55).

Als glaubwürdiger und wirkliche praktische Erfahrungen gut vermittelnder Bericht hat mich die – schon im „Seelsorger" (37 [1967] 185–90) erschienene – Arbeit des Wiener Pfarrers Joseph Ernst Mayer über „Systematische Hausbesuche in der Großstadt" (II, 205–213) beeindruckt. Über Liturgie und Sakramentenpastoral hinaus reichen die Teile 3–5 des 2. Bandes, die sich jeweils mit mehreren Einzelbeiträgen den Themen „Realisation der Kirche in der Familie, unter Jugendlichen und Alten", „Methoden und Dienste des Apostolates" und „Soziale Dienste" widmen. Vom pastoralen Ansatz her auffallend ist darunter besonders die Arbeit von Bruno Dreher über die „Seelsorge an den Fernstehenden" zu nennen (II, 249–66).

So weit – so gut, oder wenigstens diskutabel. Ausgesprochen bedenklich finde ich einige Andeutungen, die auf eine „Betriebsberatung" der Kirche zwecks Image-verbesserung hinauslaufen. (I, 292) Schade – aber in einer Zweitauflage zu beheben – ist es, daß ein Werkbuch, das ja zum Nachschlagen und zur Wissensvertiefung benutzt werden sollte, kein Register und keine Bibliographie zum Thema hat. Einen gewissen Ausgleich dafür bieten allerdings die sehr sorgfältigen und differenzierten Inhaltsverzeichnisse.

Absolut indiskutabel für ein Werkbuch, das erst in der Hand von Kaplänen, Pfarrhelferinnen und Jugendsekretären seinen Sinn erhält, ist der Preis von DM 47,40. Wenn sich angesichts so mancher, von der Kirchensteuer finanzierten Repräsentationsausgaben (nicht nur im Kirchenbau) keine Mittel und Wege für die Subvention eines solchen Projektes finden, dann bleiben Mühe und Aufwand dafür letzten Endes doch vergebens.

Aus den vielen und vielerlei Anregungen des Werkes ein Fazit zu ziehen, ist sicher nicht einfach. Die Theologische „Linie" dürfte mit den Namen Karl Rahner, Klostermann, Greinacher, Dreher angedeutet sein, die weniger bekannten und z. T. auch hier ungenannten Praktiker lassen sich kaum in ein solches Liniensystem zwängen – ihnen allen gemeinsam ist nur das Bewußtsein, daß die traditionellen Gewohnheiten der seelsorglichen Praxis heute offensichtich nicht mehr angemessen sind, und gemeinsam ist ihnen das Vertrauen, daß – unter Neubesinnung und Veränderung der religiösen Praktiken – auch und gerade die „Kirche in der Stadt" eine Zukunft hat.

Die Situation ist in mancher Hinsicht paradox – so wie die beiden folgenden Sätze, die auf den ersten Blick unvereinbar, bei näherem Zusehen doch eine gemeinsame Basis haben. Der Soziologe Golomb meint: „Angesichts einer sich wandelnden Welt ist der Rückzug auf den Status quo . . . eine äußerst bescheidene Hoffnung und wird fast durchwegs enttäuscht: ‚der Status quo erweist sich als das illusionärste aller Ziele' (Riesman)" (II, 31).

Demgegenüber der Theologe Klostermann: „. . . eine Gemeinde, die sich nicht mehr von der Welt abhöbe, nicht mehr als Fremdling in der Welt, nicht mehr pilgernd verstünde, die sich mit irgendwelchen Völkern, Kulturen, Rassen, Parteien identifizierte, wäre eine introvertierte, eine nicht mehr ausstrahlende, nicht mehr dynamische, nicht mehr evangelisierende, nicht mehr mobile, sondern statische Gemeinde, die zum Selbstzweck, zum Getto, zum Rest geworden ist, statt Kern, statt Ferment, statt Zeichen und Sakrament für alle zu sein, (sie wäre) nicht mehr Gemeinde Christi" (I, 59).

Hamburg. Gregor Siefer.

Glaube – Wissenschaft – Erziehung. Beiträge aus dem Forschungs- und Lehrbereich einer Pädagogischen Hochschule. Im Auftrag des Kollegiums der Pädagogischen Hochschule Eichstätt hrsg. von Herbert Tschamler. München: Ehrenwirth-Verlag 1967. 412 S.; Ln. DM 28,–.

Der Sammelband versteht sich als „erste Gesamtpublikation" des Lehrkörpers der Pädagogischen Hochschule in Eichstätt anläßlich ihrer „nun endgültigen Eröffnung" (9). Die einzelnen Aufsätze sind um die drei im Titel genannten Themenkreise gruppiert.

Unter dem Stichwort „Glaube" äußern sich A. Fleischmann über „Sinn und Aufgabe einer kirchlichen Pädagogischen Hochschule", B. Schleißheimer über Begriff und Formen des Glaubens, H. Schilling über „Konfession und Erziehung" und J. Kraus über „Grundgedanken zur Anthropologie nach J. L. Vives". Zum Thema „Wissenchaft" erörtern H. Tschamler den „Wissenschaftsanpruch der Grundwissenschaften im

[1] Heinrich Swoboda, Großstadtseelsorge, Regensburg 1909.

[2] An seinem Lehrstuhl entstand auch die Habilitationschrift von Norbert Greinacher, Die Kirche in der städtischen Gesellschaft, Mainz 1966, die man zumindest im deutschen Sprachraum als das Standardwerk zu diesem Thema bezeichnen kann.

Rahmen der akademischen Lehrerbildung" sowie die „Stellung und Aufgabe der Soziologie an der Pädagogischen Hochschule", R. Kausen die Bedeutung der „Psychologie vor den Schranken des Eigenständigkeitsanspruchs der Erziehungswissenschaften", R. Huber die Frage nach „Substanz und Naturgesetz" und W. Sayler den Zusammenhang von pädagogischem Bezug und pädagogischem Takt. Unter der Überschrift „Erziehung" stehen die Beiträge von O. Schön, Die Katholische Schule in den USA, J. Neukum, Überlegungen zur Didaktik des grundlegenden Sachunterrichts, E. Direnberger, Verlust des Geschichtsbewußtseins?, J. Heuberger, Vom Dienst der Musik am Menschen, F. Rindfleisch, Die bildnerische Begabung des Kindes und O. Buchberger, Schulturnen heute.

Ein solches „Mosaik verschiedenster Sichtweisen" (H. Tschamler, 9) bietet eine derartige Fülle von Anregungen und wirft zugleich so viele Fragen auf, daß man sie in diesem Rahmen nicht einmal andeuten kann. Wenn sich eine Publikation aber ausdrücklich auf den „Forschungs- und Lehrbereich einer Pädagogischen Hochschule" beruft – müßte da nicht der spezifisch didaktische Aspekt ihrer Arbeit klarer zur Geltung kommen? Dieser Gesichtspunkt wird m. E. nur von J. Neukum deutlich markiert, während die übrigen Autoren auf die Frage der Lehrbarkeit in ihrer jeweiligen Thematik nicht ausführlich eingehen. Hier aber wird man auch für den Bereich der Forschung den Beitrag suchen müssen, den die Pädagogischen Hochschulen in das wissenschaftliche Gespräch einzubringen haben, soll ihre Eigenständigkeit und ihre Existenz auf die Dauer gesichert bleiben. Durch die jüngste schulpolitische Entwicklung in Bayern sind ja auch manche Argumente für den kirchlichen Charakter einer Pädagogischen Hochschule, wie sie besonders im ersten Beitrag zusammengestellt wurden, nicht mehr sehr überzeugend. – Um nur auf einen drucktechnischen Fehler hinzuweisen, so macht sich in allen Beiträgen die unterschiedliche Stellung der Anmerkungsziffer (teils vor, teils nach den Ausführungszeichen) störend bemerkbar.

Frankfurt/M. Wolfgang Offele.

Zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens. Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Einführung und Erläuterungen von Friedrich Wulf SJ. Freiburg-Basel-Wien: Herder Verlag 1968. 96 S.; kart. DM 9,80.

Dieser Band ist ein Sonderdruck aus den Konzilsbänden des „Lexikons für Theologie und Kirche". Er enthält im lateinischen Text und in der von den deutschen Bischöfen genehmigten deutschen Übersetzung das 5. Kapitel „Die allgemeine Berufung zur Heiligkeit in der Kirche" und das 6. Kapitel über „Die Ordensleute" aus der Konstitution „Über die Kirche" sowie das Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens. Die ausführlichen Einleitungen durch einen der besten Kenner der Materie, den Konzilstheologen F. Wulf SJ, zeigen Geschichte, Erarbeitung und die grundlegende und praktische Problematik der Dokumente auf; wissenschaftlich fundierte Kommentare erschließen ihren Gehalt und Aspekte für die Zukunft. Dazu seien im folgenden einige Hervorhebungen und kritische Anmerkungen gemacht.

Das 5. Kapitel der Konstitution über die Kirche ist gewissermaßen das Fundament des 6. Es spricht zunächst von der Heiligkeit der Kirche, um von ihr aus die Berufung aller Glieder zur Heiligkeit abzuleiten. Wulf vermißt, daß dieser Gedanke der Vorordnung der von Christus geheiligten Kirche vor dem Heiligkeitsstreben der Christen weiter verfolgt wird. Damit würde sich die Frage stellen, was diese Heiligkeit der Kirche eigentlich bedeutet, und als Voraussetzung, wie die den einzelnen vorgeordnete Kirche zu denken ist. Wulf spricht davon in einer Formulierung, die eine Quasihypostasierung der Kirche besagt: „Die Kirche ist also eine dem Einzelnen vorgegebene, schon in der ewigen Erwählung und Vorherbestimmung Gottes präexistierende, gewissermaßen personale Größe" (14). Mit dieser Quasiperson Kirche läßt sich dann auch eine vorgegebene Heiligkeit verbinden. Der einzelne erlangt im Maße seiner Gnade und seines persönlichen Strebens Anteil an dieser Heiligkeit der Kirche. Auf diese Weise läßt sich dann immer zwischen der vollkommenen Heiligkeit der „Kirche an sich" und der relativen Heiligkeit bzw. der Unheiligkeit ihrer Glieder unterscheiden. Bewegen wir uns damit aber nicht in einem abstrakten Idealismus? (Vgl. dagegen: H. Küng, Die Kirche. Freiburg 1967, 382–384.) Läßt sich für Menschen von heute noch so von der Kirche reden? Real existierend kann die Heiligkeit der Kirche jedenfalls nur in ihren Gliedern gedacht werden, exemplarisch in den Heiligen, vor allem in Maria (Vgl. H. U. v. Balthasar, Sponsa Verbi. Einsiedeln 1961, 185—190, 297 f.).

An der Vorgeschichte des Ordensdekretes verdeutlicht Wulf, welcher weite und mühselige Weg von der traditionellen Theologie des Ordenslebens zu einer den Einsichten der heutigen Theologie entsprechenden Auffassung zurückzulegen war bzw. ist. Es geht dabei vor allem um die Lehre von den „Räten". In der herkömmlichen Theorie, wie sie von Thomas von Aquin maßgeblich formuliert worden ist, unterscheidet sich der Weg der Räte von dem der Gebote als der bessere, verdienstvollere, zu einer größeren Freiheit des Geistes und somit zu einer höheren Vollkommenheit führende, „so daß sich der Eindruck einer dualistischen Ethik geradezu aufdrängt". Das bedeutet einerseits eine Verkürzung der neutestamentlichen Gebotsethik: das Hauptgebot der Liebe kann doch unmöglich als etwas Minderes gegenüber einem bestimmten Rat aufgefaßt werden; die Räte können vielmehr nur verstanden werden als individuelle Konkretisierungen der Liebe, die in sich die Dynamik hat, sich auf das je Größere der Selbsthingabe zu überschreiten. Das allen Christen geltende Gebot der Liebe ist somit das Maximale. Die Räte sind Folgerungen aus diesem Gebot, die für den einzelnen als persönliche Berufung und somit als persönliche Gnadengabe konkret werden: „als Ruf der ratend-drängenden Liebe des Geistes". Durch diese konsequent charismatische Auffassung der Räte wird jede Herabsetzung der nicht so berufenen Christen vermieden, denn die charismatische Differenzierung des Gottesvolkes bedeutet kein Mehr oder Weniger, keine aszetische Rangordnung, sondern eine Ausfaltung der Nachfolge Christi, „der eine so, der andere anders" (1 Kor 7, 7).

Dem Problem des Verhältnisses von Gebot und Rat ist verwandt die Frage nach dem Verhältnis von Kontemplation und Apostolat. Sie wurde zu einem der umstrittensten Probleme bei der Abfassung des Dekretes. Wulf unterzieht sie darüber hinaus einer historischen und theologischen Untersuchung, welche die Absicht der Letztfassung des Dekretes verdeutlicht, die „Zweigleisigkeit" des Ordenslebens (teils beschaulich – teils tätig) zu überwinden. Entscheidend ist die Erkenntnis, daß Gottes- und Nächstenliebe eine untrennbare Einheit bilden und die apostolische und caritative Arbeit somit die konkrete Weise bilden, in der die tätige Ordensgemeinschaft Gott über alles lieben soll.

Abschließend wird in der Einleitung nach der Bedeutung gefragt, die dem Ordensdekret für die Erneuerung des Ordenslebens zukommt. Wulf trifft die ausgewogene Feststellung: „Obwohl die langwierigen, mühevollen und oft heftigen Diskussionen nur ein relativ bescheidenes Ergebnis gezeitigt haben, so ist doch zum ersten ein theologisch-spirituell vertieftes Selbstverständnis des Ordensstandes aufgebrochen, das zwar nicht neu ist, aber zu den Quellen zurückführt und jenes Denken überwinden hilft, das in einer merkwürdigen Verschränkung und Mischung einseitig juridisch und aszetisch (beides schien sich gegenseitig zu bedingen) geprägt war. Zum anderen beginnen sich nach einer jahrhundertelangen Sterilität der Lebensformen und Gebräuche in den Orden neue Weisen des Zusammenlebens, des Weltbezugs und der Arbeit abzuzeichnen."

Köln. Hermann-Josef Lauter OFM.

Zerfaß, Rudolf: **Die Schriftlesung im Kathedraloffizium Jerusalems** (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Heft 48), Münster: Verlag Aschendorff 1968. XVI, 191 S.; kart. DM 34,–.

Der von J. A. Jungmann „im Blick auf die Reformaufgaben der Gegenwart" angeregten und von der Theologischen Fakultät Innsbruck bereits 1962 angenommenen Dissertation hohen Ranges entsprach ihr ursprünglicher Titel „Die Rolle der Lesungen im Gemeindeoffizium orientalischer Riten" besser als der jetzige. Gewiß ist etwa die Hälfte des Umfangs den Verhältnissen in Jerusalem gewidmet. Die andere Hälfte aber befaßt sich mit den übrigen Kirchen des Orients.

Untersucht wird die meist recht apriorisch beantwortete Frage, ob und seit wann die Lesung der Schrift zum Stundengebet gehört. Wegen der Bedeutung für die gegenwärtige Reform, bei der Laudes und Vesper als Grundhoren des Offiziums und als geeignet für die Gemeinde herausgestellt werden sollen, hat Vf. die Frage für das Gemeindeoffizium (auch Kathedraloffizium genannt) zu lösen versucht. Da dessen Strukturen in den Riten des Ostens weit deutlicher zu erkennen sind als – wegen der monastischen Überformung – im Westen, war das Objekt der Untersuchung gegeben, und zwar, wegen der günstigen Quellenlage, zunächst die Verhältnisse in Jerusalem.

Ausgangs- und Schwerpunkt der Untersuchung ist daher der Bericht der Pilgerin Egeria (wie Vf. entgegen der im deutschen Sprachgebiet noch immer üblichen Schreibweise Aetheria richtig schreibt).

Die eindringende und überzeugende Analyse (4–37) ergibt zwei gleich ursprüngliche Formen außereucharistischen Gottesdienstes: Einmal das tägliche Stundengebet der Gemeinde (mit monastischer Vorstufe) am Morgen und Abend, bestehend aus ausgewählten Psalmen, Hymnen,

Fürbitten und Oration. Es hat latreutisch-impetratorischen Charakter, kennt keine Färbung durch das Kirchenjahr und hat auch an Festtagen ebenso wie die monastischen Horen der Sext und Non (in der Fastenzeit kommt die Terz hinzu) keine Schriftlesung.

Die zweite Form bilden die an bestimmte Tage des Kirchenjahres und in Jerusalem an die historischen Orte gebundenen Verkündigungsgottesdienste der Vollvigil (vor Epiphanie, Karfreitag, Ostern, Himmelfahrt und an den Samstagen der Quadragesima), der Kathedralvigil in der Frühe des Sonntags, der Predigtgottesdienste am Nachmittag eines jeden mittwochs und freitags der Fastenzeit, der Gottesdienste am Nachmittag der drei ersten Kartage und des Karfreitags und bei privaten Wallfahrten sowie als Anhang an die Vesper.

terisiert, die freilich durch Gebet umrahmt wird. Im Konfliktsfall beider Formen entfallen an Sonn- und Festtagen weitgehend die Gebetshoren oder werden wie die Vesper mit einem Anhang versehen.

Die übrigen Zeugen des 4. und 5. Jahrhunderts – Väter, Mönchsregeln, Kirchenordnungen des Ostens – bestätigen im wesentlichen das Zeugnis der Egeria (39–55). Nur die Mönche Ägyptens kennen bei ihren nur zwei Horen (am Morgen und Abend) gemeinsame Schriftlesung, die jedoch nach dem Zeugnis Cassians eine aus der privaten Lesung hervorgegangene freiwillige, den Horen angehängte Zusatzleistung ist. Ferner findet man im Kathedraloffizium an einzelnen Orten und als Ausnahme Ansätze, die Vesper an Samstagen und Sonntagen und das Morgenoffizium am Sonntag mit Lesungen auszustatten.

In den folgenden Jahrhunderten kommt es, wie die eingehende Untersuchung der Quellen für die Liturgie Jerusalems aus dem 5.–10. Jahrhundert ergibt (56–106), im Gemeinde-(„Kathedral"-)Offizium in und außerhalb der Stadt (Aremenien, Georgien) zunehmend zu einer verschiedenartigen Verschmelzung von Stundengebet und Lesegottesdienst an den hohen Festtagen und -wochen und in der Fastenzeit, und zwar dort in der Vesper an allen Tagen außer Samstag und Sonntag, wobei sich als Regelfall schließlich das Schema Psalm, Hymnus, Lesungen des Alten Testaments, Evangelium, Gebet durchsetzt. Sogar das Lesematerial zur Taufkatechese wird durch Einbeziehung in die Terz „liturgisiert". An den höchsten Tagen (nicht aber Heiligenfesten) erhalten auch die Laudes, in der Karwoche außerdem Prim und Non Lesungen.

Im letzten Abschnitt werden zunächst die gegenwärtigen Riten des Ostens befragt (107—115). Es ergibt sich eine weitgehende Konsonanz mit der alten Ordnung Jerusalems. Das Ferialoffizium hat keine Lesung der Schrift, mit Ausnahme des monastisch geprägten koptischen und äthiopischen Ritus (morgens und abends Lesung der Evangelien). Die Nestorianer haben auch im Festoffizium (Sonntage, höchste Feste, Fastenzeit) keine Lesung, die Armenier nur am Sonntagmorgen, die Chaldäer nur am Abend (Evangelien), sowohl am Morgen wie am Abend Westsyrer (Evangelien), Maroniten (Sonntage und Fastenzeit), Byzantiner sowie Kopten und Äthiopier. Die abschließende Untersuchung der Entwicklung in der antiochenischen Ritengruppe (Byzantiner und Jakobiten; bei den übrigen Riten sind die Quellen zu wenig erschlossen) ergibt, daß die Leseordnung der Feste und geprägten Zeiten sich auf – z. T. recht verschlungenen – Pfaden aus den in Jerusalem gewachsenen Ordnungen weiterentwickelt hat (115–173; ein sinnstörender Druckfehler ist anzumerken: Die letzte Zeile von S. 166 gehört als letzte auf S. 167).

Die Schlußbetrachtung (174—184) faßt die Ergebnisse noch einmal kurz zusammen, würdigt sie auf dem Hintergrund der römischen Praxis und äußert einige Wünsche für die Reform des römischen Breviers. Gegenüber der weitverbreiteten Auffassung, die Lesung sei für das Stundengebet konstitutiv – nach dem (im eucharistischen und im Wortgottesdienst zutreffenden) Schema: Lesung als Wort Gottes, Lied (Psalm) und Gebet als unsere Antwort – ist festzuhalten: Das Gemeindeoffizium war, obwohl das Gegenteil oft – ohne Beweise – behauptet wird, ursprünglich ohne Lesungen, „Lob- und Tagesweihe am Morgen, Dank und Preis und Fürbitte am Abend". Das gilt auch für das vorbenediktinische Gemeindeoffizium im Westen und hat sich im Osten an den gewöhnlichen Tagen und Festen erhalten. An Festen sind im Osten den beiden Haupthoren allmählich Lesungen – mindestens im Ursprung mit deutlichem Verkündigungsziel – aus verschiedenen Wortgottesdiensten zugewachsen; im Westen kommt die Lesung aus der zunächst privaten Schriftlesung der Mönche als tägliche *lectio (semi-)continua* in die Matutin, als Kurzlesung in alle Horen.

Es wäre für die Diskussion um die Gestalt des künftigen römischen Stundengebets im römischen Liturgierat, auf der Bischofssynode und in der Literatur förderlich gewesen, wenn die Untersuchung einige Jahre früher erschienen wäre. Es hat nämlich Mühe gekostet, den Wunsch derer zurückzuweisen, die für die *hora lectionis* (welche außerhalb des Chores die Matutin ersetzen wird) außer Lesungen keine (für jedes Studengebet konstitutiven) Elemente wie Psalmen und Hymnen wollten, oder den von der irrigen Meinung über die Rolle der Lesung im Stundengebet diktierten Wunsch anderer, die für Laudes und Vesper ausgedehnte Lesungen forderten.

Die vom Liturgierat beschlossene und von der Synode der Bischöfe 1967 gebilligte Reform deckt sich insoweit mit den Vorstellungen des Vf., als Laudes und Vesper nur bei der Feier in Gemeinschaft längere Lesungen erhalten können. Dafür werden keine eigene Zyklen geschaffen, wie viele wollten. Die Lesungen können vielmehr aus den künftigen drei Jahresreihen der Sonntage und den beiden Jahresreihen der Werktage entnommen oder aus besonderem Anlaß frei gewählt werden. Sie entsprechen somit insbesondere bei den sonntäglichen Feiern mit der Gemeinde dem Verkündigungscharakter, wofür aber, wie Vf. mit Recht bemerkt, die Wortgottesdienste gemäß Art. 35, 4 der Liturgiekonstitution sich eher anbieten. Die Lesehore wird, vom Gebet umrahmt, in zwei Jahren das ganze Neue Testament außer den Evangelien und eine gute Auswahl des Alten Testaments bringen. Entgegen dem Wunsch des Vf. wird ein Responsorium nach der (ungeteilten) Lesung bleiben, weil es auch dem Einzelbeter für die Meditation des Gotteswortes hilfreich erscheint, wenn es (was jetzt allerdings selten der Fall ist) entsprechend geformt ist (bis auf wenige Ausnahmen mußten mit diesem Ziel neue Responsorien geschaffen werden). Alle anderen Horen werden eine Kurzlesung erhalten, die – wie jetzt fast nur die *Capitula per annum* – geeignet ist, einen prägnanten Gedanken aus den Apostelbriefen oder aus dem Alten Testament (wie etwa die in der evangelischen Kirche beliebten „Losungen") häufiger in Sinn und Herz zurückzurufen, einen Gedanken, der bei einer *lectio currens* schnell dem Gedächtnis entschwindet oder in ihr — wie in der Auswahl aus dem Alten Testament — gar nicht vorkommt.

Abgesehen von diesen letzten Differenzen, über die man sich aber mit dem Vf., sobald er die neuen Texte kennen wird, wahrscheinlich schnell einig würde, verdient die Arbeit in Methode und Darstellung hohes Lob.

Münster. E. J. Lengeling.

Van Buchem, L. A. OP: **L'homélie pseudo-Eusébienne de Pentecôte.** L'origine de la cormatio en Gaule Méridionale et l'interprétation de ce rite par Fauste de Riez. Nijmegen: Drukkerij Gebr. Janssen 1967. 242 S.; kart. fl. 16,90.

Edition und Untersuchung der pseudonymen Pfingsthomilie sind für die Theologie und Pastoral der Firmung von erheblicher Bedeutung. Von dieser – semipelagianischen – Homilie hat G. Dix mit einigem Recht gesagt, sie habe die Grundlage der westlichen Firmungstheologie des Mittelalters gelegt. Das konnte sie, weil sie bis auf ihr letztes Viertel in die pseudoisidorischen Dekretalen aufgenommen wurde, die erste Hälfte unter dem Namen des Papstes Melchiades (Miltiades; † 314), sodann, was aber für die Firmtheologie von geringerer Bedeutung ist, kleine Teile der ersten Hälfte und das dritte Viertel unter dem Namen des Papstes Urban I († 230).

Die pseudoisidorischen Texte der Homilie sind, wie Vf. im Anhang I (206—217) zeigt, im Laufe der Zeit in immer kürzeren, aber wichtigsten Passagen unter den Namen Melchiades (und Urban) oder auch Leo I oder mit dem Lemma *„quidam papa"* mehr oder weniger treu zitiert worden, zunächst von den Dekretalisten (Collectio Anselmo dicata, Burchard von Worms, Ivo von Chartres, Gratian u. a.), sodann von einigen Frühscholastikern, von Kommentatoren der Sentenzen des Petrus Lombardus (nicht von ihm selbst) und den übrigen (edierten und nicht-edierten) Theologen der Hochscholastik, aber auch, natürlich ablehnend, von Calvin. Besonders über Thomas von Aquin werden dann die Kernstellen als Quasi-Definition der Firmung bis heute weitertradiert, was Vf. nicht weiterverfolgt. Es handelt sich besonders um diese beiden Zitate: *Spiritus Sanctus ... in fonte plenitudinem tribuit ad innocentiam, in confirmatione augmentum praestat ad gratiam ... In baptismo regeneramur ad vitam, post baptismum confirmamur ad pugnam.*

Der erste Teil der Arbeit beschäftigt sich mit dem Text der Homilie. Sie ist als Teil einer Sammlung von Homilien unter dem Namen des Eusebius von Emesa seit 1547 mehrfach gedruckt worden (später auch unter dem Namen des Hilarius von Arles), zuletzt 1964 in PL Suppl. 3, 615—617. Der Erstdruck wie die Nachdrucke beruhen auf einer einzigen, nicht guten Handschrift. Jean Leroy hat in einer nur polykopierten Dissertation (Straßburg 1954), die wegen seines frühen Todes nicht gedruckt wurde, Faustus von Riez als Verfasser der Homiliensammlung nachgewiesen und einen kritischen Text erstellt, der gegenwärtig für eine Edition im Corpus Christianorum überarbeitet wird. Von den etwa 350 Handschriften, die Leroy anführt, die ganz oder teilweise das Corpus Pseudo-Eusebianum (auch Collectio Gallicana genannt) enthalten, haben nur elf den Text der Pfingsthomilie, von denen Leroy sechs für seine Edition benützte. Van Buchem zieht für seine eigene kritische Edition des Textes (40—44) weitere fünf Handschriften und die pseudoisidorischen Dekrete heran.

Die Pfingsthomilie gehört, wie im zweiten Teil zunächst gezeigt wird, zum Urbestand der Collectio Gallicana, die nach Ansicht besonders neuerer Forscher von einem Autor stammt. Dieser Autor kann nicht, wie

die meisten Handschriften behaupten, Eusebius (von Emesa, von Alexandrien) sein. (Über mehr oder weniger plausible Hypothesen, wie es zu dieser Attribution kam, wird 79—82 referiert.)

Gegen andere Autoren (Caesarius und Hilarius von Arles, Eucharius von Lyon, Maximus von Turin u. a.) hat sich der zuerst von C. Oudin (1722) in die Diskussion gebrachte Faustus von Riez durch Untersuchungen von A. G. Engelbrecht (1889), W. Bergmann (1898), G. Morin (1935), A. Souter (1940), B. Leeming (1956; 1957) und E. Griffe (1960), vor allem aber durch die genannte, nicht veröffentlichte Untersuchung von Leroy wenigstens insoweit durchgesetzt, daß er Autor mindestens der meisten Homilien der Collectio Gallicana sei.

Speziell unsere Pfingsthomilie wird von den meisten eben genannten Autoren (wie schon von dem Bollandisten J. Stiltingh 1760) ausdrücklich als Werk des Faustus angesehen. Der eingehende Vergleich des Textes mit den sicher echten Werken des Bischofs von Riez läßt wegen direkter Parallelen und vieler sprachlicher Eigentümlichkeiten keinen Zweifel mehr übrig (59—74).

Der dritte Teil (85—195) bestätigt das Ergebnis aus der Theologie und Praxis der Firmung in Südostgallien, wie sie in den Konzilien von Riez (439), Orange (441; eindringende Neuinterpretation eines schwierigen, häufig kommentierten Textes), Arles (ca 443?, zwischen 449 und 461) und aus der Homilie wie den übrigen Schriften des Faustus und seiner südostgallischen Mitbischöfe sichtbar werden.

Zum Verständnis der wichtigen Ergebnisse muß kurz der Inhalt des ersten Teils der Pfingsthomilie zusammengefaßt werden: Was der Heilige Geist zu Pfingsten dem ganzen Volk schenkt, schenkt er den einzelnen Neugetauften durch Handauflegung in der Confirmatio. Was aber kann bei Getauften noch konfirmiert werden? Wird die Taufe nicht entwertet, wenn ihr noch etwas fehlt? Antwort: Auch der Soldat braucht nach der Aufnahme in die Armee durch Signation noch die Ausrüstung mit Waffen für den Kampf. Ebenso ist die Benedictio (der Firmung) für den Getauften eine solche helfende Ausrüstung. Ebenso wie ferner Eltern, die ihrem Kind ein Vermögen hinterlassen, für einen Vormund sorgen müssen, wird der Paraklet (in der Confirmatio) Vormund und Schützer der in Christus Wiedergeborenen. Der Heilige Geist gibt bei der Taufe die *plenitudo ad innocentiam*, bei der Confirmatio das *augmentum ad gratiam* zum Kampf gegen unmittelbare Feinde und Gefahren. „In der Taufe werden wir zum Leben wiedergeboren, nach der Taufe zum Kampf konfirmiert. In der Taufe werden wir abgewaschen, nach der Taufe gestärkt (*roburamur*)." Wer sofort stirbt, dem genügt die Taufe; er wird durch den Tod gefirmt, weil er dann nicht mehr sündigen kann. Wer aber noch zu siegen hat, braucht die Hilfe (*auxilia*; in einigen Zitaten des Mittelalters in *beneficia* geändert) der Confirmatio zum Kampf. So braucht es auch nach Christi Tod und Auferstehung noch der Herabkunft des Geistes, damit das gläubige Herz zur Klugheit und Beharrlichkeit erweitert wird. Wir werden also durch Christus erlöst, durch den Heiligen Geist mit der Gabe geistlicher Weisheit erleuchtet, belehrt und vollendet, damit wir im sittlichen Leben geistliche Menschen seien. Das wird im zweiten Teil näher ausgeführt und in Gegensatz zur Weisheit dieser Welt gestellt.

Aus den oben genannten Quellen (Konzilien, Zeitgenossen) ergibt sich zur Bestätigung und Ergänzung der rituellen Praxis, wie sie die Homilie voraussetzt: Der zweite Hauptteil der bisher auf ein zeitlich geschlossenes Gefüge zusammengefaßten Initiation (nach der Taufe, vor der Eucharistie), der zum erstenmal im Konzil von Orange (441) wie kurz darauf in unserer Homilie *confirmatio* genannt wird, hat sich im Anfang des 5. Jahrhunderts dadurch von der ersten Stufe gelöst, daß die Taufe in den Landpfarreien von Presbytern gespendet wird, gelegentlich, was die Konzile beklagen, ohne postbaptismale Salbung mit der Begründung, daß ohnehin bei der Firmung eine weitere Salbung erfolgt. Demgegenüber wird verordnet, erstmals vom Konzil von Orange, daß von den beiden (in Rom seit Hippolyt bezeugten) Salbungen die erste unbedingt vollzogen, die zweite bei der Firmung durch den Bischof dagegen ausgelassen werden solle (zumal die erste Salbung ja mit dem vom Bischof konsekrierten Chrisam erfolgt), sodaß die Firmung — wie in unserer Homilie — nur durch Handauflegung und Gebet des Bischofs gespendet wird.

Die Homilie des Faustus ist das erste (und für die Folgezeit im Westen höchst einflußreiche und verhängnisvolle) Dokument, das aus der Trennung theologische Folgerungen zieht, die deutlich semipelagianisch gefärbt sind, wie Vf. eingehend analysiert (144—168). Faustus unterscheidet zwischen passiv empfangenem Leben und der (sittlichen) Tätigkeit des Erwachsenen. Dem ersten entspricht die Taufe (einschließlich der noch die Natur tangierenden Salbung) als Geburt zu neuem Leben, der Tätigkeit entsprechen die vermehrten Gaben des Geistes (*augmentum*, nicht *gratiae*, sondern *ad gratiam*, wie Faustus sagt), die vor allem als helfende Gnaden im Kampf des Lebens verstanden werden.

Bestätigt wird diese Theologie durch die Handauflegung bei der Wiederaufnahme von Häretikern, deren Sinndeutung von den Zeitgenossen des Faustus in Südostgallien nach van Buchem (169—191) ebenfalls vom Umkreis der Taufe weg auf den Eintritt in die konkrete Kirche und auf das persönliche Glaubensengagement des Postulanten hin verschoben wurde.

Die Trennung der beiden Stadien der christlichen Initiation ist im Westen bekanntlich erfolgt, als einerseits infolge der Gründung von Pfarreien mit Presbytern an der Spitze der Bischof nicht mehr der Ordinarius loci im wörtlichen Sinn blieb und als anderseits der Westen die Auffassung vertrat, nur der Bischof sei der eigentliche Spender der Firmung, während er ebenso wie den Vollzug der Taufe, der Eucharistie, der Buße auch die Firmung – wie im Osten – an seine Presbyter hätte weiterdelegieren können.

Die Kirchenkonstitution des Zweiten Vaticanums hat den Ausdruck des Tridentinums *minister ordinarius* mit voller Absicht angesichts der seit Jahrzehnten zunehmenden Delegation der Spendung an Presbyter durch *minister originarius* ersetzt und damit den Weg zu einer Annäherung an die Ostkirchen (und Protestanten) erleichtert.

Die Bindung an den Bischof hat wegen der bekannten Schwierigkeiten vor allem in den großen Diözesen nördlich der Alpen zur allmählichen Heraufsetzung der Spendung auf die Jahre der Unterscheidung geführt. An diesem Zeitpunkt hält bis heute die römische Kirche als Regel fest, mit der Maßgabe, daß die Firmung unter Umständen auch früher erfolgen darf oder muß. In der Praxis aber wurde (wenn die Firmung nicht, wie mancherorts im Mittelalter überhaupt, unterblieb) diese Grenze oft erheblich nach oben überschritten. Das hatte nach Wiedereinführung der rechtzeitigen Kommunion zur Folge, daß die sinnvolle Folge der Initiationssakramente, die in allen Katechismen und Dogmatiken aufrechterhalten wird, umgestürzt wurde. Die Praxis aber, die aus mangelnder Anpassung an die Entwicklung zur Pfarrei zu Tage trat, konnte bis heute vorzüglich ideologisch überbaut werden mit Bausteinen, die letztlich von einem als Papst Miltiades oder Leo I. getarnten Semipelagianer stammen.

Seit Jahrzehnten plädiert man im deutschsprachigen Gebiet und mehr und mehr auch anderwärts für ein Heraufsetzen des Firmalters mit psychologischen Argumenten, die man mit einer höchst einseitigen, durch Pseudo-Miltiades grundgelegten Theologie der Firmung als Sakrament der Persönlichkeit, der Mannbarkeit, der Öffentlichkeit u. ä. zu stützen versucht, oder auch in Ländern ohne obligatorischen Religionsunterricht mit dem Hinweis darauf, daß man die Teilnahme am freiwilligen Religionsunterricht nicht sichern kann, wenn vor dessen Abschluß gefirmt wird. Schon rücken Bischöfe einiger Gebiete das Firmalter entgegen der eindeutigen Rechtslage (CIC 788) auf etwa 14 Jahre herauf (wie schon einmal zur Aufklärungszeit geschehen), obwohl das Pubertätsalter, wie die Erfahrung der Protestanten mit der Konfirmation und der Katholiken im französischen Sprachgebiet mit der Communion sollennelle erweist, psychologisch denkbar ungeeignet ist. Andere wollen die Firmung frühestens ab 18 Jahren spenden lassen (welches Alter manche Protestanten nicht nur für die Konfirmation, sondern auch für die Taufe fordern).

Es ist bestürzend zu konstatieren, wie in den Diskussionen außer acht bleibt – und das im Zeitalter des Ökumenismus –, daß ein nicht nur wie jetzt per accidens geduldetes, sondern offiziell eingeführtes Umstürzen der Ordnung in den Initiationssakramenten (erste Kommunion vor der Firmung) den Graben zwischen den getrennten Christen an einer nicht unwichtigen Stelle vertiefen müßte. Denn nicht nur die orthodoxe Kirche, die noch kürzlich im Gespräch mit den Altkatholiken die einseitige Firmtheologie des Westens und die aus ihr folgende Praxis als kirchentrennend beklagte (vgl. Una Sancta 1967, H. 3, 126), nicht nur alle übrigen Kirchen des Ostens, sondern auch alle evangelischen Kirchen halten (nicht nur theoretisch) daran fest, daß nur der Gefirmte (Konfirmierte) die Eucharistie empfangen darf. Weil man das Recht bestreitet, Kindern unter 14 Jahren die Teilnahme am Abendmahl vorzuenthalten, besteht z. B. bei Lutheranern in Deutschland das Bestreben, das Alter für die Konfirmation auf etwa 8 Jahre anzusetzen.

Leider geht der Vf. auf die eben angedeuteten Probleme in seinem „Epilogue théologique" (196—205) nicht ein, obwohl die Ergebnisse seiner vorzüglichen, Quellen und Literatur beherrschenden Untersuchung die immer schon bestehenden Einwände gegen die im Westen vorherrschende einseitige Firmtheologie und gegen ihre Praxis erheblich verstärken. Er wendet sich nur gegen die einseitig individuelle und ethische Deutung der Firmung, die er lieber als „Sakrament des Engagements in der konkreten Ortskirche" definieren möchte.

Münster. E. J. Lengeling.

Spital, Hermann Josef: **Der Taufritus in den deutschen Ritualien von den ersten Drucken bis zur Einführung des Rituale Romanum.** (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Heft 47). Münster: Verlag Aschendorff 1968. XV, 300 S.; DM 48,—.

A. Stenzel glaubte seinerzeit, den Quellenwert der Ritualien für seine „genetische Erklärung der Taufliturgie" ziemlich gering veranschlagen zu sollen: „. . . wer ein Dutzend verschiedener Ritualien gelesen hat, entschlägt sich gern der Einsicht in die weiteren Dutzende. Das Interesse wäre allenfalls noch volkskundlicher Art." (A. Stenzel, Die Taufe. Innsbruck 1958, 274.) Dieses Urteil war schon für Stenzels eigene Darstellung der großen Entwicklungslinien des Taufritus nicht gerade von Vorteil, hat es ihm doch die Möglichkeit versagt, genauere Auskünfte auf mancherlei Fragen zu erteilen, die der herkömmliche Taufordo aufwirft. Für das berechtigte und heute eher noch gesteigerte Interesse an den teilkirchlichen Ausformungen der Taufliturgie und an deren „Sitz im Leben" konnte es auf die Dauer unmöglich genügen. Es ist dem Verfasser der hier zu besprechenden Münsterischen Dissertation zu danken, daß er sich durch Stenzels Urteil nicht abhalten ließ, die Ritualien in ihrem Wert als historische Quellen ernst zu nehmen und einer umfassenden Prüfung zu unterziehen.

S. grenzt seine „vergleichende Untersuchung über die Taufspendung" (2) ein auf das, was die für die deutschen Diözesen von Beginn des Ritualedruckes an (c. 1480) bis zur Einführung (nicht Erstausgabe!) des Rituale Romanum (RR), d. h. bis etwa zur Mitte des 18. Jh. gedruckten Agenden über die Taufliturgie enthalten. Seine geographische Einschränkung bedeutet aber in Wirklichkeit eine in dieser Breite bisher nie erfolgte und wohl auch lückenlose Aufarbeitung aller erreichbaren Ritualien zum Thema „Taufe" und bildet insofern das eigentlich Neue an der vorliegenden Studie.

S. mußte für sein Unternehmen sämtliche in Frage kommenden Ritualien erst einmal sammeln und sichten. Das Ergebnis dieser mühsamen Tätigkeit legt er im ersten Teil („Die Quellen") und im vierten Teil („Bibliographie der Ritualien") seiner Arbeit vor.

Über die übliche, entstehungsgeschichtlich bedingte Gruppierung der Ritualien hinaus (offizielle Diözesanritualien; private Ausgaben; von Theologen verfaßte „Pastoralhandbücher"; § 3), macht S. in § 4 den interessanten Versuch, die von ihm untersuchten Ritualien von der redaktionellen Gestaltung des Taufordo her zu ordnen. Er stellt dazu an diesen jeweils drei Fragen: a) nach seiner Einordnung in das Gesamt des betr. Rituale, b) nach seiner Anordnung in sich (Ordo-Text und Instruktionen; Zusatzriten), und c) nach dem Gebrauch der Landessprache im betr. Ordo. Mit Hilfe dieser Kriterien kommt S. zu einer Dreiteilung seiner Ritualien: eine erste Gruppe von 68 Ritualien ist gekennzeichnet durch große Uneinheitlichkeit; eine zweite Gruppe von 7 Ritualien weist hinsichtlich des dritten Kriteriums deutliche Fortschritte auf, markiert aber — exemplarisch etwa in der Mainzer Agende von 1551 und dem Salzburger Libellus von 1557 — ein Übergangsstadium; schließlich erweist sich eine dritte Gruppe von wenigstens 32 Ritualien dadurch besonders charakterisiert, daß ihre Taufordines, ähnlich wie im RR, erweitert sind um ausführliche pastorale Anweisungen. Diese „dritte Gruppe umfaßt das RR selbst bereits mit" (14). So interessant dieser Einteilungsversuch auch ist, ihm voll zuzustimmen, fällt schwer. Nicht nur, daß, wie der Vf. selbst zugibt, die Basis „Taufordo" für eine zutreffende Gruppierung der Ritualien sehr schmal erscheint; auch nicht nur, daß im konkreten Einzelfall die Zuweisung eines Buches zu dieser oder jener Gruppe nicht leicht gelingen will; mir scheint, daß man doch in erster Linie die inhaltliche Abhängigkeit bzw. Unabhängigkeit vom RR zum Maßstab nehmen muß, um zu einer gültigen Sondierung zu kommen. Innerredaktionelle und darum formale Gesichtspunkte können erst in zweiter Linie den Standort eines Rituale im Rahmen der Gesamtentwicklung bestimmen.

S.s Quellenbericht schließt mit einer in dieser Ausführlichkeit vielleicht entbehrlichen Übersicht über die möglichen Quellen der Pastoralinstruktionen in den Ritualien des 15. und 16. Jh. (§ 5).

Uneingeschränkter Dank gebührt dem Vf. für das Ritualienverzeichnis im vierten Teil seiner Arbeit. Es stellt in einer im deutschen Raum bisher nicht gekannten Ausführlichkeit 375 Titel von Ritualausgaben zusammen, nach dem Alphabet geordnet, soweit sie keinem bestimmten Bistum zuzuweisen waren, sonst nach den Diözesen aufgeführt, zu denen sie gehörten. Ordensritualien sind nicht aufgenommen. Für die Zeit von c. 1480 bis c. 1750 wurde Vollständigkeit erstrebt, für die spätere Zeit mehr auf Zuverlässigkeit der gemachten Angaben als auf Vollständigkeit des Verzeichnisses geachtet. Dieses Prinzip war auch maßgebend bei dem jeweiligen Vermerk der Bibliotheken, die als Besitzer der einzelnen Ausgaben ermittelt werden konnten. Für diese Hinweise ist man dem Vf. besonders dankbar. Eine Frage bleibt es, ob es nicht zweckdienlicher gewesen wäre, die Ritualien außerdeutscher Herkunft (z. B. Skandinavien) aus dem Verzeichnis von vornherein auszuscheiden. Andernfalls ist nicht einzusehen, warum sonstige, z. T. sehr frühe Agendendrucke, nicht erwähnt werden, wie das Manuale Upsalense, Stockholm 1487 (ed. I. Collijn, Stockholm 1918) oder das Baptismale bzw. Obsequiale von Gran in der Ausgabe Nürnberg 1496 (Ephemerides liturgicae 72, 1958 p. 58) bzw. in der Ausgabe Wien 1500 (GW III, Nr. 3242). An Ritualedrucken der deutschen Bistümer bzw. Kirchenprovinzen dürfte aber für die Zeit bis 1614 tatsächlich wenig nachzutragen sein. Man vermißt allerdings einen Hinweis auf das wiederholt von Martène zitierte Lütticher Rituale vom Jahre 1553 (E. Martène, De antiquis Ecclesiae ritibus. Rouen 1700, Syllabus librorum sacramentorum etc.). Auch sei aufmerksam gemacht auf die von Peter Drach 1482 in Halberstadt verkaufte Agende unbekannter Herkunft (vgl. F. Geldners Anzeige und Edition des Drachschen Rechnungsbuches im Börsenblatt für den deutschen Buchhandel, Frankfurter Ausgabe 13, 1957, Nr. 72a S. 43 u. 48; 18, 1962, Nr. 42a S. 927). Die zu Titel Nr. 206a vermißte Fundstelle findet sich bei R. Molitor, Deutsche Choralwiegendrucke, Regensburg 1904, 67 u. 74. An jüngeren Monographien zu einzelnen Ritualien sind inzwischen noch erschienen: zu Nr. 76—81: W. Schonath, Die liturgischen Drucke des Bistums und späteren Erzbistums Bamberg, 103. Bericht des Historischen Vereins für die Pflege der Geschichte des ehemaligen Fürstbistums Bamberg, Bamberg 1967, 387—418 (bes. 396—403; 413—415); zu Nr. 80: im selben Bd 419—446 H. Reifenberg, Lothar Franz v. Schönborn und die Liturgie im Bistum Bamberg; zu Nr. 130: E. Keller, Das erste Freiburger Rituale von 1835. Freiburger Diözesanarchiv 80, 1960, 5—96; zu Nr. 216—228: B. Mattes, Die Spendung der Sakramente nach den Freisinger Ritualien (Münchener Theologische Studien, II. Systematische Abteilung, 34. Bd, München 1967). Auch zu Nr. 204 (S. 252 oben) müßte Mattes, aaO. S. XIX u. 47 verglichen werden. Titel Nr. 274 lautet nach Mattes (aaO. S. XIX) „Liber Ritualis Passaviensis". Die Erstausgabe des „Manuale curatorum" ist nicht, wie unter Nr. 37c vermerkt, auf 1514, sondern auf 1503 zu datieren (so Spital selbst 28 Anm. 147). Unter Nr. 199 fehlt die Jahreszahl 1696. Im übrigen ist zu hoffen, daß S.s Ritualienverzeichnis Anlaß und Instrument für weitere Bemühungen um die vollständige Erfassung und Klärung der Ritualeausgaben sein wird. Es bedeutet jedenfalls in dieser Richtung eine wertvolle Hilfe.

„Der Taufritus" selber kommt im zweiten Teil der Studie zur Sprache. Der Vf. ortet dabei zunächst jeden einzelnen Ordoteil, soweit das möglich ist, in den „klassischen Sakramentaren" (5), besonders im Gelasianum vetus (GeV), und kollationiert dann die in den Ritualien vorfindlichen Ausprägungen. Wie nicht anders zu erwarten, bieten die Quellen der behandelten Periode nur noch den durchgängig vollzogenen Taufordo, der aus Taufvorbereitung und Taufspendung besteht. Auch bestätigt die Durchsicht Stenzels Urteil insofern, als bei den alten Ordoelementen (Salzdarreichung, Effeta-Ritus, Absage, Glaubensfragen, Öl- und Chrisamsalbung), von unbedeutenden Varianten abgesehen, innerhalb der deutschen Bistümer längst Einhelligkeit herrscht. Stärker voneinander abweichende Lösungen tauchen gewöhnlich nur dort auf, wo die Ordoteile selber nicht klar genug waren oder der Situation der (privaten) Kindertaufe noch nicht entsprachen (Aufstellungsordnung, Sufflation, Signation, Exorzismen, Traditio und Redditio, Schlußexorzismus, Taufakt). Hier ist im Zeitraum der untersuchten Ritualien noch vieles im Werden. S. konnte das besonders ausführlich und klärend nachweisen an der ganz und gar unterschiedlichen Behandlung der Exorzismusformeln, deren mannigfaltige Kombinationen veranlaßt sind durch die unbefriedigende Stellung der Formel „Audi maledicte" (§ 11). Ähnliche Um- und Weiterbildungen sind im Bereich der Traditio- und Redditio-Akte zu verzeichnen. Die Vermutung Stenzels, daß die heutige Rezitation von Credo und Pater noster auf Rückgabe hinweise, wird durch S.s Beobachtungen an Quellen des 16. Jh. durchaus gestützt (90). Die bemerkenswerteste Umbildung in der Zeit der gedruckten Ritualien vor dem RR ist natürlich am Taufakt wahrzunehmen. Der Übergang von der Immersionstaufe zur Infusionstaufe ergibt sich aus den Quellen ganz deutlich (112), aber auch schon die folgerichtige Weiterentwicklung zur heutigen Praxis, bei der das Kind nicht mehr vom Priester, sondern vom Paten gehalten wird, und nur noch sein Kopf mit Wasser übergossen wird (115f.). Die alte Taufkommunion ist einzig noch im Mindener Rituale von 1522 vorgesehen (125, 127). Sonst ist an ihre Stelle, wenn auch nicht überall, die Darreichung von Absolutionswein getreten, sei es im Rahmen der ausdeutenden Riten nach dem Taufakt, sei es gelegentlich der Abnahme des Taufkäppchens in der Kirche (127f.). Ob die hierfür gebrauchte volkstümliche Bezeichnung „witzen" tatsächlich Beleg sein muß für ein abergläubisches Verständnis dieses Brauches, stellt S. mit guten Hinweisen vorsichtig in Frage (129 Anm. 746).

Am auffälligsten zeigen sich die Unterschiede naturgemäß in den Ordoteilen, für die es noch keine Ansatzpunkte im GeV gab, und die großenteils überhaupt erst eine Folge der Reduzierung auf den einaktigen Kindertaufordo waren: Einleitungsgebete (§ 7), Einleitungsfragen (§ 8), erste Absage (§ 9, 1), Einführung in die Kirche (§ 13, 2), Anlegen und Ablegen des Taufkleides bzw. -häubchens (§ 16, 1), Taufkerze (§ 16,2) und Entlassungswunsch (§ 16,4). Hier wurde manches erst spät ritualisiert. Anderes — wie die Namensfrage — geriet in das Dilemma von tradierter Formel und sinnvollem Vollzug (44). Wieder anderes wurde früh mißverstanden und verwischt (vgl. Taufkleid und Taufhäubchen). Bemerkenswert ist aber auch, daß (mit Ausnahme des römisch beeinflußten Brixener Sacerdotale von 1609) einzig die Wormser Agende c. 1500 bereits das Einleitungsgespräch im Stil der italienischen

Ritualien und des späteren RR kennt (45f. 48); auch, daß bei aller Verschiedenheit im Ritusvollzug, die Einführung in die Kirche einheitlich nach dem Effeta-Ritus angesetzt ist (102f.); schließlich, daß man sehr häufig und gelegentlich auch recht lange (in Mainz bis über den Liber precum des Jahres 1889 hinaus [ebd. pag. 141 n. 1], nicht bloß, wie S. auf S. 124 zu subsumieren scheint, bis zur Einführung des RR!) auf die Taufkerze ganz verzichtet.

Aufmerksamkeit verdienen besonders auch die Ausführungen über die Krankentaufe (§ 17) und die Ergänzung der Zeremonien (§ 18). Dies schon deshalb, weil über deren geschichtliche Entwicklung in der üblichen Literatur zur Taufe wenig zu lesen ist. S. zeigt auf, wie es zu diesen Riten kam, aber auch, wie problematisch sie von Anfang an waren (Ergänzungsriten) bzw. vom Zeitpunkt der allgemeinen Kindertaufe an wurden (Krankentaufe). Ihre ganz und gar disparaten und darum kaum klassifizierbaren Ausprägungen in den Ritualien machen diese Problematik von sich aus deutlich.

Mit einer Übersicht über „Deutsche Ritualien und deutsche Ansprachen" für die katholische Taufspendung im behandelten Zeitraum (§ 19) schließt der zweite Teil. Im Gegenzug zu den landessprachlichen Taufagenden der Reformatoren kam es erst 1562 durch J. Leisentrit zu einem offiziellen katholischen Taufritual in der Volkssprache. Gg. Witzels Anregungen und Entwürfe in diesem Sinn wirkten mehr indirekt auf die Ritualeentwicklung ein. S. schließt sich der Meinung derer an, die Witzels Einfluß gerade auch in der bedeutsamen Mainzer Agende von 1551 zu erkennen glauben. Diese Agende repräsentiert bereits jene „mittlere Form", an die man sich im weiteren Verlauf der Entwicklung hinsichtlich der Verwendung der Landessprache bei der Taufe gehalten hat: „Die jeweiligen Fragen und Antworten werden in deutscher Sprache vorgenommen; ebenso wird das heilige Geschehen in deutscher Sprache erklärt; die einzelnen Gebete aber verrichtet der Priester in der überlieferten lateinischen Form" (163). Das ist aber genau die Linie, wie sie — wenn man nach ihren Rechtsgrundlagen fragt — in der 1559 revidierten Reformationsformel Kaiser Karls V. (vgl. A. Lamott, Das Speyerer Diözesanrituale von 1512 bis 1932. Speyer 1961, 53f. u. 58) und in den Zugeständnissen Herzog Albrechts V. an die Stände auf dem Landtag von 1563 (vgl. Mattes, aaO. 177) verbindlich wurde. Jedenfalls gehörten fortan die deutschen Ansprachen zur Sakramentenspendung hinzu. Daß ihre ersten Entwürfe, vor allem die der Mainzer Agende von 1551 und des Augsburger Rituale von 1580, oft und über Jahrhunderte hinweg nachgedruckt und fortentwickelt wurden (vgl. für Mainz auch Lamott, aaO. 146—148), bezeugt, wie sehr sie einem Bedürfnis entsprachen, aber auch, welch gültige Form sie schon im ersten Ansatz gefunden hatten. (S. versäumt in diesem Zusammenhang einen Hinweis auf H. Reifenberg, Volkssprachliche Verkündigung bei der Taufe in den gedruckten Mainzer Diözesanritualien. Liturgisches Jahrbuch 13 [1963] 222—237; hier auch der Text der Taufansprache aus Mainz 1551).

Den dritten Teil seiner Untersuchung widmet der Vf. den „pastoralen Bestimmungen", „welche sich — vor allem in den Ritualien der zweiten und dritten Gruppe — im Vorspann des Taufritus finden" (172). Da gemeinsame Quellen für diese Instruktionen aus früherer Zeit fehlen, geht S. zur Bearbeitung seines Materials vom RR aus und untersucht, inwieweit die römischen Anweisungen dem Inhalt nach schon in den deutschen Ritualien zu finden sind. Es stellt sich heraus, daß sie größtenteils in den untersuchten Taufordines tatsächlich schon in irgendeiner Form vorkommen, allerdings meist in geringerem Umfang als im RR und auch weniger kasuistisch formuliert als dort. Manches davon taucht freilich erst in zeitlicher Nähe zum RR auf. Allerdings wäre hinsichtlich der Taufe eines Kindes, das künstlich dem Schoß seiner toten Mutter entnommen wird (188), zu beachten, daß derlei Anweisungen auch schon zu Beginn des 16. Jh. in den Ritualien greifbar werden, freilich nicht im Zusammenhang mit den Instruktionen für die Taufe, sondern für die Krankenprovision (vgl. Lamott, aaO. 128 Anm. 71). Anderes erscheint erstmals im RR (S. 182: Verbot, das Taufwasser ins Taufbecken zurückfließen zu lassen) oder tritt vorher nur ganz vereinzelt auf (190f.: Ordnung der Erwachsenentaufe im Augsburger Obsequiale von 1487). Die Zeitspanne des „*quamprimum*" wird erst vom Catechismus Romanus an genauer terminiert (187). In der Praxis der bedingungsweisen Taufe gibt es lange "ziemliche Unterschiede" (178). Auch das, was im RR nicht mehr erscheint, dürfte von Interesse sein (184ff., 193f., 201f., 210f.).

Die auf breitester Quellenbasis aufgebaute und mit Hilfe der vergleichenden Methode gewissenhaft durchgeführte Arbeit S.s vermittelt endlich ein zuverlässiges Bild von den Ritualien und von der Taufspendung in den deutschen Bistümern zwischen 1480 und 1750. Ihre Ergebnisse zwingen zu der Feststellung, daß in diesem Zeitraum, trotz der überkommenen festen Grundstrukturen, eine Weiterentwicklung stattgefunden hat, und zwar sowohl im Bereich des Taufordo wie im Bereich des ihn enthaltenden liturgischen Buches überhaupt. Es zeichnet sich dabei geradezu „eine deutsche Tradition innerhalb der gedruckten Ritualien vor dem RR" (289) ab. Zwar konnte S. wegen der Fülle des aufzusammelnden und einzuordnenden Materials nur die formalen Entwicklungslinien dieser Tradition nachzeichnen. Gerade seine nüchterne Bestandsaufnahme aber erlaubt nun einen vorurteilsfreien Einblick in die Art und Weise, wie man in einer höchst kritischen und dynamischen Übergangsphase die Spannung zu lösen suchte zwischen tradierter Liturgie und den pastoralen Erfordernissen der Zeit. Dabei tritt die relativ große Eigenständigkeit der einzelnen Ritualeredaktionen nicht weniger zutage als die Tatsache, daß die vorhandenen pastoralen Tendenzen durch den Einfluß des RR vorzeitig abgedrängt wurden in die (vom Sicherheitsbedürfnis gesteuerten?) Vereinheitlichungsbestrebungen für Riten und Texte. Es bleibt, wie S. zu Recht bemerkt (291), weiterhin ein Desiderat der Liturgiewissenschaft, das Weiterwirken dieser pastoralen Tendenzen im Randbereich der Ordoformulare auch über die Einführung des RR hinaus näher aufzuklären. Damit stellt sich der Ritualeforschung eine Reihe wichtiger Aufgaben. Denn die Ritualien des 18. bis 20. Jh. werden kaum anders als durch diözesangeschichtliche (das Archivmaterial mitberücksichtigende!) Monographien zu erfassen und zu erschließen sein. Weitere Gesamtstudien müßten sich dann auch mit den übrigen pastoralliturgisch bedeutsamen Teilen des Rituale (Krankenprovision, Eheschließung, Begräbnisriten, Benediktionen, Prozessionen) befassen. Schließlich bliebe immer noch die Aufgabe, eine lückenlose Gesamtbibliographie der Ritualien Deutschlands zu erstellen, aus der die gegenseitige Beeinflussung der einzelnen Ritualien und deren jeweiliges Verhältnis zum RR klar hervorgehen müßten. Bei all diesen Arbeiten bedeutet S.s Untersuchung fortan eine unentbehrliche Hilfe.

Hanhofen über Speyer. Alois Lamott.

Lühmann, Werner: **St. Urban.** Beiträge zur Vita und Legende, zum Brauchtum und zur Ikonographie. (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg. Hrsg. von Theodor Kramer, Bd XIX) Würzburg: Kommissionsverlag Schöningh 1968. VIII, 160 S.

Über das Wein- und Winzerpatronat des hl. Papstes Urban I. (220–230) wurde verschiedentlich – so von G. Schreiber – Einzelnes mitgeteilt. In vorliegendem Buche ist nun eine – wenigstens für den fränkischen Raum – ziemlich abgeschlossene Darstellung erfolgt.

Im I. Teil untersucht der Verfasser Leben und Legende des hl. Urban auf Grund früher Quellen und der mittelalterl. *passio* nach der Legenda aurea und des lediglich frommer Erbauung dienenden Prosapassionals. Nach einleitenden Bemerkungen über die Entwicklung der Heiligenverehrung behandelt er dann die schon kritische Hagiographie des 16. und 17. Jahrhunderts, beginnend mit dem Mailänder Mombritius († 1500), über den spanischen Ignatiusschüler Ribadeneira († 1611), Baronius († 1607), das Martyrologium Romanum zu den kritischen Acta Sanctorum (Maii VI.).

Der II. Teil gilt dem Winzerpatronat des hl. Urban (57—126). Ein Weinpatronat des Bischofs Urban von Langres († um 450) lehnt der Vf. mit Recht ab, ebenso Versuche, es aus antikem Dionysos- bzw. Bacchuskult herzuleiten. Eine Erklärung sucht er richtig im deutschen Recht des Mittelalters (Sachsenspiegel), wonach der Urbanstag (25. Mai) als Merktag dafür gelten sollte, wem der Ertrag der Weinlese zufallen sollte.

Der Vf. behandelt dann ausführlich das kultische und profane Umzugsbrauchtum bei Prozessionen, seine Verehrung im Elsaß mit einer Urbanuslitanei, doch auch im Frankenlande, mancherorts getragen von zunftähnlichen Dorfgemeinschaften und Bruderschaften. — Frommes Brauchtum verweltlichte zunehmend, auch die z. T. bis heute erhaltenen Kinderprozessionen mit Gabenheischen und Beschenkung der Kinder mit „Urbanusbrötlein" und einem Trunk Wein, so in Kitzingen (erst 1858 aufgehoben).

Der Mißbrauch des „kultischen Bades" eines Heiligenbildes bei Regen und ungünstiger Witterung als Ausdruck ritueller Bestrafung haftet auch dem Urbanusbilde an, wie der Vf. nach Berichten des 16. und 17. Jahrhunderts mitteilt. Dazu gehört auch das „Nürnberger Urbanreiten", das der Vf. gegenüber Fehlinterpretationen richtig deutet als eine zum profanen Volksschauspiel abgesunkene Form ursprünglich rein kultischer Begehung eines Patronatsfestes.

Der III. Teil bringt aus der unabsehbar großen Zahl ein Verzeichnis von rund 60 mainfränkischen Orten mit Darstellungen Urbans (meist in Kirchen) von Beginn des 15. Jahrhunderts an; 17 Tafeln und eine Karte dienen der Veranschaulichung.

Der Vf. hat neben der einschlägigen, auch ältere Literatur, Chroniken und Archivalien ausgenutzt; in Quellenfragen entscheidet er mit sicherem Urteil. Er ist lokalem Kult und Brauchtum in längerer Sammeltätigkeit nachgegangen und bringt dazu manche Einzelheiten. Die Studie ist anregend und beispielhaft für Urbanforschung in anderen Landschaften, auch in Norddeutschland.

Paderborn. Heinrich Schauerte.

Kranz, Gisbert: **Europas Christliche Literatur.** 1. Band Von 500—1500. 525 Seiten. 2. Band (2. Auflage) Von 1500—heute. 650 Seiten, 24 Kunstdrucktafeln. München-Paderborn-Wien: Verlag Ferdinand Schöningh 1968, Bd. I Ln DM 34,—, kart. DM 28,—; Bd. II Ln DM 44,—, kart. DM 38,—.

Nach 16 Büchern zur Literatur- und Geistesgeschichte legt Gisbert Kranz nun seine Geschichte der Christlichen Literatur Europas vollständig vor. Der Verfasser schöpft, das wird auch im 1. Band wieder deutlich, aus einem exakten lexikalischen Wissen, vermeidet aber die Versuchung zur bloßen Dokumentation. Die Fülle von Gestalten erdrückt ihn nicht und schwächt auch nicht den Blick für das Wesentliche der Zusammenhänge in einer Epoche oder im einzelnen Autor. Gestützt auf eine bewußt allgemein verständliche Sprache, also jedem Literatenchinesisch abhold, vermittelt er uns nicht nur ein großes und in seiner Anlage sowie in seinem ökumenistchen Geist, kaum ersetzbares Nachschlagewerk.

Ein Nachschlagewerk auch zum Lesen. Die Christlichen Autoren des Mittelalters oder etwa des 17. Jahrhunderts, auch in den knappen Charakteristiken, welche Spannung bis in das Heute herauf, welche Größe des Glaubens, der Sprache, des Widerstandes, welche Vorbilder für jeden, der vergleichen will, auch für unsere Zeit des Umdenkens, der Neuformulierungen und des wesentlichen christlichen Wortes über alle nationalen und konfessionellen Grenzen hinweg! Dies ganz gleich, wie wir zum Begriff einer Christlichen Dichtung stehn. Kranz arbeitet nicht nach modischen oder auch nur zeitbedingten Kategorien. Es ist auch zu einfach, aus irgendwelchen Gründen die Existenz einer christlichen Dichtung einfach zu leugnen oder sich damit zu bescheiden, es vollziehe sich eben seit der Aufklärung aller Fortschritt und jede wirkliche Literatur gegen das Christentum, zumindest gegen die katholische Kirche. Kranz simplifiziert auch da nach keiner Richtung.

Und die Fragen, die Fragwürdigkeiten unserer Gegenwart schwingen mit, auch wenn er das Mittelalter herausarbeitet. So wenn er etwa die „fünf falschen Gleichungen" forträumt: Das Mittelalter sei Finsternis, das spezifisch Christliche habe sich am klarsten im Mittelalter ausgedrückt, die christliche Literatur des mittelalterlichen Europas sei identisch mit der christlichen Literatur überhaupt, das christliche Mittelalter sei eine homogene Einheit, die literarischen Gattungen des Mittelalters seien mit denen der Neuzeit identisch.

Ein Sammelwerk dieser Art kann der Rezensent nur in großen Zügen beschreiben, empfehlen oder ablehnen. Ich halte das Werk, wie es jetzt vorliegt, allen nur möglichen Einwänden im Einzelnen entgegen (die ja wiederum eine umfangreiche Arbeit ergeben würden) für ein wesentliches und notwendiges Standardwerk sowohl für den Theologen als für den Literaturhistoriker und den Literaturfreund. Die mitbestimmende, ja weithin vorantreibende Rolle der Dichtung in der Geschichte des Christentums zu erfahren und zu beachten, ist gerade für jene Spezialisten wesentlich, die der Literatur nur einen Platz einräumen, sofern sie Fachliteratur ist. Der Literat aber mag, geblendet von den turbulenten Richtungskämpfen der Gegenwart, verstört von der lautstarken Verneinung aller christlichen Dichtung (auch durch eine sich avantgardistisch gebärdende katholische Esoterik), sich an den großen Werken der Vergangenheit erfangen. Sie können wieder und auch heute jene Maße geben, die bei allem Willen zu Fortschritt und Modernität wichtig, ja entscheidend sind und bleiben. Von diesem Gesichtspunkt aus hätte etwa die von Muth beklagte, dann zum katholischen Literaturstreit führende Minderwertigkeit einer deutschen katholischen Dichtung, stärker akzentuiert werden müssen, schon um den Aufschwung nach dem Ersten Weltkrieg besser herauszustellen. In einer neuen Auflage wird ja wohl auch die Liturgiereform in ihrer entscheidenden Rolle auch für die Literatur und Dichtung angedeutet werden. Die oft hilflosen Eindeutschungen liturgischer Texte, die weithin noch immer schlampig, ja dilettantisch behandelte Muttersprache im sakralen Raum zeigt uns ja schon heute, daß die Erhebung der deutschen Sprache zur Sakralsprache sowohl den Liturgen als den katholischen Literaten oder literarisch tätigen Katholiken ganz große Aufgaben stellt. Die bereits sehr weit gediehene neue deutsche philologisch, exegetisch und sprachlich exakte Bibelübersetzung kann nur ein erster Schritt sein. Für jeden, das sei noch einmal betont, der heute in dieser Richtung wirken will, ist diese Gesamtschau der christlichen Literatur nützlich und notwendig.

Hervorgehoben sei der nun noch umfangreichere bibliographische Apparat, vor allem auch die Zusammenstellung von Schriften zum „Problem christlicher Dichtung". Vergessen scheint mir die an sich nicht sehr ergiebige ungarische Literatur zu sein. „Die Tragödie des Menschen" von Madách dürfte nicht fehlen.

Wien. Rudolf Henz.

Hinweise

Hofmeier, Johann: **Grundriß des christlichen Glaubens.** Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 1968. 204 S.; kart. DM 16,80.

Der Autor verfolgt ein doppeltes Ziel: er will „eine Gesamtschau der einen Heilswahrheit" vermitteln und zugleich drei Irrtümer überwinden helfen: eine deistische Gottesvorstellung, ein monophysitisches Christusbild und eine pelagianische Gnadenauffassung (10). Das Wort J. M. Sailers „Gott in Christus, das Heil der Welt" dient ihm als Leitwort. Diesem „Heilssymbol" entsprechend legt er sein Buch „nach pastoral-aszetischen Gesichtspunkten" (ebd.) in drei Teilen vor: „Gott in seiner Welttranszendenz und Weltimmanenz" (11—82), „Gott in Christus" (83—146) und „Das Heil der Welt" (147—194).

Hofmeier weiß sich den Werken von M. Schmaus und K. Rahner verpflichtet (197) und bietet dem Leser mancherlei dankenswerte Hilfe. Doch der Haupteinwand dürfte der deduktiven Verfahrensweise gelten, mit der Hofmeier die „in der kirchlichen Überlieferung überzeitlich gültige(n) Formulierungen" (87) zu erhellen versucht, die schon im Aufbau seines Buches deutlich wird. Kann man heute wirklich sinnvoll mit einer Lehre über Gott beginnen und dabei u. a. die Behauptung aufstellen, daß der Mensch sich mitsamt der Schöpfung „eingebettet in die Gegenwart Gottes" erfährt? (22). Ein anderer Nachteil des Buches besteht im völligen Verzicht auf Quellenangaben. Auch die Literaturhinweise (197f.) sind einem mit theologischer Problematik nicht vertrauten Leser wenig dienlich, wenn z. B. die Fundamentaltheologie von von A. Lang und die Dogmatik von L. Ott unkommentiert neben anderen Werken neuerer Theologie aufgeführt werden. Die zahlreichen Fragen, die dieses Buch aufwirft, beginnen schon mit dem Titel, in dem Glauben und Glaubenslehre nicht unterschieden werden.

Münster. Heinrich Missalla.

Sölle, Dorothee: **Phantasie und Gehorsam.** Überlegungen zu einer künftigen christlichen Ethik. Stuttgart-Berlin: Kreuz-Verlag 1968. 71 S.; kart. DM 3,—.

Vorliegendes Bändchen ist ein Pamphlet gegen eine überfremdende Verherrlichung christlichen Gehorsams im Lichte außerchristlicher Kategorien. Gemeint ist die unkritische und entlastende Übersteigerung eines Gehorsamsaszetismus, der Unterwerfung um ihrer selbst willen höher und verdienstvoller einschätzt als eigenverantwortliche Einsicht und Entscheidung (9). Ein selbstverzweckter Gehorsam glorifiziere das Opfer; da aber kein Mensch dauernd gegen sich selbst leben könne, mache er christliche Ethik im Grunde unmenschlich, mithin unchristlich (44). Die kurzschlüssige Verwechslung christlicher Gehorsamstugend mit Sekundärtugenden betrüge den Christen um sein irdisches Glück. Im Zentrum christlicher Gehorsamshaltung aber stünden Glück und Phantasie. Diese vermöchten zu einem versachlichten und entdeckenden Gehorsam zu befreien (32), im Gefolge dessen zu produktiver Unendlichkeit für den Anderen (69). Glaube erweist sich so als radikale Kritik einer Gehorsamsideologie. — Die vorgelegten Gedanken zeichnen sich durch nicht zu leugnende Einseitigkeiten wie Verzerrungen aus.

Paderborn. Klaus Demmer.

Fehringer, Alfons: **Leitbild klösterlichen Lebens.** Grundfragen der Ordensreform. (Reihe KONZIL KONKRET Bd 5) Friedberg bei Augsburg: Pallotti-Verlag 1968. 80 S.; br. DM 7,20.

A. Fehringer SAC., von Haus aus Kirchenrechtler, skizziert in dieser Schrift mit groben, aber klaren Strichen zunächst die Grundvorstellungen, die das Ordensleben die Jahrhunderte hindurch geformt haben. Vor allem geht es ihm aber um die konziliaren Ansätze zu neuen Leitbildern, die er aus dem — von ihm gut erfaßten — Menschenbild der Gegenwart, aus der Idee der Gemeinschaft und aus der Theologie der „im Evangelium vorgestellten Nachfolge Christi" entnimmt.

Der Wert dieser knappen, manchmal fast „programmiert" wirkenden Abhandlung liegt in der didaktisch einprägsamen, energisch auf ein deutliches Ziel zustrebenden Art zu schreiben. Daß es dabei zu Vereinfachungen kommt, ist begreiflich und meistens auch verzeihlich. Daß verfassungsrechtliche Konsequenzen aus dem neuen Leitbild gezogen werden, ist nur zu begrüßen. Diese „Übersetzung" in juridische Kategorien trägt sehr zur Lebens- und Verwirklichungsnähe der Gedanken bei.

Als Leserschaft erwartet sich der Verf. Führungskräfte und Mitglieder der Ordensgemeinschaften beiderlei Geschlechts. Und diese Erwartung besteht durchaus zu Recht.

Gars am Inn. Hermann Stenger.

Personennachrichten

Dr. theol. Jakob Speigl habilitierte sich am 11. Dezember 1968 für Kirchengeschichte des Altertums und Patrologie bei der Kath. Theol. Fakultät der Universität München auf Grund der Arbeit: „Der römische Staat und die Christen. Staat und Kirche von Domitian bis Commodus" (Ref. Prof. A. W. Ziegler).

Dr. theol. Peter Stockmeier, Tübingen, wurde mit Wirkung vom 1. Oktober 1969 zum o. ö. Professor für Kirchengeschichte des Altertums, Patrologie und Christl. Archäologie an der Kath. Theol. Fakultät der Univ. München ernannt.

Regens Dr. Bernhard Fraling, Münster, habilitierte sich am 2. 6. 1969 für das Fach Moraltheologie bei der Kath. Theol. Fakultät der Universität München auf Grund der Arbeit: „Das ‚ghemeyne leven' in der flämischen Mystik. Eine Untersuchung über den Zusammenhang von Mystik und mitmenschlicher Kommunikation".

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

Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Perspektiven, Strömungen, Motive in der christlichen und nichtchristlichen Welt. Hrsg. von Herbert Vorgrimler, Robert Vander Gucht. Bd I. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1969). 471 S. 4°; Lw. DM 56,—.

L'analyse du langage théologique. Le nom de Dieu. Actes du colloque organisé par le Centre international d'études humanistes et par l'Institut d'études philosophiques de Rome: Rom, 5—11 janvier 1969, aux soins de Enrico Castelli. — (P:) Aubier Ed. Montaigne (1969). 528 p.; F 42,—.

Bornkamm, Günther: Geschichte und Glaube. Teil I. Gesammelte Aufsätze Bd III. — Mchn: Kaiser Verl. 1968. 287 S. = Beiträge zur evangelischen Theologie XLVIII; Lw. DM 26,—.

Gilg, Arnold: Fragen und Wege historischer und systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze. — Zü: EVZ-Verl. (1968). XVI, 238 S.

Grass, Hans: Theologie und Kritik. Gesammelte Aufsätze und Vorträge. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1969). 292 S.; brosch. DM 22,—.

Theologie im Umbruch (Frontline theology, dt.). Der Beitrag Amerikas zur gegenwärtigen Theologie. Hrsg. von Dean Peerman. — Mchn: Kaiser 1968. 221 S.; Lw. DM 15,—.

Bonhoeffer, Thomas: Theologie und Psychologie. — Schriften zum Streitgespräch. III: Die hermeneutische Frage in der Theologie, Frb/B (u. a.) (1968), 153—180.

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

Schreckenberg, Heinz: Bibliographie zu **Flavius Josephus**. — Leiden: Brill 1968. XVIII, 336 S. = Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums I; Lw. hfl 80,—.

Spanneut, Michel: Le stoïcisme des Pères de l'Église. De Clément de Rome à Clément d'Alexandrie. Nouv. éd. revue et augm. — (P:) Ed. du Seuil (1969). 484 p. = Patristica Sorbonensia I; F 60,—.

Regul, Jürgen: Die antimarcionitischen Evangelienprologe. — Frb/B: Herder 1969. 276 S. = Vetus latina VI; kart. DM 51,60. — [Diss., Bonn. Erw.]

Affeldt, Werner: Die weltliche Gewalt in der Paulus-Exegese. Röm. 13,1—7 in den Römerbriefkommentaren der latein. Kirche bis zum Ende des 13. Jahrhunderts. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1969). 317 S. = Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte XXII; kart. DM 42,—. [Diss., FU Berlin]

Pizzolato, Luigi Franco: Le «Confessioni» di Sant' **Agostino**. Da biografia a 'confessio'. — Mil: Vita e Pensiero 1968. 220 p. = Pubblicazioni dell'Università cattolica del S. Cuore. Saggi e ricerche. Serie III. Scienze filologiche e letteratura VII; Lire 3000.

Preus, James Samuel: From shadow to promise: Old Testament interpretation from Augustine to the young Luther. — Cambr/Mass.: Belknap 1969. 301 p.; $ 7,50.

Beda Venerabilis: Opera. Pars II: Opera exegetica. 2A: De tabernaculo. De templo. In Ezram et Neemiam. Cura et studio D. Hurst, OSB. — Turnh: Brepols 1969. 417 p. = Corpus christianorum. Series latina CXIX A.

Garitte, Gérard: Homélie d'**Ephrem** «Sur la mort et le diable». Version géorgienne et version arabe. — Muséon LXXXII, 1969, 123—163.

Buytaert, Eligius M., OFM: The anonymous Capitula Haeresum Petri **Abaelardi** and the synod of Sens 1140. — Anton XLIII, 1968, 419—460.

Leclercq, J.: Les formes successives de la lettre-traité de saint Bernard contre Abélard. — RevBén LXXVIII, 1968, 87—105.

Smalley, Beryl: **Ralph** of **Flaix** on Leviticus. — RechThAncMéd XXXV, 1968, 35—82.

Heynck, Valens: Die Kommentare des **Petrus Aureoli** zum dritten Sentenzenbuch. — FranzStud LI, 1969, 1—77.

Marzac, Nicole: Richard **Rolle** de **Hampole** ‹1300—1349›. Vie et œuvres suivies du Tractatus super Apocalypsim. Texte critique avec traduction et commentaire. Avec 5 pl. — P: Vrin 1968. 211 p.; F 45,—.

Janson, Udo: **Otto** von **Hachberg** ‹1388—1451›, Bischof von Konstanz, und sein Traktat „De conceptione beatae virginis". — Freiburger Diözesan-Archiv LXXXVIII, 1968, Frb/B (1969), 205—358.

Richter, Dieter: Die deutsche Überlieferung der Predigten **Bertholds** von **Regensburg**. Untersuchungen zur geistlichen Literatur des Spätmittelalters. — Mchn: Beck 1969. XI, 305 S. = Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters XXI; Lw. DM 58,— [Diss., Göttingen]

Maurer, Wilhelm: Der junge **Melanchthon** zwischen Humanismus und Reformation. Bd II: Der Theologe. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1969). 617 S.; Lw. DM 64,—.

Faulenbach, Heiner: Die Struktur der Theologie des Amandus **Polanus** von **Polansdorf**. — Zü: EVZ-Verl. (1968). XXVI, 335 S. = Basler Studien zur historischen und systematischen Theologie IX; geb. sfr 28,— [Diss., Basel]

Shepherd, William C.: **Hegel** as a theologian. — HarvThR LXI, 1968, 583—602.

Marsch, Wolf-Dieter: Logik des Kreuzes. Über Sinn und Grenzen einer theologischen Berufung auf Hegel. — EvTh XXVIII, 1968, 57—82.

Hurley, Michael, SJ: George **Tyrrell**: Some post-Vatican II impressions. — The Heythrop Journal X, 1969, 243—255; p. 256—274: Daly, Gabriel, OSA: Some reflections on the character of George Tyrrell; p. 280—314: Loome, Thomas Michael: A bibliography of the published writings of George Tyrrell ‹1861—1909›.

Egg, Gottfried: Adolf **Schlatters** kritische Position. Gezeigt an seiner Matthäusinterpretation. — Stu: Calwer Verl. (1968).264 S. = Arbeiten zur Theologie II, 14; Lw. DM 28,— [Diss., Erlangen-Nürnberg. Überarb.]

Lubac, Henri de, SJ: **Teilhard** de **Chardins** religiöse Welt (La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin, dt.) — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1969). 383 S.; Lw. DM 55,—.

II. Religionswissenschaft und -geschichte

Ling, Trevor: A history of religion east and west: an introduction and interpretation. — Lo: Macmillan 1969. XXX, 464 p.; sh 80/—.

Sundén, Hjalmar: Die Rollenpsychologie und die Weisen des Religions-Erlebens. — Wesen und Weisen der Religion. (Ehrengabe für Wilhelm Keilbach zum 60. Geburtstag), Mchn (1969), 132—144.

Rosengarten, Y.: Au sujet d'un théâtre religieux **sumérien**. — RHistRel CLXXIV, 1968, 117—160.

O'Shaughnessy, Thomas, SJ: **Muhammad**'s thoughts on death. A thematic study of the Qur'anic data. — Leiden: Brill 1969. VIII, 90 p.

Lahbadi, Mohamed Aziz: Le nom de Dieu en **Islam**: Langage religieux et langage théologique. — L'analyse du langage théologique. Le nom de Dieu. Actes du colloque organisé par le Centre international d'études humanistes et par l'Institut d'études philosophiques de Rome: Rome, 5—11 janvier 1969 . . ., (P 1969), 169—184.

Trimingham, John Spencer: The influence of Islam upon Africa. — Harlow: Longmans 1968. X, 159 p. = Arab background series.

Cammann, Schuyler: Islamic and Indian magic squares. — History of religions VIII, 1968/69, 181—209. 271—299.

Gonda, Jan: The concept of a personal God in ancient **Indian** religious thought. — La réalité suprême dans les religions non-chrétiennes = Studia missionalia XVII, R 1968, 111—136; p. 137—146: Lacombe, Olivier: Réflexions sur le Vedânta non-dualiste; p. 147—167: Dhavamony, M., SJ: The mystery of God according to the Bhakti mystics of modern Hinduism.

Leider, Kurt: **Buddha**. Leben, Lehre, Jüngerschar in transzendentalphilosophischer Beleuchtung. Verbunden mit e. Einf. in die buddhistische Literatur u. einer Einl. über die religionsphilosophischen Voraussetzungen der Buddhalehre in den Veden und Upaniṣaden. Nach den ältesten Quellen dargestellt u. durch Textstellen belegt. — Hbg: Matthies 1968. 527 S. mit Abb.; Lw. DM 72,—.

Lessing, Ferdinand B., and Alex Wayman: Fundamentals of the **Buddhist** Tantras. — The Hague: Mouton 1968. 382 p.; hfl 64,—.

Colpe, Carsten: Zur mythologischen Struktur der **Adonis**-, **Attis**- und **Osiris**-Überlieferungen. — lišān mithūrti. Festschrift Freiherr von Soden zum 19. VI. 1968 . . . = Alter Orient und Altes Testament I, Kev u. Neuk-Vluyn 1969, 23—44.

Vidman, Ladislaus: Sylloge inscriptionum religionis Isiacae et Sarapiacae. — B: de Gruyter (1969). XVII, 373 S. = Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten XXVIII; Lw. DM 98,—.

Buchholz, Peter: Perspectives for historical research in **Germanic** religion. — History of religions VIII, 2, 1968, 111—138.

Mintz, Jerome R.: Legends of the **Hasidim**. An introduction to Hasidic culture and oral tradition in the New World. — Chic: Univ. of Chicago Pr. 1968. 480 p.; $ 12,95.

Turner, H. W.: The place of independent religious movements in the modernization of **Africa**. — Journal of religions in Africa II, 1969, 43—63.

Debrunner, Hans W.: Gottheit und Urmensch bei den **Togo**-Restvölkern. — Anthropos LXIII/LXIV, 1968/69, 549—560.

Kagama, Alexis: La place de Dieu et de l'homme dans la religion des **Bantu**. — Cahiers des religions africaines III, 1969, 5—11; p. 25—35: Mujynya, Edmond-N.: Le mystère de la mort dans le monde bantu; p. 55—78: Mujynya, Edmond-N.: Le mal et le fondement dernier de la morale chez les Bantu interlacustres.

Erdödi, József: Tabuwörter und Tabuvorstellungen bei den **uralischen** Völkern. — Kairos N. F. X, 1968, 193—204.

Lanczkowski, Günter: Wahrheit und Skepsis im **aztekischen** Denken. — Numen XVI, 1969, 40—50.

III. Missionswissenschaft und -geschichte

Biermann, Benno M., OP: **Las Casas** und seine Sendung. Das Evangelium und die Rechte des Menschen. — Mz: Grünewald-Verl. (1968). XV, 92 S. = Walberberger Studien V; Lw. DM 12,80.

Camps, Arnulf, OFM: Father Heinrich **Roth**, S.J. ‹1620—1668› and the history of his Sanskrit manuscripts. — ZMR LIII, 1969, 185—195; S. 195—202: Hauschild, Richard: Zum Inhalt der drei Handschriften Roths; S. 203—205: Zimmel, Bruno: Verzeichnis der Schriften, Briefe und Berichte Roths.

Gratuze, Gaston: Un pionnier de la mission tibétaine, le P. Auguste **Desgodins**. — P: Apostolat des Editions 1969. 360 p.; F 19,50.

Hastings, Adrian: From mission to church in **Buganda**. — ZMR LIII, 1969, 206—228.

Konetzke, Richard: Spanische Universitätsgründungen in Amerika und ihre Motive. — Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas V, 1968, 111—159.

O'Farrell, Patrick: The Catholic church in **Australia**. A short history: 1788—1967. — Lo: Geoffrey Chapman 1969. X, 294 p.; sh 35/—.

Pastoraal Concilie van de Nederlandse kerkprovincie. III: Missie en ontwikkelingswerk. — Amersfoort: Katholiek Archief 1968. 264 p.

Emmerich, Heinrich, SVD: Atlas hierarchicus. Descriptio geographica et statistica Ecclesiae catholicae tum occidentis tum orientis. [Nebst] Textbeil. [1—5]. — Mödling bei Wien: St.-Gabriel-Verl. 1968. 76 S.; Textbeilagen: Eine geschichtliche Einführung und Erläuterungen zu den Karten (dt., engl., frz., it., span. Suppl) je 24 S. 2°; Lw. DM 128,-.

Couturier, Charles: Mission et développement. — Mission de l'Eglise XCIV, 1969, 4—16.

Cotter, James P. [Ed.]: The Word in the Third World. — Wash, Clev.: Corpus Books 1968. 285 p.

Thils, Gustave: Christentum ohne Religion? (Christianisme sans religion?, dt.) — Sa: Müller Verl. (1969). 143 S.; kart. Ösch 75,—.

La mutation dans l'activité missionnaire de l'Église. — Brux: Pro Mundi Vita 1968. 39 p. = Pro Mundi Vita. Bulletin spécial.

Harjula, Raimo: Toward a theologia africana. — Svensk missionstidskrift LVII, 1969, 88—102.

Mulago, Vincent: Le problème d'une théologie africaine revu à la lumière de Vatican II. — Revue du clergé africain XXIV, 1969, 277—314.

Comblin, José: Os sinais dos tempos e a evangelização. Vol. l. — São Paulo: Ed. Duas Cidades 1968. 321 p. = Col. Teologia hoje II.

Haule, Cosmas: Bantu "witchcraft" and christian morality. The encounter of Bantu uchawi with christian morality. An anthropological and theological study. — Schöneck-Beckenried: Nouvelle revue de science miss. 1969. XXVIII, 187 p. = NZM Suppl. XVI; sfr 24,—.

Melckebeke, Carlo van, CICM: Service social de l'Eglise en **Mongolie**. — Brux: Ed. de Scheut 1969. 140 p.; FB 180,—.

Vergote, Antoon: Problemas psicológicos de la conversión en los pueblos no cristianos. — Misiones Extranjeras XVI, 431—447.

Laplante, A., SS and Witte, C. J., MM [Ed.]: Working for Christ in Japan. Initiation guide to missionary and pastoral work in Japan. — Tokyo: Oriens Institute for Religious Research 1969. 280 p.

Argentina. — Brux: Pro Mundi Vita 1969. 40 S. = Pro Mundi Vita XXVII.

Comblin, Joseph: La violence en Amérique latine. — Lumière et vie, T. XVIII =N° XCI, 1969, 15—32.

Gheddo, Piero: Cattolici e Buddisti nel Vietnam. Il ruolo delle comunità religiose nella costruzione della pace. — Fir: Ed. Vallecchi 1968. XXIII, 397 p. = Collana «Mezzo secolo»; Lire 2500.

Källberg, Elfie: Romersk-katolsk mission i **Kina**. — Svensk missionstidskrift LVII, 1969, 36—56.

Fülling, Erich: Evangelische Kirche in Lateinamerika. Ihre missionarische und soziale Aufgabe. — Evangelische Mission. Jahrbuch 1969, 28—44.

Die Kirche und Überseestudenten. — Brux: Pro Mundi Vita 1969. 39 S. = Pro Mundi Vita XXVI.

IV. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines (Gesamtbibel)

Salaverri, Joaquín: La **hermenéutica** teológica de la Biblia. En el XXV aniversario de la Encíclica "Divino afflante Spiritu". — EstEcl XLIV, 1969, 5—14.

Christiansen, Irmgard: Die Technik der allegorischen Auslegungswissenschaft bei Philon von Alexandrien. — Tü: Mohr 1969. 191 S. = Beiträge zur Geschichte der biblischen Hermeneutik VII; Lw. DM 45,-.

Zeilinger, Franz: Zum **Wunder**verständnis der Bibel. — Bibel und Liturgie XLII, 1969, 27—43.

Barclay, William: The Bible and **history**. — Nashv: Abingdon Pr. (1968). 371 p.; $ 6,50.

Malina, Bruce J.: The Palestinian **Manna tradition**. The Manna tradition in Palestinian Targums and its relationship to the New Testament writings. — Leid: Brill 1968. XVI, 111 p. = Arbeiten z. Geschichte des späteren Judentums u. des Urchristentums VII.

2. Altes Testament

Ellis, Peter F.: The **Yahwist**. The Bible's first theologian. — Notre Dame ‹Indiana›: Fides 1968. XII, 308 p.; $ 8,95.

Wallis, Gerhard: Die Tradition von den drei **Ahnvätern**. — ZAW LXXXI, 1969, 18—40.

Pury, Albert de: **Genèse XXXIV** et l'histoire. — RBibl LXXVI, 1969, 5—49.

Coats, George W.: The **Song of the Sea**. — CaBiQ XXXI, 1969, 1—17.

Merendino, Rosario Pius, OSB: Das deuteronomische Gesetz. Eine literarkritische, gattungs- und überlieferungsgeschichtliche Untersuchung zu **Dt 12—26**. — Bo: Hanstein 1969. XXVI, 458 S. = BoBiblBeitr XXXI; Lw. DM 64,50 [Diss., Bonn]

Koch, Klaus: Die **Hebräer** vom Auszug aus Ägypten bis zum Großreich Davids. — VetTest XIX, 1969, 37—81.

Dus, J.: Die **Stierbilder** von Bethel und Dan und das Problem der „Moseschar". — Annali dell' Istituto Universitario Orientale di Napoli. N. S. XVIII, 1968, 105—137.

Moran, William L. [, SJ]: New evidence from Mari on the history of **prophecy**. — Bibl L, 1969, 15—56.

Hollenberg, D. E.: Nationalism and "the nations" in **Isaiah XL—LV**. — VetTest XIX, 1969, 23—36.

Brunet, Gilbert: Les **Lamentations** contre Jérémie. Réinterprétation des quatre premières Lamentations. — P: Pr. Univ. de France 1968. VIII, 199 p. = Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Section des sciences religieuses LXXV; F 65,—.

Sahlin, Harald: Antiochus IV. Epiphanes und Judas Mackabäus. Einige Gesichtspunkte zum Verständnis des **Daniel**buches. — StudTheol XXIII, 1969, 41—68.

Krszyna, Henryk [, SJ]: Literarische Struktur von **Os 2, 4—17**. — BiblZ N. F. XIII, 1969, 41—59.

Chary, Théophane, OFM: **Aggée - Zacharie - Malachie**. — P: Gabalda 1969. 282 p. = Sources bibliques; F 45,—.

Gaide, Gilles: Jérusalem, voici ton roi. ‹Commentaire de Zacharie 9—14› — P: Éd. du Cerf 1968. 202 p. = Lectio divina XLIX; F 25,—.

Schmidt, Werner H.: Gott und Mensch in Psalm 8. Form- und überlieferungsgeschichtliche Erwägungen. — ThZBas XXV, 1969, 1—15.

Schreiner, Josef: Wenn nicht der Herr für uns wäre! Auslegung von Psalm 124. — Bibel und Leben X, 1969, 16—25.

Snaith, Norman H.: The book of **Job**. Its origin and purpose. — Lo: SCMPr. (1968). X, 116 p. = Studies in biblical theology II, 11.

Quintens, W.: De boodschap van het boek Job. — CollBrugGand XV, 1969, 17—33.

Lys, Daniel: Le plus beau chant de la création. Commentaire du **Cantique des Cantiques**. — P: Éd. du Cerf 1968. 308 p. = Lectio divina LI; F 40,—.

Vattioni, Francesco: **Ecclesiastico**. Texto ebraico con apparatu critico e versioni greca, latina e siriaca. — Nap: Istituto Orientale di Napoli 1968. LIV, 285 p. = Pubblicazioni del Seminario di Semitistica. Testi I.

Volkwein, Bruno [, SVD]: Masoretisches ʿēdūt, ʿēdwōt, ʿēdōt — „Zeugnis" oder „Bundesbestimmungen"? — BiblZ N. F. XIII, 1969, 18—40.

Muilenburg, James: **Form criticism** and beyond. — JBiblLit LXXXVIII, 1969, 1—18.

Hesse, Franz: Bewährt sich eine „**Theologie** der Heilstatsachen" am Alten Testament? Zum Verhältnis von Faktum und Deutung. — ZAW LXXXI, 1969, 1—17.

Schmidt, Werner H.: Die Ohnmacht des **Messias**. Zur Überlieferungsgeschichte der messianischen Weissagungen im Alten Testament. — KerDogm XV, 1969, 18—34.

Fohrer, Georg: Geschichte der israelitischen Religion. — B: de Gruyter 1969. XV, 435 S. = de Gruyter Lehrbuch; Lw. DM 32,—.

Bartlett, J. R.: The land of **Seir** and the brotherhood of **Edom**. — JThSt N. S. XX, 1969, 1—20.

Swauger, James L. [Ed.]: The excavation of **Bethel** ‹1934—1960›. William F. Albright, director 1934; James L. Kelso, director 1954, 1957, 1960 ‹Joint expedition of the Pittsburgh Theological Seminary and the American School of Oriental Research in Jerusalem›. With chapters by W. F. Albright [e. a.]. — Cambr (Mass.): The American Schools of Oriental Research 1968. XIV, 128 p., 120 pl., 2 fig. = The Annual of the American Schools of Oriental Research XXXIX.

Jerusalem through the ages. The twenty-fifth archeological convention, October, 1967. — Jer: Israel Exploration Society 1968. XI, 68 p. [English, including English summaries of Hebrew papers], 9 pl; 7, 264 p. [Hebrew], 15 pl.

Goldberg, Arnold M[arie]: Untersuchungen über die Vorstellung von der **Schekhinah** in der frühen rabbinischen Literatur. Talmud und Midrasch. — B: de Gruyter 1969. IX, 564 S. = Studia Judaica V; Lw. DM 72,—. [Habil.-Schrift, Freiburg/B]

Neusner, Jacob: The phenomenon of the **Rabbi** in late antiquity. — Num XVI, 1969, 1—20.

Fitzmyer, Josef A. [, SJ]: A bibliographical aid to the study of the **Qumran** cave IV texts 158—186. — CaBiQ XXXI, 1969, 59—71.

3. Neues Testament

Cullmann, Oscar: Etudes de théologie biblique. — Neuch: Delachaux et Niestlé (1968). 208 p. = Bibliothèque théologique; sfr 19,50.

Klein, Günter: Rekonstruktion und Interpretation. Gesammelte Aufsätze zum Neuen Testament. — Mchn: Kaiser 1969. 319 S. = BeitrEvTh L; brosch. DM 26,—.

Blinzler, Josef: Aus der Welt und Umwelt des Neuen Testaments. Gesammelte Aufsätze I. — Stu: Kath. Bibelwerk 1969. 199 S. = Stuttgarter biblische Beiträge; kart. DM 35,—.

Wichelhaus, Manfred: Am ersten Tag der Woche. Mk I 35—39 und die didaktischen Absichten des Markus-Evangelisten. — NovTest XI, 1969, 45—66.

Sand, Alexander: Die Unzuchtsklausel in Mt 5,31. 32 und 19,3—9. — MüThZ XX, 1969, 118—129.

Sanders, E. P.: The argument from order and the relationship between Matthew and Luke. — NTSt XV, 2, 1969, 249—261.

Graystone, Geoffrey, SM: Virgin of all virgins. The interpretation of Luke 1.34. — R: Pont. Biblical Institute 1968. XVI, 163 p. [Diss., Pont. Bibl. Rom]

Betz, Hans Dieter: Ursprung und Wesen christlichen Glaubens nach der Emmauslegende ‹Lk 24, 13—32›. — ZThK LXVI, 1969, 7—21.

Martyn, J. Louis: History and tradition in the **Fourth Gospel**. — NY: Harper & Row 1968. XXI, 168 p.; $ 7,—.

Smalley, Stephen S.: The Johannine Son of Man sayings. — NTSt XV, 3, 1969, 278—301.

Lohfink, Gerhard: Christologie und Geschichtsbild in **Apg 3,19-21**. — BiblZ, N. F. XIII, 1969, 223—241.

Cambier, Jules: L'espérance et le salut dans **Rom. VIII**, 24. — Message et mission. Recueil commémoratif du Xe anniversaire de la Faculté de théologie de l'Univ. Lovanium de Kinshasa, Louvain 1968, 77—107.

Conzelmann, Hans: Der **erste** Brief an die **Korinther**. Übers. u. erklärt. 1. Aufl. dieser Neuauslegung. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1969. 361 S. = Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament V; Lw. DM 24,—.

Hall, Thor: Let religion be religious. From text to Sermon on **II Corinthians** 5:14—17. — Interpr XXIII, 1969, 158—189.

Hugedé, Norbert: Commentaire de l'Epître aux **Colossiens**. — Genève: Labor et fides (1968). 226 p.; sfr 22,80.

Bring, Ragnar: Der Brief des Paulus an die **Galater** (Pauli brev till Galaterna, dt.) — B, Hbg: Lutherisches Verlagshaus 1968. 253 S.

Bligh, John, SJ: Galatians. A discussion of St. Paul's epistle. — Lo: St. Paul Publications 1969. XIV, 544 p.; sh 90/—.

Lazure, Noël: La convoitise de la chair en **I Jean, II**, 16. — RBibl LXVI, 1969, 161—205.

Stock, Alex: Einheit des Neuen Testaments. Erörterung hermeneutischer Grundpositionen der heutigen Theologie. — (Zü, Eins, Köln:) Benziger Verl. (1969). 182 S.; kart. DM 16,80. [Diss., Innsbruck]

Aune, David E.: The problem of the Messianic secret. — NovTest XI, 1969, 1—31.

Dupont, Jacques: Die Versuchungen Jesu in der Wüste (Les tentations de Jésus au désert, dt.) — Stu: Verl. Kath. Bibelwerk (1969). 132 S. = Stuttgarter Bibelstudien XXXVII; kart. DM 10,80.

Kremer, Jakob: Das Ärgernis des Kreuzes. Eine Hinführung zum Verstehen der Leidensgeschichte nach Markus. — Stu: Kath. Bibelwerk (1969). 91 S.; kart. DM 6,80.

Müller, Karlheinz: Anstoß und Gericht. Eine Studie zum jüdischen Hintergrund des **paulinischen Skandalon**-Begriffs. — Mchn: Kösel 1969. 142 S. = StudienANT XIX; kart. DM 35,—. [Diss., Würzburg]

Bläser, Peter: Das Verhältnis von **Schrift** und **Tradition** bei Paulus. — CathMstr XXIII, 1969, 187—204.

Weiß, Hans-Friedrich: Paulus und die Häretiker. — Christentum und Gnosis. Aufsätze hrsg. v. Walther Eltester = ZNW, Beih. XXVII, B 1969, 116—128.

Malina, Bruce: Some observations on the origin of sin in Judaism and St. Paul. — CaBiQ XXXI, 1969, 18—34.

Räisänen, Heikki: Die Mutter Jesu im Neuen Testament. — Hels: Suomalainen tiedeakatemia 1969. 217 S. = Suomalaisen tiedeakatemian toimituksia. Annales Academiae scientiarum Fennicae B, CLVIII; Fkr 28,—. [Diss., Helsinki]

V. Kirchengeschichte

1. Allgemeines

Bibliographia patristica. Internationale patristische Bibliographie. Die Erscheinungen des Jahres. Unter Mitarbeit von ... hrsg. von W(ilhelm) Schneemelcher. X: 1965. — B: de Gruyter 1969. XXXIV, 127 S.; Lw. DM 30,—.

Graus, František: Grundfragen und Schwerpunkte der **tschechischen Mediävistik** nach 1945. — Studi medievali, Ser. III, A. IX, 1968, 917—948.

Zilverberg, S.B.J.: Gerard **Brandt** als kerkhistoricus. — NedArchKG XLIX, 1968, 37—58.

Ludolphy, Ingetraut: Gottfried **Arnolds** Prinzipien kirchengeschichtlicher Arbeit. — Theologie in Geschichte und Kunst. Walter Elliger zum 65. Geburtstag, Witten 1968, 128—133.

Halkin, Léon E.: Les archives des nonciatures. — Brux, R: Academia Belgica 1968. 91 p. = Bibliothèque de l'Institut historique belge de Rome XIV.

Staudinger, Hugo: Gott: Fehlanzeige? Überlegungen eines Historikers zu Grenzfragen seiner Wissenschaft. — Trier: Spee-Verl. 1968. 187 S. = Incitamente; kart. DM 12,80.

Dienst, Karl: Kopernikanische Wenden. Zum Gebrauch einer Metapher in der Kirchengeschichte. — JHessKGV XVIII, 1967, 1—49.

Dickerhof, Harald: Kirchenbegriff, Wissenschaftsentwicklung, Bildungssoziologie und die Formen kirchlicher Historiographie. Gedanken und Exkurse zu Peter **Meinholds** „Geschichte der kirchlichen Historiographie". — HistJG LXXXIX, 1969, 176—202.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Maron, Gottfried: Petrus, Luther und wir. Gedanken zum Reformationsjubiläum 1967. (Vortrag). — Gö: Vandenhoeck und Ruprecht (1967). 16 S. = Bensheimer Hefte XXXV; geh. DM 1,—.

Boner, Georg: Das Bistum **Basel**. Ein Überblick von den Anfängen bis zur Neuordnung 1828. — Freiburger Diözesan-Archiv LXXXVIII, 1968, Frb/B (1969), 5—101.

Böcher, Otto: Aus der Geschichte **Dexheims** und **Schwabsburgs**. — JHessKGV XVIII, 1967, 167—182.

3. Christliches Altertum (einschl. Patrologie)

A patristic Greek lexicon. Edited by G. W. H. Lampe. — Oxf: Clarendon Pr. 1961 (—1968). XLIX, 1568 p.

Bagatti, Bellarmino, OFM: L'**Église** de la gentilité en **Palestine** ‹Ier—**XI**e siècle›. Adaptation du manuscrit italien par Albert Storme. — Jérusalem: Impr. des PP. Franciscains 1968. VII, 357 p. avec ill. = Publications du Studium biblicum franciscanum. Coll. minor IV.

Brox, Norbert: Der Glaube als Weg. Nach biblischen und altchristlichen Texten. — Mchn, Sa: Pustet (1968). 165 S. = Bücherei der Salzburger Hochschulwochen; Lw. DM 13,80.

Brox, Norbert: Historische und theologische Probleme der Pastoralbriefe des Neuen Testaments. Zur Dokumentation der frühchristlichen Amtsgeschichte. — Kairos N. F. XI, 1969, 81—94.

Stockmeier, Peter: Gemeinde und Bischofsamt in der alten Kirche. — ThQu CXLIX, 1969, 133—146.

Barnard, L. W.: **Justin Martyr** in recent study. — ScJTheol XXII, 1969, 152—164.

Stead, G. C.: The **Valentin**ian myth of Sophia. — JThSt XX, 1969, 75—104.

Thoma, Clemens: Jüdische Apokalyptik am Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts. Religionsgeschichtliche Bemerkungen zur syrischen Baruchapokalypse und zum vierten Esrabuch. — Kairos N. F. XI, 1969, 134—144.

Malherbe, Abraham J.: The structure of **Athenagoras**, "Supplicatio pro Christianis". — VigChr XXIII, 1969, 1—20.

Dörrie, Heinrich: Die platonische Theologie des **Kelsos** in ihrer Auseinandersetzung mit der christlichen Theologie. Auf Grund von Origenes c. Celsum 7,42ff. — Gö: Vandenhoeck und Ruprecht (1967). S. 24—55 = GöN Phil.-hist. Klasse Jg. 1967, 2; geh. DM 5,50.

Tibiletti, C.: L'aneddoto di Creso e Talete in **Tertulliano**. — SacrEr XVIII, 1967/1968, 333—343; p. 344—369: Mehlmann, J., OSB: De Tertulliani quibusdam operibus ab ignoto auctore commentarii in Symbolum Nicaenum citatis.

Rordorf, W(illy): Tertullians Beurteilung des Soldatenstandes. — VigChr XXIII, 1969, 105—141.

Barnes, Timothy D.: Tertullian's Scorpiace. — JThSt XX, 1969, 105—132.

Lomiento, Gennaro: La Bibbia nella compositio della Vita Cypriani di **Ponzio**. — Vetera Christianorum V, 1968, 23—60.

Schmidinger, Heinrich: **Konstantin** und die „Konstantinische Ära". — FrbZPhTh XVI, 1969, 3—21.

May, Gerhard: Die Datierung der Rede „In suam ordinationem" des **Gregor** von **Nyssa** und die Verhandlungen mit den Pneumatomachen auf dem Konzil von Konstantinopel 381. — VigChr XXIII, 1969, 38—57.

Amphilochius ‹Iconiensis› [Amphilochius ‹Episcopus Iconiensis›]: Jambi ad Seleucum (De recta studiorum ac vitae ratione). Edidit Eberhard Oberg. — B: de Gruyter 1969. 105 S. = Patristische Texte und Studien IX; Lw. DM 28,— [Diss., Bonn]

Didymos ‹der Blinde› [Didymus ‹Caecus›]: Psalmenkommentar [griech. u. dt.] ‹Tura-Papyrus›. T. IV: Kommentar zu Psalm 35—39. Hrsg. u. übers. von Michael Gronewald. — Bo: Habelt 1969. 327 S., 4° = Papyrologische Texte und Abhandlungen VI; Lw. DM 68,— [Diss., Köln]

Vogt, Joseph: **Synesios** gegen **Andronikos**: der philosophische Bischof in der Krisis. — Adel und Kirche. Festschrift für Gerd Tellenbach zum 65. Geburtstag..., Frb/B, Bas, Wien (1968), 15—25.

Baker, Aelred: Syriac and the scriptural quotations of **Pseudo-Macarius**. — JThSt N. S. XX, 1969, 133—149.

Perler, Othmar: Les voyages de saint **Augustin**. En collab. avec Jean-Louis Maier. — P: Etudes Augustiniennes 1969. 561 p., 79 pl.; F 112,—.

Vries, Wilhelm de, SJ: Die Struktur der Kirche gemäß dem Konzil von Chalkedon ‹451›. — OrChrPer XXXV, 1969, 63—122.

Lange, Günther: Bild und Wort. Die katechetischen Funktionen des Bildes in der griechischen Theologie des 6.—9. Jahrhunderts. — Wü: Echter-Verlag (1969). 262 S. = Schriften zur Religionspädagogik und Kerygmatik VI; kart. DM 38,— [Diss., München]

Lohrmann, Dietrich: Das Register Papst **Johannes' VIII.** ‹872—882›. Neue Studien zur Abschrift Reg. Vat. 1, zum verlorenen Originalregister und zum Diktat der Briefe. — Tü: Niemeyer 1968. XXIV, 309 S., 20 S. Faks. = Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom XXX; Lw. DM 48,—.

4. Mittelalter und Neuzeit

Fischer, Hugo: Die Geburt der westlichen Zivilisation aus dem Geist des romanischen Mönchtums. — Mchn: Kösel (1969). 277 S.; DM 28,—.

Märker, Martin: Das Zisterzienserkloster **Grünhain** im Erzgebirge. Mit 6 Bildtaf., 3 Ktn. u. 1 Grundrißskizze. — Ffm: Erzgebirgsverein 1968. 118 S.; kart. DM 8,80.

Deckert, A.: **Karmel** in **Straubing**. 600 Jahre, **1368—1968**. Jubiläumschronik. — Rom: Inst. Carmelitanum 1968. XXIV, 400 p. = Textus et studia historica Carmelitana VIII.

Matuszak, Juliane: Das **Speculum exemplorum** als Quelle volkstümlicher Glaubensvorstellungen des Spätmittelalters. — Siegburg: Schmitt 1967. 108 S. = Quellen und Studien zur Volkskunde VIII; kart. DM 7,20 [Diss., Bonn]

5. Mittelalter

Mattoso, J.: Le monachisme ibérique et Cluny. Les **monastères** du diocèse de **Porto** de l'an mile à 1200. — Louv: Bibl. de l'Université et Publ. Universitaires 1968. XIX, 437 p., 9 fig., 2 pl. = Université de Louvain. Recueil de travaux d'histoire et de philologie IV, 39; BF 500.

Beiträge zur Geschichte des Erzbistums **Magdeburg**. Hrsg. von Franz Schrader. — Lpz: Sankt-Benno-Verl. [1969]. 342 S. mit 1 Kt. = Studien zur katholischen Bistums- und Klostergeschichte XI.

Amargier, Paul: Église et Société dans des Capitulaires provençaux du **XI**e siècle. — RechScRel LVII, 1969, 221—229.

Thomas, Heinz: Studien zur **Trierer** Geschichtsschreibung des **11.** Jahrhunderts, insbes. zu den Gesta Treverorum. — Bonn: Röhrscheid 1968. 248 S. = Rheinisches Archiv LXVIII; kart. DM 28,— [Diss., Bonn]

Keinemann, Friedrich: Das Domstift **Mainz** und der mediate Adel. Der Streit um die Zulassung von Angehörigen der landsässigen Ritterschaften zu Mainzer Dompräbenden. — HistJG LXXXIX, 1969, 153—170.

Mayer, Hans Eberhard: Geschichte der **Kreuzzüge**. — Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1968). 300 S. mit Ktn = Urbanbücher LXXXVI.

Tiftixoglu, V.: Gruppenbildungen innerhalb des konstantinopolitanischen Klerus während der **Komnenzeit**. — ByzZ LXII, 1969, 25—72.

Wollasch, Joachim: Die Wahl des Papstes **Nikolaus II.** — Adel und Kirche. Festschrift für Gerd Tellenbach zum 65. Geburtstag..., Frb/B, Bas, Wien (1968), 205—220.

Liebeschütz, Hans: Chartres und Bologna. Naturbegriff und Staatsidee bei **Johannes** von **Salisbury**. — Archiv für Kulturgeschichte L, 1968, 3—32.

Frank, Isnard Wilhelm: Hausstudium und Universitätsstudium der **Wiener Dominikaner** bis **1500**. — Wien: Österreich. Akademie d. Wissenschaften; Graz, Wien, Köln: Böhlau in Komm. 1968. XXIV, 333 S. = Archiv für Österreichische Geschichte CXXVII.

Pisanu, Leonarde, OFM: **Innocenzo IV** e i **francescani** ‹**1243—1254**›. — R: Ed. Francescane 1968. 308 p. = Studi e testi francescani XLI.

Das Bistum **Würzburg**. Im Auftrag des Max-Planck-Instituts für Geschichte bearb. von Alfred Wendehorst. T. II: Die **Bischofsreihe** von **1254** bis **1455**. — B: de Gruyter 1969. X, 215 S. = Germania sacra. N. F. IV: Die Bistümer der Kirchenprovinz Mainz; brosch. DM 48,—.

Urbare geistlicher Grundherrschaften. III, 2: Die mittelalterlichen Urbare des Benediktinerstiftes **St. Paul** in **Kärnten. 1289/90** und **1371/72**.

Hrsg. von Walther Fresacher. — Wien: (Österreich. Akademie d. Wiss.); Graz, Köln: Böhlau in Komm. 1968. CVIII, 354 S., 7 Ktn. = Österreichische Urbare Abt. III; ÖSch 396,—.

Brampton, C. K.: The probable date of **William** of **Ockham's** noviciate. — FranzStud LI, 1969, 78—85.

Leff, Gordon: Knowledge and its relation to the status of theology according to Ockham. — JEcclH XX, 1969, 7—17.

Trapp, E.: Die Metropoliten von **Nikaia** und **Nikomedia** in der Palaiologenzeit. — OrChrPer XXXV, 1969, 183—192.

Chrysostomides, J.: Studies on the chronicle of **Caroldo,** with special reference to the history of Byzantium from **1370** to **1377**. — OrChrPer XXXV, 1969, 123—182.

Cowdrey, H. E. J.: The papacy, the Patarenes and the Church of Milan. — Transactions of the Royal historical society XVIII, 1968, 25—48.

Bosch, P. van den: Studiën over de observantie der **Kruisbroeders** in de **XV**de eeuw. — Diest: Lichtland 1968. 205 blz., 4 pl.

Black, A. J.: The political ideas of conciliarism and papalism, 1430—1450. — JEcclH XX, 1969, 45—65.

Beumer, Johannes, SJ: **Erasmus** von **Rotterdam** und seine Freunde aus dem Franziskanerorden. — FranzStud LI, 1969, 117—129.

6. Gesamte Neuzeit

Hoene, Otto zu: Die Grundherrschaft des Klosters **Bersenbrück 1516—1639**. Eine Wirtschafts- und Sozialgeschichte aus dem Osnabrücker Nordland. — San Francisco/Calif.; [Bersenbrück, Postfach 19: Selbstverl.] 1968. 324 S. mit Faks. u. 1 Kt.

Grün, Hugo: Die theologische Fakultät der Hohen Schule **Herborn** 1584—1817. — JHessKGV XIX, 1968, 57—145.

Dienst, Karl: Evangelische **Kinderlehre** in **Frankfurt** am **Main** zwischen Orthodoxie und Pietismus. — JHessKGV XIX, 1968, 189—206.

Hart, A. Tindal: **Clergy** and **society, 1600—1800**. — Lo: SPCK for the Church Historical Society 1968. VII, 120 p.; sh 9/6—.

Schwarz, Klaus: Kompanien, Kirchspiele und Konvent in **Bremen. 1605—1814**. — Bremen: Schünemann (1969). 125 S., 10 S. Ktn = Veröffentlichungen aus dem Staatsarchiv der Freien Hansestadt Bremen XXXVII; kart. DM 13,—.

Breathett, George: Religious protectionism and the slave in **Haiti**. — CathHistR LV, 1969, 26—39.

Wibbeling, Wilhelm: Die Reformierte Hohe Schule zu **Hanau** in ihrer kirchengeschichtlichen Bedeutung. — JHessKGV XIX, 1968, 147—176.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Lortz, Joseph, [u.] Erwin Iserloh: Kleine Reformationsgeschichte. Ursachen, Verlauf, Wirkung. — (Frb/B, Bas, Wien: Herder 1969.) 360 S. = Herder-Bücherei CCCXLII/CCCXLIII; kart. DM 4,95.

Das hussitische Denken im Lichte seiner Quellen. Hrsg. von R(obert) Kalivoda u. A. Kolesnyk. Mit einer Einleitung von R. Kalivoda. (Übers. von Manfred Becker u. a.) — B: Akademie-Verl. 1969. 467 S. = Beiträge zur Geschichte des religiösen und wissenschaftlichen Denkens VIII; Lw. DM-Ost 65,—.

Boyer, Charles, SJ: Luther e Erasme. — DoctCom XXII, 1969, 5—24.

Schäfer, Rolf: Zur Datierung von Luthers reformatorischer Erkenntnis. — ZThK LXVI, 1969, 151—170.

Abhandlungen über die **slowenische** Reformation. Literatur, Geschichte, Sprache, Stilart, Musik, Leksikographie, Theologie, Bibliographie. (Red. Branko Bercic.) — Mchn: Trofenik 1968. 268 S., 84 S. mit Abb. = Geschichte, Kultur und Geisteswelt der Slowenen I.

Hauswirth, René: Landgraf **Philipp** von **Hessen** und **Zwingli**. Voraussetzungen und Geschichte der politischen Beziehungen zwischen Hessen, Straßburg, Konstanz, Ulrich von Württemberg und reformierten Eidgenossen 1526—1531. — Tü: Osiandersche Buchhandl. [in Komm.]; Basel: Basileia-Verl. 1968. 288 S. = Schriften zur Kirchen- und Rechtsgeschichte XXXV; geb. sfr 31,85.

Müller, Gerhard: Die römische Kurie und die Reformation. 1523—1534. Kirche und Politik während des Pontifikates Clemens' VII. — (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1969. 307 S. = QuFoRefG XXXVIII; Lw. DM 45,—.

Staedtke, Joachim: Johannes **Calvin.** Erkenntnis und Gestaltung. — Gö, Zü, Frk/M: Musterschmidt (1969). 114 S. mit Abb. = Persönlichkeit und Geschichte XLVIII; kart. DM 5,80.

Thadden, Rudolf von: Calvin und der Fortgang der Reformation im Reich. — HistZ CCVIII, 1969, 1—23.

Volz, Hans: **Hessen** und die Reformation in **Göttingen**. — JHessKGV XIX, 1968, 25—56.

Wandersleb, Martin: **Luther**tum und **Bilder**frage im Fürstentum Braunschweig-Wolfenbüttel und in der Stadt Braunschweig im Reformationsjahrhundert. — JGNsKG LXVI, 1968, 18—80.

Scaduto, Mario, SJ: Catalogo dei **Gesuiti** d'**Italia, 1540—1585**. — R: Institutum Historicum S.J. 1968. XXVIII, 187 p. = Subsidia ad historiam Societatis Jesu VII; Lire 2700.

Anderson, Marvin W.: Luther's Sola Fide in Italy: 1542—1551. — ChH XXXVIII, 1969, 25—42.

López Martín, Juan: D. Pedro **Guerrero** como obispo del tiempo de la contrarreforma. — ArchTeolGran XXXI, 1968, 193—231.

Kronenberg, Kurt: Die Reformation des Reichsstiftes **Gandersheim** durch Herzog Julius von Braunschweig. — JGNsKG LXVI, 1968, 81—106.

Schäfer, Dieter: Das Paedagogium illustre in Gandersheim bis zu seiner Verlegung nach Helmstedt ‹1571—1575›. — JGNsKG LXVI, 1968, 107—140.

Krajcar, Jan, SJ: Konstantin Basil **Ostrožskij** and **Rome** in **1582—1584**. — OrChrPer XXXV, 1969, 193—214.

Seils, Ernst-Albert: Die Staatslehre des Jesuiten Adam **Contzen,** Beichtvater Kurfürst Maximilian I. von Bayern. — Lübeck, Hbg: Matthiesen 1968. 237 S. = Historische Studien CDV; brosch. DM 30.

Nemec, Ludvik: The Ruthenian uniate church in its historical perspective. — ChH XXXVII, 1968, 365—388.

Meissner, Erhard: Fürstbischof Anton Ignaz **Fugger.** ‹1711—1787›. Mit 13 Taf. — Tü: Mohr 1969. XIV, 319 S., 1 Titelbild = [Veröffentlichungen der] Schwäbische[n] Forschungsgemeinschaft bei der Kommission für Bayerische Landesgeschichte. Reihe IV. Studien zur Fugger-Geschichte XXI; Lw. DM 37,— [Diss., Erlangen]

Miksch, Ferdinand Leopold: Der Augustinerhistoriker Xystus **Schier. 1727—1772**. Ein Beitrag zur österreichischen Gelehrtengeschichte am Beginn der Aufklärung. — Wü: Augustinus-Verlag 1969. 144 S. = Cassiciacum XXIII; kart. DM 24,80 [Diss., Wien]

Dülmen, Richard van: Antijesuitismus und katholische Aufklärung in Deutschland. — HistJG LXXXIX, 1969, 52—80.

8. Neuere Zeit

Combaluzier, F.: Sacres épiscopaux à Rome de 1565 à 1662. Analyse intégrale du Ms. «Miscellanea XIII, 33» des Archives Vaticanes. — SacrEr XVIII, 1967—1968, 120—305.

Honselmann, Klemens: Der Kampf um **Paderborn 1604** und die Geschichtsschreibung. — WestfZ CXVIII, 1968, 229—315; S. 316—330: Anhang I: Neu aufgefundene Dokumente zur Einnahme der Stadt Paderborn durch den Fürstbischof 1604; S. 331—338: Anhang II: Proben aus den geschichtlichen Darstellungen.

Gavigan, J.-J., OSA: Epistulae inter Priores Generales OSA atque Imperatores Austriacos annis 1635—1671 missae. ‹Ex Archivo Generali Ordinis›. — August XVIII, 1968, 425—513.

Bogaerts, A. M.: Provinciale kapittels der **Dominikanen** van de **Nederduitse** provincie. Dokumenten. T. II: **1657—1731**. — Brux: Dominikaans archief 1968. IV, 364 p. = Bouwstoffen voor de geschiedenis der Dominikanen in de Nederlanden VII; FB 250,—.

Ceyssens, Lucien: La seconde période du **jansénisme**. T. I: Les débuts. Sources des annés **1673—1676**. Avec la collab. de S. De Munter. — Brux, Rom: Institut historique belge de Rome 1968. LIV, 593 p. = Bibliothèque de l'Institut historique belge de Rome XVII.

Schupp, Franz, SJ: Die Geschichtsauffassung am Beginn der **Tübinger Schule** und in der gegenwärtigen Theologie. — ZkTh XCI, 1969, 150—171.

Wagner, Hans: Die **Aufklärung** im Erzstift **Salzburg**. Antrittsvorlesung geh. am 22. Nov. 1966 an der Univ. Salzburg — Sa, Mchn: Pustet (1968). 23 S. = Salzburger Universitätsreden XXVI.

Newton, J. A.: **Susanna Wesley** and the Puritan tradition in Methodism. — Lo: Epworth Pr. 1968. 216 p.; sh 35/—.

Gill, Frederick C[yril]: Charles **Wesley** (Charles Wesley, the first methodist, dt.) Der erste Methodist. — Zü, Stu: Gotthelf-Verl. (1968). 302 S. mit Abb.; Lw. DM 22,50.

Rasch, Robert: Heinrich August Wilhelm **Meyer,** der Begründer des Meyerschen Kommentars. Ein Lebensbild aus dem 19. Jahrhundert. — JGNsKG LXIV, 1966, 129—143.

Pearson, Samuel C.: From church to denomination: American congregationalism in the nineteenth century. — ChH XXXVIII, 1969, 67—87.

Farrel, John K. A.: Roman Catholic influences supporting **Canadian** confederation. — CathHistR LV, 1969, 7—25.

Ward, J. T. - J. H. Treble: Religion and education in **1843**: Reaction to the 'Factory education bill'. — JEcclH XX, 1969, 79—110.

Die Universität **Würzburg** und das Erste Vatikanische Konzil. Ein Beitrag zur Kirchen- und Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts. Anläßlich des 100. Jahrestages der Einberufung des Konzils in Verbindung mit dem Sebastian Merkle-Institut der Universität Würzburg. Dargestellt und hrsg. von Theobald Freudenberger. T. I: Würzburger Professoren und Dozenten als Mitarbeiter und Gutachter vor Beginn des Konzils. Mit e. Anh. von Gutachten, Briefen und ergänzenden Aktenstücken. — Neustadt a. d. Aisch: Degener 1969. XIX, 483 S. = Quellen und Beiträge zur Geschichte der Universität Würzburg I, 1; Lw. DM 65,—.

Fleischer, Manfred: Lutheran and Catholic reunionists in the age of Bismarck. — ChH XXXVIII, 1969, 43—66.

Nichols, Peter: Die Politik des Vatikan (The politics of the Vatican, dt.) (Aus dem Engl. übertr. von Volker Bradke u. Joachim Rehork). — (Bergisch Gladbach:) Lübbe (1969). 415 S.; Lw. DM 24,80.

9. Neueste Zeit

Greive, Hermann: Theologie und Ideologie. Katholizismus und Judentum in Deutschland und Österreich 1918—1935. — Hdlb: Schneider 1969. 320 S. = Arbeiten aus dem Martin-Buber-Institut der Universität Köln I; brosch. DM 17,50.

Breuning, Klaus: Die Vision des Reiches. **Deutscher Katholizismus** zwischen Demokratie und Diktatur. ‹**1929—1934**›. — Mchn: Hueber (1969). 403 S.; Pp. DM 24,80. [Diss., Münster]

Doetsch, Wilhelm Josef: **Württembergs** Katholiken unterm Hakenkreuz. **1930—1935**. — Stu: Kohlhammer (1969). 223 S.; kart DM 24,80 [Diss., Tübingen]

Niemöller, Wilhelm: Wort und Tat im Kirchenkampf. Beiträge zur neuesten Kirchengeschichte. — Mchn: Kaiser 1969. 403 S. = Theologische Bücherei XL; kart. DM 20,—.

Oliver, Roy: Martin **Buber** (The wanderer and the way, dt.) Der Wanderer und der Weg. Aus d. Engl. übers. v. Dorothea Fischer-Barnicol. Mit e. Vorw. v. Hans Fischer-Barnicol. — Hbg: Schneider (1968). 167 S.; Lw. DM 15,—.

Le saint **Siège** et la **Guerre Mondiale**. ‹Juillet **1941** - octobre **1942**.› — CdV: Libr. Ed. Vaticana 1969. XXVI, 796 p. = Actes et documents du saint Siège relatifs à la seconde guerre mondiale V.

Johannes ‹Chrysostomus›, OSB [Blaschkewitz, Johannes]: Kirchengeschichte Rußlands der neuesten Zeit. Bd III: Die russische Kirche in und nach dem Zweiten Weltkrieg. — Mchn, Sa: Pustet (1968). 286 S. mit Abb. = Sammlung Wissenschaft und Gegenwart.

VI. Christliche Philosophie

The theology of God: Commentary. Ed. by Edmund J. Fortmann, SJ. — Milw: Bruce (1968). X, 368 p. = Contemporary college theology series; $ 4,50.

Leclercq, Jean: Essais sur l'esthétique de s. **Bernard**. — Studi medievali, Ser. III, A. IX, 1968, 688—728.

Byrne, Edmund F.: Probability and opinion. A study in the medieval presuppositions of post-medieval theories of probability. — La Haye: Nijhoff 1968. XXX, 329 p.; hfl 39,60.

Garceau, Benoît, OMI: Judicum. Vocabulaire, sources, doctrine de saint **Thomas d'Aquin**. — P: Vrin 1968. 286 p. = Publications de l'Institut d'études médiévales, Montréal XX; F 48,—.

Dianich, Severino: L'opzione fondamentale nel pensiero di s.Tommaso. — Brescia: Morcelliana 1968. 300 p. = Pubblicazioni del Pontifici Seminario Lombardo in Roma IV; Lire 4500.

Fäh, Hans Louis: Johannes **Duns Scotus**. Die Erkennbarkeit Gottes. Ordinatio I, d. 3, pars 1, q. 1—3. Übersetzt und erklärt. — FranzStud XLVII, 1965, 187—299; L, 1968, 162—223. 268—367.

Todisco, Orlando, OFMConv: L'attualità del volontarismo intellettualista di G. Duns Scoto. — MiscFranc LXIX, 1969, 28—61.

Borak, Hadrianus, OFMCap: Aspectus fundamentales platonismi in doctrina Duns Scoti. — De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta congressus scotistici internationalis Oxonii et Edimburgi 11—17 sept. 1966 celebrati. Vol I, R 1968, 113—138; p. 139—168: Hoeres, Walter: Platonismus und Gegebenheit bei Duns Scotus.

Sprengard, Karl Anton: Systematisch-historische Untersuchungen zur Philosophie des 14. Jahrhunderts. Bd II: **Crathorn**, ein Oxforder Modernus des 14. Jahrhunderts. Untersuchungen zu Crathorns objektiver Logik auf Grund zweier hss. überlieferter QQ. — Bonn: Bouvier 1968. 170 S. = Mainzer philosophische Forschungen III b.

Dangelmayr, Siegfried: Gotteserkenntnis und Gottesbegriff in den philosophischen Schriften des **Nikolaus** von **Kues**. — Meisenheim a. Glan: Hain 1969. 321 S. = Monographien zur philosophischen Forschung LIV; kart. DM 39,—. [Diss., Tübingen]

Vattimo, Gianni: Schleiermacher filosofo dell'interpretazione. — (Mil:) Mursia (1968). 257 p. = Biblioteca di filosofia. Ricerche I.

Henrichs, Norbert: Bibliographie der **Hermeneutik** und ihre Anwendungsbereiche seit Schleiermacher. — (Düs:) Philosophia Verl. (1968). 492 Sp. = Kleine philosophische Bibliographie I; Lw. DM 45,—.

Fischer, Friedrich Carl: Existenz und Innerlichkeit. Eine Einführung in die Gedankenwelt Søren **Kierkegaards**. — Mchn: Beck (1969). IX, 350 S.; Lw. DM 24,—.

Fahrenbach, Helmut: Kierkegaards existenzdialektische Ethik. — Ffm: Klostermann (1968). 194 S. = Philosophische Abhandlungen XXIX; engl. brosch. DM 24,50. [Habil.-Schrift, Tübingen]

Hudson, William Donald: Ludwig **Wittgenstein**: the bearing of his philosophy upon religious belief. — Lo: Lutterworth Pr. 1968. 74 p.

Gibellini, Rosino: La discussione su **Teilhard** de **Chardin**. — Brescia: Morcelliana (1968). 272 p. = Giornale di teologia XXV.

Hommel, Claus Uwe: Chiffer und Dogma. Vom Verhältnis der Philosophie zur Religion bei Karl **Jaspers**. — (Zü: EVZ-Verl., Abt.) Ed. Academica 1968. VIII, 263 S. = Basler Beiträge zur Philosophie und ihrer Geschichte IV; Lw. sfr 26,— [Diss., Basel]

Derisi, Octavio N.: El último **Heidegger**. Aproximaciones y diferencias entre la fenomenología existencial de M. Heidegger y la ontología de santo Tomás. Buenos Aires: Ed. Universitaria (1968). 111 p.

McInerny, Ralph M.: Studies in **analogy**. — The Hague: Nijhoff 1968. X, 137 p.; hfl 19,80.

Hick, John H.: Philosophy of religion. — Lo: Prentice-Hall Intern. 1968. XII, 111 p. = Foundations of philosophy series; sh 46/6.

Bonifazi, Duilio: Filosofia e cristianesimo. Discussioni recenti. — R: Libr. Ed. della Pont. Univ. Lateranense 1968. 154 p. = Cathedra Sancti Thomae IX; Lire 1500.

Di Napoli, Giovanni: Il rinascimento e la «morte di Dio». — Div XIII, 1969, 119—162.

VII. Fundamentaltheologie und Dogmatik

1. Apologie und Dogmatik

Walgrave, Jan: Beitrag zu Aufgabe, Methode und Aufgabenbereich einer zeitgenössischen **Fundamentaltheologie**. — Concilium V, 1969, 452—457; S. 457—461: Cahill, Joseph: Eine Fundamentaltheologie für unsere Zeit.

Simons, Eberhard — Konrad Hecker: Theologisches Verstehen. Philosophische Prolegomena zu einer theologischen **Hermeneutik**. — Düs: Patmos-Verl. (1969). 263 S.; Lw. DM 25,—.

Kimmerle, Heinz: Die Aufgabe einer philosophischen Theologie im Horizont der konkreten geschichtlichen Existenz. — NZSystThRelph XI, 1969, 13—36.

Möller, Joseph: Glauben und Denken in Widerspruch? Philosophische Fragen an die Theologie der Gegenwart. — Mchn, Frb/B: Wewel Verl. (1969). 136 S.; kart. DM 9,50.

Pannenberg, Wolfhart: Christliche Theologie und philosophische Kritik. — RThPh, Ser. III, T. XVIII, 1968, 349—371.

Witte, A. J. J. de: De **taalfunktie** in de theologie. — Tijdschrift voor theologie VIII, 1968, 186—207; p. 207—208: Summary: The function of language in theology.

Hart, Ray L.: Unfinished man and the imagination. Toward an ontology and a rhetoric of **revelation**. — (NY:) Herder and Herder (1968). 418 p.; $ 9,50.

Lehmann, Karl: Rechenschaft des Glaubens. Überlegungen zum Problem der **Glaubensbegründung** heute. — Rechenschaft vom Glauben. Weihnachts-Seelsorgertagung 2.—4. Jänner 1969..., Wien (1969), 74—89; S. 89—96: Aus der Diskussion.

Alszeghy, Zoltán, SJ: Quid reflexio ad historiam salutis a theologia catholica exigat. — Acta congressus internationalis de theologia Concilii Vaticani II, Romae diebus 26 sept.—10 oct. 1966 celebrati..., (CdV) 1968, 444—454; p. 474—478: Löhrer, Magnus, OSB: Consideratio theologica historiae salutis et formatio terminorum theologicorum; p. 484—489: Ratzinger, Joseph: De relatione inter conceptum historiae salutis et quaestionem eschatologicam; p. 460—464: Flick, Maurizio, SJ: De peccato originali in contextu historiae salutis considerato.

Nennt euch nicht Meister. Die **Autorität** in einer sich wandelnden **Kirche** (Authority in a changing church, dt.) [Von] Nicholas Lash [u. a.] — (Graz, Wien, Köln:) Styria (1968). 232 S.; Lw. DM 14,80.

Fries, Heinrich: Das **Lehramt** als Dienst am Glauben. — CathMstr XXIII, 1969, 154—172.

Schiffers, Norbert: Diskutiertes Lehramt: Kirchliche Autorität und Risiko der Gläubigen. — ThpQu CXVII, 1969, 22—38.

Neville, Robert C.: Creation and the Trinity. — ThStudies XXX, 1969, 3—26.

Lavocat, Marie-Hugues: L'esprit de vérité et d'amour. Essai de synthèse doctrinale sur le **Saint-Esprit**. — P: Libr. Saint-Dominique; Libr. Saint-Charles 1968. 579 p.; F 36,—.

Dembrowski, Hermann: Grundfragen der **Christologie**, erörtert am Problem der Herrschaft Jesu Christi. — Mchn: Kaiser Verl. 1969. 358 S. = Beiträge zur evangelischen Theologie LI; kart. DM 29,— [Habil.-Schrift, Bonn]

Willig, Irene: Glaube, Hoffnung und Liebe als Antwort auf die Offenbarkeit Gottes in Jesus Christus. — Martyria, Leiturgia, Diakonia. (Festschrift für Hermann Volk... zum 65. Geburtstag), Mz (1969), 92—115.

Nigro, Carmelo: Il mistero della conoscenza umana di Cristo. — Div XIII, 1969, 345—368.

Antón, Angel, SJ: Hacia una síntesis de los nociones «cuerpo de Cristo» y «pueblo de Dios» en la eclesiología. — EstEcl XLIV, 1969, 161—203.

Nicolas, Jean-Hervé, OP: Les profondeurs de la grâce. (T. I.) — P: Beauchesne (1969). 561 p.; F 43,50.

Bunnik, R(uud) J.: Das **Amt** in der Kirche (Dienaren van het aggiornamento. Het kerkelijke ambt in een tijd van evolutie, dt.) Krise und Erneuerung in theologischer Sicht. — Düs: Patmos-Verl. (1969). 219 S. = Patmos Paperback; kart. DM 16,80.

Nieuwenhuizen, M. van den: De **eucharistie** als sacrament van de zondevergeving. — Tijdschrift voor theologie IX, 1969, 178—194; p. 195: Summary: The Eucharist as sacrament of the forgiveness of sin.

2. Dogmen- und Glaubensgeschichte

Maloney, George A., SJ: The cosmic Christ: From Paul to Teilhard. — NY: Sheed & Ward 1968. VIII, 309 p.; $ 6,95.

Beneden, P. van: Het sacramenteel karakter van de ambtsverlening. Een terminologische studie in de christelijke latijnse literatuur vóór 313. — Tijdschrift voor theologie VIII, 1968, 140—153; p. 154: Résumé: Le caractère sacramentel de l'ordo.

Boer, S. de: De anthropologie van **Gregorius** van **Nyssa**. — Assen: Van Gorcum 1968. XVI, 480 p. = Van Gorcum's theologische bibliotheek XLI; hfl 44,—.

Bobrinskoy, Doris: Liturgie et ecclésiologie trinitaire de saint **Basile**. — Verbum caro LXXXIX, 1969, 1—32.

Keller, Ernst und Marie-Luise: Der Streit um die Wunder. Kritik und Überlegung des Übernatürlichen in der Neuzeit. — (Gü:) Gütersloher Verl. Haus G. Mohn (1968). 302 S.; Lw. DM 14,90.

Abel, Maurice: Le «praedestinatus» et le pélagianisme. — RechThAncMéd XXXV, 1968, 5—25.

Horst, Ulrich: Papst und Konzil nach **Raphael** de **Pornaxio** OP. — FrbZPhTh XV, 1968, 367—402.

Kubiś, Adam: La théologie du martyre au vingtième siècle. — R 1968 (: Typis Pont. Univ. Gregorianae.) XXIII, 210 p. = Pont. Universitas Gregoriana. Facultas theologica; Lire 2500,— [Diss., Rom Gregor.]

Kühn, Aurelius J.: De votorum religiosorum apologia apud controversistas Ordinis fratrum minorum saec. **XVI—XVII**. — R: Ed. Francescane 1968. 248 p.

Kötter, Franz Josef: Die **Eucharistielehre** in den katholischen **Katechismen** des **16.** Jahrhunderts bis zum Erscheinen des Catechismus Romanus ‹1566›. — Mstr: Aschendorff (1969). XIX, 318 S. = Reformationsgeschichtliche Studien und Texte XCVIII; kart. DM 50,— [Diss., Trier]

Varga, Paul: Schöpfung in Christus nach **Johannes** vom **Kreuz**. — Wien: Herder (1968). 162 S. = Wiener Beiträge zur Theologie XXI.

Klinger, Elmar: Offenbarung im Horizont der Heilsgeschichte. Historisch-systematische Untersuchung der heilsgeschichtlichen Stellung des **ger Schule**. — (Zü, Eins, Köln:) Benziger Verl. (1969) 254 S.; kart. Alten Bundes in der Offenbarungsphilosphie der katholischen **Tübin**- DM 16,80 [Diss., Innsbruck]

Boyer de Sainte Suzanne, Raymond de: Alfred **Loisy** entre la foi et l'incroyance. — (P:) Centurion (1968). 232 p.; F 19,80.

Guasco, Maurilio: Romolo **Murri** e il modernismo. — R: Cinque Lune 1968. 419 p. = Collana di storia del movimento cattolico XXIV.

Heany, John J.: The modernist crisis: von **Hügel**. — Wash, Clev: Corpus Books 1968. 304 p.; $ 8,50.

Walker, Hamish: The incarnation and crucifixion in **Bonhoeffer**'s *Cost of discipleship*. — ScJTh XXI, 1968, 407—415; p. 416—434: Green, Clifford: Sociality and Church in Bonhoeffer's 1933 christology.

Carls, Rainer, SJ: Glaube und Offenbarung in den frühen und neueren Werken Gustaf **Auléns**. — CathMstr XXII, 1968, 179—192. 288—303.

Lubac, Henri de, SJ: Der Glaube des **Teilhard** de **Chardin** (La prière de Teilhard de Chardin, dt.) — Wien, Mchn: Herold (1968). 275 S.; kart. DM 28,—.

Fischer, Hermann: Die »geschichtliche Christologie« und das Problem des historischen Jesus. Erwägungen zur Christologie Friedrich **Gogartens**. — ZThK LXV, 1968, 348—370.

Dévost, Godefroy C., OFMCap: L'incorporation au collège épiscopal selon Vatican II. — Laurentianum IX, 1968, 3—36.

Betti, Umberto, OFM: La dottrina sull'episcopato nel capitolo III della costituzione dommatica „Lumen Gentium". Sussidio per la lettura del testo. — (R:) Città Nuova Ed. (1968). 453 p.; Lire 3500.

Galli, Alberto, OP: Perchè Karl **Rahner** nega la visione beatifica in Cristo. Premesse filosofiche della cristologia Rahneriana. — Div XIII, 1969, 417—454.

3. Konfessionskunde und oekumenische Bewegung

Symbolik der Religionen. XVI: Tafelband zu Bd X u. XI des Textwerkes. Symbolik des orthodoxen Christentums und der kleineren christlichen Kirchen in Ost u. West. Von Karl-Christian Felmy [u. a.] — Stu: Hiersemann 1968. 152 S., 105 Abb. mit Text; Lw. DM 50.

Cunliffe-Jones, H.: Scripture and tradition in **orthodox** theology. — Holy Book and Holy Tradition. International colloquium held in the faculty of theology University of Manchester, (Manch 1968), 186—209.

Die geistige Gestalt des heutigen **Judentums**. — Mchn: Kösel-Verl. (1969). 165 S. = Münchener-Akademie-Schriften XLVII; kart. DM 9,80. — [enth.:] S. 13—38: Ehrlich, Ernst-Ludwig: Geistige und religiöse Strömungen im heutigen Judentum; S. 39—68: Bloch, Jochanan: Der unwiderrufliche Rückzug auf Zion; S. 69—95: Heer, Friedrich: Jüdische Messianismen im 20. Jahrhundert. Probleme des jüdischen Marxismus; S. 97—139: Simon, Ernst: Totalität und Antitotalitarismus als Wesenszug des überlieferten Judentums; S. 141—165: Eckert, Willehad Paul: Forderungen und Chancen einer christlich-jüdischen Begegnung nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil.

Mullen, Robert: Die **Mormonen** (The latter-day saints, dt.) Geschichte einer Glaubensbewegung. — (Weilheim/Obb.:) Barth (1968). 376 S. mit Abb.; Lw. DM 21,80.

Hollenweger, Walter J.: Enthusiastisches Christentum. Die **Pfingstbewegung** in Geschichte u. Gegenwart. — Wupp: Theol. Verl. Brockhaus; Zü: Zwingli-Verl. (1969). XXIII, 640 S., 8 Bl. Abb.; Lw. DM 48.

Ratzinger, Joseph: Theologische Aufgaben und Fragen bei der Begegnung lutherischer und katholischer Theologie nach dem Konzil. — Oecumenica (IV,) 1969, 251—269.

Fries, Heinrich: Von Polemik zum Dialog. — Oecumenica (IV,) 1969, 28—50.

Brechter, Heinrich Suso, OSB: De principiis fundamentalibus dialogi cum religionibus non christianis. — Acta congressus internationalis de theologia Concilii Vaticani II, Romae diebus 26 sept. — 10 oct. 1966 celebrati..., (CdV) 1968, 340—347; p. 425—431: Papali, Cirillo B., OCD: Oeconomia salutis et religiones non-christianae; p. 432—436: Rossano, Pietro: De religionibus non christianis in historia salutis.

King, Winston L.: Possibilités de dialogue entre **chrétiens** et **bouddhistes**. — Rhythmes du monde, A. XLII = T. XVI, 1968, 99—107; p. 125—129: Johnston, W., SJ: Dialogue avec les bouddhistes; p. 151—160: Grunne, F. de: Rencontre de bouddhistes et de chrétiens dans le passé.

Klostermaier, Klaus: Hindu-christian dialogue. — Journal of ecumenical studies V, 1968, 21—44.

Smart, Ninian: The yogi and the devote: the interplay between the **Upanishads** and **catholic** theology. — Lo: Allen & Unwin 1968. 174 p.

Rick, Hermann-Joseph: Friede zwischen Ost und West. Rom und Konstantinopel im ökumenischen Aufbruch. — Mstr: Regensberg (1968). 290 S.; Lw. DM 16,80.

Bea, Augustin[us]: Der Ökumenismus im Konzil (Ecumenismo nel concilio, dt.) Öffentl. Etappen eines überraschenden Weges. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1969). 496 S.; Lw. DM 52,—.

Lambert, Bernard: L'idée de l'oecuménisme dans les documents du IIe Concile du Vatican. — Seminarium XX, 1968, 305—323.

Moeller, Charles: Nouveaux aspects de l'oecuménisme. — L'Evangile hier et aujourd'hui. Mélanges offerts au Prof. Franz-J. Leenhardt, Genève (1968), 251—262.

Torbet, Robert G.: Ecumenism: Free church dilemma. — Valley Forge: Judson 1968. 127 p.; $ 3,95.

Frankemölle, Hubert: Neue Denkstrukturen als Impuls einer ökumenischen Theologie. — UnSa XXIV, 1969, 47—58.

Haubst, Rudolf: Katholischer Ökumenismus — ökumenische Kirche. — TrThZ LXXVIII, 1969, 129—149.

Dusen, Henry P. van: Axiome ökumenischer Geschichte. — OekRu XVIII, 1969, 353—367.

Lebeau, Paul: Vatican II et l'espérance d'une eucharistie oecuménique. — Verbum caro XC, 1969, 27—42.

VIII. Moraltheologie

Dictionarium morale et canonicum. [A cura di] Petrus Palazzini [e] Ferdinandus Galea, OFM. IV: ‹R—Z›. — R: Officium Libri Catholici 1968. XXXV, 740 p.; $ 30,—.

Hamain, L.: Morale chrétien et réalités terrestres. Une réponse de saint **Thomas d'Aquin**: la «béatitude imparfaite». — RechThAncMéd XXXV, 1968, 134—176.

Guimet, Fernand: Conformité à la droite raison et possibilité surnaturelle de la charité. ‹Attaches traditionelles et structures dialectiques de la doctrine **scotiste**›. — De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta congressus scotistici internationalis Oxonii et Edimburgi 11—17 sept. 1966 celebrati. Vol. III, R 1968, 539—597; p. 599—615: Alaimo, Bernardo, OFM: Attualità della dottrina scotistica della carità; p. 617—630: Matanić, Atanasio, OFM: Dottrina di Giovanni Duns Scoto sulla connessione delle virtù morali ‹con speciale riguardo alla povertà›.

Araud, Régis, SJ: Le «Traité de la conscience» chez **Suarez**. — Science et esprit (autrefois: ScEccl) XX, 1968, 59—75. 269—289.

Keil, Siegfried: Die christliche Sittenlehre Friedrich **Schleiermachers** — Versuch einer sozialethischen Aktualisierung. — NZSystThRelPh X, 1968, 310—342.

Lio, Ermenegildo, OFM: Declaratio Concilii Vaticani II de libertate religiosa et theologia moralis. — Acta congressus internationalis de theologia Concilii Vaticani II, Romae diebus 26 sept. — 10 oct. 1966 celebrati..., (CdV) 1968, 616—629.

Dewar, Lindsay: An outline of **Anglican** moral theology. — Oxf: Mowbray 1968. IX, 218 p.; sh 35/—.

Jonsen, Albert, SJ: Responsibility in modern religious ethics. — Wash: Corpus 1969. 249 p.; $ 6,95.

Fellermeier, Jakob: Das Problem der **Sittlichkeit**. — ThGl LIX, 1969, 213—234.

Ziegler, Josef Georg: Theologische **Gewißheitsgrade** in der Moraltheologie. Eine Anregung zu einer notwendigen Diskussion. — TrThZ LXXVIII, 1969, 65—94.

Libertà — liberazione nella vita morale. Atti del II congresso nazionale dell' Assoziazione teologi moralisti italiani. — Brescia: Morcelliana 1968. 180 p.

Gründel, Johannes: Fragen an den Moraltheologen. Gespräch zwischen einem Moraltheologen und einem Laien über brennende Fragen der christlichen Lebensführung. — Mchn: Don Bosco Verl. 1969. 132 S.; kart. DM 7,80.

Midgley, Louis C.: Beyond human nature: The contemporary debate over moral **natural law**. — (Brigham: Brigham Young Univ. Pr. 1968.) 134 p. = Charles E. Merrill monograph series in the humanities and social sciences.

Demmer, Klaus: Kirchliches Lehramt und Naturrecht. — ThGl LIX, 1969, 191—213.

Rendtorff, Trutz: Freiheit und Recht des Menschen. Theologische Überlegungen zur Erklärung der **Menschenrechte**. — Lutherische Rundschau XVIII, 1968, 215—227; S. 228—240: Thompson, Kenneth W.: Menschenrechte und christliche Ethik.

Häring, Bernhard: Liebe ist mehr als Gebot. Lebenserneuerung aus dem Geist der Bergpredigt. — (Frb/B:) Wewel Verl. (1968). 208 S.

Böckle, Franz: Um den Beginn des Lebens. — Arzt und Christ XIV, 1968, 65—73.

O'Neil, Robert P. and Michael A. Donovan: Sexuality and moral responsibility. — Wash: Corpus 1968. VII, 154 p.; $ 4,95.

Scherer, (Georg) — (Winfried) Czapiewski — (Helmut) Koester: Ehe — Empfängnisregelung — Naturrecht. — Essen: Driewer (1969). 192 S.; kart. DM 10,80.

IX. Christliche Sozialwissenschaften

Götten, Joseph: Christoph **Moufang** — Theologe und Politiker 1817—1890. Eine biographische Darstellung. — Mz: v. Hase & Koehler (1969). 318 S.; Lw. DM 28,—.

Post, Werner: Kritik der Religion bei Karl **Marx**. — Mchn: Kösel-Verl. (1969). 327 S.; Lw. DM 24,80.

Lichtheim, George: Ursprünge des Sozialismus. — (Gü:) Bertelsmann Sachbuchverl. (1969). 302 S. = Das moderne Sachbuch LXXXVI.

Thönnessen, Werner: Frauenemanzipation. Politik und Literatur der deutschen Sozialdemokratie zur Frauenbewegung 1863—1933. — (Ffm:) Europäische Verlagsanstalt (1969). 194 S.; kart. DM 12,—.

Opitz, Günter: Der Christlich-Soziale Volksdienst. Versuch einer protestantischen Partei in der Weimarer Republik. — Düs: Droste-Verl. (1969). 371 S. = Beiträge zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien XXXVII; Lw. DM 48,—.

Gabus, Jean-Paul: Introduction à la théologie de la culture de Paul **Tillich**. — P: Pr. Univ. de France 1969. VIII, 256 p. = Études d'histoire et de philosophie religieuse LXIII; F 22,—.

Matthes, Joachim: Einführung in die Religionssoziologie. II: Kirche und Gesellschaft. — (Reinbeck b. Hbg:) Rowohlt (1969). 264 S. = rowohlts deutsche enzyklopädie CCCXII/CCCXIII: Sachgebiet Soziologie; kart. DM 4,80.

Texte aus der experimentellen **Sozialpsychologie**. Hrsg. u. eingel. v. Martin Irle in Zusammenarbeit mit Mario v. Cranach u. Hermann Vetter. — (Neuwied-B:) Luchterhand (1969). 608 S. = Soziologische Texte XLV; Lw. DM 48,—.

Roellecke, Gerd: Der Begriff des positiven Gesetzes und das Grundgesetz. — Mz: v. Hase & Koehler (1969). 316 S. = Sozialwissenschaftliche Bibliothek. Sonderbd.; kart. DM 42,— [Habil.-Schrift, Mainz]

Nellessen-Schumacher, Traute: Sozialstruktur und Ausbildung der deutschen Katholiken. Statistische Untersuchung aufgrund der Ergebnisse der Volks- und Berufszählung 1961. — Weinheim, B, Bas: Beltz (1969). XII, 148 S.; kart. DM 16,—.

Lehr, Ursula: Die **Frau** im **Beruf**. Eine psychologische Analyse der weiblichen Berufsrolle. — Ffm, Bonn: Athenäum Verl. (1969). XII, 439 S.; Lw. DM 38,— [Habil.-Schrift, Bonn]

Ulshoefer, Helgard: Mütter im Beruf. Die Situation erwerbstätiger Mütter in neun Industrieländern. Annotierte Bibliographie. — Weinheim, B, Bas: Beltz 1969. 424 S. = Pädagogisches Zentrum. Veröffentlichungen A, IX; kart. DM 36,—.

Farner, Konrad: Theologie des Kommunismus? (2., rev. Ausg.) — Ffm: Stimme-Verl. (1969). 362 S.; kart. DM 24,80.

Morel, Julius: Religion in der kommunistischen Presse. Eine Inhaltsanalyse. — Innsbr: Österreich. Kommissionsbuchhandl. in Komm. 1968. 214 S. = Studien und Arbeiten der Theologischen Fakultät I. Veröffentlichungen der Universität Innsbruck IV; brosch. ösch 180,—.

Varga, Eugen: Die Krise des Kapitalismus und ihre politischen Folgen. Hrsg. u. eingel. v. Elmar Altvater. — Ffm: Europäische Verlagsanstalt; Wien: Europa Verl. (1969). XXXIX, 437 S. = Politische Ökonomie. Geschichte und Kritik; kart. DM 25,—.

Böttcher, Hans: **Erholung** in der industriellen Gesellschaft als sozialerzieherisches Problem. — Wup: Henn Verl. (1969). 341 S. = Erziehung und Gesellschaft; kart. DM 28,—.

Fischer, Rolf: Wirtschaftliche **Mitbestimmung**. Darstellung und Dokumentation. — (Neuwied-B: Luchterhand 1969.) 224 S.

Ermecke, Gustav: Soziales Leitbild und Mitbestimmung. — ThGl LIX, 1969, 1—18.

Zahar, Renate: Kolonialismus und Entfremdung. Zur politischen Theorie Franz **Fanons**. — (Ffm:) Europäische Verlagsanstalt (1969). 112 S. = Dritte Welt; kart. DM 7,—.

X. Kirchenrecht

Ius sacrum. Klaus **Mörsdorf** zum 60. Geburtstag. Hrsg. von Audomar Scheuermann und Georg May. — Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1969. XVI, 944 S.; Lw. DM 84,—.

Benson, R. L.: The bishop-elect. A study in medieval ecclesiastical office. — Princeton/N. J.: Princeton Univ. Pr. 1968. XIX, 440 p.

Logan, F. Donald: **Excommunication** and the secular arm in medieval England. A study in legal procedure from the thirteenth to the sixteenth century. — Toronto: Pont. Institute of Mediaeval Studies 1968. 239 p. = Studies and texts XV; $ 8,—.

Plöchl, Willibald M[aria]: Geschichte des Kirchenrechts. Bd V: Das katholische Kirchenrecht in der Neuzeit. Teil III. — Wien, Mchn: Herold (1969). 413 S.; Lw. ÖSch 450,—.

Leges ecclesiae post Codicem Iuris Canonici editae collegit, digessit notisque ornavit Xaverius Ochoa. Vol. II: Leges annis 1942—1958 editae. — R: Commentarium pro religiosis 1969. Col. 2105—3878, p. CXI—CLXXXIII 4°; Lire 18 500.

Lamirande, Émilien, OMI: The problem of validity of baptism according to the "Directory concerning ecumenical matters" ‹1967›. — Studia canonica II, 1968, 3—23.

Huizing, Peter, SJ: «Goddelijkrecht» in het kerkelijk wetboek. — Bijdr XXX, 1969, 9—24; p. 24: Summary: Divine law.

Mikat, Paul: Gegenwartsaspekte im Verhältnis von **Kirche** und **Staat** in der **Bundesrepublik** Deutschland. — Ecclesia et ius. Festgabe für Audomar Scheuermann zum 60. Geburtstag, Mchn/Pad/Wien 1968, 79—97; ∼ [s. a.:] Universitas XXIV, 1969, 817—836.

Obermayer, Klaus: **Staatskirchenrecht** im säkularen Staat. — Zeitwende XL, 1969, 514—532.

Stüttler, J. A.: Kirche und Staat. — Aschffbg: Pattloch Verl. (1969). 145 S. = Der Christ in der Welt XIII, 6; kart. DM 4,50.

Di Lajolo, Giovanni: Libertà di religione e posizione della chiesa nel diritto dello stato. — Ius sacrum. Klaus Mörsdorf zum 60. Geburtstag, Mchn/Pad/Wien 1969, 767—815; S. 817—835: Strigl, Richard A.: Kirchlicher Anspruch auf das brachium saeculare heute. Erwägungen zu einem staatskirchenrechtlichen Problem; S. 837—852: Gampl, Inge: Rechtliche Begegnung von Kirchen- und Staatsgewalt in Österreich; S. 852—879: Neumann, Johannes: Die Theologischen Fakultäten an den staatl. Universitäten nach dem Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland; S. 881—903: Mörsdorf, Josef: Die Lehre von der Volkssouveränität und das neuere deutsche Verfassungsrecht.

Pirson, Dietrich: Kirchliches Recht in der weltlichen Rechtsordnung. — Festschrift für Erich Ruppel zum 65. Geburtstag..., Hannover 1968, 277—311.

Schlaich, Klaus: Kirchenrecht und Vernunftrecht. Kirche und Staat in der Sicht der Kollegialtheorie. — ZevKR XIV, 1/2, 1968, 1—25.

Kehrli, Hanspeter: Interkantonales Konkordatsrecht. — Bern: Lang 1968. VI, XXII, 170 S. = Europäische Hochschulschriften II, 12; sfr 25.

Neumann, Johannes: **Wahl** und **Amtszeitbegrenzung** nach kanonischem Recht. — ThQu CXLIX, 1969, 117—132.

Souto, J. A.: Estructura jurídica de la Iglesia particular: presupuestos. — IusCan VIII, 1968, 121—202.

Leclercq, Gustave, SDB: Consentement matrimonial et réalité sacramentelle. — Sales XXXI, 1969, 3—44.

Risk, Jacobus, SJ: De mollibus et perversis a matrimonio excludendis. — PerMorCanLit LVII, 1968, 461—471; S. 472—481: Heimerl, Ioannes: De forma matrimoniorum mixtorum propositio.

Bordeleau, Jean-Marc: Homosexualité et nullité de mariage. — Studia canonica II, 1968, 223—246.

Rapallini, F.: Pragmatismo e valori nell'attuale momento penalistico. — Apol XLI, 1968, 477—547.

Eisenhofer, Heinrich: Die glaubensmäßigen und sittlichen Grundlagen der kirchlichen Verfahrensordnung in Ehesachen. — Ecclesia et ius. Festgabe für Audomar Scheuermann zum 60. Geburtstag, Mchn/Pad/Wien 1968, 573—588; S. 589—608: Wirth, Paul: Die Auswirkungen der Konzilserlasse auf die kirchliche Rechtsprechung in Ehesachen.

XI. Pastoraltheologie und Katechetik

Molette, Charles: L'association catholique de la jeunesse française, 1886—1907. Une prise de conscience du laïcat catholique. Préface de Pierre Renouvin. — P: Colin 1968. VIII, 807 p.; F 89,—.

Katô, Tsuneaki: Die Perspektive der praktischen Theologie. — Wort und Gemeinde. Probleme und Aufgaben der praktischen Theologie. Eduard Thurneysen zum 80. Geburtstag, Zü (1968), 379—394; ebd. S. 395—408: Bohren, Rudolf: Zukunftsperspektiven der praktischen Theologie.

Weltpriester nach dem Konzil. — Mchn: Kösel-Verl. (1969). 175 S. = Münchener Akademie-Schriften XLVI; kart. DM 9,80.

Der Diakon heute. — (Wü:) Echter Verl. (1969). 96 S.; kart. DM 6,80.

Krapp, Rolf: Seelsorge als Begegnung und Beratung — Wege zum Menschen XXI, 1969, 1—9; S. 9—16: Köberle, Adolf: Der Hilferuf als Anfechtung des Seelsorgers; S. 17—23: Sandmann, Dirk: Telefonseelsorge und Alkoholismus.

Kner, Anton: Seelsorge als Beratung. — Frb/B: Seelsorge Verl. (1969). 72 S.; kart. DM 4,80.

Johnson, Paul E.: Psychologie der pastoralen Beratung (Person and counselor, dt.) — Wien, Frb/B, Bas: Herder (1969). 192 S. = Theologie konkret; kart. DM 15,20.

Klaus, Bernhard: Seelsorgerliche Begegnung mit dem modernen Menschen im Blick auf die „Neue Moral". — Theologia practica III, 1968, 242—261.

Sakrament der Mündigkeit. Ein Symposion über die **Firmung**. Hrsg. von Otto Betz. — Mchn: Pfeiffer (1968). 211 S. = Pfeiffer-Werkbücher LXV; kart. DM 10,80.

Rudge, Peter F.: Ministry and management. The study of ecclesiastical administration. Foreword by A. T. Hanson. — (Lo:) Tavistock Publ. (1968). XVI, 191 p. = Social science paperback XL; sh 18/—.

Wegenast, Klaus: Das Fundamentale und Elementare in Theologie und Religionspädagogik. — Theologie und Unterricht. Über Repräsentanz des Christlichen in der Schule. Festgabe für Hans Stock zu seinem 65. Geburtstag, (Gü 1969), 156—175.

Katechese nach dem **Rahmenplan.** Neuorientierung des Religionsunterrichts. Die Vorträge des religionspädagogischen Kurses 1968 im Cassianum Donauwörth. Hrsg. v. Hubert Fischer. — Donauwörth: Auer (1969). 191 S.; kart. DM 9,80.

Köhnlein, Manfred: Neuorientierung des katholischen Religionsunterrichts? Eine kritische Interpretation des neuen katholischen Rahmenplans für die Glaubensunterweisung. — UnSa XXIV, 1969, 34—46.

Was ist neu am neuen Katechismus? Kurze Einführung in das Arbeitsbuch zur Glaubensunterweisung „glauben und leben". Hrsg. von Hubert Fischer und Alfred Gleißner unter Mitarb. von Alfred Gläßer [u. a.] — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1969). 103 S.; kart. DM 7,80.

Bless, W[ilhelm], SJ — H[ans] van Leeuwen, SJ: Bildungsarbeit mit dem Holländischen Katechismus. Erfahrungen mit der Glaubensverkündigung für Erwachsene (Geloofsverkondiging voor volwassenen. Begeleidigingsmap, dt.) — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1969). 216 S.

Dreher, Bruno: **Berufsschulkatechese**. — (Graz, Wien, Köln:) Styria (1969). 287 S.; Lw. DM 16,80.

Gloy, Horst: Die religiöse Ansprechbarkeit Jugendlicher als didaktisches Problem, dargestellt am Beispiel des Religionsunterrichts an der Berufsschule. — (Hbg:) Furche-Verl. (1969). 272 S.; Lw. DM 25,—.

Denis, Henry: Le catéchisme peut-il faire un chrétien? — Catéchèse VIII, 1968, 393—406; p. 407—417: Gannaz, Léon: Catéchisme et éducation humaine; p. 419—430: Remond, Jean: Catéchisme, évangélisation et sacramentalisation; p. 431—445: Mace, Roger: Quelques documents récents sur l'organisation pastorale du catéchisme.

Trilling, Wolfgang: Vielfalt und Einheit im Neuen Testament. Zur Exegese und Verkündigung des Neuen Testaments. — (Eins, Zü, Köln:) Benziger Verl. (1968). 156 S. = Unterweisen und Verkünden III; kart. DM 9,80.

Thome, Alfons: Moderne Literatur in der Glaubensverkündigung. — TrThZ LXXVIII, 1969, 161—176.

XII. Liturgik

Berger, Rupert: Kleines liturgisches Wörterbuch. — (Frb/B, Bas, Wien: Herder 1969.) 494 S. = Herder-Bücherei CCCXXXIX—CCCXLI.

Corpus **Ambrosiano-** liturgicum II. Das ambrosianische Sakramentar von Biasca. Die Handschrift Mailand Ambrosiana A 24 bis inf. Teil I: Text. Mit Hilfe des Skriptoriums der Benediktinerinnenabtei Varensell untersucht u. hrsg. von Odilo Heiming. — Mstr: Aschendorff (1969). LXXIII, 258 S., 8 Taf. = Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen LI; kart. DM 62,—.

Mateos, J., SJ: Prières syriennes d'absolution du **VIII**e—**IX**e siècles. — OrChrPer XXXIV, 1968, 252—280.

Eppacher, A.: Die **Generalabsolution**. Ihre Geschichte **‹9.—14.** Jhdt.› und die gegenwärtige Problematik im Zusammenhang mit den gemeinsamen Bußfeiern. — ZkTh XC, 1968, 296—308. 385—421.

Amiet, Robert: Un nouveau témoin du **pontifical romain** du **XII**e siècle. — Scriptorium XXII, 1968, 231—242; 5 pl.

Dijk, S.J.P. van, OFM: Ursprung und Inhalt der **franziskanischen** Liturgie des **13.** Jahrhunderts. — FranzStud LI, 1969, 86—116.

Sacramentarium **Praemonstratense**. Ed. N. J. Weyns, OPraem. — Averbode: Praemonstratensia 1968. XXIII, 310 p. = Bibliotheca analectorum praemonstratensium VIII; BF 475,—.

Rupprecht, Walter: Die liturgische Reform des Zweiten Vatikanischen Konzils. — Wort und Welt. Festgabe für Erich Hertzsch anläßlich der Vollendung seines 65. Lebensjahres, B (1968), 263—272.

Aubry, André: Ist die Zeit der Liturgie vorbei? (Le temps de la liturgie est-il passé?, dt.) — Mz: Grünewald-Verl. (1969). 115 S.

Emminghaus, Johannes H.: Die Vollziehbarkeit des Kultes. Überlegungen zur Liturgiefähigkeit des heutigen Menschen. — ThpQu CXVII, 1969, 198—217.

Gantoy, Robert: Où se fait la liturgie? — ParLit LI, 1969, 226—234. 328—338.

Braga, Carolus, CM: De anno liturgico et calendario generali instauratis. — EphLit LXXXIII, 1969, 183—201.

Lash, Nicholas: His presence in the world: A study of eucharistic worship and theology. — Lo: Sheed & Ward 1968. 214 p.; sh 30/—.

Reifenberg, Hermann: Entsakralisierung — oder Liturgie im Wandel? Erwägungen zur Situation des Gottesdienstes nach dem II. Vatikanischen Konzil. — ThGl LIX, 1969, 255—272; S. 272—281: Nordhues, Paul: Der Stand der Liturgiereform in katholischer Sicht.

Zum Gottesdienst morgen. Ein Werkbuch. Hrsg. von Heinz G. Schmidt... Mit Berichten, Dokumenten, Aufsätzen u. Plädoyers von Heinrich Rennings [u. a.]... — Mchn: Pfeiffer; Wupp: Jugenddienst Verl. (1969). 270 S.; kart. DM 13,80.

Fontaine, Gaston, CRIC: Der neue **„Ordo missae"**. — Bibel und Liturgie XLII, 1969, 84—103.

Vischer, Lukas: The **epiclesis**: Sign of unity and renewal. — Studia liturgica VI, 1969, 30—39.

Ligier, Louis, SJ: Le nouveau rituel du **baptême** des enfants. — MaisD XCVIII, 1969, 7—31; p. 32—58: Molin, J.-B. et G. Becquet: La célébration de la parole dans le nouveau rituel du baptême des enfants.

Lengeling, Emil Josef: Die Theologie des **Weihesakraments** nach dem Zeugnis des neuen Ritus. — LJ XIX, 1969, 142—166.

Reifenberg, Hermann: Katholische **Sakramentalien** und die evangelische Agende. Zeichenhafter Gottesdienst in ökumenischer Begegnung. — MüThZ XIX, 1968, 204—224.

Nichols, James Hastings: Corporate worship in the Reformed tradition. — Phil: Westminster Pr. 1968. 190 p.; $ 5,—.

XIII. Religiöses Leben und Brauchtum

Corpus consuetudinum monasticarum T. V: Rode, Johannes: Consuetudines et observantiae monasteriorum Sancti **Matthiae** et Sancti **Maximinii Treverensium**. Ed.: Petrus Becker. — Siegburg: Schmitt 1968. LXX, 320 S.; Lw. DM 76,—.

Halliburton, R. J.: Fact and fiction in the life of St. Augustine. An essay in mediaeval monastic history and seventeenth century exegesis. — RechAug V, 1968, 15—40.

David-Danel, Marie-Louise: Répertoire pour la France des lieux de culte dédiés aux saints **Côme** et **Damien**. — MélScRel XXIV, 1967, 211—236; XXV, 1968, 143—169; XXVI, 1969, 23—42. 95—111.

Gattucci, Adriano: La «Vita» di s. **Arduino** di **Rimini** ‹B.H.L., 633›. — Studi medievali, Ser. III, A. IX, 1968, 657—687.

Milis, L.: De **Premonstratenzer**-wetgeving in de **XII**e eeuw. Een nieuwe getuige. — AnalPraem XLIV, 1968, 181—214; XLV, 1969, 5—23.

Desbonnets, Théophile, OFM — Damien Vorreux, OFM: Saint **François** d'**Assise**. Documents, écrits et premières biographies rassemblés et présentés. — P: Ed. Franciscaines 1968. 1599 p.; F 90,—. [cfr.:] Di Fonzo, Lorenzo, OFMConv: Una pregevole edizione francese delle Leggende francescane. — MiscFranc LXIX, 1969, 207—227.

Schmucki, Octavianus, OFMCap: Franciscus «Dei laudator et cultor». De orationis vi ac frequentia in eius cum scriptis tum rebus gestis. — Laurentianum X, 1969, 3—36. 173—215. 245—282.

Dykmans, Marc, SJ: Le cardinal **Annibal** de **Ceccano** et la vision béatifique ‹**1331—1336**›. — Greg L, 1969, 343—381; p. 381—382: Summary: Cardinal Annibal de Ceccano and the beatific vision ‹1331—1336›.

Baere, Guido de, SJ: Dat boecsken der verclaringhe van **Jan** van **Ruusbroec**. Tekstuitgave als steekproef. — OGE XLII, 1969, 97—170.

Dominici, Giovanni: Lettere spirituali. A cura di M[aria]-T[eresa] Casella e G[iovanni] Pozzi. — Frb/S: Ed. Universitaires 1969. VIII, 355 p. 4° = Spicilegium Friburgense XIII; sfr 45,—.

Uytven, R. van: Wereldlijke overheid en reguliere geestelijkheid in **Brabant** tijdens de late middeleeuwen. — Sources de l'histoire religieuse de la Belgique. Moyen âge et temps modernes, Louv 1968, 48—134.

Damerau, Rudolf: Die Demut in der Theologie **Luthers**. — Giessen: Schmitz (1968). 370 S. = Studien zu den Grundlagen der Reformation V; kart. DM 29,50.

Scharfe, Martin: Evangelische Andachtsbilder. Studien zur Intention und Funktion des Bildes in der Frömmigkeitsgeschichte vornehml. des schwäbischen Raumes. Mit 161 Abb. — Stu: Müller & Gräff 1968. 366 S., XCVI S. Abb. = Veröffentlichungen des staatl. Amtes für Denkmalpflege Stuttgart C, 5; Lw. DM 28,50 [Diss., Tübingen]

Tellechea Idigoras, J. Ignacio: Dos escritos ascéticos inéditos de Bartolomé **Carranza**. Comentario espiritual a los Salmos 122 y 141. — Archivio italiano per la storia della pietà V, 1968, 383—408.

Nobis, Anton, OSFS: Das Gebet in der Lehre und Seelsorge des hl. **Franz** von **Sales**. — Jahrbuch für salesianische Studien 1968, 19—55; 1969, 19—73.

Certeau, Michel de, SJ: L'histoire religieuse du **XVII**e siècle. Problèmes de méthodes. — RechScRel LVII, 1969, 231—250.

Zoffoli, Enrico, CP: S. **Paolo** della **Croce**. Storia critica. III: Maestro di spirito, missionario, fondatore. — R: Curia Gen. PP. Passionisti Commissione storica (1968). 2511 p., 77 tav.; Lire 10 700.

Goichot, Emile: «L'humanisme dévot» de l'abbé **Bremond**: Réflexions sur un lieu commun. — RAscMyst XLV, 1969, 121—160.

Aumann, Jordan — Thomas Hopko, and Donald Bloesch: Christian spirituality: East and West. — Chic: Priory Pr. 1968. 203 p.; $ 5,95.

Blijlevens, A. J. M.: Gebed als lofprijzing in leer en praktijk van de kerk. — Nijm: Centrale Dr. 1968. XII, 438 blz. [Diss., Nijmegen]

Sudbrack, Josef: Christliches Leben: Ständiger Aufstieg oder stets neue Begegnung? — GL XLII, 1969, 263—279.

XIV. Christliche Archäologie und Kunst

Manani, Ignazio: Le scoperte archeologiche sui giudeo-cristiani. — Assisi: Studio Teologico «Porziuncola» 1968. 159 p., 16 tav.

Sauser, Ekkart: Leiden Christi als Übergang. — Christliche Kunstblätter CVII, 1969, 25—28; S. 29—32: Schiller, Gertrud: Das karolingische Kreuzigungsbild.

Liess, Reinhard: Der frühromanische Kirchenbau des 11. Jahrhunderts in der **Normandie**. Analysen und Monographien der Hauptbauten. — Mchn: Fink 1967. 352 S., 64 S. Abb.; Lw. DM 88,— [Diss., München]

Braunfels, Wolfgang: Abendländische Klosterbaukunst. — (Köln:) DuMont Schauberg (1969). 335 S. mit Abb. u. 1 Kt. = DuMont-Dokumente. [Reihe I.] Kunstgeschichte, Deutung, Dokumente.

Onasch, Konrad: Die **Ikonen**malerei. Grundzüge einer systematischen Darstellung. (Zeichn: Hans-Ulrich Herold) — Leipzig: Koehler u. Amelang VEB (1968). 303 S., S. 201—276 Abb.; Lw. DM-Ost 22,—.

Küas, Herbert — Hans-Joachim Krause: Die Stiftskirche zu **Wechselburg**. Bearb. (Hrsg. von Dt. Verein für Kunstwiss.) T. I: Ergebnisse der Grabungen und Bauuntersuchungen. Mit 46 Abb. im Text, 147 Fotos u. 120 Zeichn. auf Taf., sowie 1 Übersichtsplan. — B: Akademie-Verl.; Deutscher Verl. für Kunstwissenschaft 1968. 112 S. mit Ktn, 78 S. Abb., 38 Bl. mit Abb. 4° = Corpus der romanischen Kunst im sächsisch-thüringischen Gebiet A II, 1.

Claussen, Hilde: Rotgefaßte Altäre, Kanzeln und Orgeln aus der Zeit des Paderborner Fürstbischofs Ferdinand von Fürstenberg. — Westf XLVI, 1968, 159—172; 10 Abb.

Arndt, Gerda Maria: Kunst im Dienst der Kirche. Aus dem Schaffen von Christian **Rietschel**. (Hrsg. von Günther Hanisch. Nachw. von Christian Rietschel). — B: Evangelische Verlagsanstalt (1968). 85 S., S. 19—68 Abb.; Lw. DM-Ost 6,80.

Neue Kirchen in der Diözese **Augsburg**. 1945—1966. Eine Dokumentation (in Zusammenarbeit mit dem Bischöflichen Ordinariat Augsburg. Für den Inhalt verantwortlich: Erich Maier). — Mchn: Klinger [1968]. 63 S., S. 19—63 Abb. 4°; kart. DM 7,50.

Aufbau und Ausbau im Bistum **Berlin**. — B: Morus-Verlag (1968). 4 Bl., 52 Bl. Abb.; Lw. DM 18,—.

Neue Kirchen in der Diözese **Passau**. Eine Bilddokumentation (in Zusammenarbeit mit dem Bischöflichen Ordinariat Passau. Für den Inhalt verantwortlich: Erich Maier). — Mchn: Klinger 1966. 60 S., S. 13—39 Abb. 4°; kart. DM 7,50.

Müller-Mehlis, Reinhard: Neue Arbeiten aus der **Mayer**'schen Hofkunstanstalt München. — Münster XXII, 1969, 149—168.

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. Willi Astrath, Bochum, Overdyker Str. 128; Dr. Dr. Werner Böckenförde, Frankfurt 80, Seebachstr. 12; Prof. Dr. Albert Brandenburg, Paderborn, Winfriedstr. 78; Prof. Dr. Klaus Demmer MSC, Paderborn, Kamp 6; Dr. Manfred Dietrich, Münster, Domplatz 23; Pfarrer Dr. Walter Diezinger, Söchtenau üb. Rosenheim; Prof. Dr. Dr. Wilhelm Dreier, Würzburg, Jahnstr. 1; Dr. Isnard Frank OP, Wien I, Postgasse 4; Prof. Dr. August Franzen, Kappel b. Freiburg, Peterbergstr. 10; Prof. Dr. Albert Fries CSSR, Hennef/Sieg, Waldstr. 9; Dr. Anton Grabner-Haider, Graz, Karlauerstr. 65; Prof. Dr. Rudolf Haubst, Marienborn üb. Mainz, Am Reulchen; Prof. Dr. Wilhelm Heinen, Münster, Elisabeth-Ney-Str. 18; Prof. Dr. Rudolf Henz, Wien XIX, Zehenthofgasse 30; Prof. Dr. Karl Kertelge, Trier, Jesuitenstr. 13; Doz. Dr. Adel-Théodore Khoury, Münster, Königsberger Str. 139; Pfarrer Dr. Alois Lamott, Hanhofen üb. Speyer, Alte Kirchstr. 35; Hermann-Josef Lauter OFM, Köln, Ulrichgasse 27/29; Prof. Dr. Emil J. Lengeling, Wolbeck, Am Tiergarten 37; Lic. theol. Karl Löning, Münster, Tibusstr. 20; Prof. Dr. Oswald Loretz, Münster, Weseler Str. 218; Dr. Heinrich Missalla, Gelsenkirchen, Kortmannstr. 5a; Johannes Möllerfeld SJ, Frankfurt 1, Elsheimer Str. 9; Prof. Dr. Dr. Wolfgang Offele, Frankfurt 94, Bottenhorner Weg 37; Dr. Anton Rauscher SJ, Münster, Sentmaringer Weg 55; Prof. Dr. Kazimierz Romaniuk, Warschau, Krak. Przedm. 52; Prof. Dr. Karl Theodor Schäfer, Bonn, Endenicher Allee 5; Prof. Dr. Heinrich Schauerte, Paderborn, Leostr. 25; Prof. Dr. Norbert Schiffers, Regensburg, Am Ölberg 6; Prof. Dr. Dr. Heinz Robert Schlette, Ittenbach üb. Königswinter, Kantering 3; Dr. Theodor Schneider, Bochum, Stiepeler Str. 82; Prof. Dr. Josef Schreiner, Münster, Piusallee 163; Prof. D. Heinz-Horst Schrey, Heidelberg, Humboldtstr. 17; Dr. Heribert Schützeichel, Trier, Auf der Jüngt 1—3; Dr. Gregor Siefer, Hamburg 80, Dreieichenweg 7; Prof. Dr. Günter Stachel, Ravensburg, Sperlingweg 52; Prof. Dr. Hermann Stenger CSSR, Gars am Inn, Kirchplatz 65; Dr. Clemens Thoma SVD, Mödling b. Wien, St. Gabriel; Prof. Dr. Herbert Vorgrimler, Luzern, Mühlemattstr. 22; Dr. Lorenz Wachinger, München 13; Kurfürstenstr. 3; Prof. Dr. Viktor Warnach OSB, Maria Plain, Salzburg-Kasern; Prof. Dr. Rudolf Weigand, Würzburg F 22, Alandsgrund o. Nr.

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.
Schrifttleitung: 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.

QUADRIGA VIRTUTUM

DIE KARDINALTUGENDEN
IN DER GEISTESGESCHICHTE
DER KAROLINGERZEIT

VON SIBYLLE MÄHL
(BEIHEFTE ZUM ARCHIV FÜR
KULTURGESCHICHTE, HEFT 9)

1969. X, 190 Seiten, 5 Abbildungen auf Tafeln. Lw. DM 28,—

Die antike, vom Christentum übernommene Lehre von den vier Kardinaltugenden prudentia, ijustitia, fortitudo und temperantia übt bis heute ihre Wirkung in der abendländischen Geistesgeschichte. Gleichwohl hat ihr die wissenschaftliche Forschung nur dort eingehende Beachtung geschenkt, wo sie sich mit der stoischen und frühchristlichen Sittenlehre und mit der hochmittelalterlich-scholastischen Ethik beschäftigte. Die vorliegende Arbeit unternimmt es, die bisher fast völlig vernachlässigten Aussagen des Frühmittelalters zu diesem Thema zu sichten und im Rahmen der zeitgenössischen Anschauungen über Theologie, weltliche Wissenschaften und Seelenlehre zu interpretieren. Ziel des Buches ist es, eine spezielle Forschungslücke zu schließen und gleichzeitig anhand sorgfältiger Einzelanalysen des vorliegenden Materials tiefere Einblicke in die allgemeinen Denkstrukturen des frühen Mittelalters zu gewinnen.

ST. HEDWIG

HERZOGIN VON SCHLESIEN

VON JOSEPH GOTTSCHALK
(FORSCHUNGEN UND QUELLEN
ZUR KIRCHEN-
UND KULTURGESCHICHTE
OSTDEUTSCHLANDS)

1964. XVI, 359 Seiten, 1 farb. Titelbild,
12 Kunstdrucktafeln (15 Abb.), 17 Stammtafeln,
7 Textabb. Brosch. DM 24,—; Leinen DM 28,—

In einem ansehnlichen, vorzüglich ausgestatteten Band wird uns hier zum ersten Mal eine umfassende wissenschaftliche Würdigung der bedeutendsten Frau der schlesischen Geschichte vorgelegt. Da sich bei der Tochter aus dem Grafengeschlecht von Andechs eine blutmäßige Verbindung mit fast allen europäischen Herrscherfamilien feststellen läßt, kommt dieser gründlichen Studie weit über den Rahmen der ostdeutschen Kirchengeschichte hinaus große Bedeutung zu. *Frohe Botschaft*

Bitte fordern Sie unsere Prospekte an (D 5000 Köln 60, Schwerinstr. 40)

BÖHLAU VERLAG KÖLN WIEN

Verlagsort Münster Westf.

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 6 — 1969 — 65. Jahrgang

Erasmiana — Rund um die Saecularfeiern. Von Anton J. Gail, Grevenbroich
Langen: Archaische Ekstase und asiatische Meditation mit ihren Beziehungen zum Abendland (Mynarek)
Rech: Inbild des Kosmos (Heinen)
Warren: Social History and Christian Mission (Waldenfels)
Bornemann: Der Pfarrer von Neuwerk, Dr. Ludwig von Essen und seine Missionspläne (J. Rath)
de Vaux: Bible et Orient (van der Ploeg)
Fuß: Die sogenannte Paradieserzählung (Scharbert)
Fohrer: Studien zur alttestamentlichen Prophetie (Hamp)
Schreiner: Von Gottes Wort gefordert. Aus der Verkündigung des Propheten Jeremias (Hamp)
Pfeifer: Ursprung und Wesen der Hypostasenvorstellungen im Judentum (Hamp)
Pesch: Naherwartungen. Tradition und Redaktion in Mk 13 (Lambrecht)
Gnilka: Der Philipperbrief (Schmid)
Beato: Teologia della malattia in S. Ambrogio (Dassmann)
Tscholl: Gott und das Schöne beim hl. Augustinus (Weinand)
Johannes Philoponos, Grammatikos von Alexandrien (6. Jh. n. Chr.). Übers., eingel. und kommentiert von Walter Böhm (Goerdt)
Gill: Konstanz und Basel-Florenz (Bäumer)
Pichler: Die Verbindlichkeit der Konstanzer Dekrete (A. Franzen)
Witetschek: Die kirchliche Lage in Bayern 1933—1943 (K. Weber)
Ostbairische Grenzmarken. Hrsg. von J. Oswald (Sydow)
Lulle: L'Arbre de Philosophie d'Amour (Riedlinger)
Sladeczek: Ist das Dasein Gottes beweisbar? (W. Franzen)
Speck: Karl Rahners theologische Anthropologie (Vorgrimler)
Alszeghy-Flick: Dogma auf dem Wege. — dies.: Lo sviluppo del dogma cattolico. — Ratzinger: Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie (Lehmann)
Walter: Das Glaubensverständnis bei Duns Scotus (Finkenzeller)
Johnson: On Religion: A Study of Theological Method in Schleiermacher and Nygren (Mynarek)
Käsemann: Der Ruf der Freiheit (Seckler)
Elsässer: Christus der Lehrer des Sittlichen (Krautwig)
Gründel: Wandelbares und Unwandelbares in der Moraltheologie (Ermecke)
Fraling: Der Mensch vor dem Geheimnis Gottes (Sudbrack)
Boros: Im Menschen Gott begegnen (Schiffers)
Corpus Consuetudinum Monasticarum. Tomus III: Decreta Lanfranci monachis Cantuariensibus transmissa. Hrsg. von D. Knowles (Ganzer)
Die Kirche in der Welt von heute. Hrsg. von G. Baraúna (Berg)
Suenens: Die Mitverantwortung in der Kirche (Lippert)
Tilmann: Staunen und Erfahren als Wege zu Gott (Benning)
Waldispühl: Die Botschaft und Lehre von der Kirche im Religionsunterricht (J. Müller)
Strätling: Geschlechtserziehung als Auftrag der Schule (Fleckenstein)
Bins: O mistério da criação nas orações do missal romano (Couto)
Einig: Der heutige Mensch und die Liturgie (Probst)
Seewald: Kunst in der Kirche (Klockenbusch)
Zeeden: Deutsche Kultur in der frühen Neuzeit (A. Franzen)

Personennachrichten

Promotionen im akademischen Jahr 1968/69

Theologische Bibliographie

Erasmiana - Rund um die Saecularfeiern

Von Anton J. Gail, Grevenbroich

Da in diesem Jahr die wissenschaftliche Welt des 500. Geburtstags des großen Humanisten Erasmus von Rotterdam gedenkt, wird den Lesern dieser Zeitschrift eine Sammelbesprechung von Untersuchungen willkommen sein, die diesem Manne gewidmet sind.

I

Einen „Beitrag zur Revision des Humboldtschen Bildungsideals" nennt Rudolf Padberg im Untertitel seine am Vorabend der Saecularbemühungen erschienene Untersuchung[1]. Auf reichlich 120 Ss. entwirft P. ein Bild des Erasmus, das sowohl auf eigener Textkenntnis wie auch auf ziemlich umfassender Kenntnis der neueren (im wesentlichen leider nur deutschsprachigen) Literatur gegründet ist. Er bemüht sich mit Sachkenntnis und Loyalität, die vor allem im katholischen Bereich von Kerker[2] bis Lortz[3] (und Klenk![4]) gepflegten Klischees abzuheben. Das gelingt ihm in einigen wesentlichen Punkten, obgleich auch er noch mit den sehr eigenwilligen und kaum irgendwo aus Textkenntnis begründeten Konstruktionen Lortz', Weinstocks[5] und Lichtensteins[6] allzu glimpflich umgeht. Auch die von einer schlichten Kontrastierung zu Luther bestimmten forschen Verdikte Iserlohs[7] behandelt er mit reichlich viel Federlesens. P. möchte zwar anhand eingehenderer Beschäftigung mit den Erasmus-Texten das Bild korrigieren, gelangt aber u. E. nicht wesentlich über Detail-Retouchen hinaus. Grund dafür ist einmal sein eigener (gegenüber Lortz u. a. differenzierterer und sozusagen patristischer) Traditionalismus, dann sein von neuer Theologie und Philosophie konturierter Personalismus und die mißliche Absicht, Erasmus auf Kosten Humboldts herauszustreichen bzw. Humboldt als dunkle Folie für Erasmus zu benutzen.

Sein Traditionalismus hindert P. beispielsweise daran, präzise nach dem Kirchenbegriff und nach der Staatsanschauung des Erasmus zu fragen und diese zu profilieren. Letztlich bleibt Erasmus der wachsamere und für Persönlichkeit, Innerlichkeit und Lebendigkeit aufgeschlossenere Hüter der Überlieferung. Was progressiv an ihm ist, worin er die wie immer gewertete Tradition in Frage stellt, bleibt bei aller redlichen Mühe verhangen. Das ist auch der Grund, warum P. den *„Julius exclusus e coelis"* mit Stange dem Erasmus aberkennt, obwohl er ja in allen Stücken dem Geist und den wiederholt formulierten Ansichten des Erasmus genau entspricht. Mit einem spürbaren Aufatmen über eine späte streitverdrossene Bemerkung des Erasmus deklariert er aus demselben Grunde das „Lob der Torheit" als eine Art Verkehrsunfall. Die erasmische Kritik an der Kirche ist keineswegs, wie P. (53) annimmt, „durchweg pädagogisch gemeint", zumindest muß man seine

[1] **Padberg**, Rudolf: **Personaler Humanismus** — Das Bildungsverständnis des Erasmus von Rotterdam und seine Bedeutung für die Gegenwart. Paderborn: Ferdinand Schöningh 1964. 189 S.; Ln DM 12,—.

[2] Kerker, J.: Erasmus und sein theologischer Standpunkt. (Theologische Quartalschrift 41) (1859) 531—566.

[3] Lortz, J.: Erasmus – kirchengeschichtlich. („Aus Theologie und Philosophie, Festschrift für F. Tillmann zu seinem 75. Geburtstag hrsg. v. Th. Steinbüchel u. Th. Müncker", Düsseldorf 1950, 271—326).

[4] Klenk, G. F.: Erasmus und sein Erbe. (Stimmen der Zeit 76 [1960/1], 365—375.

[5] Weinstock, H.: Die Tragödie des Humanismus. Heidelberg 1954², 195.

[6] Lichtenstein, E.: Luther und die Humanität, die Spaltung des Humanismus. (Bildungsgeschichtliche Perspektiven). Ratingen 1962, 54.

[7] Iserloh, E.: Art. „Erasmus" (Lexikon für Theol. u. Kirche III, 955ff.

5. MRZ 1970

Kritik da, wo sie nicht „durchweg" ist, nach ihrem Gewicht und nicht nur nach ihrem Umfang wägen. Was den Erasmus schließlich gegen Luther (gar nicht so entscheidend übrigens, wie P. mit dem sehr oberflächlichen Oelrich[8] — meint) abhebt, ist gerade sein Kirchenbegriff, aber der ist keineswegs schlicht katholisch, am allerwenigsten im nachtridentinischen Sinne. Wie er die Auswirkungen der Reformation unter einem gesellschaftlich-progressiven und übernationalen Standpunkt beurteilt (im Gegensatz zu Luther), so hat auch seine Vorstellung von Kirche vorwiegend einen sozialen, humanen, „utilitaristischen" und repräsentativen (der Papst hat Ehrenvorsitz) Charakter, der in der Forderung des *Consensus* zum Ausdruck kommt.

Erasmus ist kein Individualist, darin muß man P. zustimmen, er ist aber auch nichts weniger als ein Humanist, wenn der sich darin bekundet, daß er sich frei zur Tradition bekennt. Schon die Symbole, die Erasmus gewählt und sehr klar in einer dynamischen Richtung interpretiert hat, Prometheus und Herkules, die hintergründige Interpretation, die er dem Kainsmythos im Sinne des *homo faber* gibt, zeigen unmißverständlich, daß er alles andere ist und ganz anders verstanden sein will denn als Reiniger und Hüter der Überlieferung. Seine Absage an den Ciceronianismus („*Ciceronianus*") ist eine ebenso deutliche Abkehr von einem sterilen Klassizismus wie auch von einem individualistischen l'art pour l'art. Wieso aber steht dieser „Ciceronianismus" „auf einem andern Blatt" (55), wenn (39) der Verfasser doch (mit Recht, wie mir scheint) auf der Kontinuität des erasmischen Denkens besteht? Mit dem Ciceronianismus sind alle Klassizisten gemeint, und das sind fast alle seine „humanistischen" Zeitgenossen, und unter den Italienern keineswegs nur die Epigonen, wie P. (97) meint. Hier wie auch im Falle der Ölgarten- und Kainsinterpretation des Erasmus unterschätzt P. ganz erheblich die theol. Tragweite (69).

Der Fortschrittsgedanke ist zentral für Erasmus. P. stellt aber die Frage nach der Barbarei, d. h. also nach dem *Status quo ante* der Gesellschaft nur sehr zaghaft. Es geht ihm offenbar so nachdrücklich um die dogmatische Integrität des Erasmus wie des Valla (54), daß bei ihm genau wie bei dem italienischen Humanismushistoriker Toffanin das Heidentum des ital. Humanismus heruntergespielt wird. Ebenso unterbewertet P. anderseits das innerweltliche, auf Fortschritt und gesellschaftliche Kommunikation (wobei er allerdings wieder den Erasmus im Gegensatz zu Humboldt durchaus als „kommunikativ" bezeichnet) gerichtete Motiv der Bildung (76). Das ist einigermaßen verwunderlich, weil P. anderseits mit Recht (wie übrigens schon Elisabeth Schönfließ[9]) betont, daß „Erasmus Erzieher geblieben" sei (ebda.). Soweit allerdings bei Erasmus Dogmen — und es sind nicht wenige — fragwürdig werden, ist ihm der sonst doch keineswegs ketzerische Oelrich wiederum verdächtig, weil dessen Meinung nach „Adogmatismus" des Glaubensverständnisses dominiere. Es ist bedauerlich, daß dieses in vielem so aufgeschlossene Buch zwar den „Humanismus" und „Personalismus" des Erasmus heraushebt, aber sich offenbar scheut (80), die Wendung in der Bildungs- und Frömmigkeitsauffassung ihm zuzuschreiben. Die gleiche Merkwürdigkeit begegnet dem Leser da, wo P. (80—88) den Erzieher E. allgemein richtig charakterisiert und wertet, aber allzu beflissen apologetisch den nicht wegzudiskutierenden pädagogischen Optimismus abwehrt und das Kollektiv-Humane, das ihm zu wenig ist, personalistisch aufwertet. Der starke gesellschaftliche Akzent im Denken des Erasmus ist lediglich S. 92 gesetzt. Ein Autor, dem die Nüchternheit der *humanitas Erasmiana* aufgegangen ist (105), sollte keine Scheu vor dem unbezweifelbaren Pragmatismus des E. haben, auch wenn damit liebgewordene Vorstellungen in's Wanken geraten.

Mit der These vom „gläubigen Ordnungsdenken" (105—111) trägt P. dann folgerichtig in seinem Sinne romantisch-mittelalterliche Züge in das Denken des Erasmus, die schon allein durch den unbeschadet aller dekorativen Bemerkungen progressiven Pragmatismus und den humanen Utilitarismus der „*Institutio*" widerlegt werden. Erasmus will keineswegs das „hierarchische Ordnungsgefüge des Mittelalters" restaurieren, wie P. (110) behauptet, sondern aus einer offenen Auseinandersetzung mit den gesellschaftlichen Tendenzen neue Horizonte und Energien entwickeln (vgl. „*Enkomion*", „*Adagia*" und „*Institutio*"). Bei derart restaurativer Deutung bleibt das Gesellschaftliche in der Optik P.s (111) notwendig vage und unverständlich.

Wiederum enthüllt sich hier ein Widerspruch in den Darlegungen Padbergs. So hat er (117ff) die „*Philosophia Christi*" sehr verständnisvoll und positiv-pragmatisch verteidigt, scheut sich aber dann, die „wenigen, ganz einfachen Wahrheiten" darin anzuerkennen. Es ehrt den Verf., daß er darin Lortz mißtraut, aber hier hat Lortz gerade in seiner Aversion richtig gesehen.

Es gehört zu den unbezweifelbar verdienstlichen Leistungen dieses Buches, daß es „die eigentümliche Integration von Bildung und Frömmigkeit eigens hervorhebt" (119). Offenbar war es die Absicht des Autors, dieses dialektische Verhältnis bei Erasmus zu ergründen. Leider hat der Traditionalismus des Autors wie auch seine allzu personalistische Fixierung verhindert, daß die sowohl für die Auffassung der Bildung wie für den Begriff der Kirche maßgebliche Fortschrittsperspektive enthüllt wurde. Daß damit eine Korrektur des Persönlichkeitsdenkens wie auch der Kirche als Heilsanstalt in Richtung auf soziale Wohlfahrt und Gerechtigkeit verbunden sein müßte, das ist freilich für konservative Interpreten des Erasmus eine vielleicht unbequeme oder gar schockierende Konsequenz.

Die Konfrontation mit Humboldt gelingt dem Autor nur in dem Maße, als seine Erasmusinterpretation wenigstens die Rudimente eines sozialen Menschenbildes heraustellt. So sehr der Pragmatismus und die Christlichkeit (auf keinen Fall „Kirchlichkeit" oder Katholizität!) des Erasmus ihn gegen Humboldt abheben, das von P. behauptete „Ordnungsdenken" ist ganz und gar nicht konservativ und nur insofern Humboldt entgegengesetzt. „Überzeitliche Normen und Prinzipien" (181) sind keine Bezugspunkte für ein adäquates Erasmusverständnis. Man sollte den „ersten europäischen Schriftsteller im modernen Sinne" (Hermann Heimpel)[10], diesen Publizisten par excellence mit all seinen Vorzügen und Nachteilen — Luther nannte den ihm letztlich ebenso Erstaunlichen wie Unbehaglichen deshalb einen „*Vertumnus*" — nicht zu einem gelehrten Denkmal hinaufstilisieren, wenn und soweit das überhaupt ein „hinauf" wäre. Solche Anstrengungen verführen notwendig auch dazu, daß man die anthropologische Relevanz seiner psychologischen und soziologischen Einsichten vereinfacht bzw. mißversteht (171).

Bei aller Kontinuität im Denken des Erasmus, die ihm vordem abgesprochen, von P. aber mit guten Gründen bestätigt wird — der unsystematische Erasmus ist ebenso wenig Bildungs- wie Staatstheoretiker. Das Humane der Situation war ihm gewichtiger als ein „personaler Humanismus". Man vgl. dazu, was er in der „*Declamatio de pueris*" (Ausg. d. Rez. S. 150 u. *Querela pacis* Lb IV, 627 C) ausführt!
Humane der Situation war ihm gewichtiger als ein „personaler Humanismus". Man vgl. dazu, was er in der „*Declamatio de pueris*" (Ausg. d. Rez. S. 150 u. *Querela pacis* Lb IV, 627 C) ausführt!

II

Unter den Jubilanten haben die belgischen Erasmianer außerordentlich schnell reagiert, oder sollten die Initiatoren des Colloquiums tatsächlich 1467 als Jahr der Geburt des E. ansehen? Immerhin hatten sie eine eindrucksvolle Zahl (meist „frankophoner" und niederländischer) Erasmusforscher und -freunde in Mons vereinigt, darunter sogar Marcel Bataillon, den bejahrten Autor des großartigen „Erasme en Espagne". Die Frucht dieses Treffens, das Colloquium Erasmianum[11], soll uns nun beschäftigen.

Man hatte offenbar in diesem Colloquium die Tendenz, die Rechtgläubigkeit des Erasmus mehr oder weniger nachdrücklich abzusichern. Das kommt in auffallend zahlreichen Beiträgen, besonders bei Massault, Crahay-Isaac, Mesnard und Margolin zum Ausdruck. Bis auf den einzigen deutschen Gesprächsteilnehmer, den ev. Theologen E. W. Kohls, und Marcel Bataillon spielt man so im allgemeinen das Häretische an Erasmus auf den Nullpunkt herunter. Das hat zur Folge, daß die im übrigen sparsamen Diskussionsberichte oft das Bild einer bemühten „Ehrenrettung" eines kurientreuen Erasmus selbst da vermitteln, wo eindringende Untersuchungen entweder zum Weltbild des Erasmus (so die nüancenreiche Untersuchung von Jean-Claude Margolin „Erasme et la vérité", 135—172) oder zur Erhellung seines Bios bzw. seines Charakters vorgetragen wurden. Eine gerade auch für die Kenntnis des Charakters aufschlußreiche Untersuchung ist die von J. Hoyoux („Les voyages d'Erasme et de Jérôme Aléandre", 315—320) und vor allem was Franz Bierlaire über „La ‚familia' d'Erasme" (311—314) schreibt. Bierlaires instruktive Ausführungen machen den Charakter des Erasmus in seinem Verhältnis zu Mitarbeitern und ‚*famuli*', im Negativen sowohl wie im Positiven, sehr viel deutlicher als die doktrinäre Abhandlung P. Mesnards über „Le charactère d'Erasme" (327—334).

In der ‚Hofhaltung' des Erasmus posiert nicht der *poeta laureatus* im ital. Stil, auch nicht der Geheimrat Weimarer Provenienz, sondern da wird gelehrtes Arbeitsteam praktiziert, mit einem starken pädagogischen Einschlag. In dieser Atmosphäre entfaltet sich ein Charakter, der ebenso mißtrauisch wie aufgeschlossen, ebenso geizig wie fürsorglich und ebenso sehr Menschenverächter wie Menschenerzieher ist. Die hier sichtbare Widersprüchlichkeit ist glaubwürdiger als das Bild, das Mesnard entwirft indem er eine höchst spekulative Charakterologie als Maßstab nimmt.

[8] Oelrich, K. H.: Der späte Erasmus und der Reformation. Münster 1961. Vgl. dazu die äußerst gründliche und ausführliche Rezension von Gottfried G. Krodel „Fragen an ein katholisches Erasmusverständnis" in der Theol. Lit. Ztg. 10, 1962, 734 ff.

[9] Schönfließ, E. Institutio Principis Christiani, ein Fürstenspiegel des Erasmus. (Diss. Masch.-Schr.). Frankfurt 1925.

[10] Heimpel, H.: Der Mensch in seiner Gegenwart. Göttingen 1954, 70.

[11] **Colloquium Erasmianum.** Actes du Colloque International réuni à Mons du 26 au 29 octobre 1967 à l'occasion du cinquième centenaire de la naissance d'Erasme. Mons: Centre Universitaire de l'État 1968. XX, 340 S.; br. FB 375,—.

Sehr merkwürdig nimmt sich das aus in der Untersuchung von Jean-Pierre Massault („Erasme, la Sorbonne et la nature de l'Eglise", 89—118). Er resümiert eine „Fidelité d'Erasmus à l'Eglise romaine" (115), obwohl er im Laufe seiner Untersuchung sehr entschiedene Reserven des Erasmus gegenüber der lateinischen Tradition der Kirche feststellen mußte. Er interpretiert den Zusammenhang von Einheit und Reinheit der Kirche im Denken des Erasmus schlicht so, daß ihn eine wie immer notwendige Reform den Preis der Trennung nicht wert sei. Soweit richtig, nur hat Erasmus keine einzige sachliche Konzession gemacht, die eine solche Preisgabe der Reformforderungen zugunsten einer römisch verstandenen Einheit erkennen ließe. Wie man aber nach derartigen Feststellungen dann zu dem Schluß kommt (116): „Man sieht so erneut, daß Erasmus keine unsichtbare Kirche ohne Beziehung zur sichtbaren konzipierte", ist verwunderlich; denn Massault meint mit „Der" sichtbaren Kirche ja *expressis verbis* die aktuelle römische Kirche.

Einen sehr schätzenswerten Beitrag bringen Roland Crahay und Marie-Thérèse Isaac („Erasme dans les Bibliothèques anciennes du Hainault, 203—244). Sie fördern die erstaunliche Tatsache zutage, daß man in den Klöstern des Hennegau, also im gegenreformatorisch „progressiven" Habsburgerreich, noch am Ende des 16. und im 17. Jh. viel Erasmus erwarb und las. Zwar machte sich die Zensur durchaus bemerkbar und purgierte eifrig, aber zahlreiche unpurgierte oder nur zum Schein purgierte Ausgaben standen in den Bibliotheken, und (von den Verfassern Crahay und Isaac als „heterodox" bezeichnete) reformeifrige Leser haben auch ihre Spuren hinterlassen. Leider haben die Verfasser nichts über Adelsbibliotheken festgestellt. Es wäre interessant gewesen zu erfahren, ob sich der Adel in den österreichischen Niederlanden ähnlich für Erasmus interessierte, wie das beim österreichischen Adel (in den sog. Erblanden) vom 16. — 18. Jh. der Fall war[12] (in „Neue Wege der Sozialgeschichte" 155ff). Daß dann im 18. Jh. Erasmus zur bevorzugten Lektüre der bürgerlichen Intellektuellen wird, wird in der Untersuchung von Crahay-Isaac erkennbar. Nur ziehen auch diese Autoren eine merkwürdige Schlußfolgerung. Offenbar ist ihnen die Wühlarbeit der Zensur gegenüber Erasmus nicht gerade rühmlich für die Kirche, aber die Aufgeschlossenheit der aufgeklärten intellektuellen Erasmusleser des 18. Jh.s ist ihnen so unbehaglich, daß sie von ihnen behaupten: „Im 18. Jahrhundert schuf sich diese neue Klientel (sc. d. Erasmus), versorgt durch die holländischen Druckereien, nach ihrem Bilde einen Erasmus, der genauso verstümmelt und genauso verfälscht war wie der der Mönche, einen durch und durch voltairischen Erasmus" (238). Das ist, gelinde gesagt, eine grobe Entstellung, weil offenbar nicht sein kann, was nicht sein darf.

So hinterläßt das verdienstliche „Colloquium Erasmianum" einen durchaus zwiespältigen Eindruck: viel wertvolle Detailarbeit zur Aufhellung problematischer Bereiche im Leben und im Denken wie in der Wirkungsgeschichte des Erasmus, aber auch viel kurzschlüssiges Bemühen, Erasmus vor der „Reformation" zu bewahren.

III

In der relativ bescheidenen Reihe der bisherigen Untersuchungen über die politischen Ansichten des Erasmus stellt die nun zu besprechende Arbeit Eberhard von Koerbers[13] zweifellos einen Fortschritt dar. Der Jurist K. hat fast alle bisherigen Historiker und Juristen, die sich mit der Staatstheorie des Erasmus auseinandergesetzt haben, durch eine beachtliche Aufgeschlossenheit für spezifisch erasmische Fragestellungen übertroffen. Seine anerkennenswerte Quellen- und Literaturkenntnis befähigt ihn, immer wieder da abzuwägen und im Urteil behutsam einzuschränken, wo seine Vorgänger, etwa Geldner, Ritter und Mesnard, die ersteren bei bescheidenerer Quellenvertrautheit, zu schneidigen Pauschalurteilen kamen.

Er gesteht wiederholt, daß es ihm nicht darum zu tun ist, die Fürstenerziehungslehre des Erasmus auszulegen, sondern lediglich seine Staatstheorie zu ergründen. In dieser bewußten Beschränkung liegt aber schon die Wurzel einer Reihe von Fehlurteilen. Denn wie er selbst wiederholt betont, ist für Erasmus der Staat kein institutionelles, sondern ein Führungsproblem. Außerdem, und das betont K. mit Recht, ist E. kein Systematiker. Man kann also genau genommen bei ihm die Frage nach der Staatstheorie gar nicht stellen, zumindest nicht isoliert von der Fürstenerziehungslehre. Völlig abwegig muß es deshalb erscheinen, daß man bei Erasmus einen „Mangel an institutionellem Denken" kritisiert. „Institutionelles Denken" in dem hier intendierten Sinne ist für Erasmus immer schon der Beginn der Enthumanisierung der Gesellschaft. Uns scheint, daß bei K. durchaus noch wie bei Geldner und Ritter zumindest beachtliche Reste eines etatistischen Denkens vorliegen, jener Auffassung also, daß dem Staat sozusagen neben oder besser noch oberhalb der Gesellschaft ein Eigendasein zukomme. Doch gerade das wird von Erasmus ebenso nachdrücklich bestritten, wie er auch der Kirche abseits des lebendigen Consensus der Glaubenden ein Eigenrecht bestreitet. Consensus ist auch im politischen Bereich die entscheidende Kategorie für Erasmus; denn allein dieser Consensus — und mit ihm ist als Sinnerfüllung des Staates seine Friedens-, Wohlfahrts- und Bildungsleistung verstanden — verbürgt den Fortschritt der menschlichen Gesellschaft.

Nun liegt es für die isolierte Betrachtung der *„Institutio"* einigermaßen nahe, die gelegentliche Apostrophierung von Monarchie, Hierarchie und Ordnungsprinzip restaurativ im Sinne eines mittelalterlichen Ordnungsbildes (miß-) zu verstehen. Diese Deutung vollzieht K. (45) und konzediert dem Erasmus lediglich eine universalistisch — mittelalterliche Ordensvorstellung bez. Staatslehre. Es ist ein Nachteil solch isolierter Betrachtungsweise, daß sie den Stellenwert der demokratischen am Consensus orientierten Staatsvorstellung in der *Institutio* nicht recht zu erkennen vermag. Nimmt man aber die zahlreichen anderen Äußerungen des Erasmus, besonders auch die Adagia, hinzu[14], wird das Bild sofort sehr eindeutig.

Rein theologisch gesehen wäre die Monarchie für Erasmus die ideale Staatsform, aber da sie Herrschaft impliziert und Herrschaft von Menschen über Menschen inhuman ist, bleibt die Monarchie eine ideale und darum nicht menschenmögliche Staatsform. Es ist damit wie mit den Philosophenkönigen: Ideal wären die Philosophen als Könige. Das aber ist utopisch, und deshalb geht es darum, aus den Regierenden Philosophen zu machen, sie mit philosophischem Geist zu erfüllen, sie entsprechend zu erziehen. K. hat sich so beharrlich an den Aussagen der *„Institutio"* orientiert, daß für ihn bisweilen einfach nicht sein kann, was nicht sein darf. Er dekretiert, daß „die Anschauungen des Erasmus über die ideale Staatsform noch mittelalterlich sind" (47) und wirft Meissinger (47, A. 122) vor, was er selbst nicht weniger schuldig bleibt, nämlich eine Auseinandersetzung mit den zum Teil sogar radikal-demokratischen Auffassungen des Erasmus in der *Institutio* selbst und an vielen anderen Stellen.

K. nimmt also trotz aller gelegentlichen Elastizität immer noch Maß am Hegelschen Staatsdenken, wenn er an den demokratischen Vorstellungen bei Erasmus die „gebührende" institutionelle Dichte vermißt. Er legt, in seinem Urteil eingeengt durch die weitgehende Beschränkung auf die *„Institutio"*, den vermeintlichen Monarchismus als restaurativ bzw. (45) als im persönlichen Verhältnis des Erasmus zu Fürsten und Monarchen begründet aus, während er die republikanischen Anklänge als humanistische *Topoi* verstanden wissen möchte (45 A. 110). Hier erweist es sich als höchst nachteilig, daß K. die geradezu exemplarische und sonst bei Humanisten und Reformatoren unübliche, gefährliche und kostspielige Unabhängigkeit dieses ersten freien Publizisten gar nicht realisiert. Es erweist sich weiterhin als nachteilig, daß er die radikale Kritik an der formalästhetischen Weltabgewandtheit der „Humanisten" bei Erasmus (*„Enkomion"*, *„Ciceronianus"*) nicht zur Kenntnis nimmt.

Man muß schon erkennen, daß die Wurzeln des politischen Denkens für Erasmus zumindest so stark in der politischen Wirklichkeit zu suchen sind wie in den Staatsanschauungen der Antike. Es ist wiederholt und besonders klar durch den (K. offenbar unbequemen) Historiker H. H. Jacobs[15] auf den spezifischen Einfluß des Zwischenreichs Burgund und seiner politischen Strukturen auf den Niederländer Erasmus hingewiesen worden. Das gilt nicht weniger für die gerade in diesem Raum zahlreichen großen Städte mit ihren republikanischen Verfassungen. In seinem Brief an Jakob Wimpheling (Allen II Nr. 305, 54ff) preist Erasmus mit offensichtlicher Anteilnahme die hervorragende demokr. Verfassung der Stadt Straßburg. Man müßte ebenfalls auf die keineswegs unerhebliche Tatsache verweisen, daß Erasmus anfänglich auf Heinrich VIII. gesetzt hatte, weil er sich von ihm ein konstitutionelles Regime versprach. Sein endgültiger Abschied von dem so sehr geliebten England ist wesentlich mitbestimmt durch die drohende monarchistische Verhärtung in Heinrich VIII.

Die Staatsanschauungen des Erasmus sind die Anschauungen eines Pragmatikers und keineswegs eines Theoretikers im Sinne K.s. Sie sind wesentlich in der Auseinandersetzung mit der Realität gewachsen und von dorther in ihrem demokratischen Akzent glaubwürdig. Der Rezensent hat vor Jahren[16] auf sehr konkrete Auswirkungen erasmischer politischer Ordnungsvorstellungen hingewiesen. Aufgrund ein-

[12] Brunner, Otto: Österreichische Adelsbibliotheken des 15.—18. Jahrhunderts. Salzburg 1959 in „Neue Wege der Sozialgeschichte" Göttingen 1956, und „Adeliges Landleben und europäischer Geist", Salzburg 1949.

[13] **Koerber,** Eberhard von: **Die Staatstheorie des Erasmus von Rotterdam.** (Schriften zur Verfassungsgeschichte Band 4). Berlin: Duncker & Humblot (1967). 124 S.; br. DM 19,80.

[14] Vgl. Erasmus, Fürstenerziehung, hrsg. v. Gail, Paderborn 1968.

[15] H. H. Jacobs: Studien z. Geschichte d. Vaterlandsgedankens i. Renaissance u. Reformation (= „Die Welt als Geschichte" 1952, 95—99).

[16] Gail, A.: Johann von Vlatten u. d. Einfluß des Erasmus von Rotterdam auf die Kirchenpolitik der Vereinigten Herzogtümer. (Düsseldorfer Jahrbuch 45, 1951, 1—109); vgl. dazu Dolan, J. P.: The influence of Erasmus, Witzel and Cassander in the Church Ordinances

gehender Studien kommt übrigens auch D. Fricke[17] zu dem Schluß: „Erasmus besaß eine höchst genaue Kenntnis vom Europa seiner Zeit und war oft eng mit dem Schicksal der einzelnen Länder verbunden".

IV

Der Marburger Theologe Kohls hat mit seinem Buch über „Die Theologie des Erasmus"[18] die Konsequenzen aus Alfons Auers Untersuchung über das Enchiridion[19] gezogen. Sein schon umfangreicher Beitrag zur Erasmusforschung hat die seit Rudolf Pfeiffer lebhafte Kontinuitätsforschung entscheidend gefördert.

Ähnlich den Amerikanern und weithin in einem beachtlichen Gegensatz zu den Franzosen stellt Kohls die reformatorische Konstante in der Theologie des Erasmus heraus. Man wird künftig stärker, als das bei Pfeiffer der Fall ist, die früh angelegte und bis zum *„Ciceronianus"* immer schärfer entfaltete Selbstkritik des Humanismus bei Erasmus beachten müssen. Damit verbietet sich aber jene schlichte bei den französischen Forschern und bei Padberg gepflegte Einordnung des erasmischen „Humanismus" in die Tradition. Ähnliche Konsequenzen ergeben sich für den Theologen Erasmus. Dieser steht keinesfalls, und Kohls weist das nach, unverbunden neben dem vermeintlichen „Humanisten", noch viel weniger aber darf man analog zum traditionsverhafteten „Humanisten" Erasmus einen im wesentlichen der kirchlichen Überlieferung konformen Theologen Erasmus konstruieren.

Der Amerikaner Gottfried G. Krodel[21] hat in der Auseinandersetzung mit Oelrich[22] gezeigt, wie mißlich es ist, wenn man nur „die ablehnende Haltung des Erasmus der Reformation gegenüber oder seinen Willen zur Rechtgläubigkeit zeigen" will. Kohls geht nun in seinem jüngst erschienenen Werk über die theologische Lebensauffassung des Erasmus und die oberrheinischen Reformatoren[20], dem dieser Abschnitt unserer Literaturbesprechung gewidmet sein soll, gerade den Weg, den Krodel bei Oelrich vermißt: er untersucht detalliert die Entwicklung des Verhältnisses zu bestimmten Reformatoren, um dann — sehr behutsam — Schlüsse zu ziehen.

Er will die „kräftigen theologischen Anliegen des Erasmus herausstellen" (9) und sieht sie in der Schrifttheologie und in der Lebenstheologie (13). Mit besonderem Nachdruck hebt er die Paulusstudien des Erasmus hervor, schon um seinen angeblichen Gegensatz zum zwinglischen Paulinismus zu entkräften. Das ist zweifellos in der Sache zutreffend, nur sollte man nicht verkennen, daß sich Erasmus den paulinischen Dualismus gerade nicht zu eigen gemacht, so sehr er sich um ein Verständnis des Paulus bemüht hat[23].

Es gehört dann aber zum Bild des „Reformators" Erasmus, daß seine Ausgabe des NT gerade ein Team-Work der oberrheinischen Humanisten und Reformatoren unter wesentlicher Beteiligung Oekolampads gewesen ist. Diese Tatsache stellt Kohls mit Recht heraus: „So konnte die erasmische Reformbewegung geradezu nahtlos in die evangelische Bewegung Luthers einmünden... Deshalb sind beide geistig-religiösen Bewegungen zunächst gerade auch in Oberdeutschland lange ergänzend nebeneinander hergelaufen" (27). Kohls sieht demgemäß einen engen lebendigen Zusammenhang zwischen Erasmus einerseits und Zwingli und Bucer anderseits. Den Einfluß des Erasmus auf beide setzt K. mit guten Gründen sehr hoch an und meint, daß man der Theologie des Erasmus einen existentiellen und theozentrischen Charakter, wie er für Zwingli bezeichnend ist, nicht abstreiten könne (33f).

Wenn K. auch manchmal den Eindruck erweckt, als systematisiere er den Theologen Erasmus über Gebühr, bringt er doch für eine theologische Kontinuität im Denken des Erasmus die besseren Argumente, eine Kontinuität freilich, die gar nicht einfach als Rückwendung zur Theologie der Väter zu etikettieren und traditionalistisch zu verharmlosen wäre. Daß K. eine spezifische „humanistische Bildungsform" bei Erasmus bestreitet (34), ist gerade deshalb (gegen Padberg) richtig, weil nur von der Theologie her die erratischen Blöcke *„Enkomion"* und *„Ciceronianus"* bewältigt werden können. Für das in der Sache ungebrochene Verhältnis des Erasmus zur Reformation und umgekehrt spricht auch K.s Feststellung, daß „die Trennung der oberdeutschen und Schweizer Erasmianer in den 20er Jahren des 16. Jh.s ihren tiefsten Grund weniger in sachlichen Kontroversen (Sperrung v. K.), sondern in der persönlichen Auseinandersetzung des Erasmus mit Ulrich von Hutten hat" (39). So erscheint es durchaus konsequent, daß die Bemühungen um Wiedervereinigung der Konfessionen in den dreißiger Jahren von Erasmianern beider Lager betrieben wurden (39). Was K. hier am oberdeutschen Beispiel darlegt, hätte er durch die vom Rezensenten[24] erschlossene erasmische Reformation am Niederrhein noch abstützen können. Gerade die Entwicklungen am Niederrhein stehen ja in einem auch personellen Zusammenhang mit den oberrheinischen[25]. Unter den Literaturnachweisen vermißt man die speziellen Arbeiten Newalds zum oberrheinischen Humanismus[26]. Wie oben schon angedeutet, befindet sich Kohls in einer überzeugenden Kongruenz mit den Amerikanern Krodel und Bainton[27]. Gerade der existentielle Charakter in der Theologie, aber auch in der „Philosophie" (im Sinne des amerikanischen „philosophy") des Erasmus gewinnt so sehr glaubwürdige Bestätigungen. Sie machen die Fragwürdigkeit einer isoliert humanistischen Betrachtung des Erasmus ebenso evident wie die einer restaurativen Entschärfung bei den Franzosen.

V

Roland H. Bainton macht in seiner Arbeit Erasmus of Christendom[28] den Versuch, Erasmus als gemeinsamen Besitz der Christenheit darzustellen. Man muß dieses Buch als den anregendsten Beitrag zum Erasmus-Gedenkjahr bezeichnen. Ähnlich Meissingers (allzu wenig beachteter) und Kohls' Interpretation verficht Bainton die theologische Kontinuität und die reformatorische Entschiedenheit im Werk des Erasmus. Auf sehr eindrucksvolle und überzeugende Art verbindet Bainton fast kongeniales Einfühlungsvermögen in den Publizisten Erasmus mit erasmischer Eleganz der Darstellung. Auch das verbindet ihn mit Meissinger, während er mit Kohls die theologische Gründlichkeit und *gravitas* gemeinsam hat.

Das Buch versetzt den Leser auf eine sehr zwanglose und geradezu verführerische Art in die Situation des Studierenden: reichlich in den Text eingestreute z. T. sogar verhältnismäßig umfangreiche Äußerungen des Erasmus ermöglichen dem Leser, die Interpretationen Baintons nachzuvollziehen bzw. zu überprüfen. Bedauerlich sind viele sinnstörende Druckfehler.

Der Verfasser bekennt dem Leser eingangs sehr freimütig seine Vorurteile für Erasmus und deren Motive: seine Abneigung gegen Streitsucht und seinen Abscheu gegen Krieg, sein tiefgründiges Mißtrauen gegen alles, was die Grenzen der Nachprüfbarkeit überschreitet, und in gleichem Maß die ansprechende Innigkeit seiner Religiösität. „Ich bin überzeugt" schreibt Bainton, „daß er der Klassik neben dem Jüdisch-christlichen im Erbe der westlichen Welt einen gebührenden Platz zuweist, ich habe meine Freude an seinen satirischen Schrullen. Ich teile seine Überzeugung, daß die Sprache noch das beste Medium für die Übermittlung des Gedankens ist, nicht nur die geschriebene, sondern die mit ihren Kadenzen und Rhythmen wie mit Klarheit und Genauigkeit vernehmbare" (VIIf). Trotzdem ist das alles mehr Anlaß als Grund für Baintons vorliegendes Werk; denn es verdrießt ihn, daß Erasmus seither von evangelischen wie katholischen Christen verfehmt und diskriminiert und er fast ausschließlich von den Anbetern eines (rüden) Rationalismus goutiert wird. Erasmus ist für Bainton das Beispiel des im Zweifrontenkampf aufgeriebenen Liberalen. So aber, als beharrlicher Liberaler ist Erasmus ein durchaus aktuelles Phänomen,

and Reform proposals of the United Duchees of Cleve during the middle decades of the 16th century (Reform. gesch. Stud. u. Texte 83). Münster 1957.

[17] Fricke, D.: Die französischen Fassungen der Institutio principis Christiani des Erasmus von Rotterdam. Genf 1967, S. 25.

[18] Kohls, Ernst-Wilhelm: Die Theologie des Erasmus. Basel 1966.

[19] Auer, Alfons: Die vollkommne Frömmigkeit des Christen. Düsseldorf 1954.

[20] **Kohls,** Ernst-Wilhelm: **Die theologische Lebensaufgabe des Erasmus und die oberrheinische Reformatoren. Zur Durchdringung von Humanismus und Reformation.** (Arbeiten zur Theologie 1. Reihe, Heft 39). Stuttgart: Calwer Verlag (1969); 45 S.; kart. DM 4,80.

[21] s. Anm. 8.

[22] s. Anm. 8.

[23] vgl. bes. „Ichthyophagie", Paraphrase zu den acht Seligkeiten und „De matrimonio christiano".

[24] Gail, Anton: Johann von Vlatten und der Einfluß des Erasmus auf die Kirchenreform in den Vereinigten Herzogtümern. 1951. Vgl. dazu August Franzen: Das Schicksal d. Erasmianismus am Niederrhein = „Hist. Jahrb." 83, 1964, 84—112).

[25] vgl. Gail a.a.O. 83 A. 3 über Bucer.

[26] Newald, Richard: Probleme und Gestalten des Deutschen Humanismus. Berlin 1963.

[27] vgl. Kohls hier S. 34 A. 115 bzw. S. 35 A. 126.

[28] **Bainton,** Roland H.: **Erasmus of Christendom.** New York: Charles Scribner's Sons 1969. 308 S.

höchst aktuell, weil es heute wie seinerzeit um die Öffnung der Fronten geht, um den Dialog zwischen Katholiken und Protestanten.

Zwischen der erasmischen und der Reformvorstellung der „Reformatoren" sieht Bainton keinen Wesensunterschied, am allerwenigsten zwischen Luther und Erasmus. Bainton versteht es, überzeugend darzustellen, wie etwa bei Luther und Erasmus Abneigung gegen Aufruhr (*tumultus*) und Schärfe des Wortes gleichermaßen anzutreffen sind, beim einen grobianisch-deutsch, beim andern beißend-ironisch, wie Erasmus in seinen Freunden und Gesinnungsgenossen Zwingli und Oekolampad etwa nicht weniger streitbare „Jünger" gefunden hat als Luther in Karlstatt und Münzer. Methodisch war der reformatorische Unterschied, so folgert Bainton, keineswegs so groß, wie man allgemein annimmt. Bis in die von Erasmus so widerstrebend unternommene Auseinandersetzung über den freien Willen enthüllt Bainton (172ff) dann auch die keineswegs nur methodische Kommunikation zwischen Luther und Erasmus. So sehr er an Luthers Paradoxien Anstoß nimmt („Ich habe selbst den Eindruck, das gelehrt zu haben, was Luther lehrt, nur nicht so unbeherrscht und ohne Paradoxien und Rätsel" [LB V, 1384]). Erasmus' Unterscheidung zwischen dem, was *fundamenta* sind und was *adiaphora* (Bainton 185) im Bereiche der Dogmen, zeigt ihn sachlich durch und durch in Übereinstimmung mit Luther. Erst recht aber verdeutlicht der Kirchenbegriff des Erasmus — der von den beflissenen Anwälten seiner integren Kirchlichkeit immer umgangen wird —, daß seine Bekenntnisse zur Kirche die römische Kirche gar nicht meinen können: die Kirche ist „die Übereinstimmung des Christenvolkes in der ganzen Welt" und „die verborgene Gemeinschaft der zum ewigen Leben berufenen, von denen sich jetzt der größere Teil zu Christus bekennt. Kein einzelner kann als ein Glied erkannt werden, aber wir müssen glauben, daß es eine solche Gesellschaft auf Erden gibt, die Christus durch seinen Geist geeint hat, sei es nun unter den Indern oder unter den Afrikanern oder in irgendeinem anderen noch nicht erforschten Teile der Welt" (Allen VI, 1729; LB IX, 1112 D bzw. LBV, 1171 B—C, 1175 A; LB IX, 947 C). Schließlich ist Kirche für Erasmus der *Consensus omnium*, die Übereinstimmung aller Menschen, und derartige Verdeutlichungen lassen es einfach nicht zu, gelegentlich anderslautende Äußerungen des Erasmus naiv verbaliter zu interpretieren.

Damit aber sind es auch weniger dogmatische Differenzen, die Erasmus von Luther und den Reformatoren abheben, als vielmehr Unterschiede des „Horizontes" oder der Perspektiven, wenn man so will. Für Erasmus ist die Herstellung dieses *Consensus omnium* unabdingbar gebunden an das Wachstum der Bildung und dies wieder an die Erhaltung des Friedens. Bainton meint mit Jakob Burckhardt, daß Luther das Papsttum gerettet habe. Ganz sicher hat aber Erasmus die *„seditio"* Luthers auch deshalb verurteilt, weil sie gerade eine reformfeindliche Verhärtung der Kirche nach sich ziehen würde. Nicht zuletzt war es aber auch jene von ihm wiederholt geäußerte Befürchtung, daß man im Abwehrkampf gegen eine mißliebige Reform deren Wurzel um so gründlicher treffen würde, nämlich die Bildung. Erasmus sah den Zusammenhang von *renascentia litterarum* und *renascentia evangelii* klarer als Luther und wußte, daß man universale Reformen nur mit universaler Freiheit der Bildung absichert. Diese *libertas* aber ist bedroht, wo *tumultus* und *seditio* die Losung sind. Bainton hat recht, wenn er den liberalen Erasmus im Zweifrontenkrieg zerrieben sieht. Mit dem gleichen Anspruch aber, mit dem man heute auf den Realitätsgehalt des sog. Erasmismus, auf seine Wirksamkeit hinweist, sollte man ihn als eine immer noch nutzbare Chance wahrnehmen. Dazu leistet Baintons Biographie eine nützliche Hilfe.

Langen, Dietrich: **Archaische Ekstase und asiatische Meditation mit ihren Beziehungen zum Abendland.** Stuttgart: Hippokrates-Verlag 1963. 128 S., 12 Abb.; Ln DM 19,80.

Dieses Buch will ein erster Versuch sein, die Methodik der über die Erde verbreiteten zahlreichen Selbstversenkungsformen und ihre Geschichte in den verschiedenen Kulturstufen darzustellen. Der Autor beginnt mit der Beschreibung der archaischen Ekstasetechniken. Höhlenzeichnungen in Südfrankreich und Spanien weisen darauf hin, daß die Anfänge des Schamanentums im Jungpaläolithikum liegen. Der unter den asiatischen Versenkungsmethoden den größten Raum einnehmende Yoga hat nach Ansicht des Verf. seine Wurzeln in diesen archaischen Ekstaseerlebnissen. Er weist in den klassischen Yogatexten schamanische Elemente nach. Aus den archaischen Wurzeln habe sich dann der klassische Yoga als Technik der Meditation, als typische Schöpfung des indischen Raumes entwickelt. Die reichste Ausgestaltung habe der Yoga im Buddhismus gefunden. Die Versenkung, die das Zentrum des Buddhismus bildet, ist aus dem Yoga hervorgegangen, ja man kann sagen, die Methode der Versenkung wurde im Buddhismus zur Religion. Freilich hat der Buddhismus den Yoga mit neuen Elementen bereichert. Von allen asiatischen Glaubensformen sagt der Verf. mit Recht, sie seien so eng an die Meditation gebunden, wie die christlichen Konfessionen an das Gebet. Darum haben auch alle asiatischen Religionen meditative Versenkungsmethoden entwickelt. Alle asiatischen Versenkungstechniken münden eigentlich auch in den gleichen Zustand, der nur verschieden bezeichnet wird: partielle Überwachheit bei sonst weitgehender Bewußtseinsentleerung. Als das Wesentliche der einzelnen Techniken der asiatischen Versenkungsübungen nennt der Verf.: „In allen wird über einen stufenweisen Übungsweg ein hyponoider unterwacher bewußtseinsentleerter Zustand erzeugt, bei dem außerdem psychophysische Phänomene in Richtung einer hochgradigen trophotropen Schaltung zu beobachten sind. Ferner findet sich durch Umübung der Denkvorgänge innerhalb der Bewußtseinsentleerung ein eingeengter und intensivierter, d. h. überwacher Bewußtseinskern, der durch die metaphysische Problemstellung seinen religiösen Inhalt bekommt". Abschließend bringt der Verf. noch eine sehr gedrängte Übersicht über die im Abendland entwickelten Methoden der Selbstversenkung.

Als wichtigste Ergebnisse des vorliegenden Buches wären zu vermerken: Die Einsicht, daß wir zahlreiche Parallelen zwischen Yoga und Autohypnose feststellen können, obwohl der Yoga nicht einfach auf Hypnose reduziert werden kann; die Herausarbeitung der These, daß die Kenntnis von Methoden zur Selbsterzeugung psychischer Ausnahmezustände als ein Urwissen der Menschheit angesehen werden kann; die Bindung des Yoga an einen bestimmten soziologischen Raum, den indischen Menschen und seine spezifisch religiös-philosophischen Systeme; daraus geht schließlich hervor, daß der Westen trotz aller Parallelen in den Versenkungstechniken nicht das indische System kopieren darf, sondern eigene Methoden entwickeln muß.

Wien. H. Mynarek.

Rech, Photina: **Inbild des Kosmos.** Eine Symbolik der Schöpfung, 2 Bde. Salzburg: Otto-Müller-Verlag 1966. 610 u. 605 S.; zus. DM 52,—.

Veröffentlichungen über Symbol, Symbol-Verstehen und Symbol-Gehalte dieser Welt, sind in den letzten 20 Jahren nicht selten. Die Religionswissenschaft war von jeher auf das Symbolverständnis angewiesen. Die Philosophie der letzten 2 Jh. stand dem Symbol, von einigen Ausnahmen abgesehen, fremd gegenüber. In der Theologie waren die alte Kirchengeschichte, Archäologie und besonders die Liturgiewissenschaft, mit den Symbolen befaßt. Die Sakramententheologie erhielt die entscheidende Impulse nach dem I. Weltkrieg durch die Arbeiten von O. Casel, J. Pinsk, I. Herwegen, R. Guardini. Die Tiefenpsychologie (S. Freud) und Psychotherapie, besonders die analytische Psychologie C. G. Jungs, haben das Interesse für die Symbolgehalte menschlichen Agierens und Reagierens in breiter Öffentlichkeit geweckt. Die angewandte Psychologie der Verkaufs- und Verbrauchswerbung ist ohne umfassendes Symbolverstehen, ohne gezielte Verwendung der Symbole weder zu begreifen noch wirksam. Neurosentherapie und Werbepsychologie haben an der zunehmenden Aufgeschlossenheit der Menschen für die Symbole den größten Anteil. Filmproduktion und Fernsehen verhelfen diesen Tendenzen zu einer Breitenwirkung, die nach der Bedeutung der Symbole für die Theologie und für das religiöse Leben des Menschen der Gegenwart unüberhörbar fragen und forschen läßt.

Der Otto-Müller-Verlag hat in dem vergangenen Jahrzehnt einen einzigartigen Beitrag zu diesem Fragenbereich erbracht, durch die Gesamtausgabe der Werke der Hl. Hildegard von Bingen (bisher B Bde), und das viel genannte, jedoch noch nicht ausgewertete Werk von Hugo Rahner: Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter, 1964. Das vorliegende Werk der Benediktinerin Photina Rech in der Abtei zum Hl. Kreuz in Herstelle/Weser, muß in diesem Zusammenhang gesehen und gewertet werden.

In einem ersten Abschnitt: Das Symbol im göttlichen Weltenplan (11—152) gibt die Verf. in 6 Kap. eine Einführung: I. Heilsgesichtliche Begründung des Symbols, II. Vom Wesen des Symbols, III. Allgegenwart des Symbolischen, IV. Das Kultsymbol, V. Symbol und Wert, VI. Symbol und Leben. Der II. Abschnitt: Das Inbild in den Bildern behandelt in ausführlicher Darstellung 7 Symbolzyklen.

Wer eine Philosophie des Symboldenkens oder eine systematische Theologie der Symbole erwartet, wird nur teilweise zufriedengestellt. Das zu leisten, ist offenbar nicht die Intention der Verf. gewesen. Kann man sich cognitiv-intellektuell oder spekulativ-deduktiv der Welt der Symbole nähern? Nach dem gesammelten und zitierten Material gewinnt man den Eindruck, daß die bedeutenden Arbeiten über Symbol und Symbolerfassung der Verf.

bekannt sind, da sie die Ergebnisse dieser Untersuchungen in ihre Arbeit aufgenommen hat, allerdings in ihrer Sprache, die aus der Meditation stammt und nicht in wissenschaftlichen Kategorien ordnet oder aussagt. Muß das ein Mangel dieses Werkes sein?

Für die Beurteilung dieser Arbeit sollte bedacht werden, daß Mann und Frau in dem Anschauen, Erfassen und Verarbeiten der Wirklichkeit sich wesentlich unterscheiden. Eignet der Frau von ihrem Wesen her induktiv-intuierende Erfassung der Realität, weniger die spekulativ-deduktive Art der Aussage, so liegt dem Mann, besonders dem Wissenschaftler, der abstrahierende intellektuelle Modus des schlußfolgenden logischen Denkens. Der vorwiegend intellektuelle Forscher hat weit größere Mühe mit der bildhaften, imaginativen Erfassung sich auseinanderzusetzen als der intuitiv die Wirklichkeiten dieser Welt aufnehmende. Auf beiden Wegen ist der Zugang zu den Menschen, zu den Daten und Fakten, dem Geschehen und Handeln in dieser Welt möglich, wenn auch mit unterschiedlichem Ertrag.

Wo immer Bildsehen und Symbolerfassen in Frage steht, ist jede unverbildete Frau dem Mann voraus, weil sie ihrem Wesen nach von der „emotionalen Mitte" (A. Vetter) her erfährt, erfaßt und handelt. Der Mann, der aus einer entfalteten kultivierten Mitte begegnungs- und beziehungsfähig ist, vermag durch Übung und Bemühen Bilder und Symbole aufzunehmen und adäquat zu würdigen. Das abstrahierende Systematisieren, das logische Koordinieren mag dem Mann, besonders dem Wissenschaftler, zusagen oder leichter fallen. Der Frau gelingt im allgemeinen die unmittelbare, durch Intuition zustandekommende Wesensforschung eines Menschen, einer organischen, gewachsenen Wirklichkeit, eines evolutiven Prozesses leichter und zutreffender.

Da die Kapitelüberschriften in einer abstrakten, begrifflich-fachlichen Sprache gefaßt sind, erwartet der Leser eine ähnliche Ausdrucksform in dem Inhalt der Abschnitte. Dieser Inhalt bietet sich an in einem phänomenologisch-deskriptiven Aussagemodus, der von der Eigenart des Bildhaften und des Symbols her durchaus angemessen und verständlicher wirkt als eine philosophisch- oder theologisch-definierende Explikation.

Die 142 Seiten Einführung unter dem Titel: Das Symbol im göttlichen Weltplan enthält die oben genannten 6 Abschnitte. Der 2. Hauptabschnitt: Das Inbild in den Bildern bietet auf ca. 1000 S. 7 Symbolzyklen: I. Tiersymbole (Löwe, Adler, Hirsch, Lamm, Taube, Biene), II. Erde, Baum, Wurzel, Blüte und Duft, III. Kreuz und Kosmos, IV. Wind und Atem, Feuer, Sonne, Mond, Morgenstern, V. Perle, VI. Salz, Honig, Milch, VII. Wasser, Wein, Brot, Öl.

Das Literaturverzeichnis (ca. 5 S.) bringt vorwiegend religionsgeschichtliche und theologische Titel, ferner Zeitschriften und Lexikaartikel. Die Komposition der heterogenen Aussagen aus Mythologien, historischen, theologischen und psychologischen Werken wirkt auf den Fachspezialisten zunächst befremdend. Doch kann man mit Recht fragen, ob eine solche Synthese nicht auch ihren Wert, auch über die Information hinaus hat. Die Fachwissenschaft arbeitet vorwiegend registrierend, analysierend, interpretierend. Die Synthese des vorliegenden Werkes will die Anlage zum Symbolintuieren, die jedem Menschen eigen ist, wecken und durch Übung entfalten.

Die dialektische Spannung des Symbols ist wenig gesehen; sie kommt in dieser Darstellung zu kurz. Das ist ein Mangel, weil das Dämonische in dem Menschen wie in der Schöpfung eine Realität ist, die von jedem Menschen bestanden, nicht nur gewußt werden muß.

In Würdigung der verschiedenen Eigenschaften und Elemente dieses Werkes, überwiegen die positiven Faktoren die genannten Mängel. Für die Einübung des Symbolintuierens in Erziehung und Seelsorge, wird das reichhaltige Werk über lange Jahre seine fördernde Wirkung ausüben.

Münster. Wilhelm Heinen.

Warren, Max: **Social History and Christian Mission.** London: SMC Press LTD 1967. 191 S.

Verf. bietet einen inhaltlich wie formal bedeutsamen Beitrag zur modernen Missionsgeschichte. Seiner Ansicht nach muß letztere stets in ihrem politischen, sozialen und ökonomischen Kontext betrachtet werden, auch wenn es dann vielleicht andere Faktoren von noch größerer Bedeutung geben mag (11). Verf. selbst hat für seine Untersuchung, die vordringlich das England des vorigen Jahrhunderts betrifft, die ihm in England zur Verfügung stehenden Zentralarchive der anglikanischen Missionsgesellschaften nach gültigem Material durchsucht. Das vorliegende Ergebnis ist für ihn selbst ein „interim sketch" (12), der nach Vertiefung, Verbesserung und Erweiterung ruft.

Kap. 1 behandelt das Verhältnis von Kirche und Staat „von Palmerston bis Macmillan" (15—35). Die moderne Missionsbewegung Englands ist nur im Zusammenhang mit dem modernen Imperialismus, d. h. mit der Schaffung des britischen Kolonialreiches zu verstehen. Das Verhältnis von Kirche und Staat gleicht dabei einer ehegleichen Verbindung; bis in ihre ureigensten Angelegenheiten hinein ist die Kirche an die englischen Staatsorgane gebunden: Abhängigkeit in Fragen der Finanzierung, der Stellenbesetzung, ja selbst der Jurisdiktion. Dabei kommt es zu Kuriosa: 1864 erhielt der Erzbischof von Canterbury das königliche Patent, den Afrikaner S. A. Crowther als „Bischof der United Church of England and Ireland in den genannten Ländern in Westafrika jenseits der Grenzen unseres Herrschaftsgebietes" zu weihen. Frage: „Mit welcher Autorität gab das zeitliche Haupt der Kirche von England einem Bischof Jurisdiktion nicht nur über England hinaus — dafür gab es in Indien Präzedenzfälle — sondern ‚jenseits der britischen Herrschaftsgebiete'" (23)?

Das Verhältnis von Staat und Kirche im modernen Kolonialreich ist vor allem von drei Punkten her bestimmt:

1. Die Kirche war anfangs durch Missionare und Missionsgesellschaften repräsentiert, der „Staat" dagegen durch die Stammeshäuptlinge sowie die entsprechende Gesellschaftsordnung.

2. Das Verhältnis von Parlament/Regierung und Missionsgesellschaften fand seine Verlängerung in der parallelen sozialen Position der englischen Regierungsvertreter und der offiziellen Kirchenvertreter in den Kolonien. Das enge beiderseitige Verhältnis führte einmal zu Ressentiments bei anderen missionierenden religiösen Gemeinschaften, sodann überhaupt zu kritischer Haltung gegenüber dem damaligen Establishment.

3. Eine eigene Rolle spielte schließlich die Beziehung zwischen britischer Kolonialregierung und Lokalkirche. Die britische Verwaltung war zwar geneigt, eine afrikanische Selbstverwaltung einzurichten, nur hielt man eine hinreichend lange Vorbereitungszeit für notwendig. Eine Parallele ergab sich in den Bemühungen der Missionsgesellschaften, die Lokalkirchen einzurichten. Letzteren gegenüber verhielten sich die staatlichen Stellen zurückhaltend. So wendeten sie z. B. ihre finanziellen Beihilfen zum Erziehungswerk der Missionen nach wie vor lieber den Missionsgesellschaften als den Lokalkirchen zu. Kein Wunder, daß die europäischen Missionare in den Augen der Afrikaner, wo ja die wichtigsten Kolonien des Empires lagen, vor allem Regierungsagenten waren.

Zu einem eigentlichen Verhältnis von Lokalkirche und Lokalstaat kam es im Beobachtungszeitraum noch nicht.

Kap. 2 analysiert den sozialen und ökonomischen Hintergrund des Missionars im 19. Jahrhundert (36—57). Für die erste Hälfte des Jahrhunderts gilt:

1. Die Missionare gehören ihrer Herkunft nach weithin der unteren Mittelschicht und dem Handwerkerstand an. Entsprechend stark war der Wille, ihre soziale Stellung zu verbessern, bei ihnen ausgebildet.

2. Sie fühlten sich innerlich getrieben, ihren Weg zu gehen, und waren zumeist durch eine harte Erziehung gegangen.

3. Zu den Männern, die aus ihren handwerklichen Berufen heraus den Weg in die Missionen fanden, gesellten sich Geistliche, deren soziale und wirtschaftliche Herkunft in vielem der Handwerkerschicht gleicht.

Dagegen gehören die meisten Missionare der 2. Jahrhunderthälfte einer höheren Erziehungsstufe an. Die Anforderungen an die Führung der Lokalkirchen wuchsen, der Prozeß der Umwandlung der Missionskirchen in Lokalkirchen verlangsamte sich.

Begründet wurden die Missionen jedenfalls von Vertretern der „petit bourgeoisie", ohne weiten akademischen Hintergrund, mit geringen wirtschaftlichen Reserven, jedoch mit Mut und praktischer Geschicklichkeit sowie der inneren Überzeugung, daß sie der Ruf in die Mission ereilt habe.

Das „Image" des Missionars ist im 19. Jahrhundert zwielichtig (Kap. 3: 58—76): Es ist attraktiv, insofern als die Missionsarbeit im Land mithalf, den Verantwortungssinn gegenüber der 3. Welt zu wecken; es ist zweifelhaft, insofern als bei allem guten Willen die Bemühungen doch hinter den Bedürfnissen dieser 3. Welt zurückblieben. Das rosige Bild der Heimat bedarf denn heute auch der Korrektur durch das „Image" des Missionars, das sich in Asien und Afrika selbst herausbildete.

In den weiteren Kapiteln ist die Rede von den verschiedenen Funktionen, die die Mission im Laufe der Zeit angenommen hat: Kap. 4: Die Missionen als sozialer Dienst (77—95): Unter den verschiedenen Missionsmotiven war die Sorge um eine Änderung der sozialen Verhältnisse und deren Weiterentwicklung zum sozialen Dienst von vorrangiger Bedeutung. Dieser Dienst äußert sich vorzüglich in der Entwicklung und Ausbildung eines durchgreifenden Erziehungsprogramms (Kap. 5: 96—115). Feststeht, daß die Schule der bedeutsamste Weg der Konfrontierung mit dem Christentum war. Doch haben die Lokalkirchen den Einfluß auf das Schulwesen nicht aufrecht erhalten können, den die Missionsgesellschaften einstmals besaßen. Dabei wurde die heute führende Schicht, das neue Bürgertum der neuen Länder, weithin vom Christentum selbst mitgeschaffen (Kap. 6: 116—131). Doch eine Gesellschaft, der an der Schaffung einer neuen Gesellschaft gelegen ist, schafft auch ihre eigenen Rebellen. Gerade das mußten auch die Missionare erfahren. Kap. 7 (132—153) beschreibt die Auswirkungen der

wirtschaftlichen Entwicklungen in England auf die missionarische Expansion.

Abschließend ist in Kap. 8 (154—172) die Rede von der Rolle, die die Gemeinschaft in asiatischen und afrikanischen Kulturen spielt und die sie im Hinblick auf die Evangelisation hat. Ausbreitung des Christentums meint immer zugleich Begegnung verschiedener Kulturen. Solche Kontakte wirken auf lange Sicht konstruktiv, doch werden sie zunächst natürlicherweise vermieden. Konversion bedeutet denn auch langezeit Ausbruch aus der heimatlichen Kultur und Weltanschauung.

Nun ist allerdings heute Folgendes mitzubedenken: Die westliche Kultur selbst befindet sich in einem Prozeß der Umwandlung. Technologische Triumphe verbinden die Welt. Es fragt sich nur, ob nicht die neue Einheit der Welt bei der deutlich spürbaren geistlichen Armut die Einheit einer Wüste wird. Zur selben Zeit ringt die Theologie um die Kontinuität unserer Zeit mit der Vergangenheit. Doch die modernen Entwicklungen haben es viel mehr mit einer radikalen Diskontinuität zu tun. Schließlich ist auch der Missionar Erbe kartesianischen Denkens, d. h. für den Verf. zugleich Erbe eines rein individualistischen Denkens: „Ich denke, also bin ich."

Die den Kulturen Asiens und Afrikas entsprechende Alternative wäre: „Ich habe eine Zugehörigkeit, darum bin ich". Setzt man von dieser Prämisse her an, so ergeben sich eine Reihe von Folgerungen für die unmittelbare Ausrichtung der Missionsarbeit: Geht es um die Herauslösung des Einzelnen aus seinem sozialen Milieu oder um die Umwandlung einer ganzen sozialen Gruppe? Geht es um Absonderung oder Dialog mit den Religionen? Ist die Schule noch immer Hauptträger der Missionsarbeit? Wie steht es um die Erfahrung der Konversion psychologisch: ist die Konversion Krise oder Prozeß? Verf. ist der Ansicht, es sei Aufgabe der Mission, gerade aufgrund des christlichen Verständnisses das Gefühl dafür zu wecken, daß ich letztlich aufgrund meiner Zugehörigkeit bin. Die Folgerungen auf die Zukunft hin wären aber nun erst eigentlich zu ziehen.

Bei der Neubesinnung auf die Mission sind Einordnungsversuche der speziellen Missionsgeschichte in die allgemeine Zeitgeschichte unbedingt notwendig. Sie wirken, wo sie recht begonnen werden, desillusionierend und entideologisierend zugleich, ohne zugleich auf die heutige Missionsarbeit destruktiv wirken zu müssen. Die nüchterne Empiriesondierung der Briten könnte auch für die entsprechende deutsche Reflexion anregend wirken.

Wittlaer. H. Waldenfels.

Bornemann, Fritz, SVD: **Der Pfarrer von Neuwerk, Dr. Ludwig von Essen und seine Missionspläne.** (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini VIII) St. Augustin-Siegburg: Steyler Verlag 1967. 232 S.; kart. DM 17,80.

Am 6. 1. 1886 wurde dem Pfarrer an St. Marien zu Neuwerk bei Mönchengladbach, Dr. Ludwig von Essen, gestattet, sein Pfarramt niederzulegen und sich der 1881 gegründeten Apostolischen Lehrgesellschaft des J. B. Jordan anzuschließen, deren Mitbegründer und heimlicher Professe er war. Das Schreiben des Kölner Erzbischofs Krementz traf ihn aber nicht mehr unter den Lebenden. Am gleichen 6. Januar war er einer Rippenfellentzündung erlegen. Er stand im 56 Lebensjahr. Dem niederrheinischen Geistlichen aus der Zeit des Kulturkampfes in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts ist Fritz Bornemann nachgegangen, und so bekommt ein zu Unrecht fast Vergessener sein Lebensbild. L. v. E. war einigen wenigen mit der Geschichte der Heidenmission Vertrauten als Anreger und Wohltäter zwar bekannt, aber erst jetzt tritt aus zahlreichen Briefen, Aufsätzen und Denkschriften der vielseitige Mann hervor, der sich der Kirche seiner Zeit leidenschaftlich verpflichtet fühlte. Fast alle Urkunden werden zum ersten Mal ausgebreitet: die Auseinandersetzung mit liberalen Amtsbrüdern, die ihm soviel Kummer eintrug, die letzten Exemplare seiner Römisch Katholischen Volksschriften und des St.-Joseph-Blattes mit seinen Bemühungen um christliches Heim und Kindererziehung und um Priester- und Ordensberufe. Wie fleißig er an den ersten Kapiteln deutscher Missionsgeschichte in unserer Gegenwart mitgeschrieben hat, wird besonders herausgestellt. Von seinem Wirken ist nichts mit seinem Namen verbunden geblieben. Imstande, um der Sache willen von Wasser und Brot zu leben, war er bei allem Eifer unstet und ehrgeizig. Das hat ihn um die Frucht seiner Arbeit betrogen. Doch im eigenen Schiffbruch bereicherte er die andern.

Als Sohn des Musikdirektors Wilhelm v. E. am 3. 11. 1830 in Krefeld geboren, war der Pfarrer — mit dem bekannten Oblatenmissionar Max Kassiepe und den nicht weniger bekannten geistlichen und gelehrten Brüdern Alexander, Emil und Max Schnütgen in Köln — ein Nachfahre des jüdischen Kaufmanns Philipp Kosman aus Essen, der sich, nach seiner Konversion zur katholischen Kirche 1777, Christian von Essen nannte. L. v. E. studierte in Münster Theologie. Nach seiner Promotion zum Doktor der Theologie 1853 in Tübingen, wurde er 1854 in Köln zum Priester geweiht. Der hochbegabte Geistliche, er erlernte nebenher 12 Sprachen, war in den nächsten zehn Jahren Rektor an den höheren Bürgerschulen in Jülich und Kerpen und Prinzenerzieher im Hause Rospigliosi in Rom. 1864 wurde er Pfarrer in Afden bei Herzogenrath, danach Oberpfarrer in Malmedy. 1872 floh er gleichsam aus der Verantwortung für seine Gemeinde in das Prämonstratenserkloster Tongerlo in Belgien. Den Klosterfrieden ertrug er freilich nicht. Nach drei Monaten kehrte er in die Diözese zurück und übernahm die Seelsorge unter Arbeitern und Bauern in dem Dorf Neuwerk, das heute in Mönchengladbach aufgegangen ist, keineswegs geheilt, auch hier immer auf dem Sprung wieder das Weite zu suchen. Der Wille des Bischofs, der ihn, wie die Verhältnisse lagen, in den kirchenpolitischen Schwierigkeiten der Zeit nicht hätte ersetzen können, hielt ihn 14 Jahre lang fest. Dabei war Pfarrer v. E. ein guter Seelsorger. Das gläubige Volk, dem er der Herkunft nach verbunden war, verstand und verehrte ihn. Trug er nicht alle Not mit? Verschenkte er nicht Hemd und Bett? Da hörten sie bereitwillig seine Predigt, und lasen gern das Antoniusbüchlein und seine übrigen Schriften.

Auf Reisen nach Belgien hatte Pfarrer v. E. das 1862 in Scheutveld bei Brüssel gegründete Missionsseminar kennengelernt. Es schickte seine Missionare nach China und brachte nach wenigen Jahren schon die ersten Früchte. So etwas, sagte er sich, müsse es auch in Deutschland geben, und schon gewann der Gedanke unwiederstehliche Gewalt über ihn, er selbst sei berufen, ein solches Seminar gründen zu müssen. Dem Zeitgeist zum Trotz propagierte er seine Pläne in Wort und Schrift unter dem Volk, bei seinem Bischof und bei den römischen Missionsbehörden. Auf dem Weg begegnete ihm der fast gleichaltrige niederrheinische Landsmann Arnold Janssen aus Goch, Rektor in Kempen. Der trug sich mit ähnlichen Plänen. Aus zahlreichen Urkunden entsteht nun die spannende und oft auch nicht wenig gespannte Geschichte der Zusammenarbeit der beiden Männer, die 1875 hart an der deutschen Grenze im holländischen Steyl fruchtbar wurde. Die Missionsgesellschaft vom Göttlichen Wort wurde gegründet.

Der Mitbegründer schloß sich seiner Stiftung am Ende nicht an, zum Glück für P. Arnold Janssen, aber auch zum Segen für eine andere Gemeinschaft, um die er sich sonst kaum gekümmert hätte. Nachdem er mit einem eigenen Missionsseminar in Luxemburg, es war als Konkurrenzunternehmen zu Steyl gedacht, nicht ans gewünschte Ziel kam, versuchte er, in seinem Pfarrdorf in einer alten Benediktinerinnenabtei eine Missionsschwesterngemeinschaft einzurichten. Dabei halfen ihm Töchter der Liebe aus Ilanz in der Schweiz und die vor einigen Monaten selig gesprochene rheinische Freifrau Therese von Wüllenweber aus Myllendonk. Drei Jahre jünger als der Pfarrer stand sie zunächst unter seinem starken Einfluß, aber nach einiger Zeit entwickelten sich auch im St. Barbarastift, in dem zuerst einmal ein loser Verein charitativer Damen wohnte, gespannte Verhältnisse. Erst dann kam etwas Gültiges zustande — und zwar 1882 in Rom — als sich beide, Pfarrer und Freifrau, dem genannten Herrn Jordan anschlossen. Wie Therese von Wüllenweber später in der Kongregation der Salvatorianerinnen zum Zug kam, erlebte der Mitbegründer nicht. Er selbst gehörte zu den ersten Gefährten Jordans in der Apostolischen Lehrgesellschaft, aus der 1895 die Kongregation der Salvatorianer entstanden ist. Ob er ihr treu geblieben wäre? Kaum anzunehmen.

Die Grundlagen zu seinem Buch hat P. Bornemann aus vielen Archiven des In- und Auslandes zusammengetragen. 37 besonders aufschlußreiche Urkunden, darunter die Briefe an die römische Propaganda und nach Scheutveld, sind in einem Anhang im Wortlaut aufgeführt. Ein sorgfältig zusammengestelltes Register schließt die wertvolle Arbeit ab.

Knechtsteden. Josef Rath CSSp.

de Vaux, Roland, OP: **Bible et Orient** (Cogitatio Fidei 24). Paris: Les Editions du Cerf. 1967. 542 S.; 10 Pl.; brosch. Fr. 48.

In diesem Band hat der jetzt 65jährige bekannte Alttestamentler und Archäologe 28 Artikel gesammelt, eine Auslese aus dem vielen, was er in seinem Gelehrtenleben (der erste Artikel ist von 1933) veröffentlicht hat. Die Sammlung besteht aus fünf Teilen und enthält z. T. Artikel, die nicht allzuleicht, einige sogar schwer erreichbar sind, und die dem Buche darum einen besonderen Wert geben.

Teil 1: Theologie und Literarkritik. Drei Artikel, darunter: „Peut-on écrire une „Théologie de l'Ancien Testament"? (aus Mélanges Chenu, 1967). Es ist de Vaux wohl entgangen, daß ich vor fünf Jahren über genau dasselbe Thema geschrieben habe: „Une théologie de l'Ancien Testament est-elle possible?", Ephemerides Theol. Lov., 38 (1962) 417—434. Beide Artikel fangen mit einer Übersicht an und enden mit von Rad; dazu kommt manches, worin de Vaux und ich ganz derselben Meinung sind.

Teil 2: Geschichte Israels. Sechs Artikel, worunter „Les patriarches hébreux et l'histoire", aus Studii Biblici Franciscani Liber Annuus, 13 (1962/63) 287—292, also nachdem die bekannten Artikel „Les patriarches hébreux et les découvertes modernes" in RB 1946/47/49 erschienen. Nach wie vor hält de Vaux daran fest, daß sich in den Patriarchengeschichten Geschichtliches finden muß.

Teil 3: Einrichtungen des Alten Testaments. Acht Artikel. Eine bunte Sammlung, was die Stellen des ersten Erscheinens betrifft. Dar-

unter sind nicht weniger als fünf Festschriften, ein Beweis für die Sitte (oder Unsitte) der Festschriften für bekannte Gelehrte. Man wird nicht in Ruhe gelassen, sondern bekommt jährlich mehrere Bitten, doch an irgendeiner Festschrift mitzuarbeiten. Das Resultat ist nur zu oft, daß manche Beiträge wegen Überlastung der Autoren nicht besonders wertvoll sind. Diese möchten gerne ablehnen, können es aber aus persönlichen Gründen doch nicht. Wertvolle Artikel finden anderseits nicht selten in Festschriften ein ehrenvolles Begräbnis, weil sie dort schwer zu finden sind, so z. B. wenn man eine teure Festschrift für einen Arabisten kaufen müßte, um dort einen Artikel zu finden über die Nestorianer am Urmia-See (E. Hammerschmidt in der Festschrift W. Caskel, Leiden 1968, f 128,—). Unnötig zu sagen, daß die Artikel de Vaux's alle äußerst wertvoll sind; darum freut man sich, sie hier beisammen zu finden.

Teil 4: Die Handschriften vom Toten Meer. Vier Artikel.

Teil 5: Bibel, Altertumskunde und Geschichte der Religion. Sechs Artikel, darunter vier aus der RB., einer aus dem Musée de Beyrouth 5 (1941): „Die Baalspropheten auf dem Karmel", einer aus der BZAW Festschrift Eissfeldt 1958 über „Die Schweineopfer in Palästina und im alten Orient".

Man kann dem Autor nur dankbar sein für das zum zweiten Mal gebotene. Alle Beiträge zeigen denselben nüchternen, solid wissenschaftlichen Geist des Verf., und zeugen von der außerordentlichen Fülle seiner Kenntnisse.

Nijmegen. J. P. M. van der Ploeg OP.

Fuß, Werner: **Die sogenannte Paradieserzählung.** Aufbau, Herkunft und theologische Bedeutung. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1968. 134 S.; br. DM 19,80.

Laut Vorwort will der Verfasser die Redaktionsgeschichte des „vor-priesterschriftlichen Erzählwerkes" in Gen 2f klären, die s. E. bisher in den vielen Arbeiten zu den beiden Genesis-Kapiteln zu kurz gekommen ist. Er beklagt sich bitter darüber, daß er sich „von gewissen Wortführern der zur Zeit in Deutschland üblichen Pentateuchauffassung auch schon Abfuhren erteilen lassen mußte", und rät künftigen Kritikern seiner Arbeit, „daß sie sich's nicht eben so leicht machen" (10). Wenn der Verf. sich mit solchen Ressentiments an die Veröffentlichung seiner Arbeit macht, darf er es seinen Kritikern nicht verargen, wenn sie seine Argumente scharf unter die Lupe nehmen, werden sich aber auch die Rezensenten um so mehr bemühen müssen, ihm gerecht zu werden. Zunächst macht die Arbeit einen guten Eindruck durch ihren klaren Aufbau und die straffe Gedankenführung.

Der erste Teil „Der Aufbau der gegenwärtigen Erzählung" besteht aus einem „Literaturüberblick" (11—25) und einer eingehenden „Analyse" des Textes der beiden Gen-Kapitel 2 und 3 (25—82). Im Literaturüberblick umreißt der Verf. kurz den gegenwärtigen Stand der Erforschung der beiden Kapitel und begründet, warum er hauptsächlich an H. Gunkel und P. Humbert anknüpft.

In der Analyse unterzieht er die einzelnen Erzählungseinheiten einer eingehenden literarkritischen, formgeschichtlichen und redaktionsgeschichtlichen Untersuchung mit folgenden Ergebnissen: Dem uns vorliegenden biblischen Text gingen zwei selbständige, bereits schriftlich fixierte Erzählungen voraus: a) In der „Ackererzählung" wird *adam* aus der *adamā* gebildet, die er zusammen mit seinem Weib als Heimat bewohnt. Gott verbietet ihm die Berührung von etwas „Heiligem", dessen Natur durch die Redaktion verwischt wurde. Die Schlange als klügstes Tier verführt den Menschen und sein Weib zur Berührung des Heiligen. Gott ertappt sie auf frischer Tat, verflucht die Schlange und bestraft den Menschen und sein Weib damit, daß ihnen Arbeit und Kindergebären, die ihnen bisher schon aufgegeben waren, aber nicht lästig empfunden wurden, zur Last werden. Diese Erzählung findet in Gen 4, 1. 17. 25f eine Fortsetzung und bildet den Anfang einer Menschheitsgeschichte. Eine Vertreibung des Menschen gibt es hier nicht.

b) Nach der „Gartenerzählung" legt Gott in Eden einen Garten an, bewässert ihn mit einem Strom, bildet aus Staub eine Frau namens *ḥawwā* = Eva, nimmt diese zu sich in den Garten und lebt mit ihr in inniger Gemeinschaft. Eva darf sich von den Früchten der Bäume im Garten ernähren und erhält das Leben, solange sie von den Früchten des Lebensbaums ißt. Den Baum in der Mitte des Gartens hat sich Gott vorbehalten; Eva darf davon nicht essen. Der Baum übt aber auf sie eine bezwingende Macht aus wegen seiner Schönheit, so daß Eva trotz des Verbots davon ißt. Da wird sie ihrer Nacktheit inne und versteckt sich vor Gott. Gott stellt sie zur Rede und zwingt sie zum Geständnis. Zur Strafe wird ihr das Essen vom Lebensbaum unmöglich gemacht, indem Gott sie aus dem Garten entläßt und durch Wächter am Betreten des Gartens hindert. Die Frau läßt sich östlich von Eden nieder und gebiert Kain, der dann ihr Mann wird. So wird sie zur Mutter aller Lebendigen.

Aus den beiden Erzählungen hat dann ein Bearbeiter eine neue Erzählung gemacht. Er hat den tabuierten Baum der Gartenerzählung mit dem Heiligen der Ackerzählung und die Eva mit dem Weib des Menschen gleichgesetzt und auch andere Züge der beiden Erzählungen miteinander verschränkt. Da er aber etwas ungeschickt vorgegangen ist, blieben genügend Merkmale der alten Erzählungen erhalten, die uns deren Wiederherstellung ermöglichen.

Im zweiten Teil versucht der Verf., das „Problem der Identifizierung der Erzähler" (83—100) so zu lösen, daß er die einzelnen Züge der beiden alten Erzählungen, deren sprachlichen, stilistischen und ideologischen Merkmale in den anderen Teilen des Pentateuchs und seiner Schichten wiederzufinden sich bemüht. Dabei kommt er auf den Jahwisten als den Autor der Ackergeschichte und den Elohisten als den Autor der Gartengeschichte. So ergibt sich ihm auch eine Antwort auf die Frage, warum in Gen 2f die Gottesbezeichnungen als „Jahwe Elohim" beisammen stehen: Der Redaktor hat den Gottesnamen des Jahwisten und den des Elohisten einfach addiert, ist dann aber ab Gen 4 dieses umständlichen Verfahrens müde geworden.

Der dritte Teil stellt „Erwägungen zur Geschichte der Tradition" an (101—114) und verfolgt die Einzelzüge der beiden Erzählungen zurück bis in die Umwelt Israels. Die Gartenerzählung weist nach Phönizien, wo auch die Eva ihre Entsprechung in *ḥwt* habe; die Ackererzählung hat gewisse Züge mit der babylonischen Mythologie gemeinsam, doch sind diese kaum von dort entlehnt, sondern stammen aus gemeinsamer semitischer Tradition und wurden in Israel selbständig weiterentwickelt.

Der vierte Teil arbeitet das „Menschenbild der älteren Erzähler" heraus (115—134). Hier zeichnet der Verf. ein sehr lebendiges Bild vom Menschenverständnis der beiden Quellen J und E und des Redaktors. Dabei hängt alles freilich von der Grundvoraussetzung ab, daß die Analyse der beiden Gen-Kapitel richtig ist.

Man muß zugestehen, daß, wenn man die Analyse akzeptiert, alles andere in dieser Arbeit konsequent weitergedacht ist und daß in den Teilen 2 bis 4 der Verf. methodisch sauber vorgegangen ist und seine Schlüsse zwingend gezogen hat. Aber leider steht das ganze imponierende Gebäude auf einem Grund, der sich bei näherem Zusehen als äußerst schwach und unzuverlässig erweist. Denn gerade die Analyse hält an entscheidenden Punkten einer kritischen Nachprüfung nicht stand.

Die schwächsten Punkte der Analyse, von denen aber gerade die entscheidenden Schlußfolgerungen gezogen werden, sind die Auslegung von Gen 3, 3 und der Gegensatz, der zwischen 2,23 und 3,20 konstruiert wird. Es ist durch nichts zu rechtfertigen, nur die übertreibende Erweiterung, die die Frau an dem göttlichen Verbot in 3, 3 vornimmt, „ihr sollt nicht daran rühren", mit der Frage der Schlange in Verbindung zu bringen, aber alles in der Frage der Schlange und in der Antwort der Frau, was sich auf das Essen von den Früchten des Baumes bezieht, nur dem Redaktor zuzuschreiben. Daß mit dem Verbot, „daran zu rühren", etwas Geheimnisvolles, etwas „Heiliges" ohne Zusammenhang mit dem Garten oder Baum gemeint ist, kann dem Text unter keinen Umständen entnommen werden. Das kann man in ihn nur hineinlesen. Dann ist es nicht mehr zulässig, darauf schöne Hypothesen aufzubauen.

Ferner berechtigt das Vorhandensein von zwei „Namensätiologien", von denen die eine lediglich die Gattungsbezeichnung „Frau", die andere den Namen Eva erklären will, nicht dazu, die eine nur der Ackererzählung, die andere nur der Gartenerzählung zuzuweisen. Erst recht ergibt sich daraus nicht, daß Eva der einzige Mensch im Garten war und die Frau allein die enge Gemeinschaft mit Gott genoß. Die ganze Versteck- und Verhörszene von Gen 3, 8–11 nur auf Eva zu beziehen, verbietet der Plural bzw. das Maskulinum („der Mensch und sein Weib"). Wie man diese Formen einem Redaktor zuschreiben und in einer angeblich ursprünglichen Erzählung nur Eva zur einzigen menschlichen Hauptperson jener Szene machen kann, ist dem Rezensenten einfach unbegreiflich, weil dafür im Text absolut kein Anhalt zu entdecken ist. Auch 4, 1 kann dafür nicht ins Feld geführt werden. „Einen Mann habe ich bei Jahwe erworben" ist die Ätiologie einer Redensart der Beduinenfrauen, wenn sie ein männliches Kind geboren haben und dann nicht mehr die Verstoßung durch den Mann zu befürchten brauchen. Daraus zu schließen, Eva habe ihren Sohn Kain außerhalb des Gartens zum Mann genommen, während sie vorher im Garten mit Gott in Gemeinschaft lebte, ist reine Spekulation ohne jeden Anhalt im Text. Hier liegen keine „Tatbestände" vor, die deshalb undiskutabel wären, „weil kein Gelehrter sie bisher beachtet hat", oder „Schlüsse", die nur deswegen „zwingender Logik ermangeln, weil sie zu unbequemen Ergebnissen führen" (10). Man wird leider sagen müssen, daß hier überhaupt keine Tatbestände vorliegen, sondern lediglich Annahmen, die nicht erhärtet werden können. Der Rezensent versichert dem Verfasser, daß ihm die Ergebnisse dieser Arbeit

nicht „unbequem" sind, sondern daß er sie einfach für unbewiesen hält. Er ist weit davon entfernt, etwa, wie der Verf. im Vorwort von seinen Kritikern annimmt, seine „akademische Amtwürde ins Feld zu führen"; er fragt einfach nach den Argumenten im Textbestand. Diese kann er für die oben umrissenen Annahmen leider nicht finden, so sehr er anerkennt, daß die Arbeit viele andere beachtliche neue Hinweise auf eine Mehrschichtigkeit der Erzählung von Paradies und Fall enthält. Diese sind aber auch mit der Annahme vereinbar, daß der Jahwist, dem wohl doch die ganze heutige Erzählung zuzuschreiben sein dürfte, zwei verschiedene, aber verwandte Traditionen verarbeitet hat.

Wenn diese Arbeit auch Widerspruch herausfordert, zwingt sie doch dazu, die Mehrschichtigkeit des uns vorliegenden Textes neu zu durchdenken und die Arbeitsweise des Jahwisten noch genauer zu untersuchen. Sie ist also keineswegs wertlos, sondern verdient ein ernstes Studium und eine eingehendere Auseinandersetzung, als sie hier möglich war.

München. Josef Scharbert.

Fohrer, Georg: **Studien zur alttestamentlichen Prophetie** (1949—1965). (Beih. z. ZAW 99) Berlin: Verlag Alfred Töpelmann 1967. XII, 303 S.; Ln DM 60,—.

Einer heute verbreiteten Mode folgend, legt Prof. F. eine Sammlung von 15 Aufsätzen vor, die zwischen 1949 und 1965 in verschiedenen Zeitschriften veröffentlich worden sind. Er hat sie alle überarbeitet und auf den Stand der neuesten Literatur gebracht. Des weiteren ist zu begrüßen, daß er thematisch geschlossen nur Studien zur atl. Prophetie aufgenommen hat. Ein zweiter Sammelband, der Studien zur atl. Geschichte und Theologie enthalten soll, wird in der Vorbemerkung angekündigt. Alles in allem bietet das Werk eine vorzügliche Einführung in allgemeine und spezielle Probleme des atl. Prophetismus. Da jeder Artikel ursprünglich für sich stand, sind Wiederholungen nicht selten, was durch Querverweise kenntlich gemacht wird.

Die beiden ersten Aufsätze „Die Propheten des Alten Testaments im Blickfeld neuer Forschung" (1—17) und „Bemerkungen zum neueren Verständnis der Propheten" (18—31) behandeln die gegenwärtig besonders im Vordergrund stehenden Fragen, z. B. Herkunft, Einteilung und Aufgabe der Prophetie. Natürlich wird trotz altorientalischer Parallelerscheinungen die Sicht um so unklarer, je weiter man in die alt- und vorbiblische Zeit zurückzublicken versucht. So dürfte die gleich am Anfang stehende (1ff) von F. und anderen angenommene Trennung von nichtekstatischen Sehern im Nomadentum und ekstatischen Nabi's im Kulturland nach wie vor recht fraglich sein. Hinsichtlich der Forschungsmethoden bemüht sich F. um einen Mittelweg, indem er die einseitige „Handhabung der Formgeschichte" (21ff) ebenso kritisiert wie die These von G. v. Rad, daß die Propheten sich als Interpreten alter und altbekannter sakraler Traditionen verstanden haben (25).

Um mich kurz zu fassen, seien die fünf Artikel aufgezählt, die sich mit dem Jesajabuch beschäftigen, über das der Verf. bekanntlich einen dreibändigen Kommentar geschrieben hat: „Entstehung, Komposition und Überlieferung von Jesaja 1—39" (113—147), „Jesaja 1 als Zusammenfassung der Verkündigung Jesajas" (148—166), „Zu Jesaja 7, 14 im Zusammenhang von Jesaja 7, 10—22" (167—169), „Der Aufbau der Apokalypse des Jesajabuchs (Jesaja 24—27)" (170—181), „Zum Text von Jesaja 41, 8—13" (182—189). Überall tritt die sachkundige Exegese, die Belesenheit in der Literatur und das kritische Urteil des Verf. ans Licht, was freilich nicht totale Zustimmung bedeuten kann, z. B. wenn er die viel umstrittene *ʿalmā* in Jes 7, 14 im kollektiven Sinn auffaßt. Bekannt ist ferner, daß F. Heilsverheißungen bei Jes (Am und Mich) bestreitet (26). Dazu ist jetzt das Werk von S. Herrmann, Die prophetischen Heilserwartungen im AT, 1965, zu vergleichen, zum Aufbau der „Apokalypse" das von M.-L. Henry, Glaubenskrise und Glaubensbewährung in den Dichtungen der Jesajaapokalypse, 1967.

Auch über Ez hat F. schon 1952 und 1955 zwei Bücher verfaßt. Hier wiederholt er einen Artikel aus der ZAW 1951 „Die Glossen im Buche Ezechiel" (204—221). Diese entsprechen den hermeneutischen Normen der talmudischen Schriftauslegung (216ff). Außerdem kommen zwei weitere Prophetenbücher eigens zu Wort: „Jeremias Tempelwort (Jeremia 7, 1—15)" (190—203) und „Umkehr und Erlösung beim Propheten Hosea" (222—241). Die übrigen Artikel behandeln allgemeine Themen formellen und sachlichen Inhalts: „Die Struktur der alttestamentlichen Eschatologie" (32—58), „Über den Kurzvers" (59—91), „Die Gattung der Berichte über symbolische Handlungen der Propheten" (92—112) — erstmals erschienen in ZAW 1952, vgl. die Monographie des Verf.: Die symbolischen Handlungen der Propheten, 1953 (²1967). Den Abschluß bilden die beiden Beiträge „Prophetie und Magie" (242—264) sowie „Prophetie und Geschichte" (265—293). Zum ersteren ist zu beachten, daß ursprünglich magische Vorstellungen bei den atl. Propheten durch deren jahwezentrische Einstellung stark geläutert und abgeändert sind, also nur noch in einer „gebrochenen oder dialektischen Art" (245 u. ö.) erscheinen. Der Artikel wiederholt vieles aus der Abhandlung über die symbolischen Handlungen. — Der wertvolle und praktische Sammelband schließt mit einem ausführlichen Stellenregister (296—303), das H. W. Hoffmann bearbeitet hat.

München. Vinzenz Hamp.

Schreiner, Josef: **Von Gottes Wort gefordert. Aus der Verkündigung des Propheten Jeremias.** (Die Welt der Bibel, Kleinkommentare zur Heiligen Schrift 20) Düsseldorf: Patmos-Verlag 1967. 125 S.; kart. DM 6,80.

In der bekannten Reihe „Die Welt der Bibel" bietet J. Schreiner eine Einführung in Leben, Sendung und Verkündigung des Propheten Jeremias, indem er die wichtigsten Texte übersetzt und erklärt, nämlich I. Prophetsein im Untergang (Jer 1, 4—19) (9—26), II. Sicherheit oder Umkehr? (Jer 7, 1—15; 26, 1—6) (27—46), III. Als Künder göttlichen Willens verantwortlich für Gottes Volk (Jer 23, 9—32) (47—80), IV. Unter der Last des Auftrags (Jer 11, 18—12, 6) (81—99), V. Ein neuer Bund unverbrüchlichen Heils (Jer 31, 1—6. 31—37) (100—119), VI. Die Klage des Propheten Jeremias (Meditation zu Jer 15, 10—21) (120—125).

„Die Kapitel I, II, IV und V wie auch die Meditation sind als Aufsätze in der Zeitschrift ‚Bibel und Leben' erschienen. Das dritte Kapitel ist neu hinzugekommen. Nach Stellung und Umfang soll es einen Akzent in eine Stoffauswahl setzen, die wohl einen Gesamteindruck von der Verkündigung des Jeremias vermitteln möchte, das besondere Gepräge seiner Botschaft aber doch nicht vernachlässigen will" (8).

Obwohl für einen weiteren Leserkreis bestimmt, ist das Bändchen durchaus auf wissenschaftlichem Niveau und zitiert in den Fußnoten die großen Kommentarwerke und Spezialuntersuchungen, so daß wer will, zur eingehenderen Fachliteratur greifen kann.

München. Vinzenz Hamp.

Pfeifer, Gerhard: **Ursprung und Wesen der Hypostasenvorstellungen im Judentum.** (Arbeiten zur Theologie, I. Reihe, Heft 31) Stuttgart: Calwer Verlag 1967. 110 S.; br. DM 12,50.

Das zu besprechende Werk – eine Jenaer Dissertation aus dem Jahr 1962 – erschien genau im gleichen Schriftsatz auch in der Reihe Aufsätze und Vorträge zur Theologie und Religionswissenschaft, Heft 37, Evangelische Verlagsanstalt Berlin 1967. Eine ausführliche Rezension schrieb ich für die Bibl. Zeitschr. 1969, worauf verwiesen sei. Hier ein kürzerer Überblick:

In der Einleitung (11—16) muß vor allem der unbiblische Begriff „Hypostase" geklärt werden. Er erhielt in der altkirchlichen Trinitätslehre seine terminologische Prägnanz. Die Definition lautet: „Eine Größe, die teilhat am Wesen einer Gottheit, die durch sie handelnd in die Welt eingreift, ohne daß sich ihr Wesen im Wirken dieser Hypostase erschöpft". Das Wort „Person" wird nicht gebraucht, weil unser Personbegriff der Antike völlig fremd sei. Im ersten Teil der Arbeit (17—67) wird in zeitlicher Reihenfolge der Schriften die gesamte jüdische Literatur seit dem Babylonischen Exil bis etwa 100 n.Chr. auf Hypostasen hin untersucht. Aufgrund der angegebenen Definition wird zwar eine größere Anzahl von Hypostasen festgestellt (Aufzählung in der Zusammenfassung S. 102 und in der Übersicht I S. 106f). Aber abgesehen von der „Weisheit" und von den Schriften Philons finden sie sich „im allgemeinen nur in beiläufig gemachten Aussagen" (66). Sie nehmen in der Theologie des Judentums keine beherrschende Stellung ein (102), weil in ihm kaum eine Notwendigkeit für ihre Ausbildung vorhanden war, da Jahwe nie zum *deus otiosus* wird (103).

Der zweite Teil (68—104) sucht nach dem „Ursprung der Hypostasenvorstellungen im Judentum", wobei an erster Stelle die Religion Israels (68—77), also das vorexilische AT, in Betracht kommt. In diesem Teil werden thematisch die einzelnen Hypostasen bzw. Ansätze hierfür behandelt: Gottes Angesicht, Geist, Herrlichkeit (die — besser wäre der — *Kabod*), Name, Wort, Segen und Fluch, Stimme, Handlungsweisen, der Gottesbote. Als weniger ergiebige Quelle muß im zweiten Abschnitt (77—104) „die Umwelt" befragt werden, nämlich die kanaanäische, ägyptische, babylonische und assyrische sowie die iranische Religion, dann vor allem der einflußreiche Hellenismus, der bekanntlich besonders auf Philon und die *Sapientia Salomonis* eingewirkt hat und diversen Hypostasierungen sehr gewogen war.

Wenn der Verf. trotz seiner Umsicht, Vorsicht und Kritik verhältnismäßig viele Hypostasen findet, liegt das an seiner oben genannten Definition. Wer diese enger faßt und den Hypostasen eine von Gott mehr getrennte eigene Existenz mit personhaftem Denken und Handeln zuschreibt, kann mit gleichem Recht Hypostasen in der jüdischen Theologie abstreiten, ohne in der Exegese selbst mit dem Verf. grundsätzlich uneins zu sein. Auch glaubt der Rezensent, daß namentlich in Bezug auf die hypostasierte Weisheit, die allein und ausnahmsweise eine umfassendere Rolle spielt, der Verf. die rein dichterische, allegorische Redeweise zu wenig hoch einschätzt und sich durch die allzu ernste, wörtliche

Auffassung zu viel Mühe macht. Sie zwingt ihn, hinter der „Weisheit" eine ursprünglich selbständige Göttin zu vermuten, die erst sekundär Jahwe beigegeben wurde (27f; 102f). In einer eigenen „Übersicht" (108f) stellt er die Aussagen über die Weisheit als Hypostase zusammen, ebenso bietet die letzte Seite (110) eine Übersicht über den „Gottesboten", der zwar im AT als Hypostase auftritt, im Judentum aber zu einem kreatürlichen Engel geworden ist. – Nachdem der erste Teil nicht systematisch nach den einzelnen „Hypostasen" angelegt ist, hätte man zur leichteren Orientierung auch gern ein Gesamtregister der besprochenen Hypostasen und der Schriftstellen gesehen; das hätte die Kluft zwischen den beiden Teilen überbrücken helfen. Denn daß diese Studie einen sehr beachtenswerten Beitrag zur Hypostasenfrage darstellt, steht außer Zweifel.

München. Vinzenz Hamp.

Pesch, Rudolf: **Naherwartungen. Tradition und Redaktion in Mk 13.** (Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament) Düsseldorf: Patmos-Verlag 1968. 275 S.; Ln DM 28,—.

Nach den Arbeiten von L. Hartman, Prophecy Interpreted, Lund 1966 (vgl. dazu R. Pesch, Theol. Rev. 64 [1968] Sp. 25–27 und J. Lambrecht, Bibl. 49 [1968] S. 254–270) und J. Lambrecht, Die Redaktion der Markus-Apokalypse, Rom 1967 (vgl. dazu L. Hartman, Bibl. 49 [1968] S. 130–133 und eben R. Pesch, Naherwartungen, 41–44) ist dieses Buch bereits die dritte Arbeit innerhalb der letzten Jahre, welche die eschatologische Rede des Markus, die sogenannte ‚Kleine Apokalypse', einer ausführlichen Untersuchung unterzieht. Dürften Anliegen, Verfahren und Befund einschneidend auseinandergehen, ihr Erscheinen betont trotzdem die Bedeutung, die diesem Kapitel im Markusevangelium heute beigemessen wird.

Das Buch, das wir hier einführen möchten, umfaßt eine Einleitung (13—15), den griechischen Text von Mk 13 (15—19), sechs Kapitel (19—243), ein eingehendes Literaturverzeichnis (245—267) und ein Register der Bibelstellen (269—275). In einer Beilage, wo die redaktionellen Textteile unterstrichen sind, liegt der griechische Text von Mk 13 noch gesondert bei.

In der kurzen Einleitung zeichnet P. sein Vorhaben und schildert die redaktionsgeschichtliche Methode. Er betont, daß sein Auslegungsversuch als eine Hypothese verstanden sein will, wie überzeugt er auch ist, „einen passenden Schlüssel zum Gesamtverständnis des Textes" (15) gefunden zu haben.

Das erste Kapitel umfaßt eine kritische Erörterung der Forschungsgeschichte seit 1954, in welchem Jahr G. R. Beasley-Murray, Jesus and the Future (London) veröffentlicht wurde. Dabei werden in zwei Abschnitten die vor-redaktionsgeschichtlichen (20—27) und die redaktionsgeschichtlichen Studien (27—47) vorgeführt. Schon hier finden sich einige grundlegende Beobachtungen: die Notwendigkeit zwischen Tradition und Redaktion zu unterscheiden und den Sitz im Leben, mittels dessen die Redaktion recht verstanden wird, richtig zu bestimmen; ferner wird hypothetisch mit einem apokalyptischen Flugblatt als Vorlage zu Mk 13 gearbeitet.

Das zweite Kapitel ist zunächst einem Überblick der verschiedenartigsten Gliederungsversuchen des Markusevangeliums gewidmet (50—53). Unter Zuhilfenahme gedanklicher und stichometrischer Beobachtungen wird darauf dargelegt, wie vorerst der sechsteilige Aufriß des Markusevangeliums (wobei Mk 13 außer Betracht gelassen wird) jeweils dreifach gegliedert ist (54—68), wie weiter diese sechs Hauptteile sich wieder zu drei Doppelteilen zusammenfassen lassen und wie endlich das Evangelium im ganzen derselben dreigliedrigen Struktur unterliegt (68—70). Mk 13 gehört also nicht zum Aufriß des Evangeliums und wurde vom Evangelisten erst in einem späteren Stadium, allerdings an einem geeigneten und sorgfältig ausgewählten Platz eingebaut.

Nach einem Überblick über die vielen im Laufe der Jahre vorgeschlagenen Gliederungsversuche (74—77) befürwortet P. im dritten Kapitel seine eigene Gliederung der Struktur von Mk 13: eine Einleitung (V. 1—5a), ein erster, durch eine gewisse Konzentrik der Anordnung angedeuteter Hauptabschnitt (V. 5b—23), ein kurzes Mittelstück (V. 24–27) und ein vielleicht zweiteiliger (V. 28–32 und V. 33–37) Abschnitt zum Schluß mit Gleichnissen und Logien.

Mit neun Abschnitten ist das vierte, analytische Kapitel das längste (83—202). Anläßlich jeder der umrissenen Texteinheiten werden Fragen gestellt wie z. B.: Wie war die Redaktion hier beteiligt? Woher kam das Überlieferungsgut? Weshalb hat der Redaktor etwas geändert bzw. geschaffen? Fast alle wichtigen Detailfragen (andere Lesearten blieben jedoch außer acht) kommen an die Reihe und in einer eingehenden, immer einsichtsvollen und manchmal sogar fesselnden und originellen Weise zur Sprache.

Das fünfte Kapitel faßt zunächst die Ergebnisse hinsichtlich des vormarkinischen Traditionsgutes zusammen (203—215). P. meint, der Redaktor hätte für seine Rede über folgendes Überlieferungsgut verfügen können: Verfolgungslogien (V. 9. 11. 13a), zwei kurze Gleichnisse (V. 28b. 34), zwei Einzellogien (V. 31. 32) und ein ziemlich ausführliches ‚Flugblatt' (V. 6. 22. 7b. 8. 12. 13b—17. 18?. 19—20a. 24—27). So widmet P. der Herkunft und Überlieferung des ‚Flugblatts' seine besondere Aufmerksamkeit. Er verläßt sich auf die Möglichkeit, daß dieses — seiner Meinung nach jüdische — Flugblatt etwa in den Krisenjahren 38—40 entstanden wäre und zwar im Zusammenhang mit dem Befehl des Caligula, eine Statue im Jerusalemer Tempel aufzustellen (215—218). P. meint, dieses jüdische Flugblatt wäre später auch bei den Christen, welche es für eine Weissagung Jesu hielten, verbreitet worden, hätte während des jüdischen Krieges (66—70 n. Chr.) neue Gegenwartsbedeutung bekommen und wäre vielleicht in dieser Zeit apokalyptisch mißbraucht worden von Leuten, die gemeint hätten, das Weltende würde zwangsläufig auf die Tempelzerstörung folgen (218—222). „Die Verfälschung der Naherwartung der Gemeinde zu einem apokalyptischen Fieber sowie mögliche oder wirkliche daraus folgende Enttäuschungen zwangen Markus zur Abfassung von Kapitel 13 unter Aufnahme des Flugblatts" (223). Vielleicht geschah dies in Rom etwa im Jahre 71 n. Chr.

Im sechsten und letzten Kapitel spricht P. in erster Linie über die redaktionelle Arbeit des Markus: die Bearbeitung des ‚Flugblatts', die Einverleibung des restlichen Traditionsguts, die Neuschöpfung einer passenden Einleitung (224—231). Mk 13 wäre im ganzen beherrscht von der apologetischen Abwehr gegen eine übertriebene Apokalyptik, die sich in der eigenen Gemeinde vorfand, und übrigens auch von der einigermaßen verborgenen Polemik gegen das Judenchristentum, welche auch sonst im Evangelium hervortritt (231—235). Die Arbeit schließt mit der Schilderung der womöglichen Haltung des Markus in bezug auf die Naherwartung (nicht: Parusieverzögerung!): ein gewiß eschatologisches, aber unapokalyptisches Warten auf die Wiederkunft Jesu, allenfalls mit aufmerksamer Rücksichtnahme auf die gegenwartsbezogene Paränese, wo die Gegenwart doch durch das Gekommensein Jesu und die Nähe der Gottesherrschaft charakterisiert ist (235—243).

Man kann nur Bewunderung aufbringen für die sorgfältige Methode, die reichen und sachgemäß verarbeiteten Belege, die abgewogene und kritische Stellungnahme, die klare Darlegung und vor allem die bemerkenswert gedankliche Einheit dieser Arbeit. Nicht ohne Kühnheit – und Gefahr – pflegt P. die redaktionsgeschichtliche Methode. Aufgrund der markinischen Änderungen versucht er, den markinischen Gedanken und das markinische Anliegen aufzudecken und Mk 13 in seinem Entstehen und seiner Entwicklung innerhalb einer sehr bestimmten Situation zu sehen. Diese Situation, dieser ‚Sitz im Leben', vermag die redaktionelle Bearbeitung überaus zu durchleuchten und zu klären. Zweifelsohne ist diese Arbeit äußerst wertvoll.

Nichtsdestoweniger möchten wir einige Fragen und Bedenken erwähnen. Wir meinen, mehrere Leser dürften die Einverleibung des zweiten Kapitels in diese Arbeit bedauern. P. verspricht zwar, er werde in späteren Veröffentlichungen eine eingehendere Begründung des vorgeschlagenen Aufrisses des Markusevangeliums darlegen. Wird dies später den Eindruck, es gäbe hier einen eigenmächtigen und unwahrscheinlich strengen Schematismus bzw. Gliederungsversuch, verwischen können? Vor allem das sogenannte Mittelstück der dreigliedrigen Struktur sieht wie *ad hoc* erfunden aus. Weshalb wäre z. B. Mk 7,1—23 eine selbständige Perikope (61—62, Mittelstück des dritten Hauptteiles), Mk 9,28—29 hingegen nicht (62—63)? Außerdem schaudert einem schon ein klein wenig vor dem angekündigten Kommentar zu Mk 13, 14c. Nicht nur die Voraussetzung, in der Vorlage stünde ‚Jerusalem' statt ‚Judäa', ist äußerst hypothetisch (vgl. dazu z. B. 146. 208—209. 216. 222), sondern auch kaum einzusehen ist die (bedeutsam vorgeschlagene) Erklärung, Markus hätte mit der Abänderung ‚Judäa' („dann sollen die in Judäa Wohnenden fliehen in die Berge ...") die Absicht, seinen Christen zu raten, sie möchten sich endgültig von der judenchristlichen Kirche abwenden (vgl. dazu 146. 226. 231—235 — man braucht doch nicht aus Judäa zu fliehen!). Es dürfte auch nicht so sicher scheinen, daß Markus (13,26—27) wirklich zwei Taten des richtenden Menschensohnes (Gericht über die Ungläubigen und Sammlung der Erwählten) habe trennen wollen (168—172). Hat V. 26 hier nicht eher eine einführende Rolle, und zwar V. 27 gegenüber? Auch das drohende Wort von Mk 14,62 betont nur eine (es sei denn die richtende) Seite der Machtausstattung des Menschensohnes.

Schon bedeutsamer als diese und ähnliche Unsicherheiten wäre vielleicht folgendes: (a) Kein Exeget wird bestreiten, Mk 13 umfasse Überlieferungsstoff, eine Unebenheit (Mk 13 z. B. V. 10. 24. 32) weise meistens eine Anordnung von Tradition und Redaktion auf, ein Nahtvers sei möglichst redaktionell, vokabelstatistische Daten endlich und Stileigentümlichkeiten seien eine Hilfe, den redaktionellen Charakter zu bestimmen ... Weil wir aber über die Quellen des Markus nicht mehr verfügen (irgendein Q-Fragment außer acht gelassen), könnte sich ein unsachlicher Hang bilden, der dazu führen würde, zuviel schriftlich festgelegtes und im Markusevangelium ziemlich unberührt erhaltenes Traditionsgut anzunehmen. Existierten nämlich die Einzellogien, die Verfolgungsworte und die Gleichnisse tatsächlich in der von P. postu-

lierten vormarkinischen Form? Existierte dieses ‚Flugblatt' überhaupt? Oder sollte man nicht eher mit der Möglichkeit rechnen, daß Markus selber sehr frei mehr oder weniger fest vorgegebenes Material bearbeitete? Ist dies der Fall — und die konzentrische Struktur ist u. E. ein starkes Zeichen in dieser Richtung —, dann ist auch die so erwünschte Unterscheidung zwischen Tradition und Redaktion ein bedenkliches Unternehmen, eine fast vergebliche Arbeit, und dann wird man wohl zugeben müssen, daß die Grundlage zum reiflichen Erwägen der deutenden Bearbeitung des Markus oft fehlt. Der von P. selber bis zu einem gewissen Grade anerkannte Redaktionsgehalt in Mk 13 ist u. E. in dieser Hinsicht sogar eine Tatsache, welche ernsthaft zur Vorsicht mahnen sollte.

(b) Es ist außerdem schade, daß P. der möglichen Q-Abhängigkeit von V. 5b—6. 21—22; V. 15—16; V. 30—31 und des Gleichnisses in V. 33—36 nicht mehr Aufmerksamkeit widmet. Wo sonst, wenn nicht hier, könnte man besser etwaige Stücke der Vorlage zu Mk 13 in Sicht bekommen? Auch der mögliche Zusammenhang vormarkinischer Tradition und bestimmter Stücke der Thessalonicherbriefe (214—215) scheint u. E. zu schnell und zu negativ behandelt zu sein. (c) Zum Schluß ist noch die Frage, ob die ganze Arbeit nicht allzusehr unterstützt wird, sowohl durch die von P. postulierte Zeit für das Entstehen von Mk 13 (71 n. Chr.) als auch durch die Problematik, die von ihm als damals gegenwartsbezogen vorausgesetzt wird. Mehrere Male verweist P. auf die doch etwas einseitige Arbeit von S. G. H. Brandon, Jesus and the Zealots. A Study of the Political Factor in Primitive Christianity, Manchester 1967. Aber gerade wegen dieser, u. E. zerbrechlichen Hypothesen besitzt das Buch von P. vielleicht seinen besonderen Reiz. Wer Redaktionsgeschichte treiben will, muß unausweichbar Konjekturen und Rekonstruktionen in Anspruch nehmen!

Einige *corrigenda*: S. 38, Z. 11 *streiche*: und; S. 57, Z. 6 *nach* (1,39) *füge hinzu*: (1,21—45); S. 66, Z. 23 *lies*: (14,32—52); S. 108, Anm. 205 *lies*: 12,24. 27; S. 153, Z. 17 *lies*: (Mk 1,3; 11,9; 12,11 ...); S. 181, *Titel*: Mk 13,30—32; S. 209, V. 18 *lies*: proseuchesthōsan.

Heverlee-Leuven. J. Lambrecht SJ.

Gnilka, Joachim: **Der Philipperbrief.** (Herders Theol. Kommentar zum NT, hrsg. von A. Wikenhauser, A. Vögtle, R. Schnackenburg, Bd XI, 3) Freiburg: Herder 1968. XXII, 226 S.; Ln DM 33,—, Subskriptionspreis DM 29,—.

Wenn der verstorbene Prof. Wikenhauser, der geistige Vater des Theol. Kommentars zum NT, heute noch lebte, würde er bestimmt hoch befriedigt und erfreut sein, Zeuge des kräftigen Wachstums zu sein, das dieses ihm so wichtige Unternehmen seit einigen Jahren entwickelt, nachdem er zunächst zu seiner Betrübnis sehen mußte, daß der erste Band, mit dem R. Schnackenburg allen anderen Mitarbeitern vorausgeeilt war, so lange auf Nachfolger warten mußte. Seit 1961 hat nicht nur der Kommentar von Schnackenburg eine neue, umgearbeitete Auflage erlebt, sondern sind noch vier weitere dazugekommen, und ein fünfter befindet sich im Druck. Zu diesen verdienstlichen Leistungen gehört auch der vorliegende Band.

Ich spreche zunächst von der Auslegung des Textes, die mit strenger wissenschaftlicher Nüchternheit vorgetragen wird, die auf jegliche Erbaulichkeit verzichtet und mit einer keinem Problem des Textes aus dem Wege gehender Gründlichkeit den Gedankengehalt des Briefes aufhellt.

Ich meine aber, darüber nicht viele Worte verlieren zu müssen, will vielmehr sogleich auf zwei schwierige Stellen eingehen, bei deren Verständnis ich mich in Meinungsverschiedenheit mit dem Verf. befinde. Bei 1,21 sagt G. mit Recht, daß in dem Sätzchen ἐμοὶ τὸ ζῆν Χριστός τὸ ζῆν Subjekt und Χριστός Prädikatsnomen ist. Ζῆν versteht er vom wahren, durch die Christusgemeinschaft hergestellten Leben mit der Begründung: Wäre damit nur auf das irdische Leben Bezug genommen, so wäre V. 20 in unverständlich pragmatischer Form wiederholt. Außerdem scheint ihm die Fortsetzung, wonach Sterben für Paulus Gewinn ist, völlig unvermittelt zu sein. Ich glaube, hier dem von G. zitierten Tillmann recht geben zu müssen, wenn dieser sagt, daß von V. 20 an zwei Möglichkeiten vor der Seele des Paulus stehen: am Leben bleiben, sterben müssen. Dem entsprechend bezeichnet dann ζῆν das irdische Leben, das Am-Leben-Bleiben, genau so wie in V. 20 ζωή, das in V. 21 durch τὸ ζῆν wiederholt wird. Auch ist V. 21 nicht eine bloße Wiederholung von V. 20, sondern, wie das γάρ beweist, dessen Erläuterung. Versteht man τὸ ζῆν als Bezeichnung des Am-Leben-Bleibens, dann wirkt auch das unmittelbar beigefügte τὸ ἀποθανεῖν κέρδος nicht mehr unvermittelt. Paulus stellt dann – wie im ganzen Abschnitt V. 20–24 – beständig Am-Leben-Bleiben und Sterben einander gegenüber. Dann bleibt noch die Frage, wie man in V. 21 Χριστός zu deuten hat. Ich empfinde es als mindestens sehr unbequem, daß es nach der Deutung des Verf. grammatisch gesehen Prädikatsnomen ist, aber dann doch zum logischen Subjekt werden soll („Christus ist mein Leben"). Es scheint mit aber eine durchaus vertretbare Meinung zu sein, daß Paulus mit diesem prägnanten Wort den Inhalt seiner ganzen Lebensaufgabe als Apostel nennt, die Christusverkündigung.

In dem ungemein substanzreichen Exkurs über σὺν Χριστῷ εἶναι bestreitet G., wie mir scheint, mit Recht, daß erst der Christ Paulus die hellenistische Seelenvorstellung, die Phil 1,23 zugrundeliegt, aus seiner hellenistischen Umwelt übernommen habe; sie sei vielmehr von jüdisch-apokalyptischen Vorstellungen geprägt (92). Dazu wird noch zu fügen sein, daß auch das rabbinische Judentum, von dem Paulus herkommt, diese Seelenvorstellung, und zwar spätestens im 1. Jh. n. Chr., offenbar unter hellenistischem Einfluß, gekannt und vertreten hat. Ein Stück rein innerjüdischer Entwicklung, wie etwa der Auferstehungsglaube, ist aber dieser Seelenglaube nicht.

Mit besonderer Ausführlichkeit und Gründlichkeit ist der Christushymnus 2,6—11 ausgelegt, und was davon innerhalb der Textauslegung nicht unterzubringen war, wird in einem Exkurs erörtert. Mit Recht lehnt G. die Meinung ab, Paulus selbst könne der Verfasser des Hymnus sein. Mit großer Entschiedenheit lehnt er bei der Auslegung des V. 5 die — zuletzt wieder von W. de Boer und E. Larsson und allerneuestens von R. Deichgräber verteidigte — Meinung ab, die Worte ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ seien exemplarisch zu verstehen. Zur Begründung seiner eigenen Deutung bemerkt er nun: „Ein Verweis auf das Beispiel Christi verlangte auch eine andere Fortsetzung als die des Christushymnus, der mit der Präexistenz des Gottessohnes anhebt". Die Kernfrage ist nun doch wohl die, warum Paulus einen wohl aus der Liturgie übernommenen Text gerade an diesem Platz bringt. Daß das Kapitel 2 paränetischen Charakter hat, braucht nicht erst bewiesen zu werden. Kann man dann aber der Folgerung entgehen, daß er auch den Hymnus als Bestandteil seiner Paränese, zunächst in Gedankenverbindung mit den unmittelbar vorausgehenden Versen 2,1—4, verstanden hat? Mir scheint diese Konsequenz unausweichlich zu sein. G. ist offenbar nicht dieser Meinung, sondern erklärt: „Mit dem ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ des V. 5 verdeutlicht er (Paulus), daß das im Lied gepriesene Heilsgeschehen für die Gemeinde bestimmende Wirklichkeit geworden ist, insofern sie in dieses hineingenommen ist". Das ist wohl nicht so gemeint, daß der präexistente Gottessohn durch seine Kenose zum Vorbild für die Christen und insbesondere für ihr Zusammenleben in der Gemeinde geworden ist. Gerade so aber muß der Hymnus an dem Platz, an dem er steht, doch wohl verstanden werden. Und dann stehen wir wieder bei der Deutung des V. 5, wozu wohl zu bemerken ist, daß sein Sinn gar nicht ausschließlich vom Verständnis der umstrittenen Worte ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ abhängen muß. Ich verweise dazu auf das dem Verf. noch nicht zugängliche Buch von R. Deichgräber, Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit (1968), bes. S. 188—196.

In der Einleitung räumt G. den noch umstrittenen Fragen den meisten Raum ein. Er macht sich die Anschauung zu eigen, daß sich die Einheit des Phil nicht aufrecht erhalten läßt, glaubt aber im Unterschied von anderen Vertretern dieser Ansicht, statt drei nur zwei frühere Briefe annehmen zu müssen. G. stellt den Dankbrief 4,10–20 zum früheren der zwei zu unterscheidenden Briefe, der dann 1,1–3,1a; 4,2–7,10–23 umfaßt hat, während der spätere Brief, den Paulus wieder als freier Mann, durch die in 3,1 b ff bekämpfte Häresie dazu veranlaßt, geschrieben habe, mit geringfügigen Verlusten bei der späteren Redaktion, aus 3,1 b–4,1.8f bestanden hat. Der Grund, aus dem andere Forscher den Dankbrief an den ersten Platz stellen und 4,10–20 nur als Fragment betrachten können, ist der, daß sie es für unwahrscheinlich halten, daß Paulus sich mit dem Dank für die übersandte Liebesgabe Zeit gelassen habe. G. will dieses Bedenken in der Weise entschärfen, daß er sagt, man könne sich vorstellen, daß der Apostel seinen Dank zunächst mündlich habe ausrichten lassen, weil ihn in seiner Gefangenschaft andere Sorgen bewegten (20). Die Redaktion, die die zwei (oder ev. drei) Briefe zu der allein überlieferten Gestalt zusammenschweißte, will G. nicht mit der Zusammenstellung des *Corpus Paulinum* gegen Ende des 1. Jh. verbinden, sondern lieber in eine frühere Zeit und nach Philippi selbst verlegen. Er glaubt sich aber nicht mit der Darlegung und Begründung der Teilungshypothese begnügen zu dürfen, sondern trägt auch den bei jener sich unvermeidlich einstellenden Schwierigkeiten Rechnung, indem er nach der Intention fragt, die bei der Endredaktion des heutigen Phil wirksam war, dabei dessen wohl bewußt, daß er sich notgedrungen auf rein hypothetischem Boden bewegt. Was die Teilungshypothese als solche betrifft, so scheinen mir die dafür beigebrachten Argumente immerhin solches Gewicht zu besitzen, daß man sie nicht mehr leichthin abtun darf. Unter den Gründen für die Einheitlichkeit des Briefes muß in jedem Fall das Zeugnis der handschriftlichen Überlieferung beiseite gelassen werden, weil diese ja nicht auf das Original zurückgeht, sondern auf das Exemplar, das bei der Zusammenstellung des *Corpus Paulinum* etwa ein Menschenalter nach des Paulus Tod hergestellt wurde.

Mit einer beständig wachsenden Zahl anderer Forscher datiert auch G. die Abfassung des Phil, oder vielmehr des älteren der zwei Briefe in die Zeit der Wirksamkeit des Paulus in Ephesus auf seiner sog. dritten Missionsreise. Die Gründe für die Datierung sind genau besehen nur Einwände gegen die traditionelle römische Datierung. Sie hat als einzige Schwäche, die aber nicht unbedingt tödlich sein muß, die, daß sie eine, und zwar länger dauernde Gefangenschaft des Paulus in Ephesus voraussetzen muß. Findet man sich mit dieser ab, so sind in der Tat wenigstens zwei Gründe, die man gegen Rom anführt, eindrucksvoll. Die zahlreichen Reisen, die der Brief als seit der Zeit der Gefangennahme des Paulus erfolgt voraussetzt, lassen sich in dem nicht weit von Philippi gelegenen Ephesus viel leichter verstehen als in dem fernen Rom. Und ebenso gewichtig ist, daß Paulus (1,23) die Absicht aussprechen kann, bald die Gemeinde von Philippi wieder zu besuchen, während er in dem wohl einige Zeit vor Ostern 58 geschriebenen Römerbrief sein Arbeitspensum als Missionar im Osten als abgeschlossen erklärt und seinen Blick auf den fernen Westen richtet.

Der Satz des Buches ist mit vorbildlicher Sorgfalt durchgeführt worden. Ich führe als einzigen mir aufgefallenen Fehler an S. XVI, Z. 12 Moffat (statt Moffatt). Unter den patristischen Kommentaren wäre auch der in einer alten lateinischen Übersetzung erhaltene von Theodor von Mopsuestia (ed. H. B. Swete, Band 1, Cambridge 1880) zu nennen. Die unzulängliche Ausgabe des Ambrosiasters bei Migne ist jetzt durch eine kritische von H. J. Vogels ersetzt, die abgeschlossen, aber noch nicht gedruckt ist. Von den neueren wissenschaftlichen Kommentaren ist noch der von E. F. Scott (in der Interpreter's Bible, Band XI) Nashville-New York 1955, nennenswert. Der Kommentar von H. Delafosse (Pseudonym für J. Turmel) sollte nicht unter die katholischen eingereiht werden.

München. J. Schmid.

Beato, Luca: **Teologia della malattia in S. Ambrogio.** Torino: Marietti 1968. 224 S.; kart. Lire 2300.

Jede schwere Krankheit gemahnt an den Tod und zwingt dazu, im Blick auf das Ende nach Sinn und Ziel des Lebens zu fragen. Da die Krankheit nicht nur körperlich zu überwinden, sondern auch gesamtmenschlich zu bestehen ist, sind Tage der Krankheit nicht selten eine Zeit erhöhter religiöser Ansprechbarkeit. Nur wenigen Menschen bleibt die Erfahrung der Krankheit erspart; entweder erfahren sie die Krankheit am eigenen Leibe oder in der Begegnung mit leidenden Menschen. Wenn ein Prediger die Erinnerung an Krankheit, Schmerzen und Leid beschwört, darf er mit einer breiten Erfahrungsgrundlage bei seinen Zuhörern rechnen. Es überrascht daher nicht, daß Ambrosius, dem Menschenkenntnis und seelsorgliche Begabung eigen waren, die mit der Krankheit verbundenen pastoralen Möglichkeiten nicht übersehen und häufig benutzt hat, um wichtige, seine Gläubigen bedrängende Fragen zu erörtern. Krankheit und Leid sind aber nicht nur Teil des Theodizeeproblems; sie sind übertragbar und lassen sich auf dem Gebiet der geistlichen Belehrung fruchtbar machen. Die Krankheit ist ein Bild der Sünde; beide gehören für Ambrosius genauso zusammen wie Gesundheit und Heil, die in dieser Zeit gleicherweise *salus* genannt werden können.

Beato hat mit dem Thema seiner Untersuchung eine glückliche Wahl getroffen. (Sie wurde als Doktordissertation an der Gregoriana in Rom unter der Leitung von Prof. Z. Alszeghy, SJ. angefertigt.) Gewiß berührt das *malattia*-Thema nur einen schmalen Sektor der ambrosianischen Theologie. Aber gerade eine solche Beschränkung enthält die Chance, charakteristische Züge im theologischen Denken des Mailänder Bischofs aufzudecken. So wichtig es, dogmengeschichtlich betrachtet, sein mag, Ambrosius' Verständnis und Verwertung des ὁμοούσιος, seinen Beitrag zur Zweinaturenlehre oder seinen Anteil an der Ausbildung der trinitarischen Formeln zu erheben, das in seinem Glauben lebendige Christusbild, das er auch seinen Zuhörern zu vermitteln sucht, wird in den dogmatischen Distinktionen nicht sichtbar. Es nährt sich viel stärker aus bildhaften Vorstellungen vom *Christus medicus (rex, iudex, humilis)*, die der theologisch abgesicherten Christologie Farbe verleihen und mit dem lebendigen Glauben und Beten verbinden. Es bedarf noch vieler, B.s Untersuchung entsprechender Arbeiten, ehe ein zutreffendes Christusbild der Zeit gezeichnet werden kann, deren dogmatische Christologie längst sorgfältig erforscht zu sein scheint.

Leider nutzt B. nicht genügend die Möglichkeiten, die ihm mit der Wahl seines Themas gegeben waren. Er stellt Krankheit und Heilung im wörtlichen und übertragenen Sinn nicht ausschließlich genug in den Mittelpunkt seiner Untersuchung, um sie durch alle Bereiche der religiösen Unterweisung des Ambrosius zu verfolgen, sondern ist mehr darum bemüht, das Vorkommen von *malattia* in typisch dogmatische Fragestellungen einzutragen.

Im ersten Teil referiert er kurz die Krankheitsfälle, auf die Ambrosius in seinen Schriften zu sprechen kommt (25—34), gibt dann einen Abriß der ambrosianischen Anthropologie (35—53) und klärt den Unterschied und den Gebrauch von *malattia* im physischen und übertragenen-geistlichen Sinn (55—73). Nach diesen Einleitungen beschreibt B. im zweiten Teil die Ursachen der Krankheit, den Zusammenhang von Sünde und Krankheit (79—90), sowie den Anteil des Teufels, der Engel und Gottes an der Entstehung der Krankheit (91—154). Fragen der Theodizee, Gotteslehre, Angelologie und Dämonologie stehen dabei im Vordergrund des Interesses. Im letzten Teil beschreibt B. Sinn und Ziel der Krankheit. Sie ist Kampf gegen den Teufel (157—170), Prüfung (171—186) und Nachfolge des leidenden Christus (187—201). Ambrosius' Lehre vom natürlichen und geistlichen Tod (*mors naturalis* u. *mystica*) bildet den Abschluß der Untersuchung (203—218).

Natürlich ist ein Urteil, das dem Verfasser sein vornehmlich dogmatisches Interesse an dem Gegenstand seiner Untersuchung als Mangel vorwirft, subjektiv bedingt. Dogmengeschichtliche und patristische Fragestellungen haben beide ihr gutes Recht. Erstere erheben den Traditionswert eines Vaters für die Bezeugung eines Glaubenssatzes, letztere suchen das Eigentümliche seiner Theologie zu verstehen, ohne es an einem vorgegebenen Glaubensverständnis zu messen. Die genuin patristische Untersuchungsmethode dürfte aber auch für die Dogmatik von größtem Interesse sein, weil ihre Ergebnisse nicht nur aus der Tradition bestätigen, was im aktuellen Glaubenssinn der Kirche schon enthalten ist, sondern wegen der Fremdheit und Andersartigkeit der patristischen Gedanken zum Nachdenken über neue Formulierungen und Akzentuierungen des Glaubens anregen. Beide Untersuchungsmethoden, die dogmengeschichtliche und die patristische, werden aber nicht darauf verzichten dürfen, historisch forschend den geistes- und theologiegeschichtlichen Hintergrund der behandelten Quellen aufzudecken. Hier aber liegen m. E. die eigentlichen Schwächen der Arbeit B.s. Die Aussagen des Ambrosius werden zu wenig interpretiert und zu schnell wortwörtlich übernommen.

Bei der Behandlung der Rede des Ambrosius anläßlich des Todes seines Bruders Satyrus wäre z. B. sorgfältig zu fragen, ob alle Aussagen des Ambrosius wirklich als Ausdruck seines persönlichen Glaubens zu werten sind oder als rhetorische Einkleidungen zum Bestandteil der gängigen *Consolationes*-Literatur gehören (vgl. 27f). Die religiöse Entwicklung, die in den Schriften des Ambrosius zu beobachten ist, wird von B. ganz vernachlässigt. Zwar weist er bei der Zusammenfassung seiner Ergebnisse darauf hin, daß das Datum der Entstehung einer Schrift für die Bewertung der jeweiligen Aussagen von Belang ist (220), zieht aus dieser richtigen Einsicht in der Untersuchung selbst aber keinen Nutzen. Das zeigt sich besonders deutlich bei der Behandlung der ambrosianischen Anthropologie. Widersprechende Aussagen zu diesem Komplex verlieren viel von ihrer Ungereimtheit, wenn man die Entstehungszeit der jeweiligen Schrift und das in ihr vorherrschende literarische Abhängigkeitsverhältnis beachtet. B. übergeht diese Abhängigkeiten nicht ganz. Die wenigen Hinweise auf stoische oder platonische Einflüsse und philonische Vorlagen, die zumeist sporadisch W. Seibel, Fleisch und Geist beim heiligen Ambrosius (München 1958) = Münchener Theologische Studien II, 14 entnommen sind, genügen aber nicht. Die neuplatonische Komponente in den philosophischen Abhängigkeiten wird ganz übergangen. Globale Urteile der Art, die anthropologische Unterscheidung von Fleisch und Geist „si fonda principalmente su S. Paolo, come del resto tutti i Padri della chiesa", sind wertlos wenn nicht gar falsch (43). (B. beruft sich bei diesem Satz zu Unrecht auf Seibel, 119—121, der auf den angegebenen Seiten Paulus überhaupt nicht erwähnt.) Aus *Exp. Ev. sec. Luc. 10,10* (CSEL 32/IV, 458f Schenkl) schließt B., Ambrosius habe angenommen, die Zeit sei „prossima al fine del mondo predetta da Gesù" (56). Erst wenn man die Relativität einer solchen Aussage im Rahmen vieler Versuche heilsgeschichtlicher Periodisierungen und der Gesamtauffassung des Ambrosius von der Eschatologie berücksichtigt, erkennt man, daß die ihm eigentümliche Stellung, die im übrigen auf Tendenzen fußt, die um die Mitte des 4. Jh.s mannigfach zu beobachten sind, nicht in der Naherwartung des Weltendes, sondern in der Individualisierung der Eschatologie besteht, in der Betonung, daß die letzten Dinge sich nicht erst am Weltende, sondern schon für den einzelnen Menschen bei seinem Tod ereignen. Die hier angemerkte Fehleinschätzung einer isolierten ambrosianischen Aussage weist auf eine grundsätzliche Schwierigkeit hin, mit der jede patristische Untersuchung zu tun hat. So eingeschränkt ein Thema auch ist, es bedarf umfangreicher Basisstudien,

ehe das Besondere eines Vaters im Rahmen seiner Gesamttheologie und des theologiegeschichtlichen Hintergrundes ohne Überbetonung und Verzeichnung dargestellt werden kann. Jede Spezialuntersuchung muß anfechtbar bleiben, solange sie die von der patristischen Forschung inzwischen erreichten Grenzen nicht berücksichtigt.

Wird darum der kundige Leser auch manche Korrektur und Einschränkung an den Ausführungen B.s anzubringen geneigt sein, so bleibt der Wert der hier vorgestellten Untersuchung doch unbestritten. B. besitzt eine gründliche Kenntnis der ambrosianischen Schriften und hat die zum Thema gehörenden Texte sorgfältig aufgespürt und in gut lesbarer Form zusammengestellt. Vor allem aber wird in der Bereitstellung des Materials deutlich, welche Möglichkeiten zur Vertiefung der patristischen Christologie und Soteriologie sich unter der unscheinbaren Frage nach Krankheit und Heilung verbergen.

Bonn. Ernst Dassmann.

Tscholl, Josef: **Gott und das Schöne beim hl. Augustinus.** Heverlee-Leuven: Augustijns Historisch Instituut 1967. 172 S.

Die vorliegende Arbeit bedeutet eine Bereicherung zu und in der Literatur über die Persönlichkeit und das geistige Schaffen Augustins. Anregend zum Durcharbeiten wirkt schon die Disposition der Arbeit. Das Schlußkapitel über „Die bleibende Aktualität augustinischer Einsichten..." wirkt erlösend und ist wegweisend in der bedrängenden Unruhe der wissenschaftlichen Theologie unserer Zeit. In reicher Fülle werden Belege zu den Aussagen und Urteilen über Augustins Lehre vom Schönen im Hinblick auf Gott, den Schöpfer, und die geschaffene Welt angeführt. Entsprechend bedeutet diese Arbeit dem Augustin-Beflissenen eine willkommene Ausweitung des Wissens von der Denkweise und dem Denkgut Augustins. Gerade wegen dieser positiven Wertung und betonten Bedeutung der Studie seien einige kritischen Bemerkungen zu der Arbeit gemacht.

Sie zeigt bei aller spürbaren Kraft der untersuchenden Forschung die Form des akzentuiert Deskriptiven. In der Fülle des bearbeiteten Materials und der angeführten Zitate offenbart sie an manchen Stellen eine zu eilig synthetisierende und zu wenig analysierende Behandlung der Begriffe bei der Übersetzung der zitierten Texte. Es würde diese Besprechung zu weit ausdehnen, wenn die entsprechende Kritik zu der ganzen Arbeit hier niedergeschrieben würde. Immer aber macht solche kritische Prüfung sichtbar, wie bedeutsam ein sorgfältiges philologisches Bemühen bis zum Aufschlagen verschiedener Lexika bei dem Exegesieren fremdsprachiger Texte ist.

Aus dem Anfang der Arbeit sei ein Beispiel angeführt. In der Druckausgabe steht auf S. 3 der Satz: „Es ist doch bezeichnend, daß er (Augustin) seinen späteren preisenden und bekennenden Rückblick abschließt mit dem Hinweis auf die so spät entdeckte Schönheit Gottes und auf seine eigene Häßlichkeit." Zitiert wird zu dieser Aussage eine Stelle aus den Confessiones X, 27. In dem dort stehenden Wort *deformis* den Begriff der Häßlichkeit gründen zu lassen, ist zum mindesten gewagt. Das *deformis* birgt in der Denkweise und Persönlichkeitsstruktur Augustins immer einen bedauerten Mangel an vollendeter Form, der die Schönheit mindert, aber nicht ganz entzieht. Die Übersetzung des *deformis* bei Remark in „in meiner seelischen Mißbildung" und bei Schiel in „mißgestaltet" kommt der Denkweise Augustins näher. In dem inneren Sehen des Mangels an der schönen Form und dem geistig-seelischen Leiden daran liegt ja die Wurzel des ästhetischen Drängens bei Augustin. Als der berufene Gottsucher unter den geistig ringenden Menschen seiner Zeit und in der ganzen Geistesgeschichte empfindet er zutiefst die Spannung zwischen den niederen erdhaften Formen des Schönen, die vor allem durch ihre Begrenzung von Raum und Zeit mit Mängeln behaftet sind, und den höheren rein geistigen Formen. Augustins Drängen zum Ewigen ist immer auch ein Drängen zum geistigen Erfassen der zeitgebundenen Dinge und Umstände in der Welt. Das *irruebam* in dem oben angezeigten Zitat ist unter diesem Gesichtspunkte auch kein „Sich-Hinausstürzen auf die (körperlich-) schönen Dinge". Es ist vielmehr ein versuchtes geistiges Hineindringen in die Dinge, die in ihrer Form anziehend wirken. Augustin sucht das objektive Fundament des Schönen und glaubt zeitweilig, es in den als schön empfundenen Dingen erfaßt zu haben. Das Wort von den *vestigia Dei* ist kennzeichnend für seine geistige, immer suchende Natur, die das Höhere sucht und ihn letztlich über die zeitlich und materiell gebundene Schönheit emporhebt. Die Liebe zur körperlichen Schönheit ist bei Augustin immer mit dem Suchen nach dem geistigen Kern auch dieser Schönheit verbunden.

Unter den aufgezeigten Gesichtspunkten möchte man in den Darlegungen der augustinischen Schönheitslehre mehr noch, als es geschehen ist, die Persönlichkeitsstruktur des Denkers berücksichtigt sehen. Sie zeigt auch den Weg zu einer Synthese der verschiedenen Antworten auf die Frage nach dem Begriff des Schönen. Bei Augustin wird sichtbar, „daß die Schönheit nicht als Summe oder Resultante irgendwelcher Stilkomponenten zu demonstrieren ist". Nach der augustinischen Lehre sieht der Mensch in seiner gottebenbildlichen Grundanlage das Schöne und benotet es. In der Persönlichkeit des suchenden Denkers finden wir die Entfaltung von einem Geist-durchtränkten menschlichen Empfinden zu einer immer mehr vertikal ausgerichteten und durch das Christwerden begnadeten Vergeistigung, die in die Nähe des Urbildes alles persönlichen Lebens drängt und von daher das Schöne in seiner Objektivität zu erfassen sucht und auch sieht. In dieser Sicht kann auch die Beziehung von Schönheit und Ordnung in der Lehre Augustins noch mehr, als es in der Arbeit geschehen ist, aufgezeigt werden. Die Beziehung von Schön und Gut liegt in derselben Ebene. Sie übersteigt bei Augustin, wie auch der Verfasser der Arbeit es sieht, „das klassische griechische Ideal der kalokagathía". Gerade zu dieser Beziehung Schön-Gut bei Augustin möchte man in dem derzeitigen Ringen um eine begriffliche Ethik eine besondere Bearbeitung wünschen.

Bei allem Suchen von weiteren Erkenntnissen in der vorliegenden Arbeit ist der interessierte Leser jedoch dankbar für die Fülle gebotener Anregungen und tiefgründiger Aussagen.

Münster. J. Weinand.

Johannes Philoponos, Grammatikos von Alexandrien (6. Jh. n. Chr.). Christliche Naturwissenschaft im Ausklang der Antike, Vorläufer der modernen Physik, Wissenschaft und Bibel. Ausgewählte Schriften (übers., eingel. und kommentiert von Walter Böhm), München-Paderborn-Wien: Verlag Ferdinand Schöningh 1967. 479 S.; Ln DM 36,—.

Über des Johannes Philoponos Leben liegt Dunkel. Wir wissen nicht viel von ihm, und W. Böhm hat das Wenige sorgfältig registriert (25–28): Geboren wahrscheinlich in Alexandria am Ende des 5. Jh. n. Chr., dort Philosophie studierend unter Ammonios Hermiae und später wohl auch lehrend, hat er sich den Beinamen Philóponos, der Arbeitsame oder Arbeitswütige, erworben. Ob sich dieser Beiname wirklich auf den Arbeitseifer des Johannes oder etwa „auf seine Zugehörigkeit zu der Gemeinschaft der ‚Philóponoi' bezogen haben könnte..., eine christliche Bruderschaft, deren Mitglieder sich verpflichteten, im Dienste der Ausbreitung und praktischen Verwirklichung des Christentums sich zu verausgaben" (26), ist nicht eindeutig auszumachen. Jedenfalls waren diese Eiferer ein etwas militanter christlich-monophysitischer Kreis, der gegen die heidnischen Gelehrten anging; und es ist durchaus möglich, das Ammonios gern ein Mitglied dieses Kreises, eben den Johannes Philoponos, quasi als Assistenten nahm, um sich den Christen zu empfehlen. In den Wirren und Auseinandersetzungen des 6. Jh.s in Alexandria zwischen Kopten und Byzantinern, orthodoxen Christen und Monophysiten und schließlich den in eine Reihe von „Schulen" zerfallenen Monophysiten lernte, avancierte Joh. Philoponos und verfaßte in dieser Unruhe, die durchaus in seinen Erörterungen durchscheint und die somit „ihre Zeit in Gedanken erfaßt" halten, (Hegel, Rechtsphilosophie, Vorrede), seine vielen Traktate „über Logik, Grammatik, Naturwissenschaften, Philosophie, Theologie etc.... Die bedeutendsten sind wohl seine Aristoteleskommentare" (28–30; Quellen 10).

Auch was man in Handbüchern der Geschichte der Philosophie, etwa im Überweg, über Joh. Philoponos findet, ist nicht allzu aufklärend. Da liest man von seinem Tritheismus, seiner angeblich nicht immer ganz gelungenen Fortbildung des Aristotelismus, seinem Monophysitismus, von seiner Leugnung der Identität des Auferstehungsleibes mit dem jetzigen Leib, seinem Gegensatz zu Leontios von Byzanz u. a. m. Schließlich, so heißt es, habe Johann Buridan „die zuerst von Johannes Philoponus ausgesprochene... Hypothese des *impetus*" aufgegriffen: „Die Impetus-Lehre Buridans... bedeutet eine vollständige Abkehr von der aristotelischen Dynamik und Astronomie und den Beginn des neuen und glänzenden Weges der modernen Naturforschung... Nicht Kopernikus und Galilei sind als deren Begründer anzusehen, sondern Buridan..." (Überweg, Bd II, ^{11}1928, 117, 123ff, 597ff). Diese Kennzeichnung des Verhältnisses Buridan-Philoponos im Überweg beruht auf P. Duhem: Études sur Leonard de Vinci... (Paris 1906—1913). Dazu W. Böhm: Duhem habe gezeigt, daß die Naturwissenschaft des Spätmittelalters und der Renaissance „an wesentlichen Einsichten der Wissenschaft Galileis und seiner Zeitgenossen kaum nachstand. Er hat aber nicht genügend herausgestellt, daß die Keime zu dieser ganzen Gedankenentwicklung bereits bei Philoponos vorliegen. In enger Anlehnung an den späten Philoponos vertrat . . . Johannes Buridanus . . . in seinen Quaestionen zur Physik die Impetustheorie" (349).

Genau das ist die Lage. Es wird uns von W. Böhm um der Einsicht in die Genese der modernen Wissenschaft willen weniger eine peripher bleibende Verschiebung der Perspektive als ein genaueres Zurückgehen in ihren Ursprung zugemutet, zu Joh. Philoponos, dessen „Modernität"

sich dabei entpuppt. Darin liegt wohl die Intention des Buches und seine von Böhm gewollte erhellende Funktion, die im Untertitel „Vorläufer" signifikant ist.

Böhm hat den Band nach „Geistesgeschichtlichen Vorbemerkungen" (11—62) in 9 Kapitel und diese in Paragraphen gegliedert, denen jeweils eine „Einführung" vorangestellt ist: I. Logik und Mathematik, § 1 Das Unendliche; II. Physik, § 2 Theorie des Raumes, § 3 Die Gewalt des Vakuums, § 4 Bewegung im Vakuum, § 5 Akustik, § 6 Optik; III. Psychologie, § 7 Sinneswahrnehmung und Verstandeserkenntnis, § 8 Seelenlehre; IV. Biologie, § 9 Die unbewußte Zwecktätigkeit der Natur; V. Physiologie und Chemie, § 10 Der Organismus als Fließgleichgewicht, § 11 Die chemische Verbindung; VI. Christliche Kosmologie, § 12 Das entgötterte Universum; VII. Wirkung des Johannes Philoponos auf die Nachwelt; VIII. Wissenschaft und Bibel; IX. Christologie und Theologie (§ 13).

Die 9 Kapitel umfassen 63—437. Es folgen Textkommentare 438—458, Bibliographie, Stellenverzeichnis, Register 459—479.

Das Werk erschließt so in wissenschaftlich einwandfreier Weise die Welt und das Weltbild des Johannes Philoponos. Beeindruckend ist die Modernität der Thematik der Kapitel und Paragraphen im einzelnen. Besondere Bedeutung kommt den „Einführungen" zu den einzelnen Paragraphen zu, in denen Böhm mit Akkuratesse und in Kürze die geschichtliche Situation des Joh. Philoponos und sein „Vorläufertum" für die moderne Wissenschaft ganz konkret darlegt. So zum Begriff des mathematisch Unendlichen (64), zum modernen Raumbegriff der allg. Relativitätstheorie und der modernen Kosmologie (104), zur Theorie der Schall- und Lichtwellen (159, 176), zur Synthese technomorpher und evolutiver Denkweise in der Biologie (259), zur Lehre vom Fließgleichgewicht (278), zum Begriff des Variabilitätsbereichs einer Qualität (*latitudo formae*) (282) u. a. m.

Für W. Böhm ist Joh. Philoponos „der einzige in den Naturwissenschaften ernst zu nehmende Denker des Frühchristentums überhaupt" (11). Seine Fortschritte gegenüber Aristoteles sind groß und unleugbar. Er gibt so „einen einzigartigen umfassenden Überblick über den Gesamtumfang des naturwissenschaftlichen Wissens am Ende der Antike" (ebd.). Seine Wirkung bis Galilei ist ebenso eindeutig. Diese Lage macht den Joh. Philoponos tatsächlich im Rückblick zu einem Wendepunkt in der Entwicklung der Naturwissenschaften. Es ist dieses Bewußtsein, von dem ausgehend W. Böhm in kritischer Auseinandersetzung mit Anneliese Maier die originäre Bedeutung des Joh. Philoponos hervorzuheben sucht. Sowenig die Impetus-Theorie trotz ihres Gegensatzes zur aristotelischen Physik aus dem Rahmen des aristotelischen Weltbildes fällt, sowenig dürfe man einen Bruch zwischen Impetustheorie und moderner Physik — dies die Intention von A. Maier — konstatieren. Es handele sich um eine kontinuierliche Entwicklung, sicherlich unter dem Einfluß großer „weltanschaulicher" Verwerfungen und Verschiebungen, die die Naturwissenschaften seit dem Ende der Antike an sich erfahren. Bei Joh. Philoponos ist diese Kontinuität „*in nuce*" vorgegeben, genauer: ihre „Gedankenelemente", deren „Zusammenfügung" aus dem Geiste der Renaissance möglich wurde (385).

Damit wird völlig zu Recht von Böhm auf die ungeheure Prägekraft hingewiesen, die philosophische und theologische Spekulationen für die Entwicklung der Naturwissenschaften positiv wie negativ haben können. Ihre Beziehung ist „dialektisch". Wir können auf die enorme Schwierigkeit der Integration der Relativitätstheorie in das System des dialektischen Materialismus z. B. hinweisen, oder auch darauf, welch großes Kopfzerbrechen den sowjetischen Philosophen seit Lenin das sog. „Verschwinden der Materie" bereitete, andererseits aber auch darauf, daß auf dem Boden des Diamat bestimmte naturwissenschaftliche Theorien mit entsprechend versuchter Verifizierung (etwa bei A. I. Oparin, O. B. Lepeschinskaja, T. D. Lyssenko u. a.) sich bilden können.

Die naturwissenschaftliche Bedeutung und Ursprünglichkeit des Joh. Philoponos ist seinem „Monophysitismus" zu verdanken. Böhm weist immer wieder von verschiedenen Gesichtspunkten aus auf dieses Phänomen hin (vgl. 61, 301, 386, 413 u. a. m.). Da Joh. Philoponos den subtilen Erörterungen der Theologie über Hypostase, Individuum, Natur und Person kaum etwas abzugewinnen wußte, mußte er die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in Christus, die μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκομένη des hl. Cyrill von Alexandrien, die nicht als Vermischung gedeutet werden durfte, mit physikalischen Beispielen belegen. Wie für die Person Christi, so mußte es im Denken des Joh. Philoponos „auch für die verschiedenen physikalischen und biologischen Bereiche die Möglichkeit einer solchen Vereinigung unkörperlicher Naturen in ein und demselben Körper" geben. „So wurde er der Schöpfer einer modernen Lichttheorie und der überaus bedeutsamen Impetustheorie, die sogar noch von Galilei vertreten wurde" (301).

Auch für die „Kosmologie" zog das Christentum als neue „Weltanschauung" umstürzende Folgen nach sich. Es „entgötterte" das Universum. Wie verheerend dies auf das fixierte antike Bewußtsein wirkte, ist aus dem Streitgespräch des Philoponos mit seinem Gegner Simplicius ersichtlich, der jenen anklagte, durch seine Ansichten „eine Profanation des Himmels und offenbar auch des dem Himmel einwohnenden und ihn regierenden Gottes" (303) herbeigeführt zu haben. Im 6. Jh. war somit das Christentum „fortschrittlich", Glaube und Vernunft waren bei Joh. Philoponos „harmonisiert", und nichts zeigt deutlicher als die Auflösung dieser Harmonie im Laufe der Geschichte bis heute — sei es ihre radikale Negation in der These vom nunmehr „entgotteten" Universum oder sei es ihre je erfahrene Fragwürdigkeit —, in welcher wesentlich bleibenden negativ-positiven Spannung sich die Beziehung von Naturwissenschaft und Spekulation vollzog.

Diese „Dialektik" kommt für W. Böhm heute besonders in der Diskussion um das Problem von Monogenismus und Polygenismus zum Vorschein und Austrag.

Angesichts einer Paläontologie, für die weder die monogenistische noch die monophyletische Abstammung des Menschen wahrscheinlich ist, muß die naturwissenschaftliche Postulierung des Monogenismus aus theologischen Gründen, z. B. bei K. Rahner (LThK, Bd 7, 1962, Sp 562), als ein regressives Moment gegenüber rationaler Welterkenntnis erscheinen. Gegenüber der modernen Hoffnungslosigkeit, dem Nichtgelingen der Harmonie von Glaube und Vernunft – setze man nun Adam als Prototyp des Menschen, wobei die Doktrin von der Erbsünde ins Gleiten gerät; oder betrachte man Adam als Einzelmenschen gerade um der Rettung jener Doktrin willen, wobei man sich mit der modernen Naturwissenschaft entzweit – sucht Böhm einen Ausweg mit der „Konkordanztheorie" des Joh. Philoponos zu weisen, nicht Wissenschaft „aus der Bibel herauszulesen", sondern in sie „zwanglos hineinzuinterpretieren" (395). Der Versuch von W. Böhm, die ersten Genesiskapitel „nach den Grundsätzen des Johannes Philoponos" (394ff) zu deuten, im Ernstnehmen des Wortes der Bibel, ohne a priori zur Konstruktion des Unterschiedes von „Aussageform" und „Aussageinhalt" (K. Rahner) seine Zuflucht zu nehmen, scheint mir des Bedenkens wert. Freilich sind hier primär die Theologen herausgefordert. Was jedoch nach Böhm „allein die Frage" ist, „wie man am ehesten zu einem widerspruchsfreien Gedankensystem kommt, das weder die Ergebnisse der Profanwissenschaft noch die Lehrsätze der Theologie vergewaltigt und das dem gläubigen Naturwissenschaftler nicht dauernd ein *sacrificium intellectus* abnötigt" (397), ist die Frage auch für jeden, der glaubt. Es ist das Recht des gläubigen Menschen, den Versuch der Harmonisierung in seiner Zeit und für sie zu machen, bei aller Einsicht und Anerkennung dessen, was nicht und nie harmonisiert werden kann (s. dazu 398). Die in der wesentlichen Spannung von Glaube und Vernunft bewahrte Möglichkeit, daß der Monogenismus später einmal mit der Paläontologie übereinstimmen könne, setzt die Spannung selbst ins Entfernte, Uneinsichtige, Irrationale und löst sie auf. Dagegen kann nur der konkrete Versuch der Harmonisierung jetzt die Rationalität der Spannung bewahren.

Die von W. Böhm herausgegebenen Ausgewählten Schriften des Johannes Philoponos sind nicht nur wissenschaftsgeschichtlich belangvoll – wenngleich dies in überreichem Maße –, sondern auch theologisch, und auch ideologisch: wie steht es um die Effizienz der Ideologie für Welterkenntnis und Weltbewältigung? – Und mit all dem sind sie wirklich hochaktuell. Die Erhellung des Johannes Philoponos, die uns selbst erhellt, hat W. Böhm geleistet.

Münster. Wilhelm Goerdt.

Gill, Joseph: **Konstanz und Basel-Florenz.** (Geschichte der ökumenischen Konzilien, hrsg. von Gervais Dumeige und Heinrich Bacht, Bd IX.) Mainz: Verlag Matthias Grünewald 1968. 480 S.; Ln DM 48,—.

In der Reihe „Geschichte der ökumenischen Konzilien", die auf zwölf Bände berechnet ist, liegen inzwischen die ersten fünf Bände vor. Bd I: Nizäa und Konstantinopel, Bd II: Ephesus und Chalcedon, Bd VIII: Vienne, Bd IX: Konstanz und Basel-Florenz, Bd XII: Vaticanum I. Hubert Jedin hat die Reihe als eine im besten Sinn moderne Konziliengeschichte bezeichnet. Wenn man bedenkt, daß die letzte ausführliche Konziliengeschichte von Hefele fast 100 Jahre alt ist, bedarf es keiner Diskussion, daß die Publikation dieser Reihe ein echtes Bedürfnis war. Zwar unterscheidet sich diese Geschichte der ökumenischen Konzilien sowohl im Umfang als auch in der Zielsetzung von der von Hefele. Sie richtet sich an einen größeren Leserkreis, was u. a. durch die Übersetzung der angefügten Quellen zum Ausdruck kommt.

Der vorliegende Bd IX „Konstanz und Basel-Florenz" ist verfaßt von Joseph Gill, dem Rektor des päpstlichen Orientalischen Instituts in Rom, bekannt und ausgewiesen durch seine Geschichte des Konzils von Florenz und mehrere Editionen und Publikationen zur Konziliengeschichte des 15. Jh.s. Die französische Originalausgabe erschien bereits 1965 und konnte daher die Ergebnisse und Forschungen anläßlich des Konzilsjubiläums von Konstanz nicht mehr verarbeiten. Erfreulicherweise ist dieser Mangel durch den deutschen Herausgeber

H. Bacht durch bibliographische Ergänzungen, die erstaunlicherweise sogar Literatur von 1968 verzeichnen, ausgeglichen worden.

Gill gibt zunächst einen Überblick über die Entwicklung des Konziliarismus, zeigt den Einfluß der Kanonisten auf die konziliare Idee auf, erörtert das Avignoner Konzil, das große Abendländische Schisma und die Bemühungen zur Beilegung des Schismas. Das Konzil von Pisa findet ebenfalls eine kurze Darstellung. Nach einer Schilderung der Ereignisse seit Pisa bis zum Konstanzer Konzil informiert er über die Geschichte des Konzils von Konstanz. 1. über den Kampf um die Einheit der Kirche, 2. die Ausrottung der Häresie, 3. die Reform an Haupt und Gliedern. Eine ausführliche Erörterung findet die Frage der Ökumenizität des Konstanzer Konzils.

Das Konzil von Pavia-Siena, dessen Bedeutung Gill unterschätzt — ich verweise hier auf die soeben erschienene Darstellung von Walter Brandmüller, Das Konzil von Pavia-Siena (Münster 1968) — wird von ihm nur im Zusammenhang mit dem Basler Konzil erwähnt. Seine Ausführungen über Basel gliedert Gill: 1. Die Vorbereitung des Konzils, 2. Die Einheit der Kirche: Der Papst und das Konzil, 3. Vorspiel für ein Unionskonzil, 4. Die Häresie der Hussiten, 5. Die Bilanz der Reformbemühungen.

Die Ausführungen des Verfassers über das Konzil von Florenz offenbaren in besonderer Weise den Fachmann. Hier behandelt er 1. die Fragen der Lehre, 2. die Verwirklichung der Union, 3. das Ende des Konzils und die Antwort auf den Konziliarismus, 4. die Situation nach dem Konzil. In einem Schlußkapitel, das bis zum 5. Laterankonzil reicht, werden die Ergebnisse des Kampfes zwischen Papst und Konzil zusammengefaßt. Ein Textanhang bringt die entscheidenden Konzilsdokumente, u. a. die Konstanzer Superioritätsdekrete, die Absetzung Johannes XXIII., die Verurteilung des Johannes Hus, das Dekret *Frequens* über die regelmäßige Einberufung von Konzilien in deutscher Übersetzung. Eine Zeittafel, bibliographische Hinweise, Namen- und Sachregister bilden den Abschluß.

Die Darstellung von Gill ist lebendig geschrieben. Er vertritt einen entschieden antikonziliaren Standpunkt, der bereits im ersten Satz des Vorwortes deutlich macht, daß von den drei Konzilien Konstanz - Basel - Florenz nur das letzte in allen seinen Phasen mit voller Sicherheit ökumenisch wäre. Die Bedenken gegen die Ökumenizität des Florentinums in der griechischen und lateinischen Kirche werden nur kurz erwähnt (345f). Gills Darstellung der Entwicklung des Konziliarismus wird nicht überall Zustimmung finden. Die Superiorität des Konzils über den Papst in Glaubensfragen war nicht erst eine Erkenntnis der Dekretalisten, sondern die Überzeugung der Theologen des ersten Jahrtausends, wie die Konziliengeschichte deutlich macht. Auch der Versuch von Gill, den Ausbruch des Abendländischen Schismas auf die Drohung Urbans VI. zurückzuführen, den Kardinälen ihre Privilegien zu schmälern, wird dem komplizierten Sachverhalt nicht gerecht. Mißverständlich sind auch die Ausführungen des Verfassers über die Frage der Konzilsberufung. Nach der Lehre der Kanonisten wurde der hartnäckig schismatische Papst dem häretischen Papst gleichgesetzt, weil er sich gegen den Glaubenssatz von der *„Una sancta catholica"* verfehle. Vereinfachend sind auch die Zusammenhänge über die Konzilsberufung von Pisa dargestellt.

Seine Angaben über die Zahl der Teilnehmer am Konzil übernimmt Gill von Hefele, ohne die abweichenden Zahlen von J. Vincke, dem Herausgeber der Konzilsakten von Pisa, zu berücksichtigen. Gill hält auch noch an der alten Angabe von Hefele über den Auszug von 20 000 deutschen Professoren und Studenten aus Prag fest, zitiert hier jedoch in der Anmerkung den Aufsatz von F. Seibt, Joh. Hus und der Abzug der deutschen Studenten aus Prag: im „Archiv für Kulturgeschichte" 39 (1957) 63—80, nach dem es sich in Wirklichkeit nur um c. 1500 gehandelt hat. Ebenso ist die Zahl von 100 000 Teilnehmern am Konstanzer Konzil übertrieben. Sie geht zurück auf Ulrich von Richental, nach dem in Konstanz 60 000 Doppelbetten für die Konzilsbesucher bereit gestellt worden seien. Diese Angaben haben bereits Hermann Tüchle und Otto Feger in der Festschrift, Das Konstanzer Konzil, hrsg. von A. Franzen - W. Müller (Freiburg 1964), berichtigt. Zu verbessern ist auch die Angabe von Gill, man habe in Konstanz Ställe für 30 000 Pferde gebraucht. Gills Ausführungen über die Wahl Martins V. sind ebenfalls auf Grund des Beitrages von Karl August Fink in der Konstanz-Festschrift zu berichtigen. Die Konstanzer Superioritätsdekrete bezeichnet Gill übertreibend als Konziliarismus in der extremsten Form. Die Angaben über das Konzil von Siena sind inzwischen durch die Münchener Habilitationsschrift von W. Brandmüller, Das Konzil von Pavia-Siena (Münster 1968), zu ergänzen und zu korrigieren. Zu S. 339: Die Exkommunikation der Erzbischöfe von Trier und Köln erfolgte nicht 1445, sondern erst 1446. S. 375: Die Werke von Gerson wären besser nach der Ausgabe von P. Glorieux, Jean Gerson, Oeuvres complètes (Paris 1960ff) zitiert worden. Das wird besonders auf S. 382 deutlich, wo sich aufgrund der fehlerhaften Edition von Dupin unverständliche Formulierungen finden. Zu S. 362: Das Dekret *Frequens* ist nicht von allen Päpsten ignoriert worden, sondern vielmehr allgemein anerkannt worden. Zu S. 451: Die 33. Session fand in Basel am 16. Mai, nicht aber am 16. April statt.

Diese unschwer zu vermehrenden Hinweise auf Mängel in der Darstellung zeigen, daß das Werk von Gill nicht überall den heutigen Forschungsstand wiedergibt. So bleibt – trotz seiner verdienstvollen Arbeit – eine wissenschaftliche Gesamtdarstellung der Reformkonzilien des 15. Jahrhunderts – die u. a. auch die Konzilien von Pisa und Pavia-Siena einschließen müßte – ein Desiderat.

Paderborn. Remigius Bäumer.

Pichler, I. H. OPraem: **Die Verbindlichkeit der Konstanzer Dekrete.** Untersuchungen zur Frage der Interpretation und Verbindlichkeit der Superioritätsdekrete *Haec Sancta* und *Frequens*. (Wiener Beiträge zur Theologie XVI) Wien: Verlag Herder 1967. 133 S.; kart. DM 11,—.

Interpretation und Verbindlichkeitscharakter des Konstanzer Dekretes *Haec sancta* waren schon den Zeitgenossen strittig; sie sind es bis zum heutigen Tage geblieben. Kaum einem Problem der Konzilsgeschichte ist in den letzten Jahren so viel Aufmerksamkeit gewidmet worden wie diesem. Anlaß dazu gab nicht nur die 550. Wiederkehr des Konstanzer Konzilsjubiläums im Jahre 1964[1], sondern auch die durch das Vaticanum II neu geweckte Fragestellung nach dem ekklesiologischen Standort des Konzils im Verhältnis zur primatialen Spitze, dem Papsttum. Wenn dem Konstanzer Dekret, das eine Überordnung des Konzils über den Papst zum Inhalt hat, eine dogmatische Verbindlichkeit als einer definierten Glaubenswahrheit zukommt, widerspricht es der Primatsdefinition des Vaticanum I. Die theologischen Konsequenzen liegen auf der Hand. Was läßt sich aus dem historischen Befund darüber aussagen? Paul de Vooght[2] und Hans Küng[3] wagten die kühne Behauptung, *Haec sancta* sei als eine dogmatische Definition zu betrachten und müsse auch nach dem Vaticanum I irgendwie in die katholische Glaubenslehre integriert werden. Sie fanden zahlreichen Widerspruch und entschiedene Ablehnung jeweils aus verschiedenen Aspekten, aber immer unter Berufung auf den historischen Sachverhalt (H. Jedin[4], A. Franzen[5], H. Hürten[6], R. Bäumer[7], J. Gill[8], W. Brandmüller[9] u. a.). Auch Pichler gelangt, um dies vorweg zu sagen, zum gleichen verneinenden Ergebnis.

F. Maaß, der die Arbeit als Dissertation betreut hat, kommt in seinem Vorwort auf die Besonderheit der Untersuchung zu sprechen. Er sieht sie darin, daß es dem Verf. durch eine eingehende Betrachtung des Konzilsbeschlusses als eines eigenen *Genus litterarium* gelungen sei zu zeigen, daß das Dekret nach der zugrundeliegenden Fragestellung und der Absicht der Konzilsväter, wie sich aus der eingehenden Analyse des Wortlautes ergibt, „weder ein bloßes Notstandsdekret noch eine dogmatische Definition, sondern ein Rechtssatz mit immerwährender Verbindlichkeit" sein sollte. Ich selbst habe bereits früher nachdrücklich darauf hingewiesen, daß das Konzil mit *Haec sancta* selbst eine irreformable Glaubensdefinition weder geschaffen, noch intendiert hat. Es hat lediglich ein bestehendes positives (Notstands-) Recht gesetzlich fixiert und es aus dem Zustand einer unklaren, umstrittenen kanonischen Vorschrift (für gewisse Sonderfälle *ad personam*) in die Form eines Gesetzes gebracht, das alle derartigen Fälle für die Zukunft gesetzlich regelte. Durch eine erneute sorgfältige Analyse des Wortlautes des Dekretes hat der Verf. mit gutem Recht diese Auffassung bestätigt. Bestimmte Formulierungen, die für das *Genus litterarium* der Glaubensentscheidungen typisch und artbestimmend sind, finden sich im Dekret

[1] Vgl. vor allem die Festschrift: Das Konzil von Konstanz. Beiträge zu seiner Geschichte und Theologie, hrsg. von A. Franzen u. W. Müller (Freiburg 1964).

[2] P. de Vooght, Les pouvoirs du concile et l'autorité du pape au concile de Constance (Paris 1965).

[3] H. Küng, Strukturen der Kirche (Freiburg 1962).

[4] H. Jedin, Bischöfliches Konzil oder Kirchenparlament (Basel-Stuttgart ²1966).

[5] A. Franzen, Zur Vorgeschichte des Konstanzer Konzils, in Konstanz-Festschrift 3—35; — ders.: Das Konzil der Einheit. Einigungsbemühungen und konziliare Gedanken auf dem Konstanzer Konzil. Die Dekrete *Haec sancta* und *Frequens*, ebd. 69—112; — ders.: Das Konstanzer Konzil. Probleme, Aufgaben und Stand der Konzilsforschung, in: Concilium I (1965) 555—574.

[6] H. Hürten, Zur Ekklesiologie der Konzilien von Konstanz und Basel, in Theol. Revue 59 (1963) 361—372; — ders. in Konstanz-Festschrift 381—396.

[7] R. Bäumer, Das Verbot der Konzilsappellation Martins V. in Konstanz, in Konstanz-Festschrift 187—213; — ders.: Die Stellungnahme Eugens IV. zum Konstanzer Superioritätsdekret ebd. 337—356; — ders: Die Interpretation und Verbindlichkeit der Konstanzer Dekrete, in Theol.-prakt. Quartalschrift 116 (1968) 44—53.

[8] J. Gill, Constance et Bâle-Florence (Paris 1965).

[9] W. Brandmüller, in Röm. Quartalschrift 62 (1967) 1—17.

Haec sancta nicht. Darum „kann es sich in ‚Haec sancta' um kein Dogma, um keinen Glaubenssatz handeln" (48). Vielmehr ist es ein neuer kirchlicher Rechtssatz, der „eindeutig disziplinärer Natur" ist. Aber, so schließt der Verf., in diesem Kirchengesetz wird zugleich eine grundlegende Aussage über die Konstitution der Kirche gemacht; es impliziert also „gleichzeitig ein ekklesiologisches Konzept, das seiner Natur nach dogmatischen Charakter hat und im dekretierten Kirchengesetz mitenthalten und mitausgesagt ist" (50). Sein Inhalt ist konziliaristisch, seine Aussage aber nicht dogmatisch bindend, sondern lediglich disziplinär verpflichtend. Darin liegt, wie der Verf. unter Berufung auf H. Hürtgen feststellt, die Mehrschichtigkeit des Dekretes, zugleich aber auch Ursache und Möglichkeit, „den Lehrgehalt von ‚Haec sancta' so unterschiedlich zu verstehen, wie es bis auf den heutigen Tag geschieht".

Zur Bekräftigung seiner Auffassung befragt der Verf. die Prediger des Konzils und kommt zu dem Schluß, daß nach der Flucht Johannes' XXIII. „der Konziliarismus die unbestritten vorherrschende Meinung" (53) auf dem Konzil gewesen sei. Nun, Prediger übertreiben gern; es ist auch natürlich, daß sich in gewissen spannungsgeladenen Situationen die radikalen Stimmführer eher zu Worte melden als die gemäßigten. Sie zum objektiven Maßstab der vorherrschenden Meinung zu machen, ist gefährlich und, wie ich glaube, falsch. Mir scheint es nicht richtig zu sein, daß der Verf. die inzwischen doch längst anerkannte Differenzierung zwischen einem radikalen und einem gemäßigten Konziliarismus ignoriert. Wie ich meine nachgewiesen zu haben, gab es d e n Konziliarismus in Konstanz nicht, sondern verschiedene Formen: die radikal-häretische, die nur von wenigen vertreten wurde, und die legitim-gemäßigte, der die Mehrheit huldigte; auch war der Papalismus nicht mit einem Schlage ausgelöscht. Pichler kommt denn auch sehr bald in Verlegenheit, wenn er feststellen muß, daß die Prediger trotz ihres angeblich radikalen Konziliarismus noch von der *plenitudo potestatis* des Papsttums sprechen und an ihr festhalten. Er kann dies nur als „krassen Pharisäismus" verstehen (55). Doch so einfach ist das Problem nicht zu lösen. Bei genauerem Hinhören stellt man nämlich fest, daß sie sich trotz ihrer bisweilen radikal klingenden Töne durchaus auf der traditionellen Linie der legitimen mittelalterlichen Kanonistik bewegt haben, die für bestimmte Situationen eine regulierende Macht des Konzils anerkannt hatte. Wie der Begriff des Konziliarismus, so waren auch die Worte und Predigten über ihn ambivalent und konnten vielfach so oder anders verstanden werden.

Der zweite Teil der Arbeit befaßt sich mit der Frage der Verbindlichkeit der Konstanzer Dekrete. Antiquiert mutet die historische Beweisführung an, die davon ausgeht, daß von Anfang an kein Konzilsbeschluß ökumenische Geltung habe erreichen können ohne die Zustimmung des Papstes und daß in der gesamten Tradition „die Oberhoheit des Papstes über alle Konzilien hier ganz klar zum Ausdruck" komme (60). Ebenso eigentümlich berührt heute die Berufung auf Augustinus und die Schlußfolgerung: „Das in dieser Zeit entstandene Axiom ‚Roma locuta causa finita' gilt in kirchlichen Belangen ausnahmslos" (63), ohne daß der Verf. den Versuch macht, kritisch und differenzierend vorzugehen. Gestützt auf die Bulle *Unam sanctam* Urbans VIII., auf Thomas und Bonaventura kommt er dann zu dem Ergebnis, daß schon im Mittelalter die Oberhoheit des Papstes über das Konzil definiertes Dogma gewesen sei und demnach alles, was dieser Glaubenslehre widersprach — wie z. B. das Dekret *Haec sancta* —, in sich ungültig und unverbindlich sei (67). Unhaltbar ist auch das, was der Verf. über die Rechtmäßigkeit und Stellung Gregors XII. als Papst der für ihn einzig rechtmäßigen römischen Linie sagt (70). Es ist nicht nur „der Standpunkt einiger Autoren der letzten Jahre, welche eine gegenteilige Meinung vertreten" — zitiert werden K. A. Fink, R. Bäumer, J. Vincke, A. Franzen —, sondern der heutige Forschungsstand, daß die alleinige Legitimität Gregors XII. keineswegs feststeht. Daß römische Papalisten des 15./16. Jh. versucht haben, dem Konstanzer Konzil bis zu seiner nachträglichen Berufung durch Gregor XII. die Legitimität abzusprechen und damit die Dekrete der ersten Periode — vor allem *Haec sancta* — als illegitim und ungültig zu erweisen, sollte heute doch überwunden sein. Nicht einmal die Zeitgenossen haben das Spiel der Konzilsberufung durch Gregor XII. im Juli 1415 ernst genommen. Die kanonistischen Voraussetzungen lagen gar nicht dafür vor, wie W. Ullmann, B. Tierney, H. Zimmermann, O. Přerovsky u. a. gezeigt haben. Weil der Verf. die Ergebnisse dieser Forschung nicht zur Kenntnis nimmt, kommt er hier wie auch sonst zu manchen Fehleinschätzungen historischer Fakten, wie etwa der Ereignisse von Pisa 1409 (22f), der Stellung Gregors XII. auf dem Konstanzer Konzil und seiner Legitimität (67ff) u. a. m.

Die Frage, ob das Konstanzer Konzil eine päpstliche Bestätigung erhalten habe, wird begreiflicherweise vom Verf. besonders ausführlich behandelt, da er in ihr — entgegen der Ansicht der meisten heutigen Forscher — eine wesentliche Voraussetzung für die Gültigkeit des ganzen Konzils und seiner einzelnen Dekrete sieht. Er gelangt zu dem Ergebnis, daß Martin V. zwar das Konzil als solches anerkannt habe, „daß aber diese Anerkennung die Superioritätsdekrete der dritten bis fünften Sitzung ausschließe" (78f). Zum Nachweis der Ungültigkeit der umstrittenen Dekrete untersucht er dann im einzelnen die Bullen *Inter cunctas* (vom 22. 2. 1418) und *In eminentis* (vom gleichen Datum), sowie die Frage einer *Approbatio sui generis* (90—94). Das Ergebnis lautet eindeutig: *Haec sancta* ist nie bestätigt worden. Auch aus dem Verbot der Konzilsappellation Martins V. vom 10. Mai 1418, das er eingehend untersucht und mit R. Bäumer als ein grundsätzliches, auch unabhängig von dem Einzelfall der polnischen Klage geltendes betrachtet, schließt er mit Recht, daß Martin V. die Konzilssuperiorität ausdrücklich abgelehnt und das Dekret *Haec sancta* damit rechtlich — denn nur darum kann es sich handeln, weil es ein Rechtssatz war — außer Kraft gesetzt habe (102). Das 5. und das 6. Kapitel behandeln die Stellung Eugens IV. zu den Konstanzer Dekreten. Es wird festgestellt, daß der Papst das Dekret *Haec sancta* indirekt stets, schließlich aber auch direkt und formell verworfen habe (Bulle *Etsi non dubitemus* vom 20. 4. 1441). Dem Dekrete *Frequens* erging es nicht anders.

Wenn nun die Arbeit auch an einigen Stellen korrekturbedürftig ist, so ist sie doch anregend und wertvoll. Die Ergebnisse finden neuestens durch W. Brandmüller[9] eine Bestätigung, der ebenfalls aus der Textanalyse auf den rein rechtlichen Charakter der beiden Dekrete schließt und jede dogmatische Verbindlichkeit ablehnt. Damit kommt der Auffassung, daß es sich insbesondere bei *Haec sancta* nicht um eine Glaubensdefinition handle, immer mehr Gewicht zu. Freilich wäre jede Simplifizierung des ungeheuer vielschichtigen Problems „Papst – Konzil" fehl am Platz. Nur diffizile und differenzierende Einzeluntersuchungen können weiterhelfen.

F r e i b u r g i. B r. A. F r a n z e n.

Witetschek, Helmut: **Die Kirchliche Lage in Bayern 1933—1943.** II: Ober- und Mittelfranken. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der Katholischen Akademie in Bayern, Reihe A: Quellen, Bd 8). Mainz: Grünewald 1967. XXXV, 527 S.; Ln DM 78,—.

Über diesen 2. Band des auf 6 Bände berechneten Quellenwerkes läßt sich, was Form und Ausstattung angeht, in etwa das gleiche sagen, wie über den ersten (vgl. Th. Rv. Nr. 4/1968, S. 332). D. h. die einzelnen Monats- bzw. Lageberichte der Regierungspräsidenten, in diesem Falle von Oberfranken, schildern z. T. mit minutiöser Genauigkeit das alltägliche Leben der bayerischen Bevölkerung in seiner Auseinandersetzung mit bzw. in seinem passiven Verhalten zu dem Nationalsozialismus. Da die Berichte alle vom Standpunkt des Nationalsozialismus aus erwähnenswerten Vorkommnisse enthalten, sind sie nicht auf eine bestimmte Thematik festgelegt, sondern vielgestaltig wie das Leben selbst. Hier erweist sich das 76 Seiten umfassende Register als eine unentbehrliche Hilfe; dabei übersieht man großzügig, daß es in der Anlage in einigen Punkten von der des 1. Bandes abweicht. Ganz gleich aber, ob man die Berichte anhand des Registers thematisch oder in ihrer chronologischen Reihenfolge liest, je mehr man sich in sie vertieft, um so mehr wird einem das Ausmaß der Bespitzelung, Unfreiheit und Rechtsunsicherheit der damaligen Zeit bewußt. Man kann sich nur wundern, wie sehr die berichterstattenden Beamten jegliches Empfinden für die bereits bestehende Gesetz- und Rechtslosigkeit verloren haben. Kommentarlos weisen sie darauf hin, daß in Fällen, wo die — doch auch schon nationalsozialistisch durchsetzten — ordentlichen Gerichte beim besten Willen keine Verurteilungsmöglichkeiten mehr erblickten, Geistliche oder aktive Gemeindemitglieder einfach in Schutzhaft genommen wurden. Unter diesem Aspekt erscheinen alle Formen des passiven oder sonstwie gearteten Widerstandes der Bevölkerung in einem anderen Licht. Man merkt, daß viele Geistliche, die die Gottlosigkeit des f e r n e n Kommunismus geißeln, damit in den meisten Fällen die n a h e Gottlosigkeit des Nationalsozialismus meinen und dabei sowohl von den Gläubigen wie auch von den Spitzeln der Partei recht gut verstanden wurden (40, 45, 61, 71, 120 usw.).

Da die Bevölkerung des Regierungsbezirks Oberfranken zu zwei Dritteln aus evangelischen Christen bestand, nimmt die Berichterstattung über die evangelische Kirche im 2. Band der Quellensammlung einen größeren Raum ein als im ersten. Bemerkenswert ist, daß Ereignisse aus der evangelischen Kirche erst ab Februar 1934 als interessant erscheinen und dementsprechend gemeldet werden. Aber auch da noch versucht der Bericht den Eindruck zu erwecken, als halte „die evangelische Kirche im allgemeinen treu zur nationalen Regierung" und als sei die „Einstellung der katholischen Kirche grundsätzlich anders als die der evangelischen Kirche". Ausdrücklich wird hervorgehoben, z. B. im September 1934 (33), daß „gerade die kirchlich gesinnten evangelischen Kreise auch jetzt noch zu den treuesten Anhängern des Nationalsozialismus zählen". Mit dem Stärkerwerden der bekennenden Kirche änderte sich jedoch auch das Urteil der Regierung über die evangelische Kirche, vor allem als sich auch viele evangelische Geistliche gegen die von den Nationalsozialisten gewünschte Gemeinschaftsschule wandten.

Dort, wo in die im allgemeinen kommentarlose Berichterstattung persönliche Meinungen der jeweiligen Sachbearbeiter einfließen (71, 72, 111/12, 125, 132 usw.), zeigen sie überdeutlich deren Voreingenommenheit. Wenn man dazu noch bedenkt, daß es sich bei der berichtenden Behörde keineswegs um eine Parteidienststelle, sondern um eine der klassischen Einrichtungen der inneren Verwaltung handelte, wird einem mit Schrecken offenkundig, wie schnell eine radikale Regierung eine an sich neutrale Behörde für ihre Ziele einzuspannen vermag.

B o n n. K l a u s W e b e r.

Ostbairische Grenzmarken. Passauer Jahrbuch für Geschichte, Kunst und Volkskunde. Hrsg. von Josef Oswald. Bd IX (1967). Passau; Institut für Ostbairische Heimatforschung. 370 S.; 18 Taf.

Die großangelegte Zeitschrift, die sich bald nach ihrem ersten Band viele Freunde erworben hat, legt einen neuen Jahrgang vor, der einer weiten Beachtung sicher sein kann. Wir können an dieser Stelle nur einige Arbeiten herausgreifen, die auch über ihr unmittelbares Arbeitsgebiet hinaus von Bedeutung sind.

Im Jahre 1966 feierten der Verein und das Institut für Ostbairische Heimatforschung ihr 40jähriges Jubiläum. In seiner Festrede „Der Mensch und seine Werke, eine anthropologisch-humanistische Deutung der Geschichte" (7—13) hat Karl Bosl einen gewichtigen Beitrag zur Standortbesinnung der modernen Geschichtswissenschaft geleistet. Der Musikpflege in der alten Bischofsstadt nach ihrem Übergang an Bayern geht Josef Saam mit seinem Beitrag „Der Musikalische Verein zu Passau. Die Geschichte seiner Entwicklung in 150 Jahren" (85—127) nach, während Alfred Fuchs, „Eine alte Passauer Bürgerliste" (137—143), einen interessanten Querschnitt durch die Bürgerschaft einer bischöflichen Residenz im späten 17. Jahrhundert zieht. Einen bedeutenden Künstler des österreichischen Spätbarocks und des Übergangs zum Frühklassismus stellt Wilhelm Brenner, „Melchior Hefele, ein Architekt des Donauraumes (1716—1794)" (144—150), vor.

Mit Nachdruck ist hinzuweisen auf die Arbeit von Herbert Raisch, „Die Bedeutung der Karolingischen Königspfalzen in Regensburg für das Königtum" (151—173); denn hier wird unter Verzicht auf die immer wieder beliebte Aufstellung von Hypothesen auf der Grundlage der Quellen die Bedeutung Regensburgs vor allem in der Zeit der späten Karolinger analysiert. Der Rezensent hat selbst einen Beitrag zur Erforschung der immer noch nicht voll geklärten Geschichte der Regensburger Wolfgangsbruderschaften beigesteuert (Jürgen Sydow, „Ein Bruderschaftsbuch der Regensburger Wolfgangsbruderschaften" 174—182).

Wichtige „Neue Ergebnisse zur barocken Innenausstattung der Klosterkirche von Niederaltaich" vermittelt Winfried Baer (183—188). Der interessanten Geschichte der seit 1389 den Deutschen dienenden Hieronymus-, früher Wenzelskapelle und der Deutschenseelsorge in der Stadt geht Karl Tannich, „Die alte Wenzelskapelle in Krummau" (225—232) nach, während Karl Schefczik „Die Hussitenzeit im Böhmerwald" schildert (238—247). Eine knappe Biographie des bekannten Lambacher Abts bietet Helmut Stadlthanner, „Ein Bayerwäldler als Reformabt, Lebensbild von Theoderich Hagen OSB" (250—252); einen gefälligen Überblick über „Die Donauschiffahrt von der Entstehung bis zur Gegenwart" bringt Josef Moser (257—270).

Erst fast am Ende des Bandes steht einer der wichtigsten Beiträge; aus seiner weitgespannten Kenntnis der gedruckten und ungedruckten Quellen bringt der Herausgeber des Jahrbuchs Josef Oswald wertvolle Nachrichten „Zur Geschichte des Humanismus in Passau und Niederbayern" (288—299). Dankbar begrüßen wir schließlich die umfangreiche und exakt gearbeitete Bibliographie von Alois Riesinger, „Neuerscheinungen zur Geschichte und Landeskunde von Niederbayern 1964—1965" (329—367). Wir legen den schönen Band schon in der Vorfreude auf einen nächsten Jahrgang aus der Hand.

Tübingen. Jürgen Sydow.

Lulle: L'Arbre de Philosophie d'Amour. Le Livre de l'Ami et de l'Aimé et Choix de textes philosophiques et mystiques. Introduction, traduction, notes par Louis Sala-Molins. (Bibliothèque philosophique) Paris: Aubier-Montaigne (1967). 422 S.

In der angesehenen „Bibliothèque philosophique" des Hauses Aubier-Montaigne hat nun auch Ramon Lull, der große Genius der katalanischen Denk- und Sprachgeschichte und einer der eigenwilligsten abendländischen Philosophen, seinen verdienten Platz bekommen. Dies ist wiederum ein Zeichen des vielerorts neu erwachenden Interesses für den einsamen Denker aus dem Hochmittelalter, der viele mit seinem merkwürdigen, von ihm selbst als verrückt empfundenen Gebaren befremdet und dennoch unmittelbar ansprechen und anrühren kann, sobald ein Funke seines wahren Wesens zu uns übergesprungen ist. Der Einsame offenbart sich dann als Charismatiker des Dialogs, als unbändig Liebender und Kommunikativer, dem es Jahrhunderte nach seinem Tode gelingt, Menschen völlig anderer Denkweisen für sich einzunehmen und Skeptiker in begeisterte Jünger zu verwandeln.

Wo einmal der Wall aus Mißverständnis, Vergessenheit und Verleumdung, der um Lulls Gedanken von Theologen und Philosophen errichtet wurde, überstiegen ist, zeigt sich unmittelbar überwältigend seine geniale Intuition, sein reines Wollen, sein unermüdliches Tätigsein, seine ritterliche Menschlichkeit. Er, der Laie, dem Zeitgenossen Dante vergleichbar, begegnet uns als der Welterfahrene, der Reformer, der Kritiker erstarrter klerikaler Herrschaftsstrukturen, der Friedensplaner, der Vermittler zwischen arabischer, jüdischer und christlicher Welt. Das Erstaunlichste aber ist eine ihm ganz eigen und wesentlich gewordene Weise des Liebens, das keine müßige Verschmelzung mit einem Allgeheimnis kennt, äußerst „rational" und menschlich bleibt und doch in allem und über allem ganz der Dreieinigkeit und der Menschwerdung Gottes zugetan ist. Die unbeirrbar optimistische Freiheit, in der dies geschieht, lebt völlig aus der klar erkannten, unerbittlichen Notwendigkeit der Liebe.

Ein besonderer Wert der vorliegenden Textauswahl liegt darin, daß sie nicht bunt gemischte Kostproben aus einem beinahe 300 Bücher umfassenden Gesamtwerk bietet, sondern streng auf die alles belebende Seele des Gedankens, auf Meister Ramons eigentümliche Philosophie der Liebe, konzentriert ist. So wird der Leser Zeuge des paradoxen Geschicks eines durch die Liebe selbst gepeinigten, gefangenen, in einem Prozeß der Liebe verurteilten und schließlich am Ort der Leiden Jesu getöteten Liebenden, der nur durch die völlige Selbstpreisgabe mit seinem Geliebten vereinigt werden kann.

Der Herausgeber, selbst Katalene, Mitarbeiter an der lateinischen Lullus-Edition und bester Kenner der Liebesmystik Ramon Lulls, hat das Bestmögliche getan, um die Erfahrungen, Absichten und Leistungen seines großen Landsmanns einem heutigen Gebildeten nahezubringen. Nach einer charmanten Einleitung bietet er die französische Übersetzung der im Jahre 1311 verfaßten Autobiographie (18—44), die in knappen Worten eine fast unglaubliche innere und äußere Lebensdramatik vorführt. Es folgt eine summarische Bibliographie (44—48), ein Kapitel über die Philosophie und Mystik Ramon Lulls und eines über die Quellen seines Denkens. Die schwierige Aufgabe, das Wesentliche des lullschen Gedankens kurz und verständlich zusammenzufassen und das heute besonders Ansprechende hervorzuheben, ist sehr geschickt gemeistert. Die Texte sind so klug ausgewählt, daß der moderne Leser nicht überfordert, sondern schrittweise an die Höhen einer mittelalterlichen Philosophie der Liebe herangeführt wird. Leicht lesbare Erzählstücke aus dem Roman „Blaquerna" stehen am Anfang (84—95). Es folgen anspruchsvollere Proben philosophisch-theologischen Dialogs aus dem „Libre del gentil e los tres savis" (96—129), der Prolog des „Arbre de Ciència" (131—135) und Auszüge aus der philosophischen Mystik des „Libre de Contemplació" (138—192) und der „Art de Contemplació" (193—202). Danach erscheint als Hauptstück der vollständige Text des „Arbre de Filosofia d'Amor" (205—346), in dem die Philosophie der Liebe nach Lulls beliebter Weise als Baum mit Wurzeln (Definitionen), Stamm (Form und Materie), Ästen (Bedingungen), Zweigen, Blättern, Blüten und Früchten dargestellt wird. Den Schluß bildet der berühmte, viel übersetzte „Libre d'Amic e Amat" (349—396) mit seinen 365 tiefsinnigen, je für einen Tag des Jahres bestimmten Aphorismen.

Damit sind wichtigste Texte Lulls, und weitaus die meisten zum ersten Mal, in modernes Französisch übertragen und damit einem breiten philosophisch-theologisch interessierten Leserkreis zugänglich gemacht. Die Übersetzung schließt sich aus guten Gründen möglichst eng an den altkatalanischen Urtext an, der oft eine ganz eigene Frische und Köstlichkeit hat, aber leider nicht mitgedruckt werden konnte. Enorme Schwierigkeiten bereiteten die zahlreichen Neologismen Lulls, die zuweilen nicht anders als durch entsprechende französische Neubildungen wiederzugeben sind. Stichproben haben die Zuverlässigkeit der Übersetzung mehrfach erwiesen, und auch aus den einleitenden Notizen, sachkundigen Anmerkungen und guten Registern ersieht man, daß der Herausgeber sorgfältig gearbeitet und keine Mühe gescheut hat. Die wenigen Stellen in den Anmerkungen, an denen man Fragezeichen anbringen muß (42, Anm. 60 wird z. B. fälschlich von einer Approbation Lulls durch das Korps der *magistri artium* gesprochen; 68, Anm. 48 scheint der Gegensatz zwischen Bernhard v. Clairvaux und Ramon Lull zu scharf gezeichnet zu sein), fallen nicht ins Gewicht. Man kann nur wünschen, daß das Buch auch im deutschen Sprachraum, in dem es nichts Entsprechendes gibt, seine Leser finde.

Freiburg i. Br. Helmut Riedlinger.

Sladeczek, Franz-Maria, SJ: **Ist das Dasein Gottes beweisbar?** Wie steht die Existentialphilosophie Martin Heideggers zu dieser Frage? (Forschungen zur neueren Philosophie und ihrer Geschichte. Neue Folge, Bd XVII) Würzburg: Konrad Triltsch Verlag 1967. XVI, 127 S.; DM 15,—.

Sladeczek, der in den 20er Jahren durch eine Reihe von Veröffentlichungen über scholastische Philosophie, vor allem über Thomas von Aquin[1] hervorgetreten ist, stellt sich, veranlaßt durch die selbst in Kreisen der katholischen Theologie (1) stärker werdenden

[1] Vgl. bes. Die verschiedenen Bedeutungen des Seins nach dem hl. Thomas von Aquin. Schol. 5 (1930).

Zweifel angesichts der Probleme der Beweisbarkeit des Daseins Gottes, die Aufgabe, vom Boden eines scholastisch bzw. neuscholastisch orientierten Denkens her die Existentialphilosophie Heideggers auf ihre Stellung zu diesen Problemen zu befragen. Darüber hinaus werden Husserls Phänomenologie, die von ihr ausgehenden philosophischen Richtungen, ferner jede irgendwie transzendentalphilosophisch ausgerichtete und schließlich sogar jede – im Sinne des Verf. – nominalistische Philosophie in die Betrachtung miteinbezogen. Das Buch scheint sich damit in den Rahmen jener Bemühungen zu stellen, die versuchen, das Heideggersche Denken in Beziehung zu setzen einerseits zur metaphysischen (und ontologischen) Tradition der christlichen Philosophie, andererseits zur modernen – ihrerseits z. T. von Heidegger beeinflußten – Theologie beider Konfessionen. Wer jedoch erwartet, die Reihe dieser Versuche (die neben vielen Belanglosigkeiten Wichtiges und Weiterführendes erbracht haben) vom Verf. p o s i t i v fortgesetzt zu sehen, sieht sich enttäuscht.

Der erste von drei Hauptteilen (der mehr als $^3/_4$ des Textes einnimmt) beginnt im ersten Kapitel mit einer Darlegung der ideengeschichtlichen Voraussetzungen der Existenzphilosophie. Neben Transzendentalphilosophie und Dialektik werden auch Existentialismus und jede Art von Personalismus als im Grunde „ockhamistisch", nominalistisch bzw. konzeptualistisch gekennzeichnet. Dabei wird erstaunlicherweise ein großer Teil gerade auch neuerer philosophischer Problematik auf die Frage: sokratische oder megarische Identitätsauffassung? reduziert[2]. Nach der Meinung des Verf. ist die sokratische Identität das bzw. ein Fundament zur Erkenntnis der Wahrheit, die megarische jedoch die Hauptursache mancher Irrwege. Megarisch aber denkt gerade Heidegger: „Die m e g a r i s c h e Identifizierung des Seins mit der endlichen Jemeinigkeit ist wohl der Grund-Irrtum Heideggers." (Erläuterung 9 zu S. 25; vgl. ähnliche Formulierungen durch das ganze Buch hindurch, z. B. 29, 37, 47, 67, 72, 73.)

Im zweiten Kapitel kennzeichnet Verf. Heideggers Konzeption des Seins. Aus Heideggers Zeit- bzw. Zeitigungsauffassung (die ihrerseits die Konsequenz der verhängnisvollen megarischen Identitätsauffassung sei) ergebe sich eine zeitliche Determiniertheit des Seins, welche „die Unmöglichkeit einer transzendent gültigen Seinserkenntnis" zur Folge habe und somit in Relativismus ende (30).

Im dritten Kapitel stellt Verf. die phänomenologische der — von ihm für die einzig mögliche gehaltenen — ‚erkenntniskritischen' Methode gegenüber. Heideggers Wahrheitsbegriff wird kritisiert, da er der Forderung nach reflexer Herausarbeitung der objektiven Erkenntnisgründe nicht genüge. Im einzelnen werden Heideggers Begriff des Selbstbewußtseins sowie seine Auffassung vom Wesen der Relation u. a. m. als unzulänglich gekennzeichnet. Das Problem der ontologischen Differenz könne daher nicht gelöst werden (47). Die Erkenntnislehre des Thomas v. A. erscheint dem Verf. dagegen als bessere Grundlage, weil darin der Erkenntnisgrund nicht, wie in aller Transzendentalphilosophie und somit auch in Heideggers Denken, in den Erkennenden selbst verlegt werde, sondern in die objektive Evidenz (60). Heideggers Subjektivismus jedoch mache es unmöglich, „die objektive Gültigkeit des Seins und der Wahrheit aufrechtzuerhalten, die die Grundvoraussetzung jeder natürlichen Gotteserkenntnis sein muß" (61).

Ähnlich wird im vierten Kapitel, welches die Heideggersche Seinsauffassung mit der thomasischen vergleicht, Heidegger eine Ausklammerung von Transzendenz und Realität vorgeworfen (65); sein Denken erkenne, im Gegensatz zu dem des Thomas v. A., die Einfachheit, Vollkommenheit und Unendlichkeit des Seins nicht an (67). Zwar habe Heidegger das Verdienst, die Überwindung der Seinsvergessenheit angebahnt zu haben, jedoch könne sein Verdikt der gesamten abendländischen Philosophie bezüglich der Seinsfrage nicht auf die patristisch-scholastische Philosophie angewandt werden, da diese keinesfalls seinsvergessen sei (69). Heidegger selbst falle sogar durch die Ausklammerung der realen und transzendentalen Gültigkeit des Seins in eine Art Positivismus zurück und verfalle so einer neuen Seinsvergessenheit und, grundsätzlich gesehen, dem Agnostizismus (72).

Im fünften Kapitel wird schließlich die Titelfrage des Buches beantwortet, wie sich nämlich die Existentialphilosophie zum Problem der natürlichen Gotteserkenntnis verhalte. Der frühe Heidegger (von ‚Sein und Zeit') sei zwar nicht Atheist, er leugne nicht das D a s e i n, wohl die E r k e n n b a r k e i t Gottes (72). Dies ergebe sich daraus, daß einerseits „die Kontingenz der kategorisch existierenden Seienden der Außen- und Innenwelt" der Ausgangspunkt jeder natürlichen Gotteserkenntnis sei, daß andererseits jedoch bei Heidegger infolge der in seinem Denken implizierten Unerkennbarkeit der transzendenten Gültigkeit des Seins es unmöglich sei, eben dies zu erkennen: ob das intentionale Ich kontingent oder nicht kontingent ist (72). „Von der bloßen Faktizität des zeitlich determinierten Daseins ... gibt es keinen Weg zu Gott." (ebd.) Überhaupt könne eine Transzendentalphilosophie — über deren Rahmen auch Husserl und Heidegger nicht hinauskämen — nicht zu Gott kommen. — Nach der Kehre lehne Heidegger einen Gottesbeweis wohl auch deshalb ab, weil solches Bemühen nach seiner Meinung dem Versuch gleichkommen würde, mit unseren Begriffen und Axiomen über Gott zu verfügen (76). Indessen verkenne Heidegger die Gottesauffassung der patristisch-scholastischen Zeit. Verf. kennzeichnet demgegenüber den — nach seiner Meinung — wahren Sinn eines Gottesbeweises. Im übrigen bleibe Heideggers Stellung zur Frage der Gotteserkenntnis unentschieden (81).

Im zweiten Hauptteil (er umfaßt zwei Seiten!) kennzeichnet Verf. kurz die bekannte Stellungnahme des kirchlichen Lehramtes zur Frage der natürlichen Gotteserkenntnis (bes. Vaticanum I, vom Vaticanum II bestätigt), um dann festzustellen, nur eine Rückkehr zur patristisch-scholastischen Seinsauffassung führe uns in der Frage der Gotteserkenntnis zum Ziel (84).

Im abschließenden dritten Hauptteil geht Verf. auf die Frage ein, wie eine phänomenologische Philosophie grundsätzlich mit der natürlichen Gotteserkenntnis vereinbar sei. Eine Synthese zwischen Scholastik und Heideggerschem Denken erscheint ihm als größter Widerspruch (86)[3]. In diesem Sinne werden K. Rahners Thomas-Deutung, J. B. Metz' Denkansätze und, obgleich wohlwollender, J. B. Lotz' Versuche kritisiert (87ff). Ganz am Schluß allerdings stellt Verf. fest: eine Synthese von Heideggers Seinsproblematik (unter Absehung von seinem intentionalistischen, megarischen, transzendental-philosophisch ausgerichteten Lösungversuch) mit der ‚Wende zum Objekt' der (vom frühen Husserl ausgehenden) Göttinger Phänomenologen-Schule würde zu einer Harmonie der Phänomenologie mit der thomasischen Seins- und Erkenntnislehre führen, besonders wenn man damit die augustinische Auffassung der Intentionalität verbinde (95). Vorbildlich im Streben nach einer solchen Synthese sei Edith Stein gewesen, deren Erinnerung Verf. übrigens sein Buch gewidmet hat.

Man wird sagen können, daß das vorliegende Buch kaum auf der Höhe der gegenwärtigen Diskussion steht, weder in Beziehung auf die Auseinandersetzung mit Heidegger noch hinsichtlich der vom Verf. vertretenen philosophisch-theologischen Position.

Verf. hat es versäumt, die immerhin gar nicht so seltenen Äußerungen des späten Heidegger zur Theologie und zum Gottesproblem[4] zur Kenntnis zu nehmen und zu einem differenzierten Bild zu verarbeiten. Heideggers Begriff des ‚Heiligen' hätte untersucht werden müssen[5]. Die Beeinflussung Heideggers durch die Theologie, seine theologische Herkunft[6], andererseits sein Einfluß auf eine Theologie, die keineswegs nur deshalb bedeutsam ist, weil sie als ‚modern' gilt (bzw. galt), parallele Tendenzen in Heideggers Philosophie und in der Theologie[7] und viele andere Dinge hätten zumindest andeutungsweise zur Sprache kommen sollen. Mag es überhaupt schon problematisch erscheinen, die Gottesfrage auf das Problem der Gottesbeweise zuzuspitzen, so ist solches erst recht gegenüber der Philosophie Heideggers unangemessen.

Auch die Heidegger-K r i t i k des Verf.s ist in vielen Punkten wenig überzeugnd, weil sie zu oft von solchen Ansatzpunkten ausgeht, die dem Heideggerschen Denken äußerlich sind, ohne sich um die Probleme zu bemühen, die dieses Denken selbst bewegen[8]. Den genuinen Ansatz von ‚Sein und Zeit' z. B. (Daseinsanalyse als Weg zum Seinsverständnis und so zum Sinn von Sein) praktisch auf eine megarische Identifizierung von Sein und Jemeinigkeit zu reduzieren, scheint gänzlich unzulässig. Die Probleme des Verstehens, der Geschichtlichkeit etc. kommen nicht zur Sprache.

[2] Vom Verf. folgendermaßen gekennzeichnet: „Nach der megarischen Identitätsauffassung müßten letztlich alle Urteile auf die Formel ‚A = A' zurückgeführt werden. Nach der sokratischen Identitätsauffassung ist das identisch, was von einem anderen ausgesagt wird." (13).

[3] Verf. scheint in mancher Hinsicht den — Heidegger z. T. heftig und polemisch kritisierenden — Ansichten Hans Meyers zu folgen, den er auch einige Male zitiert. (Martin Heidegger und Thomas von Aquin [München-Paderborn-Wien 1964].)

[4] Vor allem in: Identität und Differenz (1957); dazu: Kants These über das Sein (1962) 8f; Nietzsche (1961) Bd II, 348ff; Was ist Metaphysik? (5. Aufl. 1965) 19f; vgl. vor allem einige wichtige Stellen aus dem Humanismus-Brief (Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den Humanismus. [2. Aufl. 1954]), z. B. 102f. Heidegger bemerkt hier, das Denken an die Wahrheit des Seins könne weder theistisch noch atheistisch sein, und zwar nicht aufgrund von Gleichgültigkeit, sondern aus Achtung vor den Grenzen, die dem Denken als Denken gesetzt seien.

[5] Vgl. etwa die Hölderlin-Deutung (Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung [2. Aufl. 1951]), Holzwege (4. Aufl. 1963) 272 u. a. m.

[6] Über seine theologische Herkunft hat sich Heidegger z. B. in: Unterwegs zur Sprache (3. Aufl. 1965) 96 geäußert.

[7] Vgl. Untersuchungen wie die von Heinrich O t t: Denken und Sein. Der Weg M. Heideggers und der Weg der Theologie (Zollikon 1959).

[8] Heidegger-Kritik braucht keinesfalls immer ‚immanent' zu sein; jedoch muß ihr zumindest ‚immanentes' Verstehen vorausgehen.

Als positiv ist zu werten, daß in dem Vergleich zwischen phänomenologischer und erkenntniskritischer Methode (I,3) die Problematik des Heideggerschen Wahrheitsbegriffs zum Ausdruck kommt. Denn die Frage, wie sich Wahrheit konkret als solche ausweisen kann, scheint bei Heidegger sowohl vor wie auch nach der Kehre — obwohl jeweils in verschiedener Weise — gleichsam übersprungen. Indessen versäumt es der Verf., einerseits die positive Leistung des Heideggerschen Wahrheitsbegriffs (Wahrheit als Entdecktheit, Erschlossenheit, Offenbarkeit) herauszustellen[9]; andererseits scheinen des Verf.s eigene Vorstellungen von dem, was eine ‚erkenntniskritische' Methode zu leisten hat[10], moderner ‚erkenntnistheoretischer' Problematik nicht gerecht zu werden, und zwar weder nach der Seite wissenschaftstheoretischer noch gar nach derjenigen geistes-wissenschaftlich-hermeneutischer Fragestellungen hin[11].

Abschließend sei gesagt, daß die Forderung des Verf. nach einer Repristinierung mittelalterlicher Theologie und Philosophie (84) — mag sie auch einerseits mit anzuerkennender Offenheit vorgetragen, andererseits nicht in einem ‚totalen' Sinne gemeint sein — unannehmbar scheint[12]. Denn Philosophie, wenn sie Geschichte ungeschehen machen will — und darauf läuft eine Position wie die des Verf. doch hinaus —, bringt sich um den eigenen Ansatz zur Lösung gegenwärtiger Problematik.

Sladeczeks Buch kann und mag dem Leser als ein Beitrag dienen, welcher zeigt, wie groß bei aller partiellen geschichtlichen Kontinuität die Kluft zwischen mittelalterlichem und neuzeitlichem, insbesondere zeitgenössischem Denken doch ist. Als weiterführender Beitrag zur Heidegger-Deutung und -Kritik einerseits, zur gegenwärtigen Problematik in Philosophie und Theologie andererseits kann es kaum betrachtet werden.

Gießen. W. Franzen.

Speck, Josef: **Karl Rahners theologische Anthropologie.** Eine Einführung. (Schriften des Deutschen Instituts für wissenschaftliche Pädagogik.) München: Kösel Verlag 1967. 237 S.; kart. DM 9,50.

In den letzten fünf Jahren sind im In- und Ausland mehrere Arbeiten erschienen, die Grundthemen aus dem Werk K. Rahners an einen breiteren Kreis von Interessenten vermitteln wollen (im deutschen Sprachgebiet z. B. von H. Meisner, A. Röper, K. Riesenhuber). Ihnen gesellt sich hier ein Werk über Rahners theologische Anthropologie hinzu, verfaßt von J. Speck, Ordinarius für Philosophie an der Pädagogischen Hochschule Ruhr, Abteilung Hamm, und Leiter des Deutschen Instituts für wissenschaftliche Pädagogik in Münster. Das vorliegende Buch ist wie folgt aufgebaut: Nach einer Einführung, die besonders auf den „Stil" Rahners eingeht (11—26), beschäftigt sich das I. Kapitel mit der Kennzeichnung der Rahnerschen Theologie als einer „anthropologisch gewendeten Theologie" (27—43). Der Erste Teil bespricht Grundzüge der Anthropologie Rahners, und zwar enthält er im II. Kapitel Ausführungen zum Verständnis der anthropologischen Aussagen Rahners (47—69), das III. Kapitel handelt vom Menschen als leiblich-materiellem, welthaftem Wesen (70—87), das IV. Kapitel vom Menschen als geistiger Person (88—178). Der Zweite Teil versucht, Rahners Anthropologie in ihrer theologischen Relevanz darzustellen. Das V. Kapitel spricht vom Einzelnen und der Institution (182—221), das VI. und letzte Kapitel vom Einzelnen und den allgemeinen Normen (222—234).

Zweifellos ist es sinnvoll, das umfangreiche Werk Rahners zu systematisieren, zumal es sich dabei unter anderem um viele fast zufällig entstandene Studien handelt, die auch nicht jeder theologisch Interessierte überblicken kann. Sicher gehört das vorliegende Werk zum Besten, was in dieser Hinsicht möglich ist, da der Verf. einen wirklich souveränen Überblick hat, und insofern zum Wichtigsten, was in dieser Hinsicht nötig ist, da Rahners Theologie in der Tat „anthropologisch gewendet" ist (und von manchen „anthroprozentrisch" mißverstanden wird). Ferner dürfte kein Zweifel daran sein, daß Rahners Werk weithin für Nichttheologen „übersetzt" werden muß, ja vielleicht in Zukunft auch bei jüngeren Theologen einer solchen Übersetzung bedarf, insofern die philosophische und theologische Herkunft Rahners ihnen nicht mehr selbstverständlich bekannt ist. In dieser Hinsicht ist J. Speck die von ihm intendierte Vermittlung an einen „breiten Kreis", besonders an Pädagogen (11), jedoch nicht ganz geglückt. Denn das Werk besteht zum großen Teil aus Zitaten Rahners, die dem Sachkenner als hervorragende Synopse dienen, dem Sachfremden aber in der Terminologie und auch in der Problematik fremd bleiben müssen. Am besten geglückt ist das zentrale IV. Kapitel (Der Mensch als geistige Person), das den „Kern" der Rahnerschen Anthropologie bespricht und auch die Differenziertheit seines Personenbegriffs gut herausarbeitet. Dagegen leuchtet nicht recht ein, warum die Leiblichkeit des Menschen als III. Kapitel diesem vorangestellt ist. Die Kapitel I und II dienen kaum als Hinführungen, da sie zuviel voraussetzen und zuviel Sachproblematik vorwegnehmen. An den Zweiten Teil ist die Frage zu richten, ob er in seiner Konzentrierung auf das menschliche Individuum nicht wesentliche Aspekte der Rahnerschen Anthropologie außer acht läßt. Der Verf. verzeichnet zwar Rahners Schriften von Band I bis VIII, doch bleiben die außerordentlich wichtigen anthropologischen Beiträge in VIII, von einer gelegentlichen Erwähnung abgesehen, unberücksichtigt. Das ist auch darum schade, weil Speck (41ff) die Kritik von J. B. Metz an Rahner (wegen „privatisierender" Tendenzen) aufnimmt und zitiert. Was als „politische" Dimension der Theologie gefordert wird, ist in Rahners ekklesiologischen und sozialen Aspekten und in seinen Thesen zur Säkularisation schon von „Sendung und Gnade" an, d. h. bereits vor 1959, der Sache nach da. Es hätte m. E. bei Speck im Zweiten Teil zur Sprache kommen sollen. — Als Einzelkritik sei vermerkt, daß es eine Rahnersche Quaestio disputata (Nr. 35, Freiburg 1967) mit dem Titel „Evolution und Erbsünde" (212, Anm. 19) nicht gibt.

Im ganzen jedoch ist dieses Buch eine erstaunliche Leistung, für die auch Theologen dem Verf. dankbar sein werden.

Luzern. Herbert Vorgrimler.

Alszeghy, Zoltan — **Flick,** Maurizio: **Dogma auf dem Wege.** Theologische Brennpunkte. (Aktuelle Schriftenreihe, hrsg. von V. Schurr und B. Häring Bd 15) Bergen-Enkheim bei Frankfurt/Main: Verlag Gerhard Kaffke 1968. 101 S.; kart. DM 6,80.

dies.: Lo sviluppo del dogma cattolico. (Giornale di Teologia, diretta da Rosino Gibellini, Vol. 10) Brescia: Editrice Queriniana 1968. 139 S.

Ratzinger, Joseph: **Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie** (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften, Heft 139) Köln und Opladen: Westdeutscher Verlag 1966. 46 S.

Das Problem der Dogmenentwicklung und die Möglichkeit einer wirklichen Dogmengeschichte innerhalb der katholischen Theologie wird man sich gerne von bekannten, auch in der historischen Theologie erfahrenen Dogmatikern erläutern lassen. Die Dringlichkeit der damit anstehenden Fragen selbst bedarf keiner Erläuterung.

Die beiden bekannten römischen Jesuiten-Dogmatiker Z. Alszeghy und M. Flick zählen zu den ersten Theologen italienischer Zunge; ihre seit langem geübte und beispielhafte gemeinsame Autorschaft fand besonders ihren Ausdruck in zwei umfangreichen und äußerst gelehrten theologischen Traktaten (Il creatore, Firenze ^{3}1964; Il vangelo della grazia, Firenze 1964), die auch im deutschen Sprachbereich für den Fachmann zu einem fast unentbehrlichen Informationsinstrument und Nachschlagewerk geworden sind. Die für eine breitere Öffentlichkeit geschriebene italienische Ausgabe, die nun auch in einer relativ gut lesbaren Übersetzung (durch F. X. Remberger CSsR) deutsch vorliegt, hat unbestreitbare Vorzüge: sie informiert im allgemeinen gründlich über die heutige Fragenstellung und die internationale Literatur; sie ist bei aller Schwierigkeit des Stoffes knapp und verständlich geschrieben und weiß durchaus in gediegener Weise um die aktuellen Probleme.

Nach einer einleitenden Orientierung über die grundsätzliche Aporie des Begriffs Dogmenentwicklung und über historisch wichtige Etappen in Richtung einer Lösung des Problems behandelt ein großes Kapitel „Grundformen („schemi" ist besser!) der Dogmenentwicklung". Die Tragweite des syllogistischen Modells wird vorsichtig kritisch begrenzt; die im Gefolge von Newman (besonders von K. Rahner) aus-

[9] Zu diesen Problemen vgl. neuerdinags die ausgezeichnete Untersuchung von Ernst Tugendhat: Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger (Berlin 1967), wo in genauer Analyse die positive Leistung und der Mangel des Heideggerschen Wahrheitsbegriffs herausgestellt werden.

[10] Vgl. die S. 33 als Kriterien für die Wahrheitserkenntnis aufgestellten Bedingungen.

[11] Angesichts der modernen exakten Wissenschaften läßt sich Erkenntnistheorie und -kritik nicht mehr auf Wesenserkenntnis (Erkenntnis von Einzeldingen im Blick auf Allgemeines, auf substantiale Formen etc.) beschränken. Beispiele wie die vom Verf. zuweilen angeführten (‚Die Rose ist rot') sind nicht geeignet, moderne erkenntnistheoretische Fragenstellungen auch nur anzudeuten.

[12] Zum Thema ‚Heideggers Ansicht vom Gottesbegriff der Patristik/Scholastik' sei noch bemerkt: Ohne Zweifel unterschiebt Heidegger dem abendländischen Denken, insbesondere der Theologie, einen sehr einseitigen, nämlich — im Sinne Heideggers — „metaphysisch-theologischen" Gottesbegriff (vgl. bes.: Identität und Differenz). Der Grund dafür liegt darin, daß Heidegger die griechische Auslegung von Sein als Anwesen zum einzigen Kriterium seiner Seinsgeschichte macht. Hier muß die Kritik herausstellen — und sie hat dies auch bereits oft genug getan (vgl. von philosophischer Seite z. B.: Max Müller: Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart [Heidelberg 3. Aufl. 1964] 228ff; Heinrich Rombach: Die Gegenwart der Philosophie [Freiburg-München 1962] 105ff) —, daß das abendländische Denken auch von andersartigen Ansätzen getragen ist, z. B. auch vom hebräischen (biblischen) Gottesverständnis. Andererseits wäre aber zu fragen, ob Heideggers Kennzeichnung des abendländischen Gottesbegriffs, im Gegensatz zur Meinung des Verf., nicht gerade auf weite Teile des scholastischen (später dann des rationalistischen) Denkens tatsächlich zutrifft.

gearbeitete Differenz von unthematischer, spontaner und unmittelbarer „Erfassung" und deren reflexem, begrifflichem Ausdruck wird dankbar aufgenommen; einen eigenen Beitrag zur Problematik steuern die Autoren mit einer Analyse der Gewißheit der alltäglichen Erfahrung bei (44ff), einen ähnlichen Akzent erhält die Wiedererneuerung des Konvenienzbeweises (49ff). Diese beiden „phänomenologischen" Wege versuchen eine Mittellösung zwischen „intellektualistischen" und „antiintellektualistischen" Modellen. Ein weiteres umfangreiches Kapitel skizziert in glücklichem Anschluß an einen Text aus der Offenbarungskonstitution „Dei Verbum" (Nr. 8) die verschiedenen „Faktoren der dogmatischen Entwicklung" (das Wirken des Heiligen Geistes, das Nachsinnen und Studium der Gläubigen, die innere Einsicht in die geistlichen Dinge, die Verkündigung der Hierarchie), wobei der Glaube der Gesamtkirche und die Funktion der Theologie gegenüber der Rolle des Lehramtes eine wichtige Betonung erfahren. Ein letztes Kapitel über die „Ausmaße der dogmatischen Entwicklung" erörtert einen legitimen Pluralismus dogmatischer Ausformulierungen der Offenbarungswahrheit (vgl. Filioque-Streit), die Rolle der Fortschritts- bzw. Verfalls-Ideen in einer Theorie der Dogmenentwicklung; erst ganz am Schluß ist — methodisch geschickt angelegt — von der „Grenze" der Entwicklungsmöglichkeiten die Rede.

Vergleicht man die vorliegende Abhandlung mit parallelen Versuchen, dann zeigt sich ihr Vorzug vor allem durch die Anführung vieler konkreter Beispiele dogmengeschichtlicher Entfaltung; diese sind gut ausgewählt, einleuchtend und mit Hilfe der neuesten dogmengeschichtlichen Literatur differenziert.

Bedenken erheben sich gegen den Ansatz im Begriff der „noetischen" Kontinuität (23f), die zuletzt doch das freie und unableitbare Walten des menschlichen und göttlichen Wortes bzw. Geistes in der konkreten Geschichte nur als verschiedene Phasenmomente einer formalen, mit sich identischen Vernunft begreift. Nur von daher ist auch der Gedanke möglich, durch das Studium der Gesetze der Dogmenentwicklung könne man „die zukünftige Entwicklung voraussehen, ja vorausbestimmen (progettare)" (21)! Alle weiteren Einwände, die gemacht werden könnten, haben in diesem ungeschichtlichen Vernunftbegriff ihre Wurzel (zur Kritik vgl. Näheres und Vorläufiges in: Mysterium salutis I, 741ff – ein Beitrag, der den sonst sehr belesenen Autoren offenbar entging).

Die italienische Fassung ist, soweit ich sehe, flüssig geschrieben; ihr liegt die überkommene Schulterminologie näher, so daß die deutsche Übersetzung eher die sprachlichen als die sachlichen Schwierigkeiten offenbart.

Trotz der Bemerkung des Übersetzers, einige weniger wichtige Anmerkungen seien übergangen worden, bedauert man, daß bestimmte Angaben einfach fallengelassen worden sind (z. B. 23 Anm. 35; 24 Anm. 40 usf.) bzw. die Angabe deutscher Übersetzungen ausbleibt (vgl. 17 Anm. 31; 19 Anm. 41). — 42 ist in der deutschen Übersetzung ein böses Versehen stehengeblieben: jene eigenartige Bosheit heißt natürlich nicht „seit apostolischen Zeiten (so im deutschen Text: 42) Erbsünde", sondern erst seit Augustinus (vgl. richtig die italienische Urfassung: 56)!

Der interessierte Laie oder Fachmann, der sich mit der Frage der Dogmengeschichte bzw. Dogmenentwicklung beschäftigt, kann an der kleinen Abhandlung Joseph Ratzingers kaum vorbeigehen. Da sie an einem etwas entlegenen Ort erschienen ist (trotz der Bedeutung der Publikationen der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, wenigstens für den Bereich der Philosophie und Theologie, fehlen diese in vielen theologischen Bibliotheken!) bedarf die bewundernswert verständlich und dicht geschriebene kleine Studie zwar keiner Empfehlung, aber einer eindringlichen Erinnerung.

Die Bedeutung dieses Versuchs läßt sich besonders gut durch eine vergleichende Bestimmung im Blick auf das eben besprochene Büchlein von Alszeghy-Flick zum Ausdruck bringen: Ratzinger sieht, daß auf katholischer Seite trotz der Rede von Dogmengeschichte und Dogmenentwicklung noch eine recht statische Konzeption der Geschichte vorherrschend ist (Identitätskonzeption), macht aber am Entstehen der protestantischen Dogmengeschichtsschreibung klar, wie wenig der katholischen Theologie mit einem Modell geholfen ist, das die „Selbigkeit" (was nicht einfache „Identität" heißt!) einer wirklichen Geschichte nicht zu wahren vermag. Die Ansatzpunkte für ein geschichtliches Verständnis des Glaubens in der katholischen Theologie (15—21): die eschatologische Perspektive der Christologie, die nicht nur perfektisch verstehbare Offenbarungswirklichkeit und ein dynamisch auf den Glauben selbst bezogener Überlieferungsbegriff — sie ermöglichen einen aus der Mitte des Christlichen selbst gewonnenen Begriff der Geschichte, der nicht nur von außen herangetragen wird. Auf einer solchen Basis kann die Dogmengeschichte selbst viel intensiver in ihrer Bedingtheit betrachtet werden, ohne an Verbindlichkeit zu verlieren (vgl. z. B. — im Unterschied zu Alszeghy-Flick — die Beurteilung der Entscheidungen um den Modernismus [10] oder des Vinzenz von Lerin [9]). — Die methodischen Konsequenzen aus diesen Darlegungen können kaum überschätzt werden. „Nur in der Geschichte des Glaubens ist der Glaube selbst sinnvoll zu erfassen, nicht in einer abgeschlossenen Systemgestalt, die das geschichtliche Wesen ihrer eigenen Aussagen verdecken müßte." (24) Man darf sich mit Ratzinger nur wünschen, daß der dogmatische Schulbetrieb sich entsprechend korrigieren läßt. Jedenfalls scheint mir dies eine Vorbedingung für den Ausweg aus der jetzigen Krise der Dogmatik zu sein.

Mainz. Karl Lehmann.

Walter, Ludwig: **Das Glaubensverständnis bei Duns Scotus.** (Münchener Universitäts-Schriften. Theologische Fakultät. Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie. Neue Folge 5) München-Paderborn-Wien: Verlag Ferdinand Schöningh 1968. XVI, 153 S.; kart. DM 16,—.

Ein Kenner der mittlalterlichen Theologie, der die Arbeit des Verf. über das Glaubensverständnis bei Duns Scotus zur Hand nimmt, könnte zunächst die Frage stellen, ob eine Untersuchung zu dem genannten Thema neue Erkenntnisse bringen kann. A. Antweiler, J. Klein, P. Minges, F. Schwendinger, A. Vellico u. a. haben sich zu diesem Thema ausführlich geäußert. Dazu kommen noch bedeutende Untersuchungen über das Verständnis des Glaubens in der Sicht Alberts des Gr. (C. Feckes) Bonaventuras (K. Zisché), Thomas v. A. (W. Betzendörfer, H. Lang) und über die einschlägigen Probleme des Hoch- und Spätmittelalters (R. Aubert, J. Auer, W. Dettloff, G. Englhardt, J. Espenberger, M. Grabmann, M. Schmaus u. a.). Der Rezensent konnte sich in seiner Studie über Offenbarung und Theologie nach der Lehre des Duns Scotus bei der Darstellung des Glaubensverständnisses (80—128) weitgehend auf die bis dahin erschienene Literatur stützen.

Der Verf., der die oben genannte Literatur kennt und öfter zitiert, unternimmt aus verschiedenen Gründen eine neue Untersuchung des Glaubensverständnisses bei Duns Scotus. Gegenüber den Arbeiten von Antweiler, Klein und Schwendinger meldet er methodische Bedenken an. Der entscheidende Gesichtspunkt ist aber die bekannte Tatsache, daß es für die zur Diskussion stehenden Teile des Gesamtwerkes des Duns Scotus noch keinen gesicherten Text gibt, da in der kritischen Scotus-Ausgabe diese Texte noch nicht ediert sind.

Es ist das große Verdienst des Verf., wenn er in mühsamer Kleinarbeit die Handschriften eingesehen und mit den Texten der Wadding-Vivès-Ausgabe verglichen hat. Nach einer kurzen Darlegung der Quellen und der Handschriften erklärt er den methodischen Weg der Arbeit im einzelnen. Er legt den Vivès-Text des sog. *Opus Oxoniense* zugrunde, berücksichtigt die Handschriften zur *Ordinatio* und die *Lectura completa* in wesentlichen Abweichungen. Die Textform der in der *Reportatio Parisiensis* repräsentierten Handschriften werden nur dann erwähnt, wenn sie für die Interpretation einer Stelle entscheidend sind (10). Der Verf. geht dabei von der begründeten Voraussetzung aus, daß die für das vorliegende Thema entscheidenden Distinktionen 23—25 des 3. Sentenzenbuches ein echter Bestandteil der *Ordinatio* sind (5).

Bedingt durch den literarhistorischen Charakter der Textgrundlage werden im ersten Hauptteil *Quodlibet q. 14* (unter Berücksichtigung von *q. 17*), im zweiten Hauptteil die oben genannten Distinktionen 23—25 des 3. Sentenzenbuches erläutert. In einem dritten verhältnismäßig kurzen Hauptteil wird das Glaubensproblem bei Scotus in das Gesamt seiner Theologie eingeordnet.

Die thematischen Fragestellungen im einzelnen sollen nur stichwortartig genannt sein: Das Wesen des erworbenen und des eingegossenen Glaubens und ihre gegenseitige Zuordnung. Die Notwendigkeit des eingegossenen Glaubens. Glaube und Wissen. Die Heilsnotwendigkeit des Glaubens in den verschiedenen Phasen der Heilsgeschichte. Glaube und Kirche. Die Zuordnung des Glaubens zum Gottes- und Menschenbild. Glaube und Offenbarung. Glaube und Werke.

Der Verf. ist sehr darum bemüht, das Glaubensverständnis des Scotus aus den Quellen zu erarbeiten. Mit Bedacht vermeidet er es, ein vorgegebenes System in die Untersuchung hineinzutragen (123). Unter diesem Gesichtspunkt werden dann die Quellen je aus sich interpretiert. Zum Teil sehr ausführlich werden nicht nur die sachlichen Aussagen selbst geboten, sondern auch die Einwände und Widerlegungen im einzelnen ausgeführt. Der Verf. spürt wohl selbst, daß auf diese Weise viele Wiederholungen entstehen und das Thema in einer doch in manchen Punkten vermeidbaren Breite dargeboten wird. Gute Zusammenfassungen nach größeren Sinnabschnitten ermöglichen es dem Leser, den Gesamtzusammenhang im Auge zu behalten.

Wenn es dem Verf. auch darum zu tun ist, die Grundgedanken der scotischen Theologie selbst zu erarbeiten, so wäre es doch begrüßenswert, wenn er nicht nur das Glaubensverständnis des Duns Scotus in dessen Theologie, sondern auch in die Grundansichten der Theologiegeschichte eingeordnet hätte. Bei der Frage nach dem Verhältnis zwischen Glauben und Wissen ist dies mit Erfolg geschehen (59f). Aufgrund der reichhaltigen Literatur hätte eine solche Einordnung in die Geschichte keine allzu große Mühe bereitet.

Insgesamt ist die vorliegende Untersuchung ein wertvoller Beitrag für die Kenntnis der Theologie des Mittelalters. Gerade der Spezialforscher wird sie dankbar begrüßen.

München. Josef Finkenzeller.

Johnson, William Alexander: **On Religion: A Study of Theological Method in Schleiermacher and Nygren.** Leiden: E. J. Brill 1964. 167 S.; Ln hfl 16,—.

In dieser Studie, die in ihrer ursprünglichen Fassung als Dissertation von der Columbia-University angenommen worden ist, analysiert der Verf. die theologische Methodologie von Schleiermacher und von A. Nygren. Dabei geht er jeweils von ihrem Religionsbegriff aus, der für die theologischen Systeme der beiden Denker grundlegende Bedeutung hat. M. a. W.: sie suchen zuerst den Ort der Religion innerhalb des menschlichen Bewußtseins, und erst dann nehmen sie ihre spezifische historisch-theologische Aufgabe in Angriff. Die Art, wie Schleiermacher die Religion innerhalb des menschlichen Bewußtseins zugrunde legt, bedeutete in der Aufklärung eine Revolution: Die Religion hat eine eigene unabhängige Natur, einen eigenen spezifischen Wert, ist weder Metaphysik noch Moral. Verf. glaubt insofern Nygren in ein Verhältnis zu Schleiermacher setzen zu dürfen, als auch er in seinem Werk über das religiöse Apriori (1921) einen Platz für die Religion innerhalb des menschlichen Bewußtseins sucht. Nygren stellt die Religion als eine notwendige und universale Erfahrung dar, die man von der Natur des Menschen nicht trennen dürfe. Beide Theologen hätten also die Religion zuerst als positive philosophische Kategorie erfaßt und sie dann in ihrer Theologie grundlegend verwertet.

Die Art, wie Nygren dem Phänomen Religion beizukommen versucht, ist die transzendentale Methode. Er ist überzeugt, daß die Philosophie Kants das geeignetste Werkzeug sei, die Gültigkeit der verschiedenen Erfahrungen zu prüfen. Notwendigkeit und objektive Gültigkeit seien für den Erfahrungsbegriff konstitutiv. Die Philosophie hat nach Nygren die Gültigkeit aller Erfahrung, also auch der religiösen zu prüfen. Nygren behauptet nun, daß die Religion tatsächlich den Anspruch der Notwendigkeit und Gültigkeit erhebt und daß also auch auf sie die transzendentale, und nicht etwa wie bei Tröltsch und R. Otto die auf Realitätsaufweis gehende psychologische oder metaphysische Methode anzuwenden sei. Er wirft Kant allerdings vor, in der Anwendung der transzendentalen Methode auf den Bereich der Religion vollkommen versagt zu haben. Kant habe unter dem Einfluß der Aufklärung in seinem System für die Religion keinen Raum gefunden und hätte darum nicht von einer unabhängigen religiösen Erfahrung sprechen können. Nach Nygren sei aber Schleiermacher der erste Denker gewesen, der die transzendentale Deduktion auch auf den Bereich der Religion angewandt habe. Schleiermacher habe die Notwendigkeit der Religion insofern gesehen, als ohne das Gefühl der absoluten Abhängigkeit gar kein Selbstbewußtsein möglich sei. Nygren radikalisiert diesen Standpunkt, indem er zu zeigen versucht, daß ohne die religiöse Erfahrung überhaupt keine andere Erfahrung möglich sei. Er versucht, dieses gültige, für alle Erfahrungsarten grundlegende religiöse Moment nicht in einer bestimmten Religion zu finden. Vielmehr meint er, daß die einzelnen Religionen Lebensausdruck der nie ganz konkretisierbaren religiösen Grundkategorie seien. Jede Erfahrung werde letztlich auf einem religiösen Grund vorgenommen. Die Religion sei die Offenbarung der Ewigkeit und an ihr müsse jede gültige Erfahrung notwendig teilhaben. Wahrheit sei ja über Raum und Zeit erhaben. Die Voraussetzung, daß etwas gültig ist, wenn wir es über den Raum und die Zeit stellen können — und darauf beruht unsere ganze Kultur —, sei r e l i g i ö s e r Natur. Religion erhebe den Anspruch, das menschliche Leben in die Sphäre der Ewigkeit zu erheben. Jeder Moment des Lebens bekomme so eine religiöse Dimension, Religion sei eine universale notwendige Erfahrung, die aus dem Leben des Menschen nicht wegzudenken sei.

In der Kritik des Standpunktes Nygrens betont der Verf. besonders die Anfechtbarkeit seines Begriffs der Ewigkeit. Kann die negative Fassung der Ewigkeit im Sinne der Erhabenheit über Raum und Zeit als Basis für alle Erfahrungen dienen? Überhaupt wird man sagen müssen, daß Nygren die erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten religiöser Erfahrung, wie wir sie gerade heute im Zeitalter der „Abwesenheit" Gottes und angesichts einer Gott-ist-tot-Theologie besonders verspüren, übergeht bzw. nicht zu bemerken scheint (vgl. zur Erkenntnistheorie der religiösen Erfahrung: H. Mynarek, J. Hessens Philosophie des religiösen Erlebnisses, München-Paderborn-Wien 1963, 76–166). Es geht auch nicht an, Gültigkeit und Realität der religiösen Erfahrung so auseinanderzureißen, wie Nygren es tut. Hier ist die Kritik J.s eher noch zu mild. Von seiner transzendentalen Methode her kann nämlich Nygren weder zur Wahrheit irgendeiner Religion etwas beisteuern, noch überhaupt über die heute brennendste Frage der Theologie, nämlich die Existenz Gottes, etwas sagen. J. betont auch mit Recht, daß man die Kategorie der Realität nicht einfach der Psychologie zuschieben dürfe. Die größte Schwäche der Nygrenschen Konzeption aber sieht J. mit Recht in dem *circulus vitiosus* Nygrens, der darin bestehe, daß auf der einen Seite die Gültigkeit der Religion erst gesucht werden soll, daß aber auf der anderen Seite das Resultat im Sinne des oben über Nygrens Grundkategorie Gesagten gleich von Anfang an feststehe. Außerdem ist selbst noch Nygren, nicht bloß Schleiermacher der Idee der Romantik verhaftet, daß die einzelnen Religionen Ausdruck einer nie ganz realisierbaren Grundidee der Religion seien.

Abschließend darf man wohl sagen: J.s Aufweis der Schwächen in Schleiermachers und vor allem in Nygrens System, das in gewisser Weise als moderne Fortsetzung des Schleiermacherschen Religionsbegriffs angesehen werden kann, ist wertvoll und im wesentlichen treffend. Andererseits haben sich die meisten dieser Schwächen angesichts der neuesten Problematik der Theologie bereits von selbst erledigt.

W i e n. H. M y n a r e k.

Käsemann, Ernst: **Der Ruf der Freiheit.** Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1968. 210 S.; kart. DM 6,80.

Wenn man dieses schmale Bändchen von Käsemann, das in rascher Folge 3 Auflagen erreicht hat, in die theologische Literatur einordnen will, zögert man, obwohl ihm eine Standortbestimmung angemessener ist als eine normale Rezension.

Zunächst ist man geneigt, es der Gattung der Pamphlete zuzuzählen. Besonders das Vorwort der ersten beiden Auflagen legt das nahe. K. nennt dort sein Buch „eine Streitschrift, aus der Krankenstube in zwei Wochen aufs Papier geworfen" (7). Die anhaltende Verketzerung seiner Person und seiner Theologie treibt K. „auf den Marktplatz", weil es „mit reiner Wissenschaft oder stummer Ergebung allein" nicht mehr getan sei (8). Insbesondere das Vorgehen der Bekenntnisbewegung „Kein anderes Evangelium", aber auch der Streit um das legitime Erbe der Bekennenden Kirche und des Kirchenkampfes, sowie allgemein die Auseinandersetzung um Neues Testament und moderne Theologie bringt K. in Rage. „Die Dummheit ist gewiß eines der sichtbarsten Symptome der Erbsünde ... man kann sie aber auch übertreiben ..." (53). Das alte Schlachtroß, das er ist, hat die Trompeten wieder gehört. In K. meldet sich, was den Kirchenkampf betrifft, „die andere Seite der damals Beteiligten und heute Angegriffenen" (12) zu Wort, und was die moderne, kritische, engagierte Theologie betrifft, einer ihrer angesehensten Vertreter. Eine Streitschrift also, voll geistvoller Grobianismen („an denen die deutsche Literatur selbst auf höchstem Niveau nie arm gewesen ist", wie es rückblickend, nachdem der ursprüngliche Zorn nun fast „verraucht" sei, in der 3. Aufl. S. 7 heißt), aber auch voll Bitterkeit darüber, daß er sich gegen den Vorwurf der Häresie auf solche Weise zu verteidigen gezwungen sehen muß.

Ist aus dieser Sicht das Buch von K. ein erstrangiges Dokument der gegenwärtigen innerprotestantischen Auseinandersetzungen, in denen die hervorragendsten Vertreter der theologischen Forschung angeklagt sind, „Studenten zu verführen, das einfache Volk zu verwirren, den Glauben zu rauben" (2. Aufl. S. 24f), so erschöpft es sich darin doch nicht. Der zweite auffallende Zug an diesem Buch, auf Grund dessen man es unterschätzen könnte, erinnert an die Gattung der theologischen Volksschriftstellerei. K. appelliert an den theologischen Laien und an die christlichen Gemeinden, daß sie endlich die Theologie als ihre eigene Sache begreifen sollen. Theologie müsse „nicht dauernd dem erlauchten Kreis der Auserwählten" vorbehalten bleiben, „den Pastoren und Studienräten" (7).

Dieser Apell ist aber nicht nur Mittel der Auseinandersetzung, sondern in ihm kommt ein sehr wesentlicher Zug der von K. vertretenen Theologie zur Geltung: der Exodus aus den erstarrten Gehäusen der Vergangenheit wie auch aus dem abgegrenzten Bezirk eines sich selbst genügenden theologischen Spezialistentums. Der „Marktplatz" ist nicht nur Stätte des Streites, sondern auch der Ort unmittelbaren Lebens und einer neuen christlichen Praxis, wo der vom Katheder herabgestiegene Professor unversehens zum geduldig und umsichtig belehrenden und verständig sprechenden, aber unerbittlich am Nerv der Sache bleibenden Lehrer wird. Vor allem in der veränderten 3. Auflage tritt, ohne daß die ursprüngliche Leidenschaft darunter litte, das Moment besonnener Sachlichkeit stärker hervor.

Die „einschneidenden Änderungen" (3. Aufl. S. 7) der 3. Auflage beziehen sich, neben stilistischen Verbesserungen und sonstigen Richtigstellungen, vor allem auf die streitbaren Teile. Vor- und Nachwort der 1. Fassung, sowei einige Passagen im Text, sind der größeren Sachlichkeit geopfert worden. Daß das als „einschneidend" empfunden wird, kann man verstehen. An der Sachaussage hat sich nichts geändert. Neu eingefügt wurde, außer einigen Einstreuungen, als Kap. 5 unter dem

Titel „Der weite Weg", eine Darstellung der Theologie des Hebräerbriefes und der lukanischen Schriften.

Die bisher genannten Gesichtspunkte würden eine Besprechung dieses Buches in einem wissenschaftlichen Organ kaum rechtfertigen, auch wenn der Streit „Sinn und Würde" (3. Aufl. S. 9) hat und der Verfasser ein überlegenes Wissen und Können einsetzt. Es ist vielmehr die inhaltliche Aussage, die Formulierung und Begründung des „Rufes der Freiheit", sowie die zentrale Stellung, die diesem in systematischer Hinsicht im Ganzen der Theologie eingeräumt wird. In Verbindung damit erfolgt, neben der „Reduktion", eine „Verlagerung des Schwergewichts" (2. Aufl. S. 22) der Theologie. Neben die destruierende, kritische und diagnostische Seite des Buches, in der die „vergangenen Lebensformen" des Christentums abgetan und der „Auszug daraus" (2. Aufl. S. 21) gefordert und vollzogen wird, tritt also als positive und in dieser Form neue Bestimmung des Wesens des Christentums die „Freiheit des Christenmenschen". Das erinnert an Luther und Paulus und an alte Themen. Aber K. geht es um Jesus als Grund und Gegenstand unseres Glaubens und „nichts sonst, was immer Dogmatiker und Konfessionen für nötig halten" (2. Aufl. S. 35; vgl. 45; 52f). Von ihm, wie ihn die kritische Forschung der Bultmannschule sieht, leitet er den „Ruf" und das „Evangelium" der Freiheit ab.

Das einleitende erste und grundlegende Kapitel trägt demnach den fragenden Titel: „War Jesus liberal?" Das ist eine rhetorische Frage. „Die Evangelien lassen nicht den mindesten Zweifel, daß Jesus, an der Meinung seiner frommen Umwelt gemessen, tatsächlich liberal war und auch, wahrscheinlich sogar eben deshalb, zum Kreuz zu gehen hatte" (3. Aufl. S. 20). Das Problem ist nicht, ob der Liberale fromm gewesen sei, sondern umgekehrt, ob und warum der Fromme liberal war (23). Diese „Liberalität des Messias" (23), die „sehr eigenartig" ist (21; 41), eine „königliche Freiheit" (31), ist für die kritische Wissenschaft eines jener „Fakten" (20), welche heute gerade außerhalb der kritischen Theologie in so hohem Ansehen stehen. Sie, diese Freiheit, hat mit „Aufklärung" zu tun, weil sie Glauben und Vernunft zusammenführt (33f). Jesus war liberal, „weil er im Namen Gottes und in der Kraft des heiligen Geistes Mose, die Schrift, die Dogmatik von der Liebe her interpretierte und maß und damit dem Frommen erlaubte, menschlich und sogar vernünftig zu bleiben" (34). Ihm kam es „auf Verständigung an, nicht auf blinde Unterwerfung unter das Gesetz" (34). — Man ist ständig versucht, das Stichwort „liberal" und „Liberalität" in Anführungszeichen zu setzen. K. tut das nicht. Der Kontext zeigt genügend deutlich, daß das auf diese Weise wohl mit Bedacht anstößig konkretisierte „Evangelium der Freiheit" (= Titel des 2. Kapitels) nichts mit theologischem Liberalismus oder liberaler Theologie im geläufigen Sinn zu tun hat. —

In den restlichen Kapiteln wird mittels einer Analyse und Interpretation der biblischen Texte und ihrer Geschichte expliziert, welchem Verständnis und welchen Deformationen das Evangelium Jesu unterworfen war. Es sind meisterhafte Skizzierungen von Geist, Richtung und Eigenart der ntl Texte. Meisterhaft, wenngleich von fast deprimierender Schonungslosigkeit, sind auch die Analysen und Anklagen der Verbürgerlichung der Kirche, der Domestizierung des Evangeliums, der irdischen Katastrophen falscher Autorität und kirchlicher Selbstvergötzung, trotz des entschiedenen Ja zur Kirche Jesu Christi.

Läßt man das Kämpferische und die Protreptik beiseite, bietet K. eine am „Evangelium der Freiheit" orientierte Kurzdogmatik, in der die Resultate der von ihm vertretenen kritischen und engagierten Theologie konzentriert und bündig zur Darstellung des „Wesens des Christentums" herangezogen werden.

Das erinnert an Harnacks „Wesen des Christentums". K. wird an einem solchen Vergleich wenig Freude haben. Aber er drängt sich auf, nicht weil K. den „liberalen Jesus" rühmt, was Harnack nicht tat, und nicht wegen einer Gleichartigkeit oder Verwandtschaft der inhaltlichen Aussage, die nicht gegeben ist, sondern weil sein Entwurf dem von Harnack an Gewicht, Bedeutung und Folgenschwere an die Seite zu stellen ist. Harnack ist, bis herauf zu K. Adams „Wesen des Katholizismus", oft nachgeahmt worden, mit mehr oder weniger Glück. Das ist nur noch theologiegeschichtlich interessant. Aber bei K. und seinem hartnäckigen, der heutigen Frage nach der „Mitte des Evangeliums" verpflichteten Bestreben, „mit einem einzigen Satz oder Wort" das Wesen von Kirche und Christentum „derart scharf" zu umreißen, „daß alle anderen Antworten und Fragen in den Schatten und die Lichtung dieser Aussage treten" (3. Aufl. S. 16), entspricht dem, was Harnack auf seine Weise tat. Was K. unternimmt, war überfällig. Nicht, weil er, die Verfallsidee im Blut, gegen die traditionellen Formen des Christentums Sturm rennt und den „domestizierten" Kirchen einen schrecklichen Spiegel vorhält und sich ganz gibt wie der Prophet, der niederreißt und reutet und pflanzt und baut, sondern weil er, im Kampfgetümmel nun völlig sachlich, mit äußerster Konzentration das Wesen des Christentums, sein „letztes Kriterium", zu erfassen sucht. Solche Konzentration auf diese Frage war und ist überfällig. K. hat mit seiner Abhandlung, diesem schäumenden Produkt theologischer Leidenschaftlichkeit, in der heutigen Neubesinnung und Selbstvergewisserung der Christenheit ein Zeichen gesetzt, an dem das Selbstverständnis der Christen sich klären kann. Sein „Wesen des Christentums", wenn wir es nun so nennen dürfen, zielt auf dreierlei: die Praxis der Nachfolge im Einzelleben, die zentrale dogmatische Wahrheit des Evangeliums, die Möglichkeit und Notwendigkeit ökumenischer Einigung. Er setzt, wie auch Harnack, trotz des Verzichts auf wissenschaftliche Begründung im einzelnen und trotz des Marktplatzes, damit bewußt auch der theologischen Forschung die Perspektiven und Akzente, die ihre weitere Arbeit bestimmen sollen (vgl. 3. Aufl. S. 9).

Viel mehr, als auf dieses Gewicht des Buches von K. hinzuweisen, war hier nicht möglich. Die inhaltliche Auseinandersetzung mit den Positionen und Argumenten von K. wird Bücher und Jahre erfordern. Orthodox kann man das von K. Vorgetragene nicht nennen; aber ein globales Propagieren von Modernismen ist es ganz gewiß auch nicht.

Tübingen. Max Seckler.

Elsässer, Antonellus: **Christus der Lehrer des Sittlichen.** Die christologischen Grundlagen für die Erkenntnis des Sittlichen nach der Lehre Bonaventuras. (Münchener Universitäts-Schriften. Theologische Fakultät. Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie hrsg. von Michael Schmaus, Werner Dettloff, Richard Heinzmann. Neue Folge 6) München-Paderborn-Wien: Verlag Ferdinand Schöningh 1968. XIV, 240 S.; kart. DM 24,—.

Der Verf. teilt sein Werk in drei Abschnitte ein. 1. Christus, das Buch des Lebens, aus dem die Gesetze des Handelns offenbar werden. 2. Christus, das Wort des Vaters, durch das Gott sich selbst und alles andere zum Ausdruck bringt und dem Menschen offenbar macht. 3. Christus, das Licht der Welt, das alle Menschen zur Erkenntnis des Sittlichen erleuchtet. „Ziel und Aufgabe unserer Arbeit", schreibt der Autor, „ist nicht etwa der Aufweis, welche moraltheologischen Ansichten Bonaventura im einzelnen bezüglich des Gesetzes oder der Gebote und ihrer Erkenntnis vertritt. Es geht uns vielmehr ... in der Hauptsache um die Darstellung derjenigen christologischen Lehren Bonaventuras, die seine Auffassung von der Erkenntnis des Sittlichen grundlegend und maßgeblich beeinflußt haben." (8)

Wie alle theologischen Disziplinen so ist in den letzten Jahrzehnten auch die Moraltheologie selbstkritisch geworden. Es wird ihr immer mehr unmöglich, sich nur als Gesetzesmoral und Normenethik zu begreifen oder nur nach praktischen Antworten zu suchen auf die ungezählten, aus dem Alltag aufsteigenden Fragen nach dem Erlaubten und Unerlaubten. Seit längerer Zeit bemühen sich viele Moraltheologen um einen ganzheitlichen, organischen Aufbau der Moraltheologie, als deren Wesensmitte Jesus Christus gesehen wird. Was bisher noch fehlt, das ist die Verankerung einer christozentrischen Moraltheologie in der Tradition. Hier liegt der Wert der vorliegenden Arbeit. Für einen der größten Theologen des Mittelalters weist der Autor diese Christozentrik nach, allerdings nur für die Frage, „welche Bedeutung Christus in der Frage der Erkenntnis des Sittlichen zukommt" (7). Klar, aber nicht überflüssig ist die Bemerkung, daß es sich hier nur um „eine orientierende Rückschau und nicht um ein Wiederherstellenwollen des damaligen Standes der Theologie handeln könne" (5 Anm. 1). „Wenn die heutigen Moraltheologen sich bemühen, die christliche Moraltheologie wieder ganz von Christus her, in dem wir geschaffen und erlöst sind, zu verstehen und aufzubauen, dann kann nicht an Bonaventura vorbeigegangen werden, der, zwar mit den Ausdruckselementen seiner Zeit, aber doch in konsequenter und beispielhafter Weise, dieses Anliegen durchgeführt hat." (236)

Das Werk ist wissenschaftlich sauber gearbeitet und mit einem guten Apparat versehen. Es gibt die Lehre Bonaventuras zutreffend wieder. Für Leser moderner theologischer Literatur, die mit scholastischem und mittelalterlichem Denken weniger vertraut sind, bedarf es allerdings eines geduldigen Einlesens, um Geschmack an den Gedanken Bonaventuras zu gewinnen. Der Autor hätte sein Werk dem Leser interessanter machen können, und es hätte ihm mehr Profil gegeben, wenn er den theologiegeschichtlichen Hintergrund sichtbar gemacht hätte, auf dem Bonaventuras Lehre zu sehen ist. Vor allen Dingen hätte die Konfrontierung mit den Auffassungen des hl. Thomas der Arbeit notwendige oder doch zum mindesten wertvolle Konturen gegeben. Der Verf. hat diesen Einwand vorausgesehen und hat auf ihn geantwortet. (10)

Ob man nun mit dieser Antwort zufrieden ist oder nicht, sicher ist, daß eine Einbeziehung der Theologiegeschichte den Wert der Arbeit erhöht hätte. Dafür hätte der Verf., um das Werk nicht zu voluminös zu machen, zu umfangreiche Zitationen kürzen und sich mit einfachen Stellenangaben begnügen können.

Eine Gefahr der Arbeit liegt auch darin, daß der Verf. sich zu sehr auf die Erkenntnis des Sittlichen beschränkt und sich keine Grenzüberschreitung erlaubt hat. So entsteht zum Beispiel ein falsches Bild der Gewissenslehre Bonaventuras. Der Leser muß den Eindruck gewinnen, Bonaventura verträte genau wie Thomas eine intellektualistische Auffassung vom Gewissen (92ff). Das gilt gewiß für die *Conscientia*, aber nicht für die *Synderesis*, die beide Wesenselemente des mittelalterlichen Gewissensbegriffes sind. Die Gewissenslehre Bonaventuras ist affektiv-voluntaristisch, da die *Synderesis* als Wesenskern des Gewissens zum affektiven Teil des Willens gehört und eine Kraft des Strebevermögens ist, die den Menschen naturhaft und notwendig auf das Gute ausrichtet. Der Verf. hat sich die Chance entgehen lassen, die Sonderheit und Großartigkeit der bonaventurianischen Gewissenslehre darzustellen, die so sehr mit den modernen phänomenologischen und psychologischen Erkenntnissen über das Gewissen übereinstimmt. Die Arbeit kann allen Freunden mittelalterlichen Denkens empfohlen werden.

Mönchengladbach. Notker Krautwig OFM.

Gründel, Johannes: **Wandelbares und Unwandelbares in der Moraltheologie.** Erwägungen zur Moraltheologie anhand des Axioms *„agere sequitur esse"*. (Theologische Perspektiven). Düsseldorf: Patmos 1967. 148 S.; DM 11,80.

Der Verf., schon bekannt nicht nur durch seine profunden Forschungen zur mittelalterlichen Moraltheologie, sondern auch durch seine Versuche, die *Nova et Vetera* in der heutigen Moraltheologie miteinander zu verbinden, untersucht in dem vorliegenden Buch das heute in der ganzen Theologie, besonders in der Moraltheologie anstehende Thema: Unwandelbares im Wandelbaren der Heilswirklichkeit und Heilsbotschaft des Herrn in seiner Kirche und der darauf aufbauenden theologischen Reflexion.

Nach einer Einführung (7—16) wird behandelt: „Wandelbares und Unwandelbares im Bereich des natürlichen Sittengesetzes" (17—73), „Wandelbares und Unwandelbares im Bereich des göttlichen Gesetzes" (75—114) und „Wandelbares und Unwandelbares im Bereich der kirchlichen Gesetze" (115—133). Den Schluß bildet das Kapitel „Der ‚mündige Christ' vor dem Gesetz" (134—140). Ein Verzeichnis der einschlägigen Literatur ist angefügt.

Im Traktat *„De lege"* sucht G. den darin enthaltenen wahren, bleibenden und unaufgebbaren Kern ebenso aufzuzeigen wie die Notwendigkeit, ihn vom NT, von der modernen Anthropologie, vom geschichtlich-existentiellen Seins- und Lebensverständnis unter Vermeidung aller falschen Situationsethik von Verkrustungen zu befreien. Deduktion und Induktion müssen dabei miteinander verbunden werden.

Richtig wird im I. Teil auf den Unterschied von sittlichem Naturgesetz und Naturrecht hingewiesen, aber leider wird diese notwendige und fruchtbare Unterscheidung vom Verf. nicht weiter durchgehalten. Vieles hätte sich dann besser und klarer sagen lassen! Denn dem geschichtlichem Wandel im Recht als der äußeren Lebensform einer Gemeinschaft steht gegenüber die relative Stetigkeit oder Unwandelbarkeit der den Menschen vor Gott dem Schöpfer und seinem Heilswerk definierenden normativen Bestimmungen durch das sittliche Naturgesetz und dessen „Erfüllung" im christlichen Seins- und Lebensgesetz.

Hinsichtlich seines Überblickes über die bisherige Naturrechtslehre knüpft der Verf. an die Ausführungen von J. Arntz an („Die Entwicklung des naturrechtlichen Denkens innerhalb des Thomismus", in: F. Böckle, Das Naturrecht im Disput, Düsseldorf 1966, 87–120 und J. Arntz: „Naturrecht und Geschichte", in: Concilium I, 1965, 383–391). Vgl. dazu: Theol. Rev. 1969, 265–274. Mit Recht betont G., daß die reine Faktizität noch keine Normativität bedeutet, daß, wie wir es schon länger betont haben, erst Normen aus Fakten erwachsen, wenn etwas Vorgegebenes auch dem Menschen in seiner Verantwortung vor Gott absolut, d. h. unabdingbar aufgegeben ist. Daraus erhellt, warum nicht bloß die „abstrakte Wesensnatur" des Menschen, sondern auch die „faktische Natur" desselben sittlich relevant ist. Leider wird dieses metaphysische im Geschichtlich-Faktischen Vor- und Aufgegebensein von G. nicht tief genug erfaßt, sonst hätte sein Hinweis auf die für Entwicklung „offene" Natur des Menschen, auf den unwandelbaren Kern in allem Wandel eine größere Tiefe erhalten.

Leider erscheint (38) sowohl der „Partner Gottes" als auch die Betonung „einer gewissen Anthropozentrik". Beides sind Beispiele dafür, wie das Thema der Arbeit durch sauberere Begriffe und Aufdeckung von in der Empirie zu erkennenden tieferen Zusammenhängen besser hätte behandelt werden können. Ebenso sollte besser zwischen transzendental und transzendent unterschieden werden, z. B. S. 38, 39, 68! Daß sich in der Intersubjektivität kein Gottesbezug „ereignet", daß Gottes- und Nächstenliebe in keinem „Wechselverhältnis" stehen (38f), darf nebenbei angemerkt werden.

Der Wandel wird nach G. vor allem durch dreierlei bewirkt: „Erweiterung und Vertiefung menschlicher Erkenntnis", „Änderung der Lebensverhältnisse" und „Änderung des Menschen selbst" (47). In dieser Reihenfolge legt G. seine Gedanken in diesem ersten umfangreichsten Kapitel seines Buches dar.

Die Wandlungen, die im Menschen selbst stattgefunden haben bzw. haben sollen, sind ohne Zweifel die bedeutensten. Hier steht das Problem der Pflichtenwandlungen vom Kindesalter bis zum Erwachsensein. Analog fragt es sich, ob es solches Normenwandlungen auslösendes Wachstum auch innerhalb der Menschheit und ihrer Gruppen geben kann (67). Hierher gehört auch die Möglichkeit der Selbstmanipulation des Menschen innerhalb festgesetzter Grenzen (72). Es ist schon wichtig, daß G. hier neue Probleme aufzeigt, auch wenn er noch keine fertigen Lösungen bieten kann.

Im II. Teil befaßt sich G. mit dem Wandelbaren und Unwandelbaren im göttlichen, d. h. positiv göttlichen Gesetz (75ff). Die Stufen der Heilsgeschichte bis hin zur Eschatologie, die Entfaltung der Kirche als des anbrechenden Reiches Gottes in der Geschichte mußte sich auch in den Wandlungen sittlicher Normen widerspiegeln, z. B. vom atl. Gesetz zur ntl. Moral. Die heilsgeschichtliche Situation ist immer wieder neu auf den in ihr ergehenden Ruf Gottes zu untersuchen, um die Antwort darauf richtig zu geben. Leider hat G. bei aller Betonung der exegetischen Arbeit nicht gezeigt, wie man nun konkret vorgehen soll, um diese Verifizierung des situativ erkannten Heilsrufes Gottes zu vollziehen. Hier ist das zentrale Problem: Wie gelangen wir von den Aussagen der Schrift zur Erkenntnis des Sittlichen Hier und Jetzt? Mittels der Vernunft (welcher?) oder organisierter Vernunft, d. h. Philosophie (welcher?)? Tatsache ist doch, daß heute in der Theologie die Entscheidungen gar nicht so sehr von der Exegese, sondern von einer jeweilig eingesetzten Philosophie her erfolgen... Auch die Verwendung von Begriffen wie Statik und Dynamik kann hier nicht weiterhelfen.

Sehr gut sind die Ausführungen G.s gegen eine rein biblizistische Moraltheologie, von der aus wir nicht zum Hier und Heute gelangen können. Wie allerdings die Liebe „Kriterium dafür (sein soll), was von dem atl. Kult-, Judizial- und Moralgesetz nach dem Kommen Christi noch in Geltung bleibt und was nicht" (84) bedürfte noch einer näheren Präzisierung. Richtig wird allen Biblizisten von G. in Übereinstimmung mit B. Schüller gesagt, daß ohne die Anerkennung des sittlichen Naturgesetzes das Gesetz Christi nicht voll erkannt werden kann. — Die 4 Karidnaltugenden können u. E. auch heute noch gute Dienste leisten im Rahmen eines höherer Verwendung fähigen und bedürftigen sittlichen Naturgesetzes! — G. spricht weiterhin über das Problem der Ehescheidung nach dem NT und bekennt sich zu deren absoluten Unerlaubtheit — Die Ehemoral eines hl. Augustinus aber „erscheint uns heute als fragmentarisch, naturalistisch-biologistisch", wenn man heutige anthropologische Erkenntnisse damit vergleicht (103). Daher gilt G.s großes Interesse der Entwicklung der kirchlichen Ehemoral von *Casti Connubii* bis zum Vatikanum II (*„Humanae Vitae"* war zur Zeit der Drucklegung noch nicht erschienen). Wir möchten uns den von G. zitierten Stellungnahmen von H. Schlier und U. Ranke-Heinemann hinsichtlich der Exegese von Eph 5 anschließen. Im sakramental-mystischen Raum gilt die wechselseitige Unterordnung in der Liebe auch heute. Es geht nicht bloß um ein zeitbedingtes soziologisches Denken bei Paulus an dieser Stelle. Was sakramental-mystisch grundgelegt ist, läßt durchaus die Verwirklichung in partnerschaftlicher Hinsicht offen. *„Ut in pluribus"* besteht diese „hierarchische Struktur" der Ehe — u. E. ein leicht mißverständlicher Ausdruck —; sie läßt aber Ausnahmen zu. Vom Patriarchalismus als einer in unseren Kulturbereichen heute weithin überwundenen Form sozialer Autoritätsbestellung und -ausübung sollte wohl unterschieden werden ein Paternalismus, der überall dort in der Welt (z. B. Familie) und in der Kirche zu realisieren ist, wo einer dem anderen zur vollen Obsorge anvertraut ist, was durchaus auch Grade der Mündigkeit des Obsorgten zuläßt und sogar nach Erfüllung paternaler Aufgaben auch Berücksichtigung verlangt.

Der III. Teil der Arbeit behandelt „Wandelbares und Unwandelbares im Bereich der kirchlichen Gesetze" (115ff). Dabei werden nur kirchenrechtliche Normen mit ethischem Weisungsgehalt berücksichtigt. Hier wäre nun gut gewesen, die oben betonte Unterscheidung von Naturrecht und sittlichem Naturgesetz oder sittlicher

Gesamtlebensordnung herauszuarbeiten. G. betont für diesen Bereich vor allem mit Recht die Tugend der Epikie, wie das von der Moraltheologie der letzten Jahrzehnte herausgearbeitet worden ist. Dieser III. Teil der Arbeit ist nicht der systematische Ort zur Erörterung der Fragen der vom Lehramt der Kirche behandelten Geburtenregelung. Es geht dabei nicht zunächst um Kirchenrecht, sondern um einen Bereich der sittlichen Gesamtlebensordnung. Mit Recht wird der Versuch von P. J. David zurückgewiesen, der die Fragen als solche des Naturrechts ansieht und dieses dem kirchlichen Hirtenamt (nicht dem Lehramt) mit seinen rein geschichtlich bedingten, daher wandelbaren Zweckmäßigkeitsentscheidung zuweisen möchte. Die Stellungnahme G.s, noch vor *Humanae Vitae* gelegen, stimmt ziemlich überein mit dem, was in der Diskussion gegen diese Eheenzyklika Pauls VI. vorgebracht worden ist.

Die Lehre der Kirche ist aber nicht physizistisch oder biologistisch, sondern sieht im ehelichen physischen Akt Metaphysisches und Schöpfungsmäßiges real-konkret werden. Sie verwirft damit einen „negativen Physizismus", wie ihn alle jene vertreten, die allein das Motiv der Liebe und nicht primär das Objekt ehelichen Handelns für die sittliche Qualifikation des ehelichen Aktes heranziehen. Die viel zitierte „moderne Anthropologie" hat wohl für ein tieferes Verständnis, nicht aber für eine Wandlung der kirchlichen Lehren Bedeutung. Im Ganzen: G. hat mit als erster die ganze Wucht der Problematik seines Themas erkannt und mutig angefaßt. Seine Methode, fußend auf dem Axiom: *agere sequitur esse*, muß als richtig erkannt werden. Dennoch brauchten wir eine tiefere metaphysische und theologische Erfassung des *esse*, um zu einem besseren Erkennen des *agere* und seiner Normen zu gelangen. Von den Tatsachenwissenschaften ebenso von bloßen empirischen Tatsachen sind noch keine Normenerkenntnisse zu erwarten, wohl aber Einsichten, wie Normen des Aufgegebenen im geschichtlichen Vorgegebenen verwirklicht werden können.

Bochum. G. Ermecke.

Fraling, Bernhard: **Der Mensch vor dem Geheimnis Gottes.** Jan van Ruusbroec (Studien zur Theologie des geistlichen Lebens). Würzburg: Echter-Verlag 1967. 272 S.; kart. DM 28.—.

Verständnis und Wertung dieser gründlich umgearbeiteten Innsbrucker Dissertation von 1962 ist auf verschiedenen Ebenen anzusetzen. Der Verf. hat sich die schwierige, aber einzig lohnende Aufgabe gestellt, Denken und Erleben des flämischen Mystikers (1293–1381) im Lebensgefühl des heutigen Menschen nachzudenken und – soweit möglich – nachzuerleben. Grundlage dazu war ihm die Theologie seines Lehrers K. Rahner. Der unselige „divorce entre théologie et mystique" (Vandenbroucke) ist wohl nur mit dieser Grundeinstellung zu heilen, und mit ihr läßt sich der auch in Theologenkreisen verbreitete Historizismus, „eine methodisch praktizierte höhere Form von Magie" (Sauter), durch ein Verständnis der Geschichte als *magistra vitae* (de Lubac), als „prospektiv" und „nicht mehr so antiquarisch und retrospektiv" wie bisher (K. Rahner), ablösen. Der Vorwurf „theologischer Modernitäten" – so ein Rezensent, der "keinen Text bei Ruusbroec gefunden (hat), der Gott als ‚das Geheimnis' bezeichnet" – kann nur auf einer *ignoratio elenchi* beruhen (TrTheolZtsch 1968, 275). Zur Sache kann ein Hinweis auf das Begriffspaar „wise-onwise, in wisen-wiselose" genügen. „So weit (!) die Seele etwas begreift und fühlt, ist es Geschöpf; aber soweit sie es nicht begreifen kann, ist es Gott" (153), schreibt Ruusbroec. Der Begriff „Mysterium" fällt nach de Lubac übrigens in der Geschichte keineswegs mit der modernen Bezeichnung zusammen; historizierende Wortstatistiken müssen also versagen.

Ähnliche Vorüberlegungen werden — leider nur kurz — in der Einleitung (13—22) angestellt. Die Einführung (23—67) macht mit Lebenslauf und Werken bekannt und gibt einen Überblick über die Lehre. Die drei folgenden Kapitel entfalten die These Fralings. Das Bemerkenswerte beim Menschenbild Ruusbroecs (Der Mensch in der ursprünglichen und endgültigen Einheit seiner Kräfte, 69—102) ist der ständige Versuch, die Vielzahl der Wirklichkeiten aus einer Einheit heraus zu begreifen. An Hand zentraler Texte (glücklicherweise immer auch in hochdeutscher Übertragung) führt der Verf. in ein Denken ein, das kaum auf Begrifflichkeiten zu reduzieren ist; es steht auf der Schwelle von Begriff zum Bild, von Sprache zur Schau, von Abstraktion zur Realität des Erlebens. Miteinbegriffen wird — im Gegensatz zu anderen spirituellen Schriftstellern — auch das „Tun", der „Werkelicheits"-Aspekt. Denn nur in diesem dynamischen Vollzug ist die „Einheit des Geistes", d. h. der am meisten gesammelten anthropologischen Ebene zu begreifen. Gerade hier, im „wesentlichen" Bezug, der die Aufspaltung in *actio* und *contemplatio* übersteigt, öffnet sich der Mensch. „Die Dynamik der Einkehr in die Einheit des Geistes ist engstens verknüpft mit der Dynamik, in der diese Einheit sich auf ihr Telos richtet" (102).

Die Transzendenz der Einheit des Geistes (105—180) behandelt das eigentliche Anliegen des Buchs. Wichtige Texte analysierend und durch viele Querverbindungen erweiternd arbeitet F. die Grundsicht Ruusbroecs heraus: „alle Wesene hanghen sonder middel in dat godlijcke Wesen ... also in hare eyghene sake (Ursache)" (55). Diese ontologische Wirklichkeit ist nicht zu trennen vom existentiellen Vollzug. Schöpfung, Inkarnation, Geistsendung sind deren dogmatische Formulierungen. Im Erleben des Mystikers fließt eine Vielzahl von Entsprechungen zusammen. „Man gewinnt den Eindruck, daß die Erhellung und Darstellung des trinitarischen Lebens (wie der Christologie, Rez.) für Ruusbroec zugleich Ausdruck seines eigenen Existenzvollzugs wird (!)" (45). „Die ‚wesentliche' Einheit des Geistes, oder die Hinneigung desselben auf seinen Ursprung, die zunächst von der Erschaffung bestimmt war, konkretisiert sich in der Überformung durch das Wort zu einer ‚Ingheneichtheit' mit dem Sohn zum Vater und ... im Heiligen Geist" (141). Das anthropologische Bemühen wächst in das Verständnis des „großen Woraufhin" des Menschen hinein. Auch im Göttlichen zeigt sich das Einheitsdenken Ruusbroecs, wobei aber durch die Nähe zum Vollzug keineswegs die Fülle des göttlichen Lebens verbegrifflicht wird. Einerseits wird die Überbegrifflichkeit Gottes betont (z. B. durch die Worte mit „on-" 57, 165, 267); aber es ist nicht die „fast beziehungslose Jenseitigkeit Gottes" (119), die Ps. Dionysius nahelegt, sondern in der Verwurzelung des Begreifens, im Erleben des eigenen „Geheimnisses" öffnet sich ein „verstandener" Bezug zum göttlichen Geheimnis. So bildet z. B. das „Ungenügen innerhalb der menschlichen Selbsterfahrung des Mystikers (die ‚ongheduericheit', die Rastlosigkeit) die Grundlage für den Begriff der göttlichen ‚natur' im Hinblick auf ihre Fruchtbarkeit" (48). Der gnoseologische Weg zu Gott beruht seinshaft darauf, „daß (z. B.) der Mensch da, wo er am meisten er selber ist, sich noch Gott zu verdanken hat, also in der Tat seiner Freiheit ..." (145). Eine Vielzahl mystischer Vorstellungen gewinnt aus dieser Theo-Anthropo-Logie Licht: Gedächtnis, Funke der Seele, Gottesgeburt, Bildsein usw.

Das Kleine Begiffslexikon zu Ruusbroec (263—268) — wohl statt eines Sachregisters — hat einige typische Begriffe gesammelt. Ein weiteres Kapitel über Die Weise der Vergegenwärtigung des Geheimnisses bei Ruusbroec (181—227) macht sich in einer Art *intentio secunda* Gedanken über das „Wie" der mystischen Welt: Sprache, Dialektik von „in ons — boven ons", „beeld" und „ghelijc", trinitarisches Denken. Hier wie im abschließenden Exkurs, Ruusbroecs Leben und Schriften und die Geschichte seiner Wertung (229—264), finden sich Überschneidungen zur Einführung. Der Verf. beweist darin aber eine Kenntnis der Ruusbroec-Quellen und -Forschung, die auch denjenigen, der mit seinen spekulativen Verständnisversuchen unzufrieden ist, von der Qualität der Arbeit überzeugen müßte. Vgl. auch das Literaturverzeichnis (268—272).

Abgesehen von der rein handwerklichen Beherrschung des Materials kann auch ein Ruusbroec-Kenner, der den theologischen Neuansätzen Fralings nicht folgen möchte, die Arbeit als „sehr beachtliche und eindringende Darstellung der Ruusbroecschen Lehre" bewerten (ZkTh, 90, 336–339). Uns aber scheint, daß Fralings weitergreifendes Fragen, sein in das moderne Selbstverständnis hineinreichendes Ruusbroec-Verständnis, der einzig mögliche Weg zu Ruusbroec ist.

Aber vielleicht läßt sich die existentielle Methode Fralings durch Strukturbetrachtungen – da wörtliche Abhängigkeiten schwer nachzuweisen sind – noch vertiefen. Gelegentlich wird z. B. auf die Verwandtschaft der Ruusbroecschen Freiheit zur Ignatianischen Indifferenz verwiesen (80^{22}, 83^{28}). Solche verwandte Strukturen (z. B. auch die zum öfters erwähnten Neuplatonismus) wären freizulegen und auf Ähnlichkeit und Unähnlichkeit hin zu überprüfen. Die „eeninghe sonder middel", „sonder differencie" (105) ist ein so verbreiteter Terminus (vgl. die Gerson-Diskussion, die 256f kurz erwähnt wird), daß sie ein Schlüssel zur Eigenart Ruusbroecs und seinem Stehen in der Tradition bilden könnte. Bei dem Wort „Bloetheit" (96. 116. 118. 121. 164. 264) hat Fraling – allerdings ohne andere Autoren zu berücksichtigen – gelegentlich solche Strukturanalysen versucht. Das Wort über Liebe, die eindringt (167), „wo das Verstehen draußen bleibt", ist eine „phrase célèbre qui a fait le tour du moyon âge" (Combes). Die Skala ihrer Interpretation reicht vom geistig-intellektuellen Verständnis (Hugo v. St. Viktor) bis zum Antiintellektualismus, vom Realismus der Ps. Dionysius-Schule bis zur nominalistisch bleibenden leeren Erbauung. Etwas Ähnliches gilt von dem *Nunc aeternum* des mystischen Erlebnisses (vgl. 195. 223), das ebenso ekkhartisch-intellektuell wie voluntaristisch-affektiv interpretiert wurde. „Das redaktionelle

Schema" mehrerer Werke (33) ist eine typisch mittelalterliche Arbeitsweise, der z. B. in den Untersuchungen über die Predigttheorien umfangreiche Arbeiten gewidmet sind; „die Technik der Reihung" (ebd.) hat schon W. Stammler erforscht und gedeutet. Hier könnte eine wissenschaftliche Forschung ansetzen. Mit anderen Worten, statt sofort inhaltliche Aussagen zu versuchen, müßte man erst die Form, die Struktur der Aussage- und Erlebnisweise untersuchen und durch Kontrastierung zu anderen Autoren im Eigengehalt bewerten lernen. Das Problem der Sprache – im weitesten Sinn – dürfte nicht nur „auch", sondern müßte „zuerst" behandelt werden. Wenn Ruusbroec z. B. vom Osterlamm spricht, das „ons gebraden es ane den cruce" (32), dann liegt dem keine Abgeschmacktheit, sondern ein verbreitetes lateinisches Wortspiel (*coactus-coctus*) zugrunde. Oder wenn Ruusbroec mit hoher sprachlicher Intensität, genießende Ruhe und Wirken – „ganz in Gott" schauend leben und „ganz in uns selber, die wir die Liebe zu Gott tätig üben" – zusammenbringt, dann ist das nicht nur ein spekulatives Problem, sondern auch eines der Denk- und Sprach-Struktur.

Gerade in der spirituellen Literatur, die oftmals als theologisch weniger-wertig übergangen wird, könnten solche, hier kurz exemplifizierte Methoden weiterhelfen und zeigen, daß die Mitte des christlichen Glaubens und seiner theoretischen Überdenkung nicht Philosophie und Theologie, sondern „Spiritualität", insoweit man sie überhaupt absetzen will, sein müßte. Moderne Arbeitsweisen der Literaturkritik, der Soziologie, der strukturellen Sprachbetrachtung geben manchen Fingerzeig. Der Wert vorliegender Arbeit liegt nicht zuletzt darin, daß in ihr an vielen Stellen ein Ausblick zu ähnlichen Neuansätzen geöffnet wird.

München. J. Sudbrack SJ.

Boros, Ladislaus: **Im Menschen Gott begegnen.** Mainz: Verlag Grünewald 1967. 162 S.; Paperback DM 9,80.

Es ist nicht jedermanns Sache, in einer Welt, die pragmatisch die Zukunft gewinnen will, die Entscheidung des Todes und in ihr die Entscheidung vor Gott sich vorhalten zu lassen. Boros tat dies bislang transzendentalphilosophisch beflügelt. Jetzt aber legt er Betrachtungen vor zu der sehr praktischen Frage, wie ein Mensch mehr Mensch werden könne, die zur theologischen Frage wird, wenn sie die tödlich fremde Andersheit Gottes überwunden sieht in der Inkarnation, in der Gott der Nahe wird. Weil indessen dieser „werdende Gott" den denkenden Menschen fassungslos macht, es sei denn, dieser betrachte einfach dieses Geschehen Gottes, legt B. nicht eine wissenschaftlich gedachte Theologie der Menschwerdung Gottes vor, sondern eben eine „Betrachtung". Dieser Schau des menschgewordenen Gottes erst geht dann der „Gedanke" auf, daß Menschen als Christen nichts Menschliches ausdenken können, das nicht auf Gott anwendbar wäre — mit Ausnahme der Sünde.

In der personalen Schau von B. ist das Menschliche gegeben, weil es für das einsame Ich den Bruder gibt, zu dem der Weg in Wahrhaftigkeit, Achtung, Verehrung und Freude am Mitbruder gegeben ist, seit in Christus Gott unser Bruder wurde. Wer dieser „Wesensaussage der Botschaft Christi" (11) glauben kann, dem werden die Meditationen von B. zu einer personal-horizontalen Theologie: wer den Weg zum Bruder in Geduld findet, wird echt Mensch und gelangt zugleich zu Gott (17ff). Redlich geht B. daran, solche Geduld aufzubauen im Abbau des Sich-Verstecken-Wollens vor dem und der Zurückweisung des Anderen aus Angst vor der Anstrengung der Liebe, die nur über die Großmut jene Gelassenheit und Freude der Aufrichtigen einbringt, die den Demütigen eignet.

Wenn B. abschließend von dieser Demut sagt, sie sei im Grunde die Erfahrung: indem man sich sündig bekennt, wird man rein (162) — dann weiß man nicht nur theologiegeschichtlich, daß in den Betrachtungen von B. die zwischen Augustin und Kierkegaard gespannte existentiale Erkenntnis aufgehoben ist, derzufolge die *confessio laudis* nur da letztlich vor Gott und den Menschen gilt, wo sie auf die *confessio peccati* folgt — man ist über dieses bloß feststellende Wissen hinaus beim Mitgehen mit B. vor allem dankbar dafür, daß er diese Tradition einmal ohne wissenschaftlichen Ballast in eine sehr schlichte und eben darum menschliche Sprache faßt, die das Mit-denken leichter macht.

Regensburg. Norbert Schiffers.

Corpus Consuetudinum Monasticarum, publici iuris fecit Kassius Hallinger, Tomus III: **Decreta Lanfranci monachis Cantuariensibus transmissa,** edidit David Knowles, XLII, 149 S. Tomus IV: **Consuetudines Beccenses,** edidit Marie Pascal Dickson, XC, 419 S. (Doppelband), Siegburg: Respublica-Verlag Franz Schmitt 1967; Ln DM 120,—.

Es ist erfreulich, daß die Edition der monastischen *Consuetudines* des Mittelalters, die unter der tatkräftigen Leitung von Kassius Hallinger (Rom/Münsterschwarzach) steht, so rasch voranschreitet und daß den beiden ersten Bänden (vgl. Theol. Revue 61 (1965) 256–258) in so kurzer Zeit Bd. 3 und 4 folgen konnten. In Bd. 3 gibt der bekannte englische Mediävist D. Knowles die *Decreta Lanfranci monachis Cantuariensibus transmissa* neu heraus. K. hatte die *Decreta* bereits im Jahre 1951 in der Reihe Mediaeval Classics (Edinburgh) ediert, hat jedoch für die vorliegende Ausgabe verschiedene Revisionen vorgenommen.

Lanfrank, der in Pavia geboren worden war und sich in Bec (Normandie) dem Mönchtum zugewandt hatte, fungierte nach der Eroberung Englands durch Wilhelm als dessen Berater in den kirchlichen Angelegenheiten. Dabei bemühte er sich vor allem auch um eine Reform des monastischen Lebens. An seiner Kathedrale in Canterbury — Lanfrank war seit 1070 Erzbischof — wirkte, wie an anderen englischen Bischofssitzen, anstelle eines Säkularkapitels ein Mönchskonvent. Für diese Mönche, bei denen der Erzbischof die Stelle eines Abtes einnahm, stellte Lanfrank eine Lebensordnung zusammen, die wir in den *Decreta* vor uns haben. Diese entstanden in den Jahren 1074/77.

Den ersten Teil von Lanfranks klösterlichen Konstitutionen bilden liturgische Anweisungen, wie die verschiedenen Tage und Feste des Kirchenjahres zu gestalten sind. Der zweite Teil handelt von den klösterlichen Ämtern und von disziplinären Angelegenheiten des monastischen Lebens.

In dem Begleitbrief, den Lanfrank mit den *Decreta* an den Prior Heinrich von Canterbury übersandte, sagt er, für die *Decreta* hätten ihm die Gewohnheiten derjenigen Klöster, die zu seiner Zeit die höchste Autorität besitzen würden, als Vorlage gedient. Lanfrank hat keineswegs, was nahegelegen hätte, einfach oder auch nur in der Hauptsache die Gewohnheiten von Bec übernommen. Seine *Decreta* sind vielmehr stark von Cluny her beeinflußt. Insbesondere hat der *Ordo* des Mönches Bernhard von Cluny (entst. um 1067) für Lanfranks Werk als Vorlage gedient, ohne daß er jedoch diesem sklavisch gefolgt wäre.

Die *Decreta* Lanfranks bieten uns einen Einblick, welche Kräfte das Möchtum in England nach der Eroberung durch Wilhelm geprägt haben. Es waren weder die lothringischen Gewohnheiten, noch die alt-angelsächsischen Überlieferungen, sondern vor allem cluniazensische Bräuche, die den hauptsächlichsten Einfluß ausgeübt haben. Als Grundlage der Edition wählte K. den Kodex B IV 24 der Kapitelsbibliothek von Durham. Dieser enthält die älteste (spätes 11. Jh.) der überlieferten Handschriften, die, von geringfügigen Verschiedenheiten abgesehen, alle dieselbe Textgestalt bezeugen. Ein ausführlicher Index erleichtert die Benutzung des Textes.

Bd 4 bietet erstmals eine zusammenhängende Edition der *Consuetudines* von Bec, die von M. P. Dickson OSB (Bec-Hellouin) besorgt wurde. Das um die Mitte des 11. Jahrhunderts gegründete Kloster in der Normandie erlangte rasch große Bedeutung. Viele Bischöfe und Äbte gingen daraus hervor, so etwa Lanfrank und Anselm, beide später Erzbischöfe von Canterbury.

Die Satzungen von Bec enthalten — wie die *Decreta* Lanfranci des 3. Bds — vor allem liturgische Anweisungen für die verschiedenen Zeiten und Feste des Kirchenjahres. Sie bilden eine Art Direktorium und zugleich Zeremoniale, das den Ablauf der liturgischen Feiern im einzelnen darlegt. Ein kürzerer Abschnitt gibt eine Reihe von Gewohnheiten des alltäglichen klösterlichen Lebens wieder, wie etwa die Vorschriften über das Silentium, über den Sakramentenempfang, die Aufnahme der Novizen, die Wahl des Abtes u. a. Die ursprünglichen Gewohnheiten von Bec dürften nach Dickson in den siebziger Jahren des 11. Jh.s, wohl unter Abt Herluin entstanden sein.

Was die Quellen für die Gewohnheiten von Bec betrifft, so läßt sich eine weitgehende Unabhängigkeit den anderen zeitgenössischen monastischen Satzungen gegenüber feststellen. Wohl hat das Kloster in der Normandie Anregungen von Lothringen, von Cluny, von Montecassino aufgegriffen, aber es ist keiner Richtung in ausschließlicher Weise gefolgt. Auffallend ist die Distanz Becs zu Cluny. Dickson kann anhand einer Tabelle nachweisen, daß die *Consuetudines* von Bec bei 60 herausgegriffenen Einzelfragen in 53 Fällen den Gewohnheiten von Cluny entgegengesetzt sind.

Der Edition ist eine Konkordanz der verschiedenen Textüberlieferungen, ein Repertorium der liturgischen Texte, die in den *Consuetudines* erwähnt werden, sowie ein umfangreiches Namens- und Sachregister angeschlossen. Für diese verschiedenen Register, besonders das der liturgischen Texte, wird man besonders dankbar sein.

Das *Corpus Consuetudinum Monasticarum*, das sich bereits gut eingeführt hat, wird durch die hier vorgestellten Editionen um zwei sauber ausgestattete Bände bereichert.

Trier. Klaus Ganzer.

Die Kirche in der Welt von heute. Kommentar zur Pastoralkonstitution *‚Gaudium et Spes'*. Hrsg. von G. Baraúna. Salzburg: O.-Müller-Verlag 1967. 570 S.; Ln DM 50,—.

Das vorliegende Werk mit 25 Mitarbeitern will den ursprünglichen Textsinn des Dekretes *Gaudium et Spes* sowie die Atmosphäre und den Geist des Konzils zum besseren Verständnis des Dekretes deutlich machen. Deshalb bieten fast alle Aufsätze den Werdegang des jeweilig behandelten Kapitels, wodurch zwar oftmals Wiederholungen vorkommen, aber der nicht immer genuine Text verständlicher wird und dem Leser sagt, was aus dem Text nicht unmittelbar ersichtlich ist. Der Hrsg. betont im Vorwort, daß Gaudium et Spes „keineswegs einen ausgereiften Text darstellt" (9) daß das Dekret „eine kritische Lektüre gebietet", daß nähere und entfernte Kontexte heranzuziehen sind, daß es als „organisches Kapitel innerhalb des ganzen Konzils" und „im Lichte der anderen besonders der streng lehrhaften Dokumente" zu sehen ist (10).

Das Werk ist wohl der Erstkommentar zu dem Dekret und deshalb von besonderem Interesse. Allerdings stammen die Beiträge weniger aus einer prüfenden Distanz als vielmehr aus dem Engagement von Vor- und Mitarbeitern der Konstitution. Es ist kein ausgeglichenes, geschlossenes Werk, aber ein kompetenter Kommentar, der auch Gesichtspunkte bietet, die z. T. über die Konzeptionen des Dekretes hinausgehen.

Das Sammelwerk ist in 3 Teile gegliedert, deren erster historisch-theologische Voraussetzungen in 5 Beiträgen (15—137) und deren zweiter Themen und Zentralgedanken der Konstitution in 12 Beiträgen (141—458) bietet, während der 3. Teil in 5 Beiträgen die Konstitution zusätzlich in das Licht ökumenischer Überlegungen stellt (461—535).

I

1. „Historische Bemerkungen zur Konstitution" (15—31) leiten das umfassende Werk ein. Mac Grath schildert die Genesis des Dekrets GS, unter besonderer Betonung „des sich entfaltenden und reifenden Geistes des Konzils" (15). Der Konstitutions entwurf weist eine recht bewegte Geschichte auf (16—21), „die Arbeit am Schema XIII. kam nur langsam voran" (17). Kommissionen und Subkommissionen traten wiederholt in je verschiedener Besetzung und mit je anderer Zielsetzung zusammen, um jeweilig modifizierte Entwürfe vorzulegen.

Noch während der ausgedehnten Debatte in der 2. Session stand das Schema XIII. im Hintergrund (18). Meinungsverschiedenheiten bestanden schließlich über die theologische Konzipierung des Schemas: Soll die Offenbarung Ausgangspunkt der Überlegungen werden, oder muß von den Problemen der Welt ausgegangen werden. Nach der Bildung einer letzten frühere Entwürfe integrierenden Kommission stimmte das Konzil der „ausführlichen Erörterung zahlreicher zeitgebundener ... Probleme" (19) zu. Nach mehrfachen Revisionen und Ergänzungen seitens der Fachberater wurde GS mit ‚quasi-Einstimmigkeit' (20) angenommen an die Konzilsväter verteilt, um während der 3. Sitzungsperiode diskutiert zu werden, was zu weiterer Korrektur des Textes führte.

Spezifisch für die Neuartigkeit des Konzilstextes ist die konkrete Adressierung an die Welt; die Stellungnahme zu akuten Problemen, kurz: das „empirische Vorgehen" (29); die objektive, phänomenologische Wiedergabe der modernen Situation; eingehende Behandlung des Atheismus (30); stärkere Ausrichtung der Anthropologie auf Christus; biblische Grundhaltung.

Eine Konstitution ist GS, sofern der Text einen dogmatischen Teil hat und „eine Lehre auf unsere gegenwärtige Lage" anwendet (31). Pastoral ist das Schema XIII. aufgrund seiner Zielsetzung: das Handeln des Christen soll in Gang gebracht werden.

Dieser einführende Aufsatz vermittelt einen sehr guten Einblick in die theologische, formale und redaktionelle Entwicklungsgeschichte des Schemas XIII. Der Verfasser zeichnet die schon fast labyrinthartig verschlungenen Pfade der Textgenese. Ob man aber im endgültigen Text von einem Gegensatz zwischen der theologischen Sichtweise des 1. Teils und der Morallehre des 2. Teils (30) sprechen soll, leuchtet nicht recht ein.

2. Einen ‚Gesamtüberblick über die Pastoralkonstitution Gaudium et Spes' bietet Amoroso Lima (32—48). Er bemüht sich um den analytischen Aufweis, daß das Konzil die moderne Welt nicht verurteilt, sondern unsere Zeit objektiv (36) und global betrachtet (32). Die Kirche überprüft ihre frühere einseitige Auffassung von Welt (33), läutert sie zu einer objektiven Betrachtung (34f), entschließt sich zur „Teilnahme am Bau der modernen Welt" (35). Sie nimmt die heutige Welt ernst, gerade sofern diese sich als „Übergang, Verwirrung, Widerspruch und Angst" (36) dartut. Der moderne Mensch ist gewillt, „den Zustand der Welt zu verbessern" (37). Indem das Konzil die Welt als Ganzes betrachtet, will es aus dem Geist der Universalität Trennungen überwinden (38), durch Dialog, gegenseitige Achtung, „allgemeine Verbrüderung" herbeiführen (39), zur Zusammenarbeit mit allen aufrufen (40). Das den Nationen Gemeinsame wird herausgestellt (40) im Blick auf die „kollektive Berufung aller" (41). „Es geht weder um die Verteidigung des sozialen Status quo noch um die einfache Rückkehr in die Vergangenheit, sondern um einen Schritt in die Zukunft" (41). Der Geist des Konzils ist nämlich „vorausschauend" (42) auf den „Bau einer neuen Welt". Die Kirche weiß sich unabhängig von allen und überlegen durch ihren Auftrag, „den Primat der geistigen Werte zu verkünden" (43) und „übernational, überkulturell, überzivilisatorisch, überrassisch, überkontinental" (44), nicht konfessionell, nicht sakral, nicht klerikal, nicht einseitig zu sein, sondern bereit, „der gesamten Menschheit zu dienen" (45).

Der Verfasser hat dankenswerter Weise die theologische Materie von GS in 6 Thesen zusammengefaßt. Dadurch gewinnt man einen konzisen Überblick über die zentralen Themen und über das theologische Fluidum des Konzilstextes. Solch raffende Thematisierung bringt allerdings leicht die Gefahr der Vereinfachung mit sich. Dieser scheint L. streckenweise erlegen zu sein. Auffallend ist jedenfalls der durchweg schlagwortartige Stil, und man fragt sich, ob der Überblick hinreichend objektiv ist. Verläßt nicht das Referieren bzw. Resümieren bisweilen die Ebene der Analyse, um überzuschwenken zu eisegetischen Interpretationen? Viele ‚große Worte' werden ‚gelassen ausgesprochen', ohne definiert oder expliziert zu werden: ‚Globale Betrachtung' (32) kann die ganze Wirklichkeit umfassen oder aber auch nur konfuse und vage Bestand aufnehmen. Der absolutistische Habitus des ‚Entweder-Oder' (38) ist heutzutage sicher nicht verbreiteter als das vom Toleranz- und Kompromißstil getragene ‚Sowohl-als-auch'.

Was soll z. B. heißen: die Definition der Prinzipien entfernt sich niemals von ihrer Verwirklichung (42)? — Ist das ‚vernünftige Denken des gesunden Menschenverstandes' (42) seinerseits an wissenschaftlich verifizierte und eruierte Kriterien gebunden, oder ist damit eine vorwissenschaftlich-unreflexe Einstellung zur Wirklichkeit gemeint? Was soll ‚Primat der geistigen Werte' (43) bedeuten, wenn angesichts allgemeiner Notlage das Stillen des Hungers elementares Gebot, erste Botschaft sein kann? Ob man von einem „kompletten normativen Kodex" (45) im Dekret sprechen soll? Adjektivbildungen wie ‚anti-triumphalistisch', ‚nicht-apologetisch' (47), ‚überzivilisatorisch' (44) sind global etikettierende Slogans.

3. G. Albergio setzt „die Konstitution in Beziehung zur gesamten Lehre des Konzils" (49—76). Er weist darauf hin, daß die Konzilsdokumente — wissenschaftskritisch — „eine sehr weitgespannte Folge von Abstufungen ... bieten, die von Glaubenssätzen bis zu einfach ermahnenden oder hinweisenden Formeln sich erstreckt" (49). Die einzelnen Dokumente sind Teile eines Ganzen (50), die in gegenseitiger Abhängigkeit stehen (52). Am meisten zitiert wird LG (61), wo die dogmatischen Voraussetzungen für die Sendung der Kirche in der Welt liegen, während praktisch alles weitere der konziliaren Lehre unbeachtet (61f) bleibt. Grundsätzlich gilt, daß GS „im ekklesiologischen Bereich des Konzils anzusetzen ist" (65); nicht alle Inhalte der Pastoralkonstitution haben „die gleiche theologische Bedeutsamkeit" (73). Auch der Denkstil ist verschieden (69). GS bedeutet einen „Übergang vom charakteristischen Schema der christlichen Soziallehre zu einer umfassenden anthropologischen Vertiefung, ... gefordert von einer Ekklesiologie, die sich auf die Gemeinschaft und auf die Entfaltung des kosmischen Heilsplanes stützt" (76). Die Konstitution habe sich aber nicht auf jene Linie eingestellt, die das II. Vatikanum schon von den ersten Sätzen an vorgezeichnet hatte (69). Die in GS gezeichnete Dynamik ist nicht das Volk Gottes auf dem Wege, sondern „phänomenologische Beschreibung der heutigen Wirklichkeit" (71). System und Methode der christlichen Soziallehre werden nicht aufgegeben (71); der weithin soziologisch beschriebenen Bestandsaufnahme fehle eine theologische Untersuchung der Zeichen der Zeit (71). Die Konzilskonstitution sei nicht genügend fortschrittlich (72), nur ein vorläufiger und sehr unvollkommener Versuch, die Botschaft des Evangeliums auf die geschichtliche Lage der Dinge konsequent und radikal anzuwenden (75).

Der Autor unterschätzt wohl die (legitime) ‚Eigenständigkeit der Soziallehre'. Die christliche Anthropologie stellt für sie Voraussetzungen bereit. Man würde gerne mehr über die (S. 49 angedeuteten) differenzierten Gewißheitsgrade der einzelnen Aussagen erfahren. Die Redlichkeit des Verfassers, Mängel des Schemas XIII. aufzudecken und fehlende Homogenität zu bemängeln, ist achtenswert.

4. Über „die biblischen Grundlagen" (77—94) des Schemas XIII. informiert der Beitrag von St. Lyonnet.

Die biblische Fundierung erweist sich vorab an der Darstellung der Schöpfungslehre (79). Grundlage aller Darlegungen ist die Gottebenbildlichkeit des Menschen. Das Konzil stellt auch deutlich die Tatsache der Sünde heraus (79f); betont die Würde des persönlichen Gewissens nach Röm 2,14—16 (83) und hält sich eng an die traditionelle Exegese dieser biblischen Stelle (90), die aufgrund des allen Menschenherzen gemeinsamen Gesetzes den Dialog und die Zusammenarbeit möglich

macht. Der gottebenbildliche Mensch wird „durch seine Beziehung zum anderen definiert" (92). Das Sozialgesetz ist die Liebe (93) mit dem Auftrag, „eine brüderlichere Welt aufzubauen" — mit Blickrichtung auf die herbeizuführende, in Christus zu vollendende (Kol 3,4) ‚neue Erde', die durch geheimnisvolle ‚Umwandlung' wird (94).

Der Verf. betont, daß GS in die biblische Konzeption des Anfangs und zugleich des Endes dieser Welt eingespannt ist. Die Konstitution wird von der biblischen Anthropologie und Eschatologie umklammert.

Es erhebt sich die Frage, ob die Interpretation des Schemas primär der Exegese (bzw. der biblischen Theologie) oder der Dogmatik bzw. der christlichen Soziallehre zuzuerkennen ist. Die ausführliche Exegese Lyonnet's (84ff) argumentiert für das erstere.

5. Das Thema „Die Kirche und die irdischen Werte" (95—136) stellt sich J. M. Tillard, indem er davon ausgeht, daß „die Frage nach dem wahren Wesen des Verhältnisses der Kirche zu den Werten der Schöpfung" im Mittelpunkt der Konstitution steht (95), ein Beweis für die Katholizität der Kirche, die sich „durch ihr Verhältnis zum göttlichen Vater, der Quelle aller Wirklichkeit" (97) versteht. Durch ihre Einheit mit Christus ist sie offen und bereit gegenüber dem Willen des Vaters (99). Gott hat dem Menschen die Welt der Schöpfung als sein Reich gegeben (100), in dem die Herrschaft Christi epiphan wird (101). Von ihrem Ursprung her ist die Schöpfung österlich (101). Sie stammt von Gott, von der Liebe Gottes (103). So wird menschliches Wirken Dienst an der Liebe Gottes, geradezu sakralmental (vgl. auch 106). „Die Welt ist evangeliumsträchtig" (105). Die Kirche ist der Welt gegenüber verpflichtet (107), in die Gott selbst durch die Inkarnation eingetaucht ist (110). Der ganze Mensch in seiner ganzen Kontingenz ist von Gott angenommen (110f), auf Gott hin offen (111). Es besteht „ein geheimnisvolles Band zwischen der menschlichen Situation und dem eigenen Heil" (111). Die Kirche muß sich mit dem ganzen Los der Welt vermählen (112), die eine „gewisse Gehorsamsanlage für die Erlösung" (114) besitzt, welche ihrerseits zu einem Aufstieg des Menschlichen führt. Letzte Begründung: der Mensch ist Bild Gottes (117). „Weil Gott verbunden, muß die Kirche dem Menschen verbunden sein" (118), sie, die „Zeichen und sichtbare Erscheinung des Wirkens der Gnade in der Welt" (120) ist und damit auch prophetische Bedeutung hat (121). Die Sakramente der Kirche sind ebenfalls „prophetische Ankündigung ... der verklärten Schöpfung" (123). „Man muß den Fortschritt in der Schöpfung erlösen" (127); dazu bedarf es von seiten der Kirche des bekehrenden Wortes und der heilenden Sakramente. Insofern ist die Kirche „das Heil der Welt" (128). Kirche und Welt haben den gleichen Wurzelgrund im göttlichen Weltplan (131); ihre Verschmelzung geschieht aber erst im Eschaton, wo die Liebe triumphiert (132); Schöpfung und Kirche teilen sich „in eine einzige Verherrlichung" (135).

Tillard umreißt hier die Konturen einer Theologie des Irdischen — ein sehr beachtenswerter Aufsatz. Allerdings bleibt das „geheimnisvolle Band zwischen der menschlichen Situation und dem Heil" (111) ungeklärt. Denn was heißt ‚die Welt erschließen' (125)? Worin soll „die rechte Orientierung der Weltentwicklung" (127) bestehen, wenn doch selten „eine Lösung" (129) seitens der Kirche angeboten werden kann? Liegen die Kriterien für die Beurteilung der Welt in dieser selbst oder bei der Kirche bzw. bei der ihr hinterlegten Offenbarung? — Welche Instanz indiziert kompetent positive bzw. negative Weltlichkeit?

II

1. Der II. Teil des Buches, der „Themen und Zentralgedanken der Konstitution" (139) gewidmet ist, wird mit den Ausführungen Folliet's über „die Situation des Menschen in der heutigen Welt" (141—153) eröffnet.

Schon die beschreibende und analytische Methode der Einführung des Schemas XIII. ist „ein ziemliches Novum" (141). Gleichsam mit einem Scheinwerfer wird die heutige Welt angeleuchtet (143). Die Kirche begegnet der Welt in Sympathie und Kritik zugleich (143); sie anerkennt objektiv das durch tiefgreifenden Wandel verursachte grundlegend Neue (144); betont die Bewegung der Menschheit auf Einheit hin (145); beobachtet die Wandlungen in der gesellschaftlichen Ordnung (146), die psychologischen, sittlichen und religiösen Veränderungen (147), besonders die Unsicherheit in der Moral, den militanten Unglauben und die religiöse Gleichgültigkeit (148); sie nimmt Kenntnis von den individualpsychologischen und sozialen Widersprüchen und Gleichgewichtsstörungen (149); sie fördert die allgemeinen Bestrebungen (150) der Entwicklungsvölker, der Frauen und der Arbeiter nach Emanzipation. Diese Situation zwingt zu einer Antwort (151) auf ganz aktuelle und zugleich „ewige Fragen" (152). Die Kirche schlägt ihre Antwort vor. „Diese Antwort aber ist Christus" (152).

Folliet skizziert in einem eleganten Apercu die vom Konzil beschriebene Lage des heutigen Menschen. Es wäre noch aufschlußreich gewesen, entsprechende Beiträge moderner Literatur in Parallele zu setzen, die (149, 1. und 2.) angeführten Widersprüche im Licht des ‚*cultural lag*' der amerikanischen Soziologie zu sichten und das geschichtsphilosophische Begriffspaar ‚*challenge-response*' von A. Toynbee (vgl. 152) in näheren Bezug zu bringen.

2. In der Abhandlung „Die Würde der menschlichen Person" (154—177) schildert Ph. Delhaye zunächst den historischen Hintergrund des Textes (154—157). Die biblischen Fundamente für die Würde des Menschen (158) beinhalten einmal den Lobpreis der „Größe des Menschen" (159), der Gott erkennen kann und zum Herrscher über die Geschöpfe bestellt wurde, und zum anderen „die Tragik der menschlichen Situation: Sünde und Tod" (161). Diese sind aber überwunden in Christus, dem neuen Menschen (162), dem Alpha und Omega des menschlichen Daseins (163). Das Konzil hat den neuplatonischen Leib-Seele-Dualismus überwunden (164), stellt „die Bedeutung des Gewissens in das volle christliche Licht" (167) und würdigt die wahre Freiheit als einen „Bestandteil der Ebenbildhaftigkeit des Menschen zu Gott" (169). Es handelt sich um die biblische „Freiheit, die Christus seinen Jüngern verspricht". Menschlicher Wert und menschliche Würde sind „Abglanz vom Werte und von der Würde Gottes" (170). In diesem Zusammenhang liegt es nahe, den Atheismus (171), seine Ursachen (173f) und die Haltung der Kirche zum Atheismus (174ff) zu beschreiben. „Auf der Ebene der Lehre verwirft das Konzil die atheistischen Stellungen" (174), die „Haltung des systematischen Atheismus" (175) andererseits ermahnt es die Gläubigen zu einem Geist der gelebten Brüderlichkeit, die allein überzeugt (176).

Der besonders über die konziliare Sicht des Atheismus gut und übersichtlich informierende Beitrag läßt auch erkennen, wie das Konzil um Lösungen bzw. Formulierungen gerungen hat. Ob die „gewisse Zurückhaltung" (171) die konziliare Position nicht doch etwas im Unklaren, Indefiniten beläßt? Erübrigt es sich wirklich, glaubenswidrige Irrtümer namentlich zu kennzeichnen (171), wo doch die intellektuelle und sittlich-religiöse Wirrnis an anderer Stelle so betont wird (vgl. Folliet 147f)? Eine gewisse Unsicherheit scheint nicht ausgeschlossen zu sein (vgl. 173). Ist die den Atheisten zugeschriebene falsche Konzeption der Wissenschaft eine psychologische Haltung (173) oder nicht vielmehr eine wissenschaftstheoretische Entscheidung, die ideologisch bedingt sein mag? Deswegen ist es um so fraglicher, ob bei „verschiedenen Ideologien" (176) der Friede gesichert und die Würde des Menschen wahrhaft und auf die Dauer gefördert werden. Gerade die „Würde der menschlichen Person" ist ein Axiom, das in verschiedenen Ideologien sicher verschieden gefaßt, expliziert wird. (Vgl. auch die militärphilosophischen, ideologisch bedingten Differenzen zwischen der rotchinesischen und sowjetischen Sicht des Krieges.) Die Wortwahl ‚Erlaubtheit' (170) ist unzutreffend; das zugrundeliegende französische Original lautet wohl ‚*licence*', was Willkür bedeutet und hier allein paßt.

3. Den Beitrag „Die menschliche Gemeinschaft" (179—199) teilen sich zwei Autoren: W. Weber behandelt den sozialetheologischen Gehalt (180—187) und A. Rauscher die „natürlichen Grundlagen des gesellschaftlichen Lebens" (188—189). Die Ordnungsaufgabe an der diesseitigen Gesellschaft gehört seit der Inkarnation zu dem „Pflichtenkreis christlicher Lebensführung" (181). Neues Prinzip der menschlichen Gemeinschaft ist die Brüderlichkeit, eine seinsmäßige Realität (182). Die Gemeinschaft der Erlösten bildet die trinitarische Liebesgemeinschaft ab (183). Das Konzil betont in diesem Zusammenhang vor allem die soziale Dimension und Relevanz der Sünde (184): Störung der gesellschaftlichen Ordnung und Sünde bedingen sich gegenseitig (185). Sozial gegebene Zustände sind zugleich Aufgabe für den Christen, gegen „Sünden öffentlicher Systeme und Ordnungen" (186) anzutreten. Diese bedeutet „Überwindung einer falschen individualethischen Haltung", Notwendigkeit sozialer Bekehrung im Stile atl Prophetie und Dringlichkeit eines zeitgemäßen sozialen Kerygmas, wobei den Laien eine wichtige Rolle zukommt (187).

Die Gesellschaft ist „um des Menschen willen da und nicht umgekehrt" (192). Gesellschaftliche ‚Abhängigkeiten' bedeuten gerade „Entbindung des Freiheitsraumes der menschlichen Person" (193). Das Konzil stellt gegenüber dem weitverbreiteten Interessendenken die Gemeinwohlverantwortlichkeit, die Verbundenheit aller Menschen heraus (194). Als Ordnungswert ist das Gemeinwohl an die Personrechte gebunden (195). Praktisch ergibt sich daraus die Notwendigkeit der Achtung vor der menschlichen Person (197), die Wahrung der grundsätzlichen Gleichheit, Gleichwertigkeit aller Menschen (198) und die soziale Gerechtigkeit, die sich im Leben einer praktischen Sozialethik ausweisen muß. Eine allgemeine Folgerung daraus ist die bewußte Verantwortung und aktive Mitbeteiligung aller am Gemeinschaftsleben (199). Das Konzil fordert „die soziale Mission der Laien, auch das soziale Engagement der Priester" (199).

Die Darlegungen beider Autoren bieten eine theologisch-naturrechtlich konzipierte und recht präzise Vermittlung der konziliaren Aussagen über die menschliche Gemeinschaft. Die Ausführungen von W. und R. berühren fundamentale Daten der katholischen Soziallehre; sie beweisen einerseits den biblischen Unterbau von GS und zeigen andererseits auf, daß das II. Vatikanum vorkonziliare Erkenntnisse aufgreift, ohne sie steril zu konservieren, sondern um sie im Sinne des aggiornamento ‚up to date' zu machen.

4. P. Smulders befaßt sich mit der Thematik des menschlichen Schaffens in der Welt (201—224), dem „Höhepunkt der Konstitution" (201), wo die Frage nach „Sinn und Wert der irdischen Tätigkeit" (204) gestellt wird.

Tätigkeit des Menschen meint „rationelle und systematische Ordnung des Lebens" (205), um es „durch eigene Kraft" (206) zu meistern; es menschlicher zu machen, die sozialen Strukturen „in die Hand zu bekommen und umzubilden" (207). Das Streben nach Vermenschlichung ist an sich gut (208); solcher Fortschritt gehört zum „Schöpfungsauftrag des Menschen" (209). Bei der besseren Ordnung seiner Welt und seines Lebens ist und bleibt der Mensch die unmittelbare Norm. Es geht um „Erhöhung des Bewußtseins und der Freiheit" (210). Die Lebensbereiche sind innerlich auf den Menschen hingeordnet (212). Darin liegt die Grenze ihrer Autonomie. Das Konzil erkennt sehr wohl die Gefahren und Versuchungen des Fortschritts (213f); er erweist sich als tief ambivalent (214) in einer Welt, wo „die Selbstsucht Regent ist" (214). Aber die Liebe zur Welt, zu den Geschöpfen ist geboten, weil der Mensch Gott liebt und in Christus erlöst wurde (215). Im letzten ist die vom Evangelium verkündete und gebotene, allumfassende, alltägliche und opfervolle (217) Liebe das Gesetz der Vollendung des Menschen und seiner Welt (216), „himmlische Sehnsucht und das Wollen des irdischen Fortschritts kommen einander wechselseitig entgegen" (217; 222).

Ein sehr ausgewogener Beitrag. S. verweist auch vielfach auf die reservierten Stellungnahmen und vorsichtigen Formulierungen des Konzils (206) gerade angesichts zentraler Probleme. Offen bleiben folgende Fragen: Worin besteht das Wesen des Säkularismus? — wie ist Autonomie der Sachgebiete zu verstehen? Wenn nämlich die sachlichen Gesetzmäßigkeiten (209) ganz auf die Person hingeordnet werden, dann fragt sich, ob es überhaupt Gesetze seitens der Sachgebiete als solche gibt. Jedenfalls werden sie human-relativ. Wie soll man „Erhöhung des Bewußtseins und der Freiheit" (210) begreifen; wo dem jeweiligen Bewußtseinszustand doch eine jeweilige Technologie, die in gewisser Weise das Substrat des Bewußtseins bildet, korrespondiert?

5. Über die „Aufgabe der Kirche in der Welt von heute" (226–246) denkt M. D. Chenu nach, über den „tiefsten Grund der gegenseitigen Beziehungen von Gottesvolk und Menschengeschlecht" (226).

Schöpfung und Inkarnation sind aufeinander bezogen, miteinander verquickt (230). In der Inkarnation sind „alle menschlichen Werte in der Arbeit an der Schöpfung aufgenommen und zusammengefaßt": In Christus ist die Schöpfung rekapituliert, verwirklicht und vollendet (231). Also greifen Menschengeschichte und Heilsgeschichte ineinander. Die Gestaltung der Welt ist aber kein unmittelbarer Heilswert (232). Die weltlichen Bemühungen haben ihr eigenes (weltliches) Objekt und ihre eigene Methode (233). Dabei darf jedoch die „konkrete Einheit" der Erlösung und Schöpfung nicht übersehen werden (235). Der Aufbau der Welt „bildet einen Bestandteil des christlichen Lebens". Anthropologisch ergibt sich: Der Mensch inkarniert seinen Geist in der Natur (240), und darin vermenschlicht er die Natur und vollendet zugleich sich selbst. Hier scheint die kosmische Dimension des Menschen auf. Zu dieser Thematik steuern die Vertreter der östlichen Theologie Entscheidendes bei (242): Aufnahme der „ganzen menschlichen Natur als Grundfaktum der Inkarnation ..., wirksames Engagement des Christen und seiner Gemeinschaft in der Welt und in der Geschichte als Kriterium der Wahrheit" (245).

Unter formalem Aspekt ist die Darstellung Chenus erstrangig. Das Gesamtthema ‚Die Kirche in der Welt von heute' spezifiziert sich in die einzelnen ‚Stellungnahmen' der Kirche gegenüber der Welt nach ihren vielfältigen Sachbereichen. Da hat man im vornherein zu wissen, welche Aufgabe der Kirche in der heutigen Welt grundsätzlich zukommt. Diese Welt-Rolle der Kirche umreißt Chenu. Es wird nun darauf ankommen, wie die anthropologischen Konsequenzen der Inkarnation im allgemeinen und die Humanisierung der Natur durch den menschlichen Geist (240) im besonderen begriffen werden sollen. In dieser Frage besteht engste Nachbarschaft zu den Ausführungen Smulders über das menschliche Schaffen in der Welt.

6. Einen irdischen Lebenskreis elementarster Art bilden Ehe und Familie, über deren Würde V. Heylen handelt (248—269).

Der Konzilstext ist bewußt personalistisch und existentiell gehalten: die Personen sind der Bezugspunkt der zu verwirklichenden Werte (250). Zunächst werden die modernen Schäden (Polygamie, Ehebruch, Hedonismus) der Institution und Intimgemeinschaft Ehe und Familie gezeichnet (250f). Die Heiligkeit der Ehe ist das entsprechende Gegengewicht gegen den Zerfall der Institution (252). Das Konzil betont den „Vorrang der Lebensgemeinschaft" (252), den Charakter der Freiwilligkeit und die Unaufhebbarkeit der Bindung (253). Die Natur des ehelichen Lebens mit seinen Werten ist immer schon heilig (254); einen Platz erster Ordnung nimmt die eheliche Liebe ein (254), die „von sich aus nach dem Kinde strebt" (255).

Christliche Ehe steht in besonderer Nähe zu Christus; sie ist Sakrament, Begegnung mit Gott in Christus; Ehe ist Leben und Wirken mit Gott (256), die Familie ein Hort, der menschlicher macht und zum Heil führt (257). Das Konzil drängt auf die „Kultur einer wahrhaft menschlichen Liebe" (258), die als eine Macht des Geistes Sexus und Eros klärt (259), zu einer geheimnisvollen Einheit der Seelen und Leiber führt. Die realistische Sicht des Konzils ist eine Neuheit. Der eheliche Akt ist „sowohl auf das Kind als auch auf die vollkommene Entfaltung der Ehegatten in der Liebe hingeordnet" (263). Von der Kirche werden die entscheidenden zwei komplementären Prinzipien betont: Erhaltung des Lebens und die ganzheitliche Betrachtung der menschlichen Geschlechtlichkeit (264).

Bei der Behandlung dieser spezifischen Thematik tauchen Fragen auf, welche den Problemkreis der ‚kirchlichen Doktrin' berühren. Den theologischen Wissenschaften (gemeint sein kann nur die Moraltheologie und Sozialethik) obliegt es, die Normen für die eheliche Befugnis zur Zeugung neuen Lebens festzulegen (265). Diese werden in ihrer generellen Normativität aber wieder relativiert durch eine vom kirchlichen Lehramt zu überwachende „sinnvolle Anwendung". Hochbedeutsam in diesem Zusammenhang ist der Hinweis, daß die Erfahrung der Eheleute praktisch auch normbestimmend sein kann (266). Wenn die konkreten Richtlinien (Pius' XI. und Pius' XII.) in Geltung bleiben — warum wird die von ihnen „eingehämmerte Hierarchie der Ehezwecke ... nicht erwähnt" (254), wenn sie dann doch bestätigt werden (vgl. 267)? Nicht nur in der Ehe- und Familienfrage, sondern auf allen ethisch relevanten Gebieten wird es allerdings darauf ankommen, die Forschungen der profanen Wissenschaften wirksam zu koordinieren, um zu gültigen Ergebnissen zu gelangen (268). Die Rolle der Vernunft bzw. des Vertrauens auf die göttliche Vorsehung bedürfte näherer Erläuterung. Wem kommt der Primat zu? Geht es nicht darum, die (göttliche) Vorsehung in ‚vernünftige' Konzeptionen umzusetzen?

7. Mit dem „Aufstieg der Kultur" beschäftigt sich Ch. Moeller (271—331). Kultur ist nach dem Konzil „Sache der menschlichen Person als solcher"; die Kultur hat anthropologischen Charakter und einen sozioligischen Aspekt (278); sie ist Ausdruck und Äußerung der geistigen Menschheitserfahrungen (279); besitzt ethnologische und historische Aspekte.

Theologische Orientierung (281—283) ist die Lehre vom Menschen als Ebenbild Gottes (281), die Lehre von der Welt (282) und von der Herrschaft Christi. Die Textanalyse (283—330) geht auf die neue Anthropologie (284), auf Soziologie und Ethnologie (286) ein. Schöpfer der Kultur ist der Mensch (288), welcher Kultur sowohl erbt als auch neu schafft. Spannungen bestehen heutzutage allerdings zwischen Universalität der Kultur und der Weisheit der Vorfahren (289), zwischen prospektiver Dynamik und Tradition (289f), zwischen Spezialisierung und Synthese (290), zwischen autonomer Kultur und heteronomer Religion (291). Es gilt, im Namen des christlichen Glaubens Kultur mit aufzubauen. Die Glaubenssicht treibt dazu an, gibt Gesamtschau und verleiht Bedeutung (292); die Kirche muß ihre Werte in die Welt ausstrahlen (294), um das wahre Bild vom Menschen zu retten. Aber auch die Kultur kann sich „dem Licht des göttlichen Wortes erschließen" (296); denn religiöse und irdische Berufung sind wesentlich verklammert (297). Auch die wissenschaftliche Tätigkeit ist für das Göttliche offen: Treue zur Wahrheit, Gemeinschaftsarbeit usw. (299). Die Kirche kann mit verschiedenen Kulturformen Verbindungen eingehen (302). Dabei erkennt sie den Eigenbestand und die Eigengeltung der irdischen Strukturen an (307). Die Kultur braucht einen bestimmten Freiheitsraum (309); sie impliziert das Recht auf Forschung nach der Wahrheit (310). Der Zugang zur Kultur muß allen ermöglicht werden (311). Die ist „eine besonders ernste Christenpflicht". Es besteht sowohl ein Recht aller auf die Wohltaten der Kultur (313) als auch die Pflicht, „sich selbst zu bilden und anderen dazu zu verhelfen", vor allem der Landbevölkerung und den Arbeitern (314). Insbesondere kommt es darauf an, eine menschliche Gesamtkultur zu erreichen (317). Dabei ist die Familie erste Vermittlung (318); gerade die Zeiten der Muße können einen Beitrag zur Kultur leisten (320). Zwischen Kirche und Kultur sollte ein steter Dialog stattfinden (322): die theologische Sprache ist zu erneuern (324f) in stetem Kontakt mit den Menschen ihrer Zeit (328), in Heranziehung der Laien für theologische Ausbildung (330).

Dieser weitausholende, detailliert kommentierende und literarisch exemplifizierende Beitrag von M. reißt einen kaum übersehbaren Horizont von theologisch bedenkenswerten Möglichkeiten auf. Der Begriff Kultur erscheint als der Inbegriff aktiver menschlicher Existenz, kommt sie doch immer von Kultur her und geht immer auf Kultur zu. Man könnte sagen: Theologische Anthropologie nach ihrer dynamischen Seite ist Kulturtheologie.

8. Der konziliaren Sicht des Wirtschaftslebens sind die Ausführungen Th. Mulders zugedacht (333—366).

Rerum Novarum ist „der Beginn einer offiziellen Soziallehre der Kirche" (337) in Form eines Lehrsystems, während die Kirche heute mehr den Dialog inszenieren und darin wirksam werden möchte. Sie

setzt sich mit den neuen Erwartungen und Möglichkeiten des Industriezeitalters (343f), mit der wachsenden gegenseitigen Abhängigkeit der arbeitenden Menschen (345f), mit der zunehmenden Staatsintervention (346f) und mit dem Phänomen Überfluß/Mangel (347ff) auseinander. Das Konzil befürwortet nachdrücklich die wirtschaftliche Entwicklung der unterentwickelten Länder (351ff), die gerechte Verteilung des Erwirtschafteten (354ff), überdenkt die Folgen der Automatisierung (357f), die wachsende Bedeutung der Arbeit (360) und betont die „Bestimmung der irdischen Güter zugunsten aller Menschen" (361).

Mulder hebt einerseits das Grundsätzliche und Bleibende der katholischen Soziallehre hervor und zieht andererseits die sozialwirtschaftliche Mobilität in Rechnung (338), mit der die Prinzipien zu konfrontieren sind. Die Analyse sozial-wirtschaftlicher Situationen ist Sache von Fachleuten. Dafür ist das Kirchliche Lehramt nicht zuständig. Die kirchliche Soziallehre enthält immer ein Element von Relativität. Je mehr sie auf konkrete Fragen eingeht, desto mehr überwiegt dieses relative Moment, d. h. „die Soziallehre bekommt einen pastoralen Charakter" (338). Grundprinzipien „bilden ... kein aprioristisches, unabänderliches System. Unser Wissen um sie entwickelt sich in der Konfrontierung des christlichen Bewußtseins mit der geschichtlich wechselnden Realität" (365).

9. J. A. Rios handelt über „Person, Sozialstruktur und Kultur" (369—385). Er beleuchtet die heutigen sozialwirtschaftlichen Strukturen, die entweder ein Kulturferment darstellen oder Kultur ersticken (377).

Das Problem der menschlichen Person liegt mehr in der Sphäre der Kultur als in der der sozialen Strukturen (379). Inmitten der modernen manipulierten Gesellschaft (381ff) gilt es, neue Wege der Kultur (385f) zu eröffnen, auf denen der Mensch „sich als Person wiederfindet" (385).

Der Verf. skizziert eine Thematik, welche die — von ihm nicht benannte — Futurologie impliziert. Den Ausführungen ist jedoch nicht eindeutig zu entnehmen, ob nun die Strukturen oder die Kultur(en) das Primäre sind (vgl. die Spannungen zwischen 379 und 385).

10. „Das Leben der politischen Gemeinschaft" (387–419) bildet das Thema R. La Valles, welches vom Konzil „nicht sehr weit vorangetrieben" wurde (388), wobei das Konzil zwischen einer optimistischen und pessimistischen Sicht der Wirklichkeit schwankt (388ff), „zwischen der messianischen und der zivilisatorischen Linie" (390). Diese ‚Zweideutigkeit' schwindet aber, wenn das ‚System' des Konzils im Auge behalten wird (392).

Auffallend sind die Zurückhaltung des Konzils „hinsichtlich der biblischen Bekräftigung des göttlichen Ursprungs der Autorität" (396) und die schwache Begründung des Widerstandsrechtes (398). Der Konzilstext läßt durchweg auf eine „Stärkung der Autorität" schließen; er gibt verschiedene Begriffe von Gemeinwohl, dem Daseinsgrund und Zweck der politischen Gemeinschaft (400). In das Gemeinwohl muß unbedingt auch die ewige Bestimmung des Menschen einbezogen werden (402). Deswegen ist die zweideutige politische Macht (407) zu läutern und ein (gesundes) Mißtrauen gegen den Staat angebracht (408). Er muß entmythisiert werden (409f); denn menschliches Heil verlangt einen „qualitativen Sprung" über das gesellschaftliche Wohl hinaus (409). Der Staat kann nur ein ethisches Minimum wahren, nicht die Gesamtheit der menschlichen Ziele verfolgen (410). Das staatliche Gemeinwohl ist „ein bestimmtes, relatives Gemeinwohl" (411). Die Kirche darf den Staat nicht überbewerten (413). Mitarbeit der Kirche bedeutet „weder Solidarität noch Identifizierung" (416). Diese Befreiung der Kirche betrifft nicht minder das „Verhältnis zwischen Kirche und Gewalt innerhalb der einzelnen Staaten" (417).

La Valle stellt eingangs mit Recht fest, daß das Problem des Endzweckes des Staates im Konzil ein „spärliches Echo und eine ... zaghafte Behandlung gefunden hat" (387). Ob das aber nur „ein Akt der Bescheidenheit des Konzils" ist? Müßte die Kirche gerade wegen ihrer transzendenten Aufgabe nicht künftige Entwicklungen vorweg beeinflussen, um nicht in eine — vom Autor zu Recht abgelehnte — ‚fraternisierende' Koexistenz zu verfallen? Andererseits ist zu fragen, ob die Pflicht besteht, Zeitliches zu ordnen, wenn es „doch ohne wirklichen Einfluß auf die Ziele des Gottesreiches" (406) bleibt?

11. Einem speziell politischen Thema widmet sich H. de Riedmatten: „Von der Vermeidung des Krieges" (421–432).

Nach einem Überblick über die konziliare Wesenssicht (422f) wird die „Kompliziertheit der heutigen Lage" (424ff) illustriert. „Der Krieg ist eine Realität, mit der man rechnen muß" (427). Dennoch ist ein Neuüberdenken der Kriegsproblematik notwendig (429). Es gilt, „internationale Mechanismen zu finden" (432), die Konflikte aufzulösen imstande sind. Erste und letzte Voraussetzung der Friedenssicherung aber ist das Umdenken, die Gesinnungsänderung.

Die Abhandlung von R. ist angesichts der delikaten Dringlichkeit des Themas leider etwas kurz geraten. Seine Darlegung ist thesenartig und legt zuwenig Theologisches im Zusammenhang mit dem Kriegsproblem frei. Ein Satz wie „Der Krieg ist eine Realität, mit der man rechnen muß" (427) bedarf differenzierter Interpretation. Der Autor betont, daß im Konzil der Begriff des gerechten Krieges nicht ausradiert wurde (428). Gerne erführe man Näheres über die (theologische) Argumentation jener Konzilsväter, die für eine einseitige Abrüstung plädierten (vgl. 432).

12. R.S. de Franch behandelt „Die Völkergemeinschaft und die internationalen Institutionen" (435—456).

Heute sind wir „von allen und von jedem abhängig" (435). Es gilt, diese (passive) Schicksalsgemeinschaft in eine lebendige Gesellschaftsform umzuwandeln (437) durch eine funktionstüchtige Ordnung (438), durch die Schaffung einer Autorität über den Staaten (439); denn das Gemeinwohl ist auf die ganze Welt zu beziehen (440) und die Koexistenz unter den Nationen zu erleichtern (441). Die bereits bestehenden internationalen Institutionen (441f) sind noch „sehr weit von ihrem Ideal entfernt" (443). Dennoch müssen sie ausgebaut werden. Das Ziel des Fortschritts bleibt aber die „volle menschliche Entfaltung" (447), wobei die Erziehung, technische und berufliche Ausbildung eine erstrangige Rolle spielen (448). Aufgabe der Kirche ist die Offenbarung ihrer göttlichen Sendung (451) im Dienste der Einigung und des Friedens in der Welt (452). Aktiv gegenwärtig ist die Kirche durch ihre lehramtlichen Äußerungen (452), ihre diplomatischen Bemühungen (453) und die Verantwortung der Katholiken (453f), die aber ökumenisch offen sein muß (455).

Der Verf. gibt das Anliegen des Konzils, Kriege zu vermeiden, sehr einprägsam wieder und betont nachdrücklichst, daß die sittliche Forderung des Zusammenschlusses der Völker unumgänglich nach Institutionen verlangt, welche die kriegsschwangeren Spannungen möglichst neutralisieren.

III

1. Im III. Teil („Ökumenische Gesichtspunkte der Konstitution") handelt O. Rousseau über „Die Botschaft der Konstitution und die ökumenische Bewegung" (461—482).

Er will die „Botschaften der christlichen Kirchen in den letzten rund fünfzig Jahren mit dem Aufruf des Konzils an die Welt vergleichen" (461). Die ersten Schritte wurden von den orthodoxen Kirchen unternommen (462). Dazu kommen die Botschaften von Stockholm (464) und der Konferenzbericht von Lausanne (466), welche die Kirchen „an die wesentlichen und allen Kirchen gleichen Prinzipien und Aufgaben" erinnerte. Es folgte die zur christlichen Einheit aufrufende Konferenz zu Oxford (468). „Von Amsterdam zum Konzil" (470) ist ein weiterer Weg über Evanston (471) und Neu-Delhi (472), wo auch an die Regierungen und die Völker aller Staaten appelliert wurde. Die Botschaft Johannes' XXIII. (474ff) führte auf den Weg zum Schema XIII. (477), das „durch mancherlei Verbesserungsvorschläge von Vätern mehr und mehr ‚ökumenisch' wurde" (478). Es gibt eine „Konvergenz zwischen den Grundtendenzen der Ökumenischen Bewegung und jenen der Pastoralkonstitution" (481).

Die Ausführungen von R. gehen zwar nicht im Detail auf inhaltliche Fragen der ökumenischen Konvergenz (bzw. Divergenz) ein; sie weisen jedoch das Faktum der — wenn auch teilweise nur asymptotischen — Annäherung auf. Bei der Revue der nichtkatholischen Botschaften (besonders seit 1948) fällt allerdings auf, daß das Schema XIII. — im ökumenischen Horizont — nicht unbedingt ein absolutes Novum darstellt.

2. L. Vischer sagt nämlich in „Die Bedeutung der Konstution für die ökumenische Bewegung" (484—488), daß die Kirchen „unwillkürlich zu den zentralen Aussagen des Evangeliums zurückgeführt" werden (485). Insofern macht er auch nicht ganz zu Unrecht die kritische Bemerkung, die Konstitution nehme nicht ausdrücklich Bezug „auf die von den anderen Kirchen bereits geleistete Arbeit" (487). Doch erweist sich nach ihm das Schema XIII. als „ein Dokument, das auf dem Wege formuliert worden ist und an dem auf dem Wege weitergearbeitet werden muß" (488).

3. J. Corbon betrachtet die Konstitution im Licht der orientalischen Theologie (489—501).

Er hat die Zuversicht, daß die Katholiken dabei sind, „ihre orientalische Seele wiederzufinden" (489). „Es gibt nichts in dieser Darstellung, was nicht aufs tiefste ‚orientalisch' wäre" (494). Die Einigkeit liegt in der orientalischen Auffassung des Mysteriums; diese umfaßt nämlich den Menschen und die Welt in Christus. Auch die Anthropologie geht nicht von rationalistischen Betrachtungen aus (495): „Der Mensch als Abbild Gottes beherrscht die gesamte Konstitution" (496). Aber es fehlt eine entschiedene Darstellung der Theologie der Teilhabe des Menschen an Gott (497), eine Theologie des ‚Bildes Gottes'. Bei der Betrachtung der Welt bleibt die Berücksichtigung der orientalischen Theologie unbefriedigt (498). Eine weitere Lücke ist die Lehre von den Engeln (498) und Dämonen (499). „Man spürt zuwenig das Christlich-Dramatische des Kreuzes und der Auferstehung" (500). Gerade der Dialog der Kirche mit der Welt „geht durch das Geschehnis des Kreuzes hindurch" (500f).

Der Verfasser ist — beinahe triumphalistisch — von der Überlegenheit der östlichen Theologie überzeugt, darum bedauert er ihre zu spärliche Inanspruchnahme. Er rügt den oberflächlichen Begriff des Mysteriums, die Vorherrschaft der (untheologischen) Phänomenologie und die Effekthascherei des Konzils (500). Es fehlt auch nicht an ironisch-bissigen Bemerkungen (vgl. 499). Das Schema XIII. hätte wohl durch eine stärkere Einbeziehung von Kategorien östlicher Theologie gewonnen. Es ist aber sicher schwer, einen gewissen Kompromiß zwischen theologischen Denkstilen zu schließen.

4. Als positive Bilanz des II. Vatikanums führt O. Clement in seinem Beitrag „Gedanken eines orthodoxen Laientheologen" (503—529) die Öffnung der Kirche zur Welt (503f) an.

Der Kirche kommt es zu, über den Sinn menschlicher Existenz Aussagen zu machen (507ff) und die Beziehungen zwischen Sozialisation und Personalisation (509) zu überdenken. Ein zweites Positivum erkennt Clement in der „Begegnung mit dem Atheismus" (510ff) und im Einsatz der Kirche für die Armen (512ff), in der Betonung der Menschenrechte (513). Gegen die Konstitution erheben sich jedoch auch „Bedenken und Vorbehalte" (515): Die Kirche wolle auf alles eine Antwort wissen (516ff) und intellektualisiere den Glauben (518). Der Text selbst sei unausgeglichen (520), bisweilen ohne Zusammenhang. Wo ist das spezifisch Christliche ausgesprochen (523)? Zudem fehle der prophetische Geist. Daneben bestünden „theologische Ungenauigkeiten und Unzulänglichkeiten" (524); die Rolle der Eucharistie sei zu gering angesetzt (524f), Autonomie des Irdischen sei zu weit getrieben (525f). Mehr mystischer Sinn (527) wäre besser gewesen, etwas mehr tragischen Sinn hätte man vorfinden mögen (527).

Clement äußert sich sehr freimütig über positive und negative Momente des Schemas XIII. Von seinem (orthodoxen) Standpunkt aus wird man dem Verf. oft zustimmen können. Anderseits verstellt der manchmal enthusiastische Tenor den Sachverhalt. Sind die großen totalitären Ideologien wirklich untergegangen (503)? Wie hätte sich das Konzil mit der Existenzphilosophie, mit der modernen Psychologie und Soziologie ausführlich beschäftigen sollen (509) ohne dem vom Autor doch getadelten Rationalismus noch mehr Auftrieb zu geben? Die Abschnitte über den Atheismus werden sehr zustimmend begutachtet.

5. „Die Kirche für die Welt" (530—535) — so lautet der Beitrag von R. Schulz und M. Thurian. „Die Kirche ist das Zeichen Gottes in der Welt und für die Welt" (531). Welt und Kirche können nicht radikal voneinander getrennt werden (532). Der Christ ist für seine Brüder ein Zeichen des Evangeliums, der Taufe, der Eucharistie und des Dienstes. Die Welt ist auch in der Kirche selbst (534). Die Verf. betrachten es als anerkennenswerten Fortschritt, „daß die Kirche ihre bloße Verteidigungsrolle aufgibt und sich mutig einer Haltung des offenen Dialogs zuwendet" (530). Sie warnen vor dem Ghetto-Geist von Institutionen, die, in sich verschlossen (531), um sich selbst kreisen. Katholische Kirche muß für die Anliegen der Ökumene ebenso offen sein wie diese die Verbindung und den Austausch mit den Katholiken zu pflegen hat. Der Kirche ist es aufgegeben, alles das zu suchen und zu erkennen, „was in der Welt als Keim oder als Zeichen der positiven Vollendung durch den auferstandenen Christus hineingelegt und darin bewahrt ist" (532).

Das Schlußwort „Neue Wege, neue Ausblicke" (536—544) ‚spricht' B. Häring. Das Konzil rettete aus der „Gefahr einer systematischen Sterilisierung der Heilswahrheit" (536) durch die Betonung der Geschichtlichkeit des Heils (537). In den „Zeichen der Zeit" tut Gott uns seinen Willen kund (538). Bei dieser Diagnose der Zeit ist eine gemeinsame Basis möglich, ein Dialog, wo das Gemeinsame gesehen wird (539f), im Ringen um das Heil der Menschen (541), das die Kirche im Lichte des Evangeliums (542) betrachtet. Ihre Haltung zum Kommunismus ist typisch für den Geist des Konzils: keine feierliche Verurteilung, sondern differenzierte und konstruktive Antwort in Liebe (542ff).

Im Blick auf die den Konzilstenor gut reflektierenden Ausführungen Härings mag man bedenken: Die bleibende Wahrheit sollte nicht von der jeweiligen Situation getrennt (537), sondern doch wohl in sie integriert werden. Sonst hängen beide gleichsam im freien Raum. Die Beobachtung der Zeichen der Zeit und ihre Deutung ist der methodologische Ausgangspunkt des Dialogs der Kirche mit der Welt. Allerdings dürften die Mittel der Diagnose, die ‚Wertung', das therapeutische Instrumentar und die Sinngebung je nach weltanschaulicher Doktrin der Dialogpartner verschieden ausfallen. Ist tatsächlich schon die Konstitution *Gaudium et Spes* in „ihrem ganzen Inhalt eine konstruktive und differenzierte Antwort auf das vom Kommunismus gestellte Bündel von Problemen" (543)?

Das Sammelwerk ist ein Kompendium vortrefflicher Interpretationen von *Gaudium et Spes*, stellt einen verläßlichen, noch nicht überholten Kommentar des bedeutsamen Dekretes dar, bietet viele Anregungen und Aufforderungen zu dessen Weiterentwicklung. Hierzu ist fast jedem Aufsatz eine meist ausführliche Bibliographie aus dem deutschen Sprachraum beigegeben. Es fällt auf, daß die ‚Christliche Soziallehre' zumeist kritisch oder gar ablehnend genannt wird, wo doch gerade *Gaudium et Spes* selbst wesentliche Beiträge zur Christlichen Soziallehre leistet. Ein Verzeichnis der Bibelstellen (547—549), Hinweise auf Konstitutionsnummern (549—550), auf andere Konzilsdokumente (550), auf päpstliche Lehraussagen (551) und ein ausführliches Stichwortverzeichnis (551—570) erleichtern das Studium des inhaltsreichen und höchst beachtlichen Werkes.

Mainz. Ludwig Berg.

Suenens, Kardinal Léon-Joseph: **Die Mitverantwortung in der Kirche.** Salzburg: Otto Müller Verlag (1968). 187 S.; Paperback DM 14,70.

Der Verf. zählt zu den profiliertesten Gestalten des Zweiten Vatikanischen Konzils. Er besitzt eine umfassende Kenntnis der Konzilsverhandlungen, ihrer Hintergründe und Schwierigkeiten, und er hat selbst wiederholt maßgeblichen Einfluß auf den Gang der Verhandlungen genommen. Nun hält er Rückschau und fragt sich gleichzeitig, was „uns allen behilflich sein kann bei unseren Bemühungen, das Konzil aus dem Stadium der Texte in das Stadium der praktischen Verwirklichung im Alltagsleben gelangen zu lassen" (6). Als Schlüsselbegriff und „Leitidee" (23) arbeitet er die Mitverantwortung in der Kirche heraus, wie sie sich auf allen Ebenen kirchlichen Lebens zeigen soll.

In zwei Hauptteilen behandelt der Verf. „Die Kirche von heute" und die „Mitverantwortung". Im ersten Teil nimmt Kard. Suenens zunächst eine Bestandsaufnahme vor (9—27). Er legt dar, wie das Zweite Vatikanum in gewisser Hinsicht eine Wende bedeutet, wie es sich gegenüber der Vergangenheit ausnimmt und welche Zukunftsbedeutung es hat, welchen Wandel die Konzilstexte vom ersten Entwurf der Schemata bis zur Promulgation durchgemacht haben, wie die Idee der Mitverantwortung sich durch alle Texte hindurchzieht. Anschließend behandelt er die „Hauptgebote unserer Zeit" (28—58): das ökumenische und missionarische Anliegen sowie die Forderung nach Weltpräsenz. Der zweite Hauptteil entfaltet diese Ansätze für die verschiedenen Bereiche der Kirche (59—180): Hl. Stuhl, Bischöfe, Priester, Theologen, Diakon, Ordensleute, Laien.

Diese Ausführungen enthalten sehr viel treffend Gesagtes, mit entscheidenden Textbeispielen und Zitaten aus päpstlichen Ansprachen Belegtes, das jedoch in ähnlicher Form schon öfter in der reichen Literatur über das Konzil gesagt worden ist. Es begegnen also viele Erwägungen, die grundlegend sind, jedoch inzwischen bereits zu den bekannten Einsichten gehören. Daneben tauchen allerdings immer wieder interessante Einzelaspekte auf, so in den Äußerungen zur Bischofssynode, zur Mitverantwortung der Theologen und der Ordensleute.

Mitverantwortung in der Kirche, wie der Verf. sie sieht, fordert eine bestimmte Mentalität und fordert bestimmte Strukturen. Was die Mentalität betrifft, so setzt der Verf. zweifellos die richtigen Akzente. In seinen Forderungen ist er abgewogen und entschieden zugleich. Allerdings werden in seiner Lagebeurteilung doch wohl die Komplikationen zuwenig aufgezeigt, die sich immer deutlicher in der Kirche nach dem Konzil zu zeigen beginnen. Es ist zutreffend, daß es auf dem Konzil das „Streben nach Einstimmigkeit" (14) gegeben hat und wohl auch geben mußte. Dadurch ist aber nicht nur die Überzeugungskraft und Schlüssigkeit einiger Texte gemindert worden. Diese punktuelle Einstimmigkeit vermochte auch nicht, die Vielzahl der Mentalitäten und auch der theologischen Ansätze zu synthetisieren. So zeigt sich allenthalben Unschlüssigkeit darüber, wie es weitergehen sollte, trotzig-reformerische Aufsässigkeit auf der einen Seite, anderseits Unverständnis gegenüber Texten und Anliegen des Konzils und seiner „Mehrheit" sowie nervöse Reaktionen mancher kirchlicher Autoritäten, kurz: das Klima, in dem nun der Übergang vom Stadium der Texte in dasjenige der Alltagsverwirklichung geschehen sollte, ist so gemessen-ruhig und zuversichtlich nicht, wie es, folgt man diesem Buch, scheinen möchte. So wirkt das Gesagte, trotzdem es sehr richtig ist und trotzdem sich nur selten (etwa in den Ausführungen über den Diakonat) Fragezeichen einstellen möchten, eigenartig unverbindlich und blaß.

Dazu kommt, daß die Frage nach den Strukturen, die der Mitverantwortung dienen, nur teilweise behandelt wird (z. B. durch die Erwähnung der Bischofssynode und ihrer Problematik). Hier

wäre noch manches Konkrete zu sagen und — zu fragen gewesen, etwa, wieweit die Kompetenzen der Pfarrgemeinderäte gehen könnten, wie sich neue und alte diözesane Räte zueinander verhalten sollten (Seelsorgerat, Priesterrat, Metropolitankapitel, Geistlicher Rat). Schließlich wäre noch deutlicher aufzuzeigen, wie und mit welchen Methoden jene Mentalitätsbildung und Bereitschaft zur Strukturerneuerung zu fördern wäre, die weithin noch nicht gegeben ist, die aber gemäß den zweifellos richtigen Perspektiven in den Darlegungen des Verf. da sein muß, damit aus dem Postulat Mitverantwortung eine Realität wird. Schließlich wäre diese Methodenbesinnung noch darauf hin zu konkretisieren, wie all das in einer Atmosphäre zunehmender Gereiztheit und Nervosität (und beträchtlicher theologischer Sachunsicherheit) geschehen könne, wie also einerseits die Diskussionen im kirchlichen Raum versachlicht werden können, anderseits das gegenseitige Vertrauen gefördert werden kann.

Weil all das in dem Buch zu wenig zur Sprache kommt, bleibt der Eindruck des Unverbindlichen. Anderseits wird die Grundsicht von Konzil, Kirche und Mitverantwortung in ihr, wie sie hier auf überzeugende und übersichtliche Weise mit sachlicher Kompetenz dargelegt wird, auch in der kirchlichen Praxis wirksam werden. Verschiedene öffentliche Äußerungen des Verf. zu Fragen der kirchlichen Situation sind hierzu selbst die beste Erläuterung.

Hennef/Sieg. Peter Lippert CSsR.

Tilmann, Klemens: **Staunen und Erfahren als Wege zu Gott.** (‚Unterweisen und Verkünden', Bd 4; hrsg. v. Günter Stachel u. Klemens Tilmann) Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger-Verlag 1968. 140 S.; brosch. DM 9,80.

Die Tatsache, daß die Glaubensverkündigung weitgehend „die eigentliche Personmitte, in der der Mensch betroffen wird, staunt, Erfahrungen macht, ... Lebensentscheidungen trifft, ... nicht erreicht" (8), hat Klemens Tilmann veranlaßt, zur katechetischen Erneuerung einen Beitrag vorzulegen, der zeigen soll, „wie wir den Glauben in der Erfahrung und der Existenz verwurzeln" können, da ohne diesen Vorgang „der Glaube keine Lebenskraft und Dauer" (8) haben wird. Indem T. die Katechese von einem „abstrakten, systematischen, spekulativen und aprioristischen Denken" (135) befreit sehen möchte, weist er der Glaubensverkündigung die neue Aufgabe zu, den Glaubensschüler zum Staunen über Gottes Werk und zu Erfahrungen mit Gott anzuleiten.

Von Theorie und Methode einer „Erziehung zum Staunen" (Kap. 2) ausgehend, wendet sich T. in Kap. 3 u. a. schwerpunktmäßig der „existentiellen" und „existenzverändernden" Katechese zu, die er mit ausgeführten unterrichtlichen Beispielen belegt. Die Erfahrung der Erlösungswirklichkeit (Kap. 4) und die Glaubenserfahrung von ‚Gott in uns' (Kap. 5) leiten zur grundsätzlichen Frage: „Kann man zu Erfahrungen der Wirklichkeit Gottes führen?" (90—119) über. Mehr in der Form der Anregung als der vollständigen Darlegung setzt sich der Verfasser mit Führungshilfen zum rechten Selbstwerden und Selbstsein (Kap. 7) und der Beziehung zwischen Erfahrung und Glaubensbildung (Kap. 8) abschließend auseinander.

Der von T. vorgelegte Entwurf zur Erneuerung der Katechese kann sich zum Teil auf Vorentwürfe der personal-existentiellen Erziehungstheorie (von Martin Buber bis Fritz Stippel) und deren namhafte Vertreter im Bereich der Religionspädagogik (Georg Hansemann, Theoderich Kampmann u. a.) stützen. Schon Hansemann verurteilt die einseitig intellektualistische, pragmatisch-orientierte Glaubensunterweisung und konzipiert die existentielle Glaubenserziehung (1960), während Theoderich Kampmann die Begegnungserfahrung als für den Akt des Glaubens unerläßlich aufweist. Von Kampmann ist auch das Verständnis des Gesamtgeschehens der Erziehung als Hilfe zur Menschwerdung des Menschen formuliert worden, wie es T. S. 126 ähnlich konzipiert.

Originär ist bei T. die überzeugend gewonnene Synthese einer neuen Theologie der Wirklichkeit und der Gotteserfahrungen des Kindes und jungen Menschen, die sich als wegweisend für die Glaubensunterweisung von morgen erweisen mag. Gott suchen, um ihn zu finden, verdient in der Tat eine neue „katechetische Kategorie" (93) genannt zu werden. Häufig eingestreute lebendige Beispiele werden dem Katecheten helfen, den neuen Ansatz und die andersgeartete Dimension der Glaubensverkündigung verstehend zu erfassen, das „Organ für das, was in der Katechese zu vernehmen ist" (135) zu entfalten und den durch den Rahmenplan für die Glaubensunterweisung gestellten Aufgaben der Verkündigung in neuer Weise gerecht zu werden. So ist zu hoffen, daß dieses Bändchen in die Hand all derer gelangt, die mit der Glaubensverkündigung beauftragt sind. Zu wünschen bleibt, daß T. sich entschließen möchte, seinen hier gewonnenen Neuansatz katechetischer Verkündigung in einer Reihe von Unterrichtsmodellen zum neuformulierten deutschen Einheitskatechismus exemplarisch für die Hand des Praktikers auszuführen; hier wird sich die neue Konzeption u. a. zu bewähren haben.

Lörrach. Alfons Benning.

Waldispühl, Hans: **Die Botschaft und Lehre von der Kirche im Religionsunterricht.** Eine pastoraltheologische Studie zur Katechese über die Kirche an höheren Schulen. (Studia Friburgensia, Neue Folge, Heft 45) Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag 1967. XX, 241 S.; brosch. Fr./DM 26,—.

Auf dem Hintergrund der ekklesiologischen Aussagen des II. Vatik. Konzils untersucht der Verf. im ersten Teil die Darstellung der Lehre von der Kirche in den gegenwärtig vorliegenden Lehrbüchern für die höhere Schule. Unter Berücksichtigung der Zeitgebundenheit der überwiegend fundamentaltheologisch-kirchenrechtlichen Betrachtungsweise arbeitet er den Wandel von der „einseitigen" und „äußerlichen" zur „vertieften ganzheitlichen Sicht der Kirche" heraus (63); im zweiten Teil wendet er sich im Rahmen der theologischen Grundlegung dem erneuerten Kirchenverständnis zu: der Frage der Kirchenzugehörigkeit, der Heilsnotwendigkeit der Kirche und den Aussagen heutiger Theologie über die „Heilspräsenz des erhöhten Herrn" in der „Kirche auf dem Weg". Die „eschatologische Existenz" der Kirche verpflichtet sie zur fortwährenden Erneuerung im Sinne eines „positiven Neuformens" (138). Aus der engen Wesensbeziehung „Kirche und Welt", gründend in der Tatsache der Inkarnation, folgert der Verf. die Verantwortung des einzelnen Christen für die Welt.

Im dritten, pastoraltheologischen, Teil weist der Verf. auf Schwierigkeiten und positive Zugangsmöglichkeiten hin, welche sich aus der heutigen Situation der Jugendlichen für das Verhältnis Jugend — Kirche ergeben. Neben den entwicklungspsychologischen Hauptphasen berücksichtigt die Untersuchung besonders epochaltypische Voraussetzungen, den Drang nach der „Erschließung unbegrenzter Perspektiven", die „Aufgeschlossenheit für die menschlichen Werte" und die „fortschreitende Sozialisation" (168). Hinter der weitverbreiteten „Unkirchlichkeit" der Jugend könnte sich ein „geheimes Idealbild" von der Kirche verbergen (184).

Im letzten Teil behandelt der Verf. die „richtige Katechese über die Kirche", wobei er vom material-kerygmatischen Ansatz aus besonders die heilsgeschichtliche, liturgische, missionarische und ökumenische Dimension betont. Die Kirchengeschichte ist in die Katechese über die Kirche zu integrieren (193—196); an der Eucharistiefeier soll der ekklesiologische Aspekt hervorgehoben werden; und die gesamte Katechese über die Kirche muß von echt ökumenischem Geist getragen sein. Da der junge Mensch die Kirche vorwiegend „versachlicht" als eine ihm gegenüberstehende, „über Raum und Zeit erhabene" Institution erlebt, soll er in der Katechese der Kirche als Mysterium begegnen und ihre Zeichenhaftigkeit verstehen lernen. Kirche ist „Ur- und Wurzelsakrament"; durch den Vollzug der einzelnen Sakramente wird die Heilstat Christi vergegenwärtigt, gleichzeitig erfährt der Christ die Beauftragung zur Verleiblichung der Gnade im christlichen Leben. „Was die Kirche ‚an sich ist, muß sie auch in ihren Gliedern sein'" (H. de Lubac). In diesem Zusammenhang kommt der Verf. auf die eigenständige Funktion des Laien zu sprechen. Die „grundlegende Komplementarität von Laie und Priester" setzt „echte Partnerschaft" und folglich die „Solidarität zwischen Laien und Priestern, zwischen Amt und Gemeinde" voraus (221).

Schließlich stellt der Verf. die Frage nach dem Ziel der Katechese über die Kirche. Nach seiner Ansicht sprengt die „tätige Einübung in die Kirche" den Rahmen der Schulkatechese, der „vornehmlich die Interpretation konkreten Lebens der Kirche zukommt" (230). Es muß „Experimentierfelder" geben, „auf denen Begriffe wie Glaube, Liebe, Freiheit, Freude, Gehorsam, Brüderlichkeit, Mission, Zeugnis in konkrete Vollzüge übersetzt und als realisierbare Wirklichkeiten erfahren werden können" (233). Die Kirche muß den Jugendlichen im Gottesdienst (sakramental-liturgisches Leben) und im Bruderdienst (Verwirklichung der brüderlichen Liebe), vor allem aber als Liebesgemeinschaft in Christus erfahrbar sein, sonst büßt sie ihre Glaubwürdigkeit und Rolle im Leben der Heranwachsenden" ein (ebd.).

Dieser Zielsetzung der Katechese durch Waldispühl stehen gegenwärtig andere Vorstellungen vom Religionsunterricht entgegen. Während nach der Ansicht des Verf. der Religionsunterricht in jedem Fall „kirchlicher Unterricht" ist, und zwar in dem Sinn, „daß er die Kirche zur Voraussetzung hat und zur Kirche hinführen will", betonen eine Reihe von Autoren, der Religionsunterricht könne als „ordentliches Lehrfach" nur vom gesamten Erziehungs- und Bildungsauftrag der Schule her konzipiert werden; er soll in erster Linie Information vermitteln und die Schüler „zum kritischen Verständnis von Glauben und Religion" befähigen. Angesichts dieser Diskussion kommt der Untersuchung Waldis-

pühls über das enger begrenzte Thema hinaus aktuelle Bedeutung zu. Darüber hinaus könnte die Studie auf die Überlegungen für die zu erstellenden Arbeitsbücher für den Religionsunterricht an den höheren Schulen anregend wirken und so dem in der Schularbeit stehenden Katecheten dazu verhelfen, besser den Erwartungen gerecht zu werden, die heute von allen Seiten an den Religionsunterricht gestellt werden.

St. Peter (Schwarzwald). Josef Müller.

Strätling, Barthold: **Geschlechtserziehung als Auftrag der Schule.** Methodik und Didaktik der Geschlechtserziehung in der Schule. (Taschenbücher für wache Christen, Bd 18) Limburg: Lahn-Verlag 1968. 170 S.; kart. DM 9,50.

Aufgrund guter wissenschaftlicher Vorbildung und vieler praktischer Erfahrung bietet Verf. ein kurzes „Handbuch für die Praxis der Geschlechtserziehung in der Schule" (8). Ausgehend von einer „Gesamtschau vom Menschen und seiner Geschlechtlichkeit" (7) bietet er dem Lehrer die Voraussetzungen einer notwendigen, gezielten Hilfe, vorab in der Überwindung der Schwierigkeiten bei den Eltern (manchmal auch den Priestern) und den Kindern. Neben dem Elternhaus (und der kirchlichen Seelsorge) hat die Schule sicher eine ursprüngliche Aufgabe (nicht nur eine subsidiäre beim Versagen des Elternhauses). Der entscheidende Beitrag der Schule geschieht freilich innerhalb einer rechten Gesamterziehung; aber auch spezielle Hilfen sind notwendig.

Das Büchlein bietet einen klug bedachten, realistischen „Stoffplan", schildert die Stufen der Wissensvermittlung, die rechten (und die zu überwindenden falschen) Leitbilder sowie die unabdingbaren Voraussetzungen beim Erzieher. Die (von der Wissenschaft wie Erfahrung ziemlich genau durchschauten) Beziehungen zwischen schulischer Leistung und Integration der Geschlechtlichkeit in die wachsende Persönlichkeit unterstreichen die Zuständigkeit der Schule auch für die geschlechtliche Reifung (die sich durchaus nicht auf Bewahrung vor und Rückführung von Irrwegen beschränkt). Der Anhang stellt die (bisher in den einzelnen Bundesländern verschiedene) Rechtssituation dar, auf deren Vereinheitlichung in rascher Zukunft dringend zu hoffen ist. — Mögen recht viele Lehrer (und auch Eltern) das hier gebotene Rüstzeug nützen!

Würzburg. H. Fleckenstein.

Bins, Claudio L. SJ: **O mistério da criação nas orações do missal romano.** Porto Alegre (Brasilien) 1968 VI, 144 S.; br. $ 4.

„Das Geheimnis der Schöpfung nach den Gebeten des römischen Meßbuches" heißt der Titel des Buches.

Nach der Absicht des Verf. sollte in dieser Abhandlung die Schöpfung betrachtet werden, wie sie in den Gebeten der römischen Liturgie dargelegt wird.

Die Arbeit ist in zwei Teile gegliedert: I. Die Natur der Schöpfung und II. die religiöse Bedeutung der Schöpfung. Teil I. ist in drei Kapiteln abgehandelt: I. Die Trinität als Ursprung und Ziel der Schöpfung, II. Das Objekt des göttlichen Wirkens und III. Das Schaffen in seiner vollständigen Bedeutung. Teil II. gliedert sich in zwei Kapiteln: I. Die Schöpfung nach dem Kontext der Gebete und II. Die Schöpfung als explizites Argument in einigen Gebeten.

Die Arbeit ist liturgisch-dogmatisch orientiert. Der Verf. begreift die Schöpfung als eine sich dynamisch verwirklichende Wirklichkeit in dem Prozeß eines „Egreß-Regreß-Schemas": *a Patre per Filium eius Jesum Christum in Spiritu Sancto ad Patrem* (8). Der Vater ist Schöpfer im engeren Sinne. Der Sohn wird Schöpfer als Vermittler aufgrund seines Gezeugtseins genannt. Der Hl. Geist kann, trotz seines nicht expliziten Verhältnisses zum Geschaffenen, nach den römischen Gebeten als die Vorsehung Gottes eingesehen werden: *Spiritus Sanctus, cuius et providentia gubernamur* und als die Einheit für die gesamte geschaffene Wirklichkeit (10, 17, 19, 20). Gott ist Schöpfer aller Dinge. Explizit wird er Schöpfer des Menschen genannt: *creasti et redemisti nos* (28). Der betende Mensch begreift durch diese Gebete, daß Gott Schöpfer aller Gläubigen und konsequenterweise eines jeden Individuums ist (24). Die Schöpfung bedeutet nicht nur Anfang, sondern auch die Erhaltung des Geschaffenen in seiner Existenz in Bewegung auf die Vollendung. Es handelt sich um eine *creatio continua*. Mindestens für den Menschen muß die Schöpfung nicht auf einen Akt Gottes in der Vergangenheit reduziert werden (44, 45, 46). Mit Berufung auf den hl. Gregor und den hl. Leo bemüht sich der Verf., einen dynamischen Begriff der Schöpfung zu erarbeiten (55ff). Schöpfung heißt nach den Gebeten der Liturgie jedwede neu erscheinende Wirklichkeit: die Vorsehung, die Ehe, die Erlösung, die guten Gedanken usw. sind Ausdrücke der göttlich schöpferischen Tätigkeiten (49). Das Geheimnis der Schöpfung bedeutet der Liturgie nicht einfache Spekulationen, vielmehr erfährt die Kirche durch sie Gott als Vater, der die Menschen erlöst (102). Die Schöpfung bildet keinen Gegensatz zur Erhebung und Erlösung des Geschaffenen: *Deus qui creasti et redemisti nos* (104—105, 127).

Der Verfasser kritisiert die Hochscholastik als eine Theologie ohne Empfindung für die heilsgeschichtliche Bedeutung der Schöpfung. Die Hochscholastik wäre einseitig Anhänger der *creatio ex nihilo sui et subiecti* (66). Solche Kritik ist wohl unzutreffend, weil der Begriff der Intentionalität (Dynamik) des Wirklichen, besonders des menschlichen Bewußtseins, ein scholastischer Gedanke ist: *finis et prius in intentione et postremus in executione.* Der Versuch, die Wirklichkeit der Schöpfung, Erlösung und Vollendung in einem einheitlichen Zusammenhang zu betrachten, ohne die verschiedenen Momente zu indentifizieren (60, 64), wie der Gedanke der Mitwirkung des Menschen im Schaffen, sind eine gute Leistung der Arbeit für ein besseres Verständnis der Heilsgeschichte. Der „Egreß-Prozeß" der Schöpfung ist gut beschrieben: vom Vater durch den Sohn. Dieser Prozeß im Geist ist meines Erachtens zu kurz geraten. Nur durch eine Erwähnung (18) wurde die Schwierigkeit einer solchen Beschreibung angedeutet. Der „Regreß-Prozeß" *ad Patrem* müßte klarer expliziert, oder die Hindernisse einer derartigen Erklärung müßten dargelegt werden.

Münster. Filipe José Couto IMC.

Einig, Maternus: **Der heutige Mensch und die Liturgie.** (Christliches Leben heute, Bd 3). Augsburg: Winfried-Werk (1968). 131 S.; Pappband DM 5,80.

Vorliegende Arbeit erscheint innerhalb der Reihe als 1. Band des I. Themenkreises „Der Christ und sein Glaube", der von Prof. Heinrich Fries herausgegeben wird. Die Gesamtreihe will „ein lebendiges Glaubensverständnis unter den veränderten Existenzbedingungen unserer Welt und unserer Kirche" vermitteln und die Unsicherheit und Unruhe, die nach dem Konzil festzustellen ist, in fruchtbare Bahnen lenken.

Die Arbeit von M. Einig paßt gut in diesen Rahmen, denn sie nimmt ihren Ausgangspunkt von den Schwierigkeiten, die die konziliare Liturgiereform vorgefunden und auch selbst hervorgerufen hat. Der Verf. nennt drei Schwierigkeiten, die dem heutigen Menschen den liturgischen Vollzug erschweren: Der Schwund des Glaubensbewußtseins, die Auflösung und Erweichung der Gemeindebezogenheit und der Verlust des Zeichen- und Symbolverständnisses. Einig bleibt jedoch nicht bei dieser Zustandsschilderung stehen; er eröffnet aus den Ursprüngen des Menschen selbst auch der Welt von heute neue Möglichkeiten und Zugänge zum Gottesdienst.

In zwei Kapiteln werden die Wesenszüge der christlichen Liturgie klar dargelegt als das Handeln Gottes an seinem Volk und der menschlichen Antwort darauf, die aber notwendig den Rahmen des Kirchenraumes sprengt, da die Antwort nicht nur „von unten nach oben" sondern auch „nach rechts und links" gehen muß, d. h. die Echtheit der liturgischen Antwort sich im Leben erweist. Dieser soziale Aspekt der Liturgie hätte etwas breiter ausgeführt werden können, da er heute stark anspricht. Dann konkretisieren sich die Ausführungen in den Abschnitten über das Geheimnis der Eucharistie, das Sakrament der Buße und das Kirchenjahr. Diese drei Themen bilden ja Schwerpunkte der Diskussion um die liturgischen Reformen. E. wartet dabei mit einer Reihe von Vorschlägen auf, die teils allgemein oder wenigstens an manchen Orten schon verwirklicht sind (Samstagabendmesse, Bußandachten, Kinderbeichte, Konzelebration, Handkommunion, *missa normativa,* Fastenzeit als Tauferinnerung, Reduzierung der Heiligenfeste), oder noch in unbestimmte Zukunft weisen (Kinderkanon, Kommunion unter beiden Gestalten, Stellung der Priesterkommunion, Dialogpredigt).

Die Vorschläge sind durchweg gut fundiert. Allerdings kann der Rezensent nicht ganz einsehen, warum „der jetzige Kanon auf keinen Fall vollständig laut gebetet werden" sollte (85), und ebenso wenig, warum „nicht zu häufig in Gemeinschaft mit Gläubigen konzelebriert werden" (81) sollte. Denn wenn die Konzelebration „das Sichtbarwerden der Einheit der Ortskirche" als eigentlichen Grund hat, dann sollte dieses Zeichen gesetzt werden, wenn es sinnvoll ist, d. h. „Priester, die nicht um der Gläubigen willen gebraucht werden", sollten sich nicht „unter die Gläubigen mischen und mit ihnen gemeinsam kommunizieren", sondern sie sollten konzelebrieren. Das legt doch wohl auch die von E. vertretene Meinung nahe, „daß die Konzelebration die normale Form der Meßfeier war" (in der alten Kirche).

Das Schlußkapitel geht noch einmal auf die Hauptschwierigkeiten des heutigen Menschen gegenüber der Liturgie ein. Aufmerksame Beobachtungen menschlichen Verhaltens in unserer Welt führen den Verf. zu dem überzeugenden Schluß, daß wohl Formen der bestehenden Liturgie überholt sind, daß aber auch der heutige Mensch liturgiefähig ist, wenn die Liturgie der Zeitsituation und dem Ausdrucksvermögen der heutigen Menschen angepaßt wird.

Die kleine, preiswerte Arbeit von Einig muß allen Seelsorgern empfohlen werden, deren liturgische Ausbildung auf eine Einführung in die Rubriken beschränkt war. Erst recht werden Laien, die tiefer in den Sinn der Liturgie eindringen wollen, mit Gewinn zu

diesem klar und verständlich geschriebenem Buch greifen, das extreme Stellungnahmen durch objektives Abwägen des „für und wider" und solide geschichtliche Kenntnisse zu vermeiden weiß.

Münster. P. Manfred Probst SAC.

Seewald, Richard: **Kunst in der Kirche.** Die Düsseldorfer Bilder. Freiburg i. Br.: Christophorus-Verlag Herder (1966). 54 S.; DM 14,80.

Der Maler Richard Seewald, der zu seinen Bildern in der Adolphus Kirche in Düsseldorf einen Begleittext schrieb, ist nicht irgendeiner, der sich zu Wort meldet in der schwierigen Frage nach der „Kunst in der Kirche". Die Summe seiner Veröffentlichungen (S. 53) erweist ihn als einen Künstler, der sich zutiefst einem christlichen Humanismus verpflichtet weiß, dessen Zeichnungen aus mittelmeerischen Ländern auch heute, nach vielen Jahren, nichts von ihrem Glanz verloren haben.

Dem vorliegenden Aufsatz und auch anderen Veröffentlichungen Seewalds ist anzumerken, wie sehr er darunter leidet, daß die Christenheit bildlos zu werden scheint. Er sucht nach Gründen. Leider läßt er sich dabei von Emotionen leiten und kommt so gelegentlich zu summarischen Urteilen, zu gereizten Äußerungen, Verkürzungen und Forderungen, die nicht gerade der Klärung jener Frage dienen, die ihm so wichtig ist. In einer Zeit, da sehr ernstzunehmende Menschen von einer Gottesunfähigkeit des Menschen reden (Buber/Delp), sollte man nicht überrascht sein, wenn Bilder des Glaubens unserer Zeit zu fehlen scheinen. Es hilft nicht weiter, wenn man sie nur postuliert. So schreibt Seewald: „Die einzige gültige Legitimation für eine christliche Kunst ist meines Erachtens, wenn ihr die Idee der Zeit, der Zeitgeist selber, vorschreibt, christlich zu sein" (18). Auffällig in dem vorliegenden Text ist die unscharfe Verwendung der Begriffe: sakral-christlich-religiös-kirchlich. Karl Ledergerber hat in seinem Werk[1] eine genaue Analyse des Begriffes „sakral" versucht und auch in dem Werk von P. R. Regamey: Kirche und Kunst im XX. Jahrhundert[2] geht es u. a. um die Klärung dieses Begriffes, ohne die man leicht an der gemeinten Sache vorbeiredet. Die Kirche hat in den Schriften der neuen Theologie und in den Texten des Konzils ein neues Selbstverständnis gefunden, das hoffentlich in ihrer Selbstdarstellung, z. B. beim Bau neuer Kirchen und deren Ausstattung seinen Niederschlag finden wird[3].

Man kann die Gegenwart tadeln, weil sie unfähig sei in Bildern zu denken, (cf. S. 36), aber das ändert nichts. Besser wäre es, nach den eigentlichen Gründen der „Bildermüdigkeit" zu suchen. Man kann einen Christen dieser Zeit nicht rügen, wenn er kein unreflektiertes Verhältnis zu den Bildgeschichten der Bibel hat, um so weniger in einer Zeit, in der nach Aussagen der Literaturkritik auch die Fähigkeit zu erlöschen scheint, Geschichten zu erzählen. (cf. die Erscheinung des nouveau roman) Im Eifer für eine gute Sache und aus dem Bedauern um Verlorenes kommt Seewald gelegentlich zu Formulierungen, die nicht unbedenklich sind.

Gelegentlich rennt S. offene Türen ein. Wer weiß nicht auch, daß ein noch so bedeutender Bildinhalt noch kein Kunstwerk erstehen läßt, daß noch so fromme Gesinnung kein Bild von Rang schafft, wenn nicht eine hohe schöpferische Potenz am Werke ist, daß aber nur diese Potenz entscheidet über den Rang eines Werkes. S. selbst wehrt sich dagegen, in einer Reihe mit den Romantikern, Nazarenern oder gar mit den Beuronern genannt zu werden. Dort handelt es sich um den Versuch, Vergangenes zum Maßstab von Neuem zu machen. Das ist nicht gelungen und geriet bald in die Nähe eines akademischen Formalismus und archaisierender Sterilität.

Seewalds Forderung nach einer neuen „Renaissance und Klassik" liegt doch in ähnlicher Richtung (52). Leider bestätigen die Bilder dieses Buches solchen Verdacht. Man spürt den Rang des Künstlers, der in seinen profanen Bildern so viel überzeugender wirkt, doch die Bilder in Düsseldorf haben kaum etwas von dem, was S. an anderer Stelle fordert: „d'être de son temps"[4]. Sie sind kaum Gestaltwerdung des christlichen Glaubens dieser Zeit in überzeugenden Bildern („trotz äußerer Modernität keine echte Beziehung zur Zeit")[5]. Er hat als Künstler Teil an der tragischen Situation des Gläubigen dieser Zeit. Ob einmal ein lebendiger Glaube in einer Kirche neuer Gestalt prägend wird für die Lebensformen einer großen Zahl von Menschen, das steht dahin. Das aber ist gemeint, wenn Ledergerber schreibt: „In Zeiten echter Sakralkunst war auch die religiöse Existenz identisch mit dem Charakter ihrer Kunst; war die persönliche zur sozialen Existenz erweitert, die soziale Kultform dem religiösen Kern verbunden. Das fehlt heute, und es offenbart sich vor allem darin: Die heutige sogenannte Sakralkunst ist – kann es vielleicht nicht vermeiden – primär ein ästhetisches Anliegen"[6]. Ledergerber sieht diese seine These darin bestätigt, daß die Betrachter neuer Kirchen zuerst fragen, wieweit ein solcher Bau künstlerisch bewältigt ist. Man kann die Besorgnisse Seewalds in mancher Hinsicht teilen, aber man darf doch deswegen nicht Theologen, Pfarrer und Gemeinden mit den Ikonoklasten gleichsetzen, wenn sie aus begreiflicher Zurückhaltung und aus Furcht vor einem „Sakralismus" und vor pseudosakralen Bildern „bildermüde" geworden sind.

Die Gründe für eine solche Bildermüdigkeit liegen wohl weniger in der Zeit der Hitlerdiktatur, wie S. meint, wohl auch nicht in der „Überfüllung der Kirchen" mit Bildern, wie Klausener argumentiert[7], sondern in einer tiefen Sprachlosigkeit des Glaubens in unserer Zeit. Es ist nicht damit getan, Monumentalität zu verlangen (35) für biblische Bilder, denn Monumentalität ist weniger eine Sache des Kalküls, wird auch nicht erreicht durch Weglassen von diesem und jenem, ist entweder inneres Gesetz oder ist garnicht. Im Ganzen des Textes meint man ein heimliches Ressentiment gegen Zivilisation und Technik zu spüren. Kirche ist aber Kirche dieser Zeit der Technik und Zivilisation. Der Versuchung zur Archaisierung muß die Kirche in ihrer künstlerischen Selbstdarstellung so gut wiederstehn wie in allen anderen Bereichen (z. B. der Liturgie). Wenn S. vom Konzil oder vom Papst Weisungen erwartet zur Kunst in der Kirche, so erwartet er zuviel. Konzil und kirchliche Führung bemühen sich um eine erneuerte Kirche für das Heute, sie müssen aber dem Künstler überlassen, das lebendig Neue, wenn der Geist es seiner Kirche schenken will, in überzeugender Weise Gestalt werden zu lassen[8].

Münster. Ludwig Klockenbusch.

Zeeden, Ernst Walter: **Deutsche Kultur in der frühen Neuzeit.** (Handbuch der Kulturgeschichte, begr. von H. Kindermann, neu hrsg. von E. Thurnher, I. Abt. Zeitalter deutscher Kultur) Frankfurt/M: Athenaion-Verlag 1968. 510 S. mit 292 Abb. und 6 Farbtafeln.

Unter den vielfachen Betrachtungsweisen der Geschichte hat neben der politischen, wirtschaftlichen, sozialen, kirchlichen, religiösen, geistig-literarischen usw. die Kulturgeschichte immer einen besonderen Platz. Der Verfasser hat sich in der Auswahl und Behandlung seiner Quellen von Jacob Burckhardt (Griechische Kulturgeschichte, I, 1898, Einleitung) inspirieren lassen, für den „das Lebendige und Bedeutsame so oft ganz sichtbarlich nicht in dem Ereignis liegt, welches erzählt wird, sondern in der Art, wie und in den geistigen Voraussetzungen, unter welchen es erzählt wird". Die Lebensformen und Denkweisen, die dem Geschehen zugrunde liegen und es tragen, sind „mindestens ebenso bedeutend wie die Ereignisse" und Fakten. Denn in ihnen finden wir das Gleichbleibende und Allgemeine, das oft von stärkerer Aussagekraft ist als das Besondere. Für Burckhardt ist „Das sich Wiederholende wichtiger als das Einmalige". Darum muß ihm auch in der geschichtlichen Betrachtung eine erhöhte Bedeutung beigemessen werden. Die Kulturgeschichte hat es „mit dem Typischen, dem Konstanten, dem Normalen" zu tun. In Zeiten des Übergangs, des raschen Wechsels und der grundlegenden Veränderungen, wie sie die Epoche des Humanismus, der Reformation und der Glaubenskämpfe mit sich brachten, kommt der Kenntnis dieses Beständigen, des Tragenden im Strome der Entwicklungen, naturgemäß auch für das historische Verständnis besondere Beachtung zu.

[1] Karl Ledergerber: Kunst und Religion in der Verwandlung. Köln 1961.
[2] 1. Aufl. Graz 1954.
[3] Vgl. dazu „Christliche Kunstblätter" Linz, 1 (1968).
[4] Richard Seewald: „Über Malerei und das Schöne". Luzern 1947. S. 24.
[5] Ledergerber S. 119.
[6] Ledergerber S. 120.
[7] Th. Klausener: Zu Richard Seewalds „Kunst in der Kirche". Randbemerkungen eines Liturgiehistorikers und christlichen Archäologen. In „Anzeiger für die kathol. Geistlichkeit" 1967. 102 ff.
[8] Vgl. zum Ganzen: Sentimentale Modernität. Wie zeitgemäß ist die sakrale Kunst? In „Publik" Nr. 8/1968, S. 20.
und: Pieper, Josef: Sakralität und „Entsakralisierung", Hochland, Jg. 61 Nr. 6.

Zeedens glänzend geschriebene und mit einer Fülle von Bildern, die treffend ausgewählt sind, bereicherte Darstellung umfaßt das Zeitalter des Humanismus, der Reformation und der Glaubenskämpfe; sie reicht also vom Ausgang des Mittelalters bis zum Beginn des Dreißigjährigen Krieges. Sie geht den allgemeinen Lebensbedingungen der damaligen Menschen in ihren verschiedenen beruflichen und gesellschaftlichen Schichten nach und versucht, von hier aus ihre Verhaltensweisen begreifbar zu machen. Es ist ein „Gang durch die Welt des Alltäglichen", dennoch aber kein Haften am Kleinen und Niedrigen; vielmehr bleibt der Blick stets für die großen Linien geöffnet und ist auf die großen Entwicklungen in Staat, Kirche und Geisteswelt ausgerichtet. Im Hintergrunde stehen die gewaltigen Ereignisse der Zeit, die durch die kulturgeschichtlichen Gegebenheiten verständlich gemacht werden. Nach einem einleitenden Blick auf die politische Ordnung des Reiches behandelt der Verf. nacheinander die kulturgeschichtlich bedeutsamen Großräume des sozialen, bürgerlichen und kirchlichen Lebens. Ein Anhang, von Herbert Brunner, München, hinzugefügt, ordnet die Kunst in den zeitgeschichtlichen Zusammenhang ein.

Der politische und gesellschaftliche Rahmen skizziert in meisterhafter Prägnanz das kulturgeschichtlich Wichtige: die Stellung des Kaisers im Reiche, das Ringen der zentralen Gewalt mit dem Territorialfürstentum und sein Zusammenhang mit der Reformation, die Entwicklung der Staatlichkeit in den Ländern und Städten usw. Aus den konfessionellen Auseinandersetzungen des 16./17. Jh.s zogen alle reichsunmittelbaren Stände, katholische wie evangelische, einen bedeutenden Machtzuwachs. „Das Selbstbewußtsein der Fürsten und Städte als von Gott gesetzter Obrigkeiten schwoll im 16. Jh. mächtig an" (15). Wie tief die Reformation die deutsche Kultur geprägt hat, tritt überall zutage.

Adel, Bauernstand und Bürgertum bilden die sozialen Schichten des Volkes. Z. geht ihnen bis in alle Einzelheiten ihres gesellschaftlichen, politischen und häuslich-privaten Lebens nach und entwirft so ein höchst aufschlußreiches Gemälde der Zeit, das vor allem auch wiederum die reformatorische Entwicklung verstehen lehrt. Der „Christliche Adel deutscher Nation" war von Luther 1520 in seiner durchschlagendsten Reformschrift zuerst angesprochen worden. Er reagierte bald. „Als die Reformation ins Land zog, witterten die Reichsritter Morgenluft. Sie bekannten sich ostentativ zu Luther und rumorten zur Zeit des Wormser Reichstages 1521 mit solcher Lautstärke für ihn, daß dem päpstlichen Nuntius Aleander darüber angst und bange wurde" (23). Wie die Reichsritter unter Sickingen gegen die Kirche zu Felde zogen, so die Bauern im sog. Bauernkriege. Wer die Gesamtsituation beider Gruppen ins Auge faßt, versteht die Entwicklung besser. Es ist ein sehr komplexes Geschehen, das sich in den kirchlich-sozialen Revolutionen ausgewirkt hat. Gleiches gilt auch vom Bürgertum in den Städten. „Die Reformation brachte die innerstädtischen Machtverhältnisse in den zwanziger und dreißiger Jahren des 16. Jh.s vorübergehend etwas ins Wanken" (98). Überall vermischten sich mit den ersten evangelischen Regungen nach Luthers Auftreten Volksunruhen und aufruhrähnliche Bewegungen, die gewöhnlich auch auf eine Umwandlung der Stadtverfassung drängten. Die Gründe sind mannigfaltig und tief in den Lebensgewohnheiten verwurzelt, die Z. in gedrängter Fülle und ihrer ganzen Lebensbreite vor dem Leser ausbreitet.

Dem Privatleben der Menschen ist der zweite, umfangreichste Teil des Werkes gewidmet. Es ist unmöglich, auch nur andeutungsweise wiederzugeben, was auf 200 Seiten über die Lebensbedingungen im einzelnen und über die Lebensformen im allgemeinen mitgeteilt wird. Von der Zeiteinteilung über Wohnung, Kleidung, Nahrung bis zum Leben in Ehe und Familie, von Schule, Erziehung, Universitätsbildung über literarische Verhältnisse in Haus- und Pfarrbibliotheken, von Rechtspflege und Kriminalität, Gesundheitswesen und Krankheiten, Reise und Verkehr bis zu den Vergnügungen und dem Zeitvertreib wird mit minutiöser Sorgfalt eine Überfülle von wissenswerten Fakten dargeboten. Der besondere Reiz besteht darin, daß der Verf. seine Darstellung ganz aus den Quellen erarbeitet, und zwar aus Primärquellen, die die Ereignisse und Verhältnisse aus persönlichem Erleben schildern. Es sind die Chroniken, Autobiographien und Tagebücher, Reiseberichte und Briefe der Zeitgenossen, die er weitgehend selbst sprechen läßt. Alles dies gibt dem Leser den Eindruck des Unmittelbaren und Ungekünstelten, durch das er sich in die Darstellung des Lebens unwillkürlich miteinbezogen fühlt.

Bei der alles beherrschenden Bedeutung der Religionsfrage in dem uns beschäftigenden Zeitraum ist der 3. Abschnitt über Kirche, Gläubigkeit und Weltanschauung von besonderem Interesse. Notwendigerweise wurden diese Themen auch in den ersten beiden Teilen bereits immer wieder angeschnitten. Was der Verf. nun hier systematisch von der Krise der spätmittelalterlichen Kirche, und zwar aus der Sicht des kleinen Mannes, aus dem kirchlichen Alltagsleben, der Predigttätigkeit, den Frömmigkeitsformen usw. mitteilt, lehrt die nachfolgende Entwicklung verstehen. Reformation und Gegenreformation hängen nicht im leeren Raum. sondern wachsen aus der Zeit heraus. Die Wirkungen Luthers auf seine Zeitgenossen, die Tiebkräfte der evangelischen Bewegung und die Lage der in die Verteidigung gedrängten katholischen Kirche, das Aufkommen der zweiten Reformationswelle im Calvinismus, aber auch der sich in der katholischen Kirche anbahnende Umschwung und der sich vollziehende Prozeß der Konfessionsbildung treten aus den vorgeführten Dokumenten eindrucksvoll hervor. Neben den genannten Quellen stehen dem Verf. hierzu vor allem die Verordnungen, Mandate und Erlasse geistlicher wie weltlicher Obrigkeiten zur Verfügung. Besonders sind die Kirchenordnungen, die im Zusammenhang mit der Neubildung der Reformationskirchen im evangelischen Bereiche überall erlassen werden, aufschlußreich für das kirchlich-religiöse Leben der Bevölkerung. Sie enthalten auch eine Fülle von kulturgeschichtlich wichtigen Angaben. „Mit ihren spezifischen Katalogen und Richtlinien für angemessenes Verhalten in allen Lebenslagen gehören sie zu den ergiebigsten Quellen für die Erkenntnis der Leitbilder und Ordnungsvorstellungen der damaligen Gesellschaft" (X).

Auch der kunstgeschichtliche Überblick von H. Brunner paßt sich dem Zweck und der Eigenart des Werkes an. Der Verf. tritt nicht abstrakt-theoretisch, sondern lebensnah und zeitbedingt an seinen Gegenstand heran. Nicht nur die Künstler hatten Anteil an den politischen, sozialen und kirchlichen Spannungen ihrer Zeit, sondern erst recht ihre Auftraggeber. Daß sich diese Beziehungen in den Werken wiederspiegeln, liegt auf der Hand. Dennoch, so wird festgestellt, „dominiert für den Künstler das künstlerische Problem" (433). Der Reihe nach behandelt Br. die Architektur, die Plastik, die Malerei, die Graphik und das Kunsthandwerk der Zeit.

Ein umfangreiches und sorgfältig zusammengestelltes Quellen- und Literaturverzeichnis schließt das Werk ab und macht es zugleich zu einem brauchbaren Arbeitsinstrument, mit dessen Hilfe jeder, der tiefer einzudringen wünscht, sich jederzeit weiter fortbewegen kann. Die solide Quellengrundlage ist besonders hervorzuheben. Der Band ist in seinem ganzen Aufbau, in seiner künstlerischen Aufmachung und in seiner gefälligen Darbietung als ein gelungenes Werk zu bezeichnen, das dem Verf. so viel Ehre macht wie dem Verlag.

Freiburg. A. Franzen.

Personennachrichten

Prof. Dr. Heinrich Klomps wurde zum Ordinarius für Systematische Theologie (bisher „Theologische Enzyklopädie") in der Kath.-Theol. Fakultät der Univ. Bonn ernannt.

An der Bischöflichen Phil.-Theol. Hochschule Eichstätt wurden ernannt:

Prof. Dr. Alfons Fleischmann (bisher Prof. für Moraltheologie) zum Ordinarius für Pastoraltheologie;

P. Dr. Antonellus Elsässer OFM zum a. o. Prof. für Moraltheologie;

Dr. Friedrich Schröger zum a. o. Prof. für Neutestamentliche Wissenschaft.

Prof. Dr. Heribert Heinemann wurde zum o. Prof. für Kirchenrecht in der Abteilung für Kath. Theologie der Ruhr-Univ. Bochum ernannt.

Dr. theol. Alexander Sand aus München nimmt als Wissenschaftlicher Rat und Professor die Vertretung des zweiten Ordinariats für Exegese und Theologie des Neuen Testaments an der Abteilung für Kath. Theologie der Ruhr-Univ. Bochum wahr.

Prof. Dr. Joseph Ratzinger wurde zum o. Prof. für Systematische Theologie (Dogmatik und Dogmengeschichte) an der Kath.-Theol. Fakultät der Univ. Regensburg ernannt.

Dr. theol. Walter Brandmüller wurde als a. o. Prof. auf den Lehrstuhl für Kirchengeschichte und Patrologie an der Phil.-Theol. Hochschule Dillingen berufen.

Prof. Dr. theol. Norbert Greinacher, Münster, wurde ab 1. 11. 1969 zum Wissenschaftlichen Rat für Liturgiewissenschaft und Prakt. Theologie an der Kath.-Theol. Fakultät der Univ. Tübingen ernannt.

Im Alter von 89 Jahren starb in Unterpleichfeld bei Würzburg der em. o. Hochschulprofessor Dr. theol. Lorenz Bauer, von 1921 bis 1948 Prof. für Dogmatik und Apologetik an der Phil.-Theol. Hochschule zu Dillingen.

Am 18. 6. 1969 verstarb Prälat Prof. Dr. phil., Dr. theol. h. c. Johannes Kraus, em. o. Prof. der Moraltheologie an der Univ. Mainz.

Folgende Habilitationen wurden uns nachträglich gemeldet:

Bundesrepublik Deutschland

Freiburg i. Br.:

Dr. theol. Josef Müller, Freiburg, am 6. 6. 1969 für das Fach Pastoraltheologie mit der Arbeit: „Der pastoraltheologisch-didaktische Ansatz in Franz Rautenstrauchs ‚Entwurf einer besseren Einrichtung theologischer Schulen' (1774)" (Ref. Prof. Knauber, Prof. Exeler).

Dr. theol., Dr. rer. pol. Friedrich Beutter, Freiburg, am 3. 7. 1969 für das Fach Moraltheologie mit der Arbeit: „Die Eigentumsbegründung in der Moraltheologie des 19. Jahrhunderts (1850—1900)" (Ref. Prof. Hofmann, Prof. Henning).

München:

Dr. theol. August Leidl, Passau, am 31. 10. 1968 für das Fach Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit mit der Arbeit: „Kardinal Leopold Ernst von Firmian (1708—1783), Leben und Wirken" (Ref. Prof. Tüchle, Prof. Schwaiger).

Dr. theol. Alexander Sand, Speyer, am 2. 6. 1969 für das Fach Neues Testament mit der Arbeit: „Das Gesetz und die Propheten. Untersuchungen zur Theologie des Evangeliums nach Matthäus" (Ref. Prof. Kuss, Prof. Schmaus).

Dr. phil. Hans Schilling, Rottenburg, am 29. 9. 1969 für die Fächer Religionspädagogik und Kerygmatik mit der Arbeit: „Prinzipien und Fundamente der Religionspädagogik" (Ref. Prof. Kampmann, Prof. Feifel).

Würzburg:

Dr. theol. Heinrich Petri, Paderborn, am 29. 7. 1969 für die Fächer Fundamentaltheologie und vergleichende Religionswissenschaft mit der Arbeit: „Die Funktion der Heiligen Schrift im theologischen System H. Schells" (Ref. Prof. Hasenfuß, Prof. Blank).

Dr. theol. Josef Hepp, Würzburg, am 14. 8. 1969 für das Fach Pastoraltheologie mit der Arbeit: „Die Alttestamentliche Predigt im 19. Jahrhundert" (Ref. Prof. Fleckenstein, Prof. Dreher).

Österreich:

Graz:

Dr. theol. Anton Kolb, Graz, am 25. 6. 1969 für die Fächer Philosophie und Dogmatik mit der Arbeit: „Sein und Wesen. Spekulative und systematische Untersuchung auf dem Hintergrund der neueren Thomasdeutung in Deutschland" (Ref. Prof. Fischl, Prof. Gruber).

Dr. jur. et jur. can. Hugo Schwendenwein OSFS am 9. 9. 1969 für das Fach Kirchenrecht mit der Arbeit: „Priesterbildung im Umbruch des Kirchenrechts" (Ref. Prof. Heimerl, Prof. Gastgeber).

Innsbruck:

Dr. theol. Hans Rotter SJ am 20. 2. 1969 für das Fach Moraltheologie mit der Arbeit: „Strukturen des sittlichen Aktes. Zur Methode der Moraltheologie" (Ref. Prof. Meyer, Prof. Coreth).

Dr. theol. Franz Schupp SJ am 27. 2. 1969 für das Fach Dogmatik mit der Arbeit: „Die Evidenz der Geschichte. Theologie und Wissenschaft bei S. J. Drey" (Ref. Prof. Lakner, Prof. Coreth).

Dr. phil. et theol. Walter Kern SJ am 27. 2. 1969 für die Fächer Fundamentaltheologie und Dogmatik mit der Arbeit: „Dialektik des Geistes bei Hegel und in der klassischen Metaphysik (Denkgesch. Prolegomena zur trinitarischen Theologie)" (Ref. Prof. Gutwenger, Prof. Coreth).

Dr. theol. Nikolaus Kehl SJ am 28. 2. 1969 für das Fach Neues Testament mit der Arbeit: „Der Christushymnus im Epheser-Brief. Seine literarische Eigenart" (Ref. Prof. Gutwenger, Prof. Lakner).

Dr. phil. et theol. Rudolf Pesch am 8. 9. 1969 für das Fach Neues Testament mit der Arbeit: „Untersuchungen zur Form- und Redaktionsgeschichte der synoptischen Evangelien und der Apostelgeschichte" (Ref. Prof. Gamper, Prof. Gutwenger).

Salzburg:

Dr. theol. Gottfried Griesl, Salzburg, am 23. 5. 1969 für das Fach Pastoraltheologie mit der Arbeit: „Berufung und Lebensform des Priesters" (Ref. Prof. Rehrl, Prof. Holböck).

Dr. phil., Dr. theol. Ernst Stadter am 12. 6. 1969 für die Fächer Philosophie und Geschichte der Philosophie mit der Arbeit: „Psychologie und Metaphysik der menschlichen Freiheit. Entwicklung zwischen Bonaventura und Duns Scotus" (Ref. Prof. Warnach, Prof. Bauer, Prof. Stoeckle).

Promotionen im akademischen Jahr 1968/69

a) zum Doktor der Theologie

Bundesrepublik Deutschland

Bochum:

Walter Kuchler, Passau, am 5. 12. 1966, Dissertation: „Sportethos. Eine moraltheologische Untersuchung des im Lebensbereich Sport lebendigen Ethos als Beitrag zu einer Phänomenologie der Ethosformen" (Ref. Prof. Teichtweier, Prof. Ermecke).

Dr. phil. Josef Brechtken, Paderborn, am 25. 10. 1968, Dissertation: „Kierkegaard-Newman. Wahrheit und Existenzmitteilung" (Ref. Prof. Padberg, Prof. Scheele).

Clemens Heinrichsmeier, Essen, am 22. 4. 1969, Dissertation: „Das kanonische Veräußerungsverbot im Recht der Bundesrepublik Deutschland" (Ref. Prof. Kaiser, Prof. Ermecke).

Lic. theol., Lic. phil. Gregorius Masakazu Inugai, Tokio, am 21. 5. 1969, Dissertation: „Wirklichkeit und Veränderung der Gesellschaft in der Sozialkritik des jungen Karl Marx und der frühen christlich-sozialen Denker" (Ref. Prof. Ermecke, Prof. Papalekas).

Bonn:

Helen Schüngel-Straumann, am 17. 12. 1968, Dissertation: „Tod und Leben in der Gesetzesliteratur des Pentateuch unter besonderer Berücksichtigung der Terminologie von ‚töten'" (Ref. Prof. Botterweck, Prof. Zimmermann).

Bernhard Gertz, Essen, am 20. 12. 1968, Dissertation: „Glaubenswelt als Analogie. Die theologische Analogielehre Erich Przywaras und ihr Ort in der Auseinandersetzung um die analogia fidei" (Ref. Prof. J. Auer, Prof. Jorissen).

Jorge Mario Machetta, Buenos Aires, am 1. 2. 1969, Dissertation: „Pedro Lamberto Le Drou O. E. S. A. (1640—1721). Una respuesta agustinista a la cuestión sobre la atrición y la contrición" (Ref. Prof. J. Auer, Prof. Baus).

Elmar Fastenrath, Köln, am 19. 4. 1969, Dissertation: „Das Kirchenbild des Bischofs Wilhelm Emmanuel Freiherr von Ketteler, zugleich eine geistesgeschichtliche Studie zum Katholizismus des 19. Jahrhunderts" (Ref. J. Auer, Prof. Stasiewski).

Otto Moosbrugger, Basel, am 20. 6. 1969, Dissertation: „Das Problem der speziellen Ethik bei Karl Barth. Der Ansatz zur speziellen Ethik — speziell zur Lehre vom Gebot Gottes des Schöpfers — und die Argumente gegen die theologische Naturrechtslehre in der Kirchlichen Dogmatik Karl Barths" (Ref. Prof. Böckle, Prof. Jorissen).

Freiburg i. Br.:

Dr. phil. Bernhard Weischer, am 17. 5. 1969, Dissertation: „Der Prosphoneticus ‚De recta in Dominum nostrum Jesum Christum fide ad religiosissimum imperatorem Theodosium' des Cyrill von Alexandrien und die Grundlegung der äthiopischen Christologie" (Ref. Prof. Franzen, Prof. Madre).

Franz Hundsnurscher, am 8. 7. 1969, Dissertation: „Die finanziellen Grundlagen für die Ausbildung des Weltklerus im Fürstbistum Konstanz vom Tridentinischen Konzil bis zur Säkularisation mit einem Ausblick auf die übrigen nachtridentinischen Bistümer Deutschlands" (Ref. Prof. Franzen, Prof. W. Müller).

Chang Mou Choi, Korea, am 8. 7. 1969, Dissertation: „Die theologische Diskussion einer spezifischen Laienfrömmigkeit. Eine Untersuchung der Entwicklung von der Jahrhundertwende bis zum II. Vatikanischen Konzil" (Ref. Prof. Hofmann, Prof. Völkl).

Konrad Pölzl, am 8. 7. 1969, Dissertation: „Katholisch-soziale Bewegung und staatliche Sozialpolitik. — Ansätze zur Sozialpolitik, insbesondere zur Sozialversicherung, im Programm der katholisch-sozialen Bewegung in Deutschland in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts" (Ref. Prof. Henning, Prof. Franzen).

Mainz:

Karl-Heinz Kleber, am 11. 12. 1968, Dissertation: „De parvitate materiae in sexto" (Ref. Prof. Ziegler, Prof. Berg).

Alfred Mertens, am 29. 1. 1969, Dissertation: „Das Buch Daniel im Lichte der Texte vom Toten Meer" (Ref. Prof. Schneider, Prof. W. Pesch).

Hans-Josef Mayer-Scheu, Mainz, am 13. 2. 1969, Dissertation: „Die normativen Grundlagen der religionsgesellschaftlichen Parität nach dem Bonner Grundgesetz" (Ref. Prof. May, Prof. Schneider).

Wolfgang Gerster, am 13. 2. 1969, Dissertation: „Die Pfarrei Sternbach-Wickstadt, eine fränkische Kirchengründung in der Wetterau in ihren Beziehungen zu den Abteien Honau bei Straßburg und Arnsburg bei Gießen" (Ref. Prof. Lenhart, Prof. Brück).

Anton Bodem, am 15. 10. 1969, Dissertation: „Das Wesen der Kirche nach Kardinal Kajetan" (Ref. Prof. Haubst, Prof. Lehmann).

Franz Schott, am 12. 11. 1969, Dissertation: „Der eine kirchliche Heilsdienst in Wort und Sakrament" (Ref. Prof. Adam, Prof. Lehmann).

München:

Winfried Blasig, am 23. 11. 1968, Dissertation: „Kirchengeschichtskatechese als Dienst am Glauben – ihr theologisches Ziel, ihr anthropologischer Ansatz und ihre unterrichtlichen Möglichkeiten" (Ref. Prof. Kampmann, Prof. Tüchle).

Friedrich Hartl, Regensburg, am 23. 11. 1968, Dissertation: „Franz Baader und die Entwicklung seines Kirchenbegriffes" (Ref. Prof. Fries, Prof. Scheffczyk).

Bruno Masuth, am 23. 11. 1968, Dissertation: „Die Lehre von den Engeln in der Summa Halensis" (Ref. Prof. Schmaus, Prof. Dettloff).

Juan Ulacia OFM, am 23. 11. 1968, Dissertation: „Die Kirche als Objektivation des Glaubens — Heinrich Klee's Beitrag zur Ecclesiologie des 19. Jahrhunderts" (Ref. Prof. Fries, Prof. Schwaiger).

Gerald Brousseau, Oklahoma City and Tulsa, am 14. 12. 1968, Dissertation: „Ursprung und Entwicklung des Höhenkultes in Israel" (Ref. Prof. Hamp, Prof. Scharbert).

Johann Finsterhölzl, München, am 14. 12. 1968, Dissertation: „Die Kirche in der Theologie Ignaz von Döllinger bis zum Ersten Vatikanum" (Ref. Prof. Fries, Prof. Schwaiger).

Adalbert Mischlewski, Augsburg, am 14. 12. 1968, Dissertation: „Grundzüge der Geschichte des Antoniterordens bis zum Ausgang des

15. Jahrhunderts, unter besonderer Berücksichtigung von Leben und Wirken des Petrus Mitte de Caprariis" (Ref. Prof. Tüchle, Prof. Schwaiger).

Hans-Jakob Becker, am 1. 2. 1969, Dissertation: „Die Responsorien des Karthäuserbreviers, Untersuchungen zu Urform und Herkunft des Antiphonars der Kartause" (Ref. Prof. Dürig, Prof. Pascher).

Hermann Lutz (Pater Theodor) OSB, am 1. 2. 1969, Dissertation: „Reichweite und Grenzen von Karl Jaspers" (Ref. Prof. Fries, Prof. Keilbach).

Georg Schmitz-Valckenberg, am 1. 2. 1969, Dissertation: „Grundlehren katharischer Sekten des 13. Jahrhunderts. Eine theologische Untersuchung mit besonderer Berücksichtigung von Adversus Catharos et Valdenses des Moneta von Cremona" (Ref. Prof. Dettloff, Prof. Egenter).

Walter Volz, Augsburg, am 1. 2. 1969, Dissertation: „Die Lehre des Johannes de Bassolis von den Produktionen in Gott. Ein Vergleich mit der Lehre des Johannes Duns Scotus" (Ref. Prof. Schmaus, Prof. Dettloff).

Fridolin Mann, am 10. 5. 1969, Dissertation: „Das Abendmahl beim jungen Luther. Die Entwicklung seiner Abendmahlslehre bis zur Bulle ‚Exsurge Domine' Papst Leos X. von 1520" (Ref. Prof. Fries, Prof. Schmaus).

Josef Maß, München, am 10. 5. 1969, Dissertation: „Das Bistum Freising in der späten Karolingerzeit" (Ref. Prof. Schwaiger, Priv.-Doz. Georg Denzler).

Paul Misner, Pittsburgh, am 10. 5. 1969, Dissertation: „John Henry Newman and the Primacy of the pope" (Ref. Prof. Fries, Prof. Schmaus).

Eugen Paul, Rottenburg, am 10. 5. 1969, Dissertation: „Denkweg und Denkform der Theologie von Matthias Joseph Scheeben" (Ref. Prof. Fries, Porf. Scheffczyk).

Santiago Ruiz, Tolucia/Mexico, am 10. 5. 1969, Dissertation: „Investigationes historicae et litterariae" (Ref. Prof. Ziegler, Prof. Keilbach).

Richard Schneider, am 28. 6. 1969, Dissertation: „Die Trinitätslehre in den Quodlibeta und Quaestiones disputatae des Johannes von Neapel O. P. († 1336)" (Ref. Prof. Schmaus, Prof. Dettloff).

Heribert Roßmann, Augsburg, am 28. 6. 1969, Dissertation: „Die Grundlegung der Schöpfungslehre bei Franz von Mayronis" (Ref. Prof. Schmaus, Prof. Dettloff).

Münster:

Ferdinand Kerstiens, Münster, am 23. 10. 1968, Dissertation: „Die Hoffnungsstruktur des Glaubens" (Ref. Prof. Metz, Prof. Rahner).

Peter Wanko, Missionsinstitut für Weltpriester, Löwen, am 23. 10. 1968, Dissertation: „Kirche — Mission — Missionen" (Ref. Prof. Glazik, Prof. Rahner).

Heinrich Missalla, Paderborn, am 20. 11. 1968, Dissertation: „Der Religionsunterricht an der Berufsschule heute" (Ref. Doz. Greinacher, Prof. Metz).

Joseph Vattakattussery, Ernakulam, am 20. 11. 1968, Dissertation: „Das Verständnis der Mission in den deutschsprachigen katechetischen Lehrbüchern der Gegenwart" (Ref. Doz. Greinacher, Prof. Eising).

John Jay Hughes, Münster, am 20. 11. 1968, Dissertation: „Stewards of the Lord" (Prof. Iserloh, Prof. Remmers).

Maria Horstmann, am 11. 12. 1968, Dissertation: „Studien zur markinischen Christologie" (Ref. Prof. Gnilka, Prof. Thüsing).

Dr. jur. Werner Böckenförde, Paderborn, am 18. 1. 1969, Dissertation: „Das Rechtsverständnis der neueren Kanonistik und die Kritik Rudolph Sohms. Eine ante-kanonistische Studie zum Verhältnis von Kirche und Kirchenrecht" (Ref. Prof. Keßler, Prof. Ratzinger).

Franz Kohlschein, Paderborn, am 18. 1. 1969, Dissertation: „Untersuchungen zum Antiphonenbestand des Stundengebets im Weihnachtszyklus. Ein Vergleich der Paderborner Tradition des bisher unveröffentlichten Ordinarius Paderbornensis von 1324 und des Breviarium Paderburnense von 1513 mit den Antiphonentraditionen im regionalen und überregionalen Bereich" (Ref. Prof. Lengeling, Prof. Schröer).

Peter Knauer SJ, am 5. 2. 1969, Dissertation: „Verantwortung des Glaubens. Ein Gespräch mit Gerhard Ebeling aus katholischer Sicht" (Ref. Prof. Metz, Prof. Rahner).

Gisbert Greshake, Münster, am 30. 4. 1969, Dissertation: „Die Auferstehung der Toten in der gegenwärtigen theologischen Diskussion" (Ref. Prof. Kasper, Prof. Lengsfeld).

Barthélemy Marcel Xhaufflaire OP, am 30. 4. 1969, Dissertation: „Signification théologique de l'antithéologie de Ludwig Feuerbach. Une contribution critique á la théologie de la secularisation" (Ref. Prof. Metz, Prof. Kasper).

Heinz Althaus, am 21. 5. 1969, Dissertation: „Die Heilslehre des hl. Gregor von Nazianz " (Ref. Prof. Kötting, Prof. Kasper).

Hans Kessler, Rottenburg, am 11. 6. 1969, Dissertation: „Die theologische Bedeutung des Todes Jesu. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung" (Ref. Prof. Kasper, Prof. Lengsfeld).

Urbano Zilles, Pôrto Alegre, am 11. 6. 1969, Dissertation: „Transzendenzerfahrung und Gnade bei Gabriel Marcel" (Ref. Prof. Kasper, Prof. Metz).

Karl-Heinz Ohlig, Trier, am 9. 7. 1969, Dissertation: „Zur theologischen Begründung des neutestamentlichen Kanons, Überlegungen anhand der Geschichte des Kanons" (Ref. Prof. Rahner, Prof. Thüsing).

Trier:

Lic. theol. Jakob Baumgartner, Missionsgesellsch. Bethlehem, am 7. 12. 1968, Dissertation: „Die Liturgie im Dienste der werdenden Kirche Mexikos. Mit einer Neuausgabe des ‚Manuale Sacramentorum secundum usum Ecclesiae Mexicanae' von 1560" (Ref. Prof. Fischer, Prof. Ganzer).

Lic. theol. Horst Müller, Hildesheim, am 8. 2. 1969, Dissertation: „Gottfried Wilhelm Leibniz — Jacques Bénigne Bossuet, Briefwechsel" (Ref. Prof. Bartz, Prof. Backes).

Lic, theol. Arnold Searle OFM, am 8. 2. 1969, Dissertation: „The Communion Service of the Church of England with particular reference to the experimental Order for Holy Communion 1967. A. study in comprehensive Liturgy" (Ref. Prof. Fischer, Prof. Breuning).

Lic. theol. James T. Meehan SJ, am 15. 2. 1969, Dissertation: „The Easter-theme in the preaching of John Henry Newman" (Ref. Prof. Fischer, Prof. Ganzer).

Lic. theol. Ambrosius Tchoi Youn-Whan, Suwon/Korea, am 15. 2. 1969, Dissertation: „Das Gebetbuch der koreanischen Kirche. Seine Herkunft und seine Entwicklung bis zur Ausgabe des Jahres 1963 mit einer deutschen Übersetzung des Erstdrucks (um 1862)" (Ref. Prof. Fischer, Prof. Thome).

Athanasius Polag OSB, am 10. 5. 1969, Dissertation: „Die Christologie der Logienquelle" (Ref. Prof. Thüsing, Prof. Backes).

Karl Frielingsdorf SJ, am 10. 5. 1969, Dissertation: „Das Gottesverständnis J. B. Hirschers als Antwort auf das anthropozentrische Denken der Aufklärung" (Ref. Prof. Breuning, Prof. Thome).

Kurt Helbling, am 12. 7. 1969, Dissertation: „Ecclesia reformanda. Die Kirchenreform Johann Baptist Hirschers" (Ref. Prof. Thome, Prof. Seelhammer).

Gregor Lutz CSSp, am 12. 7. 1969, Dissertation: „Das Psalmenverständnis des Hilarius von Poitiers" (Ref. Prof. Fischer, Prof. Sauser).

Tübingen:

Anton Bissinger, Rottenburg, am 21. 11. 1968, Dissertation: „Die Struktur der Gotteserkenntnis. Studien zur Philosophie Christian Wolffs" (Ref. Prof. Möller, Prof. Schulz).

Philipp Schäfer, Rottenburg, am 20. 5. 1969, Dissertation: „Philosophie und Theologie im Übergang von der Aufklärung zur Romantik dargestellt an Patriz Benedikt Zimmer" (Ref. Prof. Ratzinger, Prof. Rief).

Urs Baumann, am 3. 7. 1969, Dissertation: „Erbsünde? Ihr traditionelles Verständnis in der Krise heutiger Theologie" (Ref. Prof. Küng, Prof. Haag).

Josef Nolte, am 3. 7. 1969, Dissertation: „Dogma in Geschichte. Versuch einer Kritik des Dogmatismus in der Glaubensdarstellung" (Ref. Prof. Küng, Prof. Biemer).

Würzburg:

Hans Kadenbach, Würzburg, am 14. 10. 1968, Dissertation: „Das Religionsverständnis von Karl Marx" (Ref. Prof. Hasenfuß, Prof. Hoffmann).

Cornelius Mayer (P. Petrus) OSA, am 22. 10. 1968, Dissertation: „Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie des jungen Augustinus" (Ref. Prof. Hofmann, Prof. Fischer).

Hermann Kretzer (P. Armin) OSA, am 29. 10. 1968, Dissertation: „Die Herrschaft der Himmel und die Söhne des Reiches" (Prof. Schnackenburg, Prof. Reuss).

Wilfried Paschen, Köln, am 17. 12. 1968, Dissertation: „Rein und unrein. Eine wortgeschichtliche Untersuchung der Vorstellungen im biblischen Hebräisch und ihres Fortlebens in Qumran und in der Rede Jesu" (Ref. Prof. Schnackenburg, Prof. J. Maier, Köln).

Günter Wegner, Würzburg, am 19. 12. 1968, Dissertation: „Kirchenjahr und Meßfeier in der Würzburger Domliturgie des späten Mittelalters" (Ref. Prof. Freudenberger, Prof. Langgärtner).

Alfred Schuchart (P. Alfred) SAC, am 10. 2. 1969, Dissertation: „Der ‚Pastor' des Johannes Opstraet (1651—1720)" (Ref. Prof. Fleckenstein, Prof. Betz).

Anton Dauer, Bamberg, am 28. 4. 1969, Dissertation: „Die Passionsgeschichte im Johannesevangelium. Eine traditionsgeschichtliche und theologische Untersuchung zu Joh 18,1—19,30" (Ref. Prof. Schnackenburg, Prof. Reuss).

Piet Luyten, Würzburg, am 7. 7. 1969, Dissertation: „Die Perikope der Tempelreinigung. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung" (Ref. Prof. Schnackenburg, Prof. Reuss).

Österreich:

Graz:

Anton Weiss, Graz, am 28. 11. 1968, Dissertation: „Überlegungen zur Gebetserziehung im Kindesalter" (Ref. Prof. Hansemann, Prof. Gastgeber).

Kurt Aigner, Linz, am 28. 11. 1968, Dissertation: „Das Buch Job" (Ref. Prof. Sauer, Prof. Zehrer).

Josef Zach, Graz, am 3. 7. 1969, Dissertation: „Personale Erziehung in den Knabenseminarien" (Ref. Prof. Hansemann, Prof. Gastgeber).

Georg Predota, Gurk, am 3. 7. 1969, Dissertation: „Der liturgische Kult der Salzburger Heiligen Rupert — Virgil — Amand — Erentrud — Chuniald — Gislar in den liturgischen Handschriften" (Ref. Prof. Amon, Prof. Gastgeber).

Cyrill Kump SDB, am 3. 7. 1969, Dissertation: „Die Jugendseelsorge Don Boscos im Vergleich mit den Richtlinien des II. Vatikanischen Konzils" (Ref. Prof. Gastgeber, Prof. Hansemann).

Innsbruck:

Elmar Fischer, am 22. 2. 1969, Dissertation: „Die Seelsorge im Generalvikariat Feldkirch von seiner Gründung bis zum Jahre 1848" (Ref. Prof. Maaß, Prof. Croce).

Valentin Fabrega SJ, am 22. 2. 1969, Dissertation: „Das Endgericht in der syrischen Baruchapokalypse" (Ref. Prof. Gamper, Prof. Meyer).

Laurencio Puntel SJ, am 22. 2. 1969, Dissertation: „Transzendenz und Geschichte. Kritisch-systematische Versuche zur philosophischen Dimension der Theologie heute" (Ref. Prof. Gutwenger, Prof. Coreth).

Erich Schrofner, am 22. 2. 1969, Dissertation: „‚Gnostisches' Christentum bei Clemens von Alexandrien. Untersuchung zum Glaubensverständnis in der alexandrinischen Kirche des ausgehenden zweiten Jahrhunderts" (Ref. Prof. Gutwenger, Prof. Coreth).

Horst Ulbrich SJ, am 17. 5. 1969, Dissertation: „Ehe und Ehesakrament bei den Maschona in Rhodesien. Untersuchung zum Problem der Akkommodation afrikanischer Ehestrukturen und katholischer Ehetheologie" (Ref. Prof. Lakner, Prof. Meyer).

Jesus Veiga SJ, am 17. 5. 1969, Dissertation: „El bautismo de los ninos. Pros'y' Contras' y su motivacion" (Ref. Prof. Meyer, Prof. Croce).

Angel Palacio SJ, am 17. 5. 1969, Dissertation: „Problemas y Horizontes de la Theologia Catolica en 1968" (Ref. Prof. Meyer, Prof. Lakner).

Michael Zacherl SJ, am 15. 6. 1969, Dissertation: „Klerikale Lebensformen in der Zeit zwischen Augustinus und Karl dem Großen" (Ref. Prof. Croce, Prof. Meyer).

Gian Paolo Salvini SJ, am 15. 6. 1969, Dissertation: „Matrimonio e responsabilitá sociale" (Ref. Prof. Lakner, Prof. Coreth).

Johannes Möslinger SJ, am 15. 6. 1969, Dissertation: „Die Frage der natürlichen Gotteserkenntnis im I. Vatikanum" (Ref. Prof. Lakner, Prof. Coreth).

Gregor Larentzakis, am 15. 6. 1969, Dissertation: „Die Kirche als Koinonia und ihre Präexistenz in katholischer und orthodoxer Sicht" (Ref. Prof. Lakner, Prof. Coreth).

Salzburg:

Josef Stadter, Luzern, am 18. 12. 1968, Dissertation: „Jesuiten in Luzern 1574–1652. Ein Beitrag zur Geschichte der tridentinischen Reform" (Ref. Prof. Hermann, Prof. Roesle).

Josef Zeilinger OSB, am 31. 1. 1969, Dissertation: „Die Exemption des Benediktinerstiftes Melk von der Zeit ihrer Entstehung bis zu den großen Reformen des ausgehenden Mittelalters" (Ref. Prof. Hermann, Prof. Krause).

Wien:

Dr. phil. Hedwig Schneider, am 27. 3. 1969, Dissertation: „Koeduktion — Ein Beitrag zur Entwicklung des Problems seit 1929" (Ref. Prof. Hörmann, Prof. Dreher).

Leonhard Schaden, am 27. 6. 1969, Dissertation: „Der Gehorsamsbegriff bei Augustinus in seiner antimanichäischen und antidonatistischen Periode" (Ref. Prof. Hörmann, Prof. Loidl).

Friedrich Schragl, St. Pölten, am 27. 6. 1969, Dissertation: „Verfall und Erneuerung der wichtigsten Pfarren im Viertel ober dem Wienerwald in Niederösterreich von 1520 bis 1650" (Ref. Prof. Loidl, Prof. Wodka).

Otto Winkelbauer SOCist, am 27. 6. 1969, Dissertation: „Toleranz bei protestantischen Autoren des Aufklärungszeitalters" (Ref. Prof. Hörmann, Prof. Loidl).

Schweiz

Fribourg:

Antonius Wei Yueh Shan SDB, am 7. 6. 1969, Dissertation: „L'amore fraterno, segno della communione con Dio secondo la l Epistola di Giovanni" (Ref. Prof. Pinto de Oliveira, Prof. Spica).

Klaus Spichtig, St. Gallen, am 21. 6. 1969, Dissertation: „Mittelschüler und kirchliche Bindung. Eine pastoralsoziologische Studie" (Ref. Prof. Müller, Prof. Berz).

Anton Eugen Zwinggi, Basel, am 28. 6. 1969, Dissertation: „Der Wortgottesdienst bei Augustinus" (Ref. Prof. Perler, Prof. Baumgartner).

Brendan-Charles Rosendall OFMConv, am 3. 7. 1969, Dissertation: „The eucharistic doctrine of Daniel Waterland in ecumenical perspective" (Ref. Prof. O'Neill, Prof. Stirnimann).

Sigisbert Regli OFMCap, am 4. 7. 1969, Dissertation: „Das Ordensleben als Zeichen in der Kirche der Gegenwart" (Ref. Prof. Müller, Prof. O'Neill).

b) zum Lizentiaten der Theologie

Bundesrepublik Deutschland

Bochum:

Heinz Reinhardt, Paderborn, am 8. 2. 1968, Dissertation: „Literarkritische und theologiegeschichtliche Studie zur Summa Sententiarum Magistri A. und deren Prolog ‚Ad iustitiam credere debemus'" (Ref. Prof. Hödl, Prof. Lenzenweger).

Norbert Reimann, Essen, am 12. 12. 1968, Dissertation: „Beitrag zur Geschichte des Klosters Gorze im Spätmittelalter (1270—1378)" (Ref. Prof. Lenzenweger, Prof. Schmale).

Münster:

Matthias Conrad, Münster, am 21. 5. 1969, Dissertation: „Die johanneische Deutung der Taufe Jesu (Jo 1, 19—34)" (Ref. Prof. Thüsing).

Egon Färber MSF, am 11. 6. 1969, Dissertation: „Der Ort der Taufspendung" (Ref. Prof. Lengeling).

Karl-Heinz Kaspar, am 9. 7. 1969, Dissertation: „Der priesterschriftliche Bericht von ‚Noahbund'. Eine exegetisch-theologische Untersuchung von Genesis 9,1—17" (Ref. Prof. Schreiner).

Trier:

Rainer Scherschel, Tier, am 20. 12. 1968, Dissertation: „Einheit und Dualität in der menschlichen Person nach dem hylemorphistischen Denken. Überlegungen für eine Auseinandersetzung mit dem Hylemorphismus in der Anthropologie" (Ref. Prof. Breuning, Prof. Backes).

Johannes Scho, Trier, am 20. 12. 1968, Dissertation: „Paideia bei Justin dem Martyrer" (Ref. Prof. Stockmeier, Prof. Sauser).

Karl-Friedrich Reith, am 10. 1. 1969, Dissertation: „Standort und Aufgaben des Laien — Neunte Diskussion im Anschluß an die Konzilsaussagen" (Ref. Prof. Breuning, Prof. Schmitz).

Brian J. Lang, Melbourne/Australien, am 7. 2. 1969, Dissertation: „The Eucharist teaching in the Australian national Catechismus" (Ref. Prof. Thome, Prof. Fischer).

Anton Franziskus, Trier, am 15. 4. 1969, Dissertation: „Die Hinordnung der menschlichen Natur auf die Hypostatische Union in Christus nach Alexander von Hales" (Ref. Prof. Breuning, Prof. Backes).

Ulrich Legge, am 25. 4. 1969, Dissertation: „Das Selbstverständnis des Bischofsamtes bei Ulrich von Augsburg" (Ref. Prof. Stockmeier, Prof. Ganzer).

Arnold Stiglmair, Bozen-Brixen, am 23. 5. 1969, Dissertation: „Weisheit und Jahweglaube bei Qohelet" (Ref. Prof. Haag, Prof. Junker).

Bernd Bohr, Trier, am 11. 7. 1969, Dissertation: „Traditions- und motivgeschichtliche Untersuchung zur Vorstellung vom Tag Jahwes" (Ref. Prof. Groß, Prof. Haag).

Würzburg:

Georg Weber (Fr. Damian) CMM, am 4. 10. 1968, Dissertation: „Die menschlichen Grunderfahrungen und ihre Überwindung" (Ref. Prof. Auer).

Robert Bertelwieser CMM, am 25. 10. 1968, Dissertation: „Die Bestimmung des Konzils von Trient über die Beimischung von Wasser zum eucharistischen Wein" (Ref. Prof. Freudenberger).

Anton Heußlein, Würzburg, am 17. 12. 1968, Dissertation: „Gregors des Großen Selbstbezeichnung servus servorum Dei, seine Vorstellung vom Papsttum und sein Verhältnis zu den Bischöfen" (Ref. Prof. Freudenberger).

Wolfgang Bange, am 4. 2. 1969, Dissertation: „Die Teilnahme des Laien am eucharistischen Gottesdienst" (Ref. Prof. Fleckenstein).

Erwin Geiger (P. Armin) OSB, am 18. 4. 1969, Dissertation: „Die Glaubensverkündigung an die heranwachsende Jugend und Formen außerliturgischer und außerschulischer Verkündigung" (Ref. Prof. Flekkenstein, Prof. Rabas).

Hans-Wolfgang Daigeler, Würzburg, am 21. 4. 1969, Dissertation: „Die wissenschaftliche Tätigkeit des Franz Josef von Stein" (Ref. Prof. Fleckenstein).

Österreich

Salzburg:

Christian König CPPS, am 14. 1. 1969, Dissertation: „Der Traum Daniel in der frühmittelhochdeutschen Literatur und seine geschichtlich-theologischen Voraussetzungen" (Ref. Prof. Warnach, Prof. Paus).

Roswitha Spulak, am 29. 4. 1969, Dissertation: „Der Unterschied von Schönheit und Anmut im System der Ästhetik von J. Volkelt" (Ref. Prof. Warnach, Prof. Rehrl).

Friedrich Wolff Spulak, am 6. 5. 1969, Dissertation: „Kind zwischen Kultur und Zivilisation" (Ref. Prof. Prohaska, Prof. Warnach).

Wilfried Lobeck, am 23. 6. 1969, Dissertation: „Das Wort des Lebens in Bildung und Bewußtsein. Ein Versuch zur Anthropologie Fr. Schlegels" (Ref. Prof. Warnach, Prof. Roesle).

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

Studien zur Geschichte und Theologie der Reformation. Festschrift für Ernst **Bizer**. Hrsg. von Luise Abramowski und J. F. Gerhard Goeters. — (Neukirchen-Vluyn:) Neukirchener Verl. 1969. 313 S. mit 1 Abb.; Lw. DM 55,—; S. 305—313: Bibliographie E. Bizer.

Au service de la parole de Dieu. Mélanges offerts à André-Marie **Charue**. — Gembloux: Duculot (1969). XX, 546 p.; BF 440,—; p. XV—XX: Bibliographie de Mgr A.-M. Charue.

Antwort aus der Geschichte. Beobachtungen und Erwägungen zum geschichtlichen Bild der Kirche. Walter **Dress** zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Wolfgang Sommer unter Mitarb. von Helmut Ruppel. — B: Christl. Zeitschriften-Verl. (1969). 256 S.; brosch. DM 19,—; S. 245—255: Bibliographie Walter Dress. ‹Zusammengestellt von Michael Bunners, Wismar und Wolfgang Sommer.›

Freiheit in der Begegnung. Zwischenbilanz des ökumenischen Dialogs. Hrsg. von Jean-Louis Leuba und Heinrich Stirnimann. (Otto **Karrer** ... zum 80. Geburtstag). — Ffm: Knecht u. Stu: Evang. Verlagswerk (1969). 510 S.; Lw. DM 28,—; S. 481—494: Karrer, Otto: Autobiographisches; S. 495—501: Höfer, Liselotte: Bibliographie Otto Karrer 1959—1968.

Miscelánea patrística. Homenaje al P. Angel C. Vega, OSA. — El Escorial: Real Monasterio de El Escorial 1968. 499 p. = La Ciudad de Dios 1968; pes. 400,—; p. 11—34: Alonso, T.: Bibliografía del P.A.C. Vega.

Loidl, Franz: Die **Dissertationen** der katholisch-theologischen Fakultät der Universität **Wien, 1831—1965.** Alphabetisches Verzeichnis. — Wien: Herder (1969). 106 S. = Wiener Beiträge zur Theologie XXV.

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

Sevenster, J.N.: Do you know Greek? How much Greek could the first Jewish christians have known? — Leid: Brill 1968. VIII, 197 p. = Supplements to Novum Testamentum XIX; hfl 48,—.

Duval, Yves-Marie: La «manœuvre frauduleuse» de Rimini. A la recherche du *Liber adversus Ursacium et Valentem.* — Hilaire et son temps. Actes du colloque de Poitiers, 29 sept.—3 oct. 1968, à l'occasion du XVIe centenaire de la mort de saint Hilaire, P (1968), 51—103; p. 267—286: Doignon, Jean: Hilaire écrivain; p. 287—305: Fontaine, Jacques: L'apport d'Hilaire de Poitiers à une théorie chrétienne de l'esthétique du style ‹remarques sur *In psalm.* 13, 1›.

Sauget, Joseph-Marie: Une homélie de **Proclus** de **Constantinople** sur l'Ascension de Notre-Seigneur en version syriaque. — Muséon LXXXII, 1969, 5—33.

Piana, Celestino, OFM: Nuove questioni recuperate alla cosiddetta *Somma Fiorentina* «Ne ad mensam» del principio del sec. **XIII**. — Anton XLIV, 1969, 309—338.

Vallery-Radot, Irénée: **Bernard** de **Fontaines,** abbé de Clairvaux. II: Le prophète de l'Occident ‹1130—1153›. — (P:) Desclée (1969). 395 p.; F 24,—.

Schneyer, Johannes Baptist: Repertorium der lateinischen **Sermones** des Mittelalters für die Zeit von **1150—1350** ‹Autoren A-D›. — Mstr: Aschendorff (1969). IX, 821 S. = Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters XLIII, 1; kart. DM 138,—.

Brady, Ignatius, OFM: The authenticity of two sermons of St. **Bonaventura**. — FrancStud XXVIII, 1968, 4—26.

Canal, José María, CMF: El Marial inédito de **Gaufredo** de **Auxerre** ‹m. c. **1178**›. — EphMar XIX, 1969, 217—277.

Albertus Magnus: Opera omnia. Tomus XIV, 1, 1: Super ethica. Commentum et quaestiones. Tres libros priores edidit Wilhelmus Kübel. — Monasterii: Aschendorff 1968. XIV, 219 p. 2°.

Haubst, Rudolf: Zur Datierung der frühesten **Cusanus**-Predigten. Ein Predigtzyklus des jungen Cusanus über tätiges und beschauliches Leben. — Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft VII, Mz 1969, 15—46.

Llamas-Martínez, Enrique: Orientaciones sobre la historia de la teología españa en la primera mitad del siglo XVI ‹**1500—1550**›. — Repertorio de historia de las ciencias eclesiásticas en España I, Salamanca 1967, 95—174.

Schellong, Dieter: **Calvins** Auslegung der synoptischen Evangelien. — Mchn: Kaiser 1969. 343 S. = Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus X, 38; kart. DM 35,— [Diss., Münster. Teildr.]

Marc'hadour, Germain: Thomas **More** et la bible. La place des livres saints dans son apologétique et sa spiritualité. — P: Vrin 1969. XVIII, 586 p. = De Pétrarque à Descartes XX; F 120,—.

Fedalto, Giorgio: Massimo **Margunio** e il suo commento al "De Trinitate" di s. Agostino ‹1588›. — Brescia: Paideia (1968). 374 p. = Storia del cristianesimo I; Lire 5000.

Domingo **Bañez** y las controversias sobre la gracia. Textos y documentos. Introducción histórica y ordenacíon del texto por Vicente Beltrán de Herredia, OP. — Madr: (Consejo sup. de Invest. Cient.) 1968. 685 p. = Consejo sup. de Invest. Cient. Instituto "Francisco Suárez"; pes 480,—.

(Bellarmin, Robert, SJ:) Roberti Bellarmini Opera oratoria postuma. Adiunctis documentis variis ad gubernium animarum spectantibus. Ad fidem manuscriptorum edidit, introductione generali, commentario multiplici, notis illustravit Sebastianus Tromp, SJ. Vol. X. — R: Pont. Univ. Gregoriana 1968. 212 p. = Societatis Iesu selecti scriptores I.

Schmidt, Martin: **Schleiermacher** théologien. — Archives de philosophie XXXII, 1969, 9—27; p. 28—39: Gadamer, Hans-Georg: Schleiermacher platonicien; p. 40—68: Kimmerle, Heinz: Théologie philosophique et existence historique concrète.

Mälzer, Gottfried: **Bengel** und Zinzendorf. Zur Biographie und Theologie Johann Albrecht Bengels. — Witten: Luther-Verl. 1968. 171 S. = Arbeiten zur Geschichte des Pietismus III; Lw. DM 19,80.

Schoof, Mark: Der Durchbruch der neuen katholischen Theologie (Aggiornamento. De doorbraak van een nieuwe katholieke theologie, dt.) Ursprünge, Wege, Strukturen. — Wien, Frb/B, Bas: Herder (1969). 343 S.; Lw. DM 27,80.

Caprile, Giovanni, SJ: Il sinodo dei vescovi. Prima assemblea generale ‹29 settembre — 29 ottobre 1967›. — R: Ed. "La Civiltà Cattolica" (1968). X, 672 p.; Lire 5500.

II. Religionswissenschaft und -geschichte

Goetz, Joseph: Dieu en histoire des religions. — La réalité suprême dans les religions non-chrétiennes = Studia missionalia XVII, R 1968, 7—54.

Colpe, Carsten: Mythische und religiöse Aussage außerhalb und innerhalb des Christentums. — Beiträge zur Theorie des neuzeitlichen Christentums. (Wolfgang Trillhaas zum 65. Geburtstag), B 1968, 16—36.

Henninger, Joseph: Über Lebensraum und Lebensform der Frühsemiten. — Köln u. Opladen: Westdeutscher Verl. (1968). 48 S. = Arbeitsgemeinschaft des Landes Nordrhein-Westfalen. Geisteswissenschaften CLI; kart. DM 6,60.

Cenival, F. de: Les associations dans les temples égyptiens d'après les données fournies par les papyrus démotiques. — Religions en Égypte hellénistique et romaine. Colloque de Strasbourg, 16—18 mai 1967, P 1969, 5—19; p. 21—29: Meulenaere, H. de: Horus de Hebenou et son prophète; p. 31—34: Derchain, Ph.: Le démiurge et la balance; p. 35—44: Donner, Herbert: Elemente ägyptischen Totenglaubens bei den Aramäern Ägyptens; p. 45—57: Griffiths, J. Gwyn: The tradition of allegory in Egypt; p. 59—68: Kákosy, L.: Probleme der ägyptischen Jenseitsvorstellungen in der Ptolemäer- und Kaiserzeit; p. 69—73: Merkelbach, R.: Ein griechisch-ägyptischer Priesterheld und das Totenbuch.

Lüddeckens, Erich: Gottesdienstliche Gemeinschaften im pharaonischen, hellenistischen und christlichen Ägypten. — ZRGG XX, 1968, 193—211.

Spycket, Agnès: Les statues de culte dans les textes mésopotamiens des origines à la Ire dynastie de Babylone. — P: Gabalda 1968. 118 p., 15 fig., 5 pl. = Cahiers de la Revue biblique IX; F 39,—.

Les lois **assyrien**nes. Introduction, traduction et commentaire de Guillaume Cardascia. — P: Ed. du Cerf 1969. 360 p. = Littérature ancienne du Proche-Orient II; F 43,50.

Gignoux, Philippe: L'enfer et le paradis d'après les sources pehlevies. — Journal asiatique CCLVI, 1968, 219—245.

Gail, Adalbert (J[ohannes]): Bhakti in Bhāgavatapurāna. Religionsgeschichtliche Studie zur Idee der Gottesliebe in Kult und Mystik des **Visnuismus.** — Wiesb: Harrassowitz 1969. X, 135 S. 4° = Münchener indologische Studien VI; brosch. DM 32,— [Diss., München]

The Bhagavad-Gītā. With a commentary based on the original sources by R. C. Zaehner. — Oxf: Clarendon Pr. 1969. IX, 480 p.

Mkhas Grub Rje: Fundamentals of the **Buddhist** Tantras. Transl. from the Tibetan. With original text and annotation. — 's-Grav: Mouton 1968. 384 p. = Indo-Iranian monographs VIII; hfl 64/—.

Gnoli, Gherardo: Manichaeismus und persische Religion. Zu den Ursprüngen des **Gnostizismus.** — Antaios XI, 3, 1969, 274—292.

Duthoy, Robert: The **Taurobolium.** Its evolution and terminology. — Leiden: Brill 1969. XVI, 129 p. = Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain X; hfl 38,—.

Stead, G.C.: The **Valentin**ian myth of Sophia. — JThSt N.S. XX, 1969, 75—104.

Shih, Joseph: The notions of God in the Ancient **Chinese** religion. — Numen XVI, 1969, 99—138.

Kronenberg, A. und W.: Soziale Struktur und religiöse Antinomien dargestellt am Beispiel der Jo Luo ‹Niloten›. — Anthropos LXIII/LXIV, 1968/69, 497—520.

Peel, J.D.Y.: **Aladura**: a religious movement among the Yoruba. — Lo: Oxford Univ. Pr. 1968. XII, 388 p.; sh 60/—.

Andersson, Efraim: La notion de Dieu chez quelques tribus congo-camerounaises. — Journal of religion in Africa II, 1969, 96—112.

Margarido, Alfredo: I movimenti profetici e messianici **angolesi**. — Rivista storica italiana LXXX, 1968, 538—592.

Ngindu, Alphonse: Propos et problèmes concernant le culte des morts chez les **Baluba** du Kasayi. — Cahiers des religions africaines III, 1969, 79—109.

Middleton, John: Some categories of dual classification among the **Lugbara** of Uganda. — History of religions VII, 3, 1968, 187—208.

III. Missionswissenschaft und -geschichte

Monde et mission 1968. — EglViv XXI, 1969, 163—317.

Carobbio da Nembro, Metodio, OFMCap: Teologia dell'adattamento missionario. — Acta congressus internationalis de theologia Concilii Vaticani II, Romae diebus 26 sept. — 10 oct. 1966 celebrati ..., (CdV) 1968, 348—382; p. 383—388: Loffeld, Eduard, CSSp: De functione salvifica religionum praechristianarum in contactu praeparando pleno cum Christo eiusque Ecclesia; p. 389—407: Masson, Joseph, SJ: L' «Amour-source», moteur et forme de toute mis-

sion; p. 408—424: Mulders, Alphons: Quaedam lineamenta de Ecclesia peregrinante natura sua missionaria deque eius habitudine magis positiva ad religiones non christianas.

Vicedom, Georg F(riedrich): Mission in einer Welt der Revolution. Vorträge über die Aufgaben der Mission in einer Zeit der sozialen Erneuerung. — Wupp: Theol. Verl. Brockhaus (1969). 72 S.

Eszer, A., OP: Emidio **Portelli** d'**Ascoli** O.P. und die II. Krim-Mission der Dominikaner ‹1624—1635›. — ArchFrPr XXXVIII, 1968, 165—258.

Gelfand, Michael: Gubulawayo and beyond: Letters and journals of the early Jesuit missionaries to **Zambesia 1879—1887.** — Lo: Chapman 1969. 496 p.; sh 63/—.

Hertlein, Siegfried, OSB: Die Entwicklung katechetischer Literatur in der ostafrikanischen Benediktinermission 1888—1968. — ZMR LIII, 1969, 279—289.

Andersson, Efraim: Churches at the grass-roots: A study in **Congo-Brazzaville.** — Lo: Lutterworth Pr. 1968. 296 p. = World studies of Churches in mission; sh 37/6.

Annuaire de l'Eglise du **Congo 1969.** — Kalina-Kinshasa: Centre de recherches sociologiques 1969. 175 p.; FB 75,—.

Pujadas, Tomás L.: La Iglesia en la **Guinea Ecuatorial.** — Madr: Iris de Paz 1968. 258 p.

Reuke, Ludger: Die **Maguzawa** in **Nordnigeria.** Ethnographische Darstellung und Analyse des beginnenden Religionswandels zum Katholizismus. — (Blf:) Bertelsmann Univ.-Verl. (1969). 135 S. mit Ktn = Freiburger Studien zur Politik und Gesellschaft überseeischer Länder IV; DM 19,80. [Diss., Münster]

Zubillaga, Félix, SJ: La provincia jesuítica de Nueva España. Su fundamento económico siglo XVI. — ArchHSJ XXXVIII, 1969, 3—169.

Weingärtner, Lindolfo: Umbanda. Synkretist. Kulte in **Brasilien**, eine Herausforderung für die christliche Kirche. — Erlangen: Verl. der Evang.-luth. Mission (1969). 230 S. mit Abb. = Erlanger Taschenbücher VIII; kart. DM 12,— [Diss., Erlangen-Nürnberg]

Bennett, Charles: Tinder in Tabasco. A study of church growth in tropical **Mexico.** — GrR: Eerdmans 1968. 213 p.; $ 2,95.

Schooyans, Michel: Chrétienté en contestation: l'Amérique latine. Essai de prospective pastorale. — P: Ed. du Cerf 1969. 327 p.; F 29,—.

Das schweizerische Missionspersonal. — Kath. Missionsjahrbuch der Schweiz XXXVI, 1969, 16—85.

Laurentin, René: Développement et salut. — P: Ed. du Seuil (1969). 332 p.; F 21,—.

Gheddo, Piero: Predicare il Vangelo o aiutare i poveri? — Mondo e Missione (Le Missioni Cattoliche) XCVIII, 1969, 26—42.

Prelot, Robert: La presse catholique dans le tiers-monde. — P: Editions St-Paul 1968. 320 p.; F 28,—.

Mejía, Francisco: Crisis en la renovación litúrgica de América Latina. Análisis de una encuesta. — Mysterium XXVII, Manizales (Colombia) 1968, 3—36.

Stowe, David M.: Formes changeantes du service missionnaire. — EglViv XXI, 1969, 103—116.

Gheerbrant, Alain: L'Église rebelle d'Amérique latine. — P: Ed. du Seuil 1969. 374 p.; F 21,—.

IV. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines (Gesamtbibel)

Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete (In Verb. mit . . . hrsg. v. F[ridolin] Stier. Bd XIV, 1967/68; XV, 1968/69. — Düs: Patmos-Verl. (1968—1969). XIV, 334 S.; XIV, 346 S. 4°; brosch. je DM 68,—.

Beiträge zur hermeneutischen Diskussion. Hrsg. von Willy Böld. — Wupp: Theol. Verl. Brockhaus (1968). 127 S.; kart. DM 7,80.

Scharbert, Josef: Probleme der biblischen Hermeneutik. — Neue Erkenntnisprobleme in Philosophie und Theologie. (Josef de Vries zum 70. Lebensjahr), Frb/B, Bas, Wien 1968, 180—211.

Bring, R.: Bibeln och den historiska forskningen. — SvTKv XLV, 1969, 1—21.

Stock, Augustine, OSB: The way in the **wilderness.** Exodus, wilderness and Moses themes in the Old Testament and New. — Collegeville: Liturgical Pr. 1969. XIV, 156 p.; $ 4,75.

2. Altes Testament

Perrot, Charles: *Petuhot et Setumot.* Étude sur les alinéas du **Pentateuque.** — RBibl LXXVI, 1969, 50—91.

Wolff, Hans Walter: Zur Thematik der elohistischen Fragmente im Pentateuch. — EvTh XXIX, 1969, 59—72.

Fechenbach, H.: **Genesis.** The first book of Moses. — Oxf: Mowbray 1969. 221 p.; sh 84/—.

Barr, James: The image of God in the book of Genesis. A study in terminology. — BullJRylLibr LI, 1968/69, 11—26.

Thiel, Winfried: Erwägungen zum Alter des **Heiligkeitsgesetzes.** — ZAW LXXXI, 1969, 40—73.

Haag, Ernst: Die Himmelfahrt des Elias nach **2 Kg 2, 1—15.** — TrThZ LXXVIII, 1969, 18—32.

Shenkel, James Donald: A comparative study of the synoptic parallels in **I Paralipomena** and **I-II Reigns.** — HarvThR LXII, 1969, 63—85.

Interpreting the prophetic tradition. The Goldenson lectures 1955—1966. Introduction by Harry M. Orlinsky. — NY: Ktav Publishing House 1969. XII, 343 p. = The library of biblical studies; $ 10,—.

Martin, James D.: The forensic background to **Jeremiah III 1.** — VetTest XIX, 1969, 82—92.

Zimmerli, Walther: The message of the prophet **Ezekiel.** — Interpr XXIII, 1969, 131—157.

Dexinger, Ferdinand: Das Buch **Daniel** und seine Probleme. — Stu: Verl. Kath. Bibelwerk (1969). 88 S. = Stuttgarter Bibelstudien XXXVI; kart. DM 6,80.

Grelot, Pierre: Soixante-dix semaines d'années. — Bibl L, 1969, 169—186.

Buss, Martin J.: The prophetic word of **Hosea.** A morphological study. — B: Töpelmann 1969. XIV, 142 p. = ZAW, Beih. CXI; Lw. DM 46,—. [Diss., New Haven/Conn.]

Leeuwen, C. van: Hosea. — Nijkerk: Callenbach 1968. 304 blz. = De prediking van het Oude Testament.

Werner, Herbert: **Amos.** — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1969). 203 S. = Exempla biblica IV; kart. DM 12,80.

Lipinski, Édouard: L'hymne à Yahwé roi au **psaume 22, 28—32.** — Bibl L, 1969, 153—168.

Schreiner, Josef: Hirte Israels, stelle uns wieder her! Auslegung von Psalm 80. — Bibel und Leben X, 1969, 95—111.

Glatzer, Nahum N.: The dimension of **Job.** A study and selected readings. — NY: Schocken Books 1969. X, 310 p.; $ 7,95.

Rad, Gerhard von: Die Weisheit des **Jesus Sirach.** — EvTh XXIX, 1969, 113—133.

Die fünf Megilloth. Ruth, das Hohelied, Esther von Ernst Würthwein. Der Prediger von Kurt Galling. Die Klagelieder von Otto Plöger. 2., völlig neu bearb. Aufl. — Tü: Mohr 1969. 196 S. = Handbuch zum Alten Testament I, 18; Lw. DM 29,80.

Kaiser, Otto: **Einleitung** in das Alte Testament. Eine Einführung in ihre Ergebnisse und Probleme. — (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1969). 340 S.; Lw. DM 24,—.

Fohrer, Georg: Das Alte Testament. Einführung in Bibelkunde und Literatur des Alten Testaments und in Geschichte und Religion Israels. Teil I. — (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1969). 182 S.; Lw. DM 16,80.

Smith, Morton: The present state of Old Testament studies. — JBiblLit LXXXVIII, 1969, 19—35.

Müller, Hans-Peter: Ursprünge und Strukturen alttestamentlicher **Eschatologie.** — B: Töpelmann 1969. XII, 232 S. = ZAW, Beih CIX; Lw. DM 46,— [Habil.-Schrift, Münster]

Lehmann, Manfred R.: Biblical **oaths.** — ZAW LXXXI, 1969, 74—92.

Andersen, K. T.: Die **Chronologie** der Könige von Israel und Juda. — StudTheol XXIII, 1969, 69—114.

Horn, Siegfried H.: The 1968 **Heshbon** expedition. — BiblArch XXXII, 1969, 26—41.

Neusner, Jacob: A history of the **Jews** in Babylonia. Vol. IV: The age of Shapur II. — Leid: Brill 1969. XX, 496 p., 55 tab. = Studia post-biblica XIV; hfl 64,—.

Hengel, Martin: Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh. v. Chr. — Tü: Mohr 1969. VIII, 692 S. = WissUntNT X; Lw. 145,— [Habil.-Schrift, Tübingen]

Slater, H. T., Jr.: Does the **Kiddush** precede Christianity? — Andrews University Seminary Studies VII, 1969, 57—68.

Osten-Sacken, Peter von der: Gott und Belial. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Dualismus in den Texten aus **Qumran.** — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1969. 267 S. = Studien zur Umwelt des Neuen Testaments VI; kart. DM 35,— [Diss., Göttingen. Überarb.]

3. Neues Testament

Search the scriptures. New Testament studies in honor of Raymond T. **Stamm.** Ed. by J. M. Myers [e. a.] — Leid: Brill 1969. VI, 196 p. = Gettysburg theological studies III; hfl 32,—.

Word and mystery. Biblical essays on the person and mission of Christ. Edited by Leo J. **O'Donovan,** SJ. — Glen Rock, N. J. [e. a.]: Newman Pr. (1968). XIV, 290 p.; $ 5,50.

Rothfuchs, Wilhelm: Die Erfüllungszitate des **Matthäus**-Evangeliums. Eine biblisch-theologische Untersuchung. — Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1969). 202 S. = BeitrWissANT LXXXVIII; kart. DM 39,— [Diss., Münster]

Gamba, Giuseppe Giov., SDB: Struttura letteraria e significato funzionale di Mt. 3, 1—4. — Sales XXXI, 1969, 234—264.

Seynaeve, J.: «La justice nouvelle» ‹Matthieu, V, 17. 20›. — Message et mission. Recueil commémoratif du Xe anniversaire de la faculté de théologie = Publications de l'Université Lovanium de Kinshasa XXIII, Louv 1968, 53—75.

Kingsbury, J. D.: The parables of Jesus in Matthew 13. A study in redaction-criticism. — Lo: SPCK 1969. XII, 180 p.; sh 40/—.

Grässer, Erich: Jesus in Nazareth. ‹**Mark** VI, 1—6a›. Notes on the redaction and theology of St Mark. — NTSt XVI, 1, 1969, 1—23.

Schneider, Gerhard: Verleugnung, Verspottung und Verhör Jesu nach **Lukas 22, 54—71.** Studien zur lukanischen Darstellung der Passion. — Mchn: Kösel-Verl. 1969. 244 S. = Studien zum Alten und Neuen Testament XXII; kart. DM 45,— [Habil.-Schrift, Würzburg]

Galot, J., SJ: Etre né de Dieu. **Jean 1, 13.** — R: Institut Bibl. Pontifical 1969. 135 p. = Analecta biblica XXXVII; Lire 1800.

Henneken, Bartholomäus, OSB: Verkündigung und Prophetie im **Ersten Thessalonicherbrief.** Ein Beitrag zur Theologie des Wortes Gottes. — Stu: Kath. Bibelwerk (1969). 122 S. = Stuttgarter Bibelstudien XXIX; kart. DM 8,80.

Knight, George W.: The faithful sayings in the **pastoral letters.** — Kampen: Kok 1968. XI, 162 p.; hfl 8,90.

Filson, Floyd V.: **First John:** Purpose and message. — Interpr XXIII, 1969, 259—276.

Harrington, Wilfrid J., OP: The **Apocalypse** of St. John. A commentary. — Lo, Dublin, Melbourne: Chapman 1969. IX, 278 p.

Braun, Herbert: **Jesus.** Der Mann aus Nazareth und seine Zeit. — Stu, B: Kreuz-Verl. (1969). 175 S. = Themen der Theologie I.

Johnson, Marshall D.: The purpose of the biblical genealogies with special reference to the setting of the genealogies of Jesus. — (Lo:) Cambridge Univ. Pr. 1969. X, 310 p.; sh 80/—.

Strecker, Georg: Die historische und theologische Problematik der Jesusfrage. — EvTh XXIX, 1969, 453—476.

Gerhardsson, Birger: Jésus livré et abandonné d'après la Passion selon saint Matthieu. — RBibl LXVII, 1969, 206—227.

Schreiber, Johannes: Die **Markuspassion.** Wege zur Erforschung der Leidensgeschichte Jesu. — (Hbg:) Furche-Verl. (1969). 70 S..

Schütz, Frieder: Der leidende Christus. Die angefochtene Gemeinde und das Christuskerygma der lukanischen Schriften. — Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1969). 151 S. = BeitrWissANT LXXXIX; kart. DM 27,— [Diss., Münster]

Winter, Hans-Joachim: Der christologische Hoheitstitel **„Theos"** im Neuen Testament. — Bibel und Liturgie XLII, 1969, 171—190.

Hoffmann, Paul: Die Versuchungsgeschichte in der Logienquelle. Zur Auseinandersetzung der Judenchristen mit dem politischen Messianismus. — BiblZ, N. F. XIII, 1969, 207—223.

Bornkamm, Günther: **Paulus.** — Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1969). 260 S. = Urban Bücher CXI D; kart. DM 7,20.

Romaniuk, K.: Les motifs parénétiques dans les écrits pauliniens. — NovTest X, 1968, 191—207.

Lentzen-Deis, Fritzleo: Das Motiv der „Himmelsöffnung" in verschiedenen Gattungen der Umweltliteratur des Neuen Testaments. — Bibl L, 1969, 301—327.

Colwell, Ernest C.: Studies in methodology in textual criticism of the New Testament. — Leiden: Brill (1969). VIII, 175 p., 3 fig., 9 tabl., 4 lists, 1 chronology = New Testament tools and studies IX.

Conzelmann, Hans: Geschichte des Urchristentums. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1969. 171 S. = Grundrisse zum Neuen Testament. Das Neue Testament deutsch. Erg.-Reihe V; kart. DM 9,80.

V. Kirchengeschichte

1. Allgemeines

Colloquium **Erasmianum.** Actes du Colloque international réuni à Mons du 26 au 29 octobre **1967** à l'occasion du cinquième centenaire de la naissance d'Érasme. — Mons: Centre Universitaire de l'Etat 1968. XIX, 340 p. 4°; FB 375,—.

Wagner, F.: Church history and secular history as reflected by **Newton** and his time. — History and theory VIII, 1969, 97—111.

Scheibe, Friedrich Carl: Christentum und Kulturverfall im Geschichtsbild Edward **Gibbons**. — Archiv für Kulturgeschichte L, 1968, 240—275.

Castelli, Enrico: I presupposti di una teologia della storia. — Pdv: Cedam 1968. 234 p.; Lire 2500.

Köhler, Hans: Trinität und Geschichte. Eine theologische Deutung der Geschichte. — Mchn: Ehrenwirth (1969). 146 S. = Schriften der Pädagogischen Hochschulen Bayerns; kart. DM 16,80.

Mallard, W.: Method and perspective in Church history. A reconsideration. — Journal of the American Academy of religion XXXVI, 1968, 345—365.

Milde, Wolfgang: Der Bibliothekskatalog des Klosters **Murbach** aus dem **IX.** Jahrhundert. Ausg. u. Untersuchung v. Beziehungen zu **Cassiodors Institutiones.** — Hdlb: Winter 1968. 144 S., 24 S. Abb. = Euphorion. Beih. IV.

Fast, Heinold: Europäische Forschungen auf dem Gebiet der **Täufer-** und **Mennonitengeschichte, 1962—1967.** — Mennonitische Geschichtsblätter XXIV, 1967, 19—30.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Studies in church history. Vol. V: The church and academic learning. Papers presented at the sixth summer meeting of the Ecclesiastical History Society. Edited by G. J. Cuming. — Leiden: Brill 1969. VIII, 203 p.; hfl 44,—.

Fiey, Jean M., OP: **Assyrie** chrétienne. III: Bét Garmaï, Bét Aramāyé et Maišān nestoriens. — Beyrouth: Dar El Machreq 1968. 316 p. = Recherches III, 42; F 28,—.

Geanakoplos, Deno J.: Some aspects of the influence of the Byzantine **Maximos** the **Confessor** on the theology of East and West. — ChH XXXVIII, 1969, 150—163.

3. Christliches Altertum (einschl. Patrologie)

Bauer, Martin: Anfänge der Christenheit. Von Jesus von Nazareth zur frühchristlichen Kirche. — B: Evangelische Verlagsanstalt (1969). 367 S. mit Ktn, 12 Abb.; engl. brosch. DM-Ost 7,80.

Simon, Marcel: Histoire ancienne du christianisme. — RevHist CCXL, 1968, 429—484.

Bring, Ragnar: Die Bedeutung des Alten Testamentes für die Christologie der Alten Kirche. — Antwort aus der Geschichte. Beobachtungen und Erwägungen zum geschichtlichen Bild der Kirche. Walter Dress zum 65. Geburtstag, B 1969, 13—34.

Mitros, J. F.: The Apostles' creed. — Thought XLIII, 1968, 589—610.

Beneden, Pierre van: **Ordo.** Über den Ursprung einer kirchlichen Terminologie. — VigChr XXIII, 1969, 161—176.

Freudenberger, Rudolf: Die Überlieferung vom Martyrium des römischen Christen **Apollonius.** — ZNW LX, 1969, 111—130.

Sider, Robert: Structure and design in the "De resurrectione mortuorum" of **Tertullian.** — VigChr XXIII, 1969, 177—196.

Montserrat, J.: Influencias platónicas en el Banquete de **Metodio** de **Olimpo**. — Scriptorium Victoriense XVI, 1969, 5—33.

Vogt, Joseph: Toleranz und Intoleranz im Constantinischen Zeitalter: der Weg der lateinischen Apologetik. — Saec XIX, 1968, 344—361.

Frank, Suso, OFM: Gehorsam und Freiheit im frühen Mönchtum. — RömQu LXIV, 1969, 234—245.

Opelt, Ilona: Die christliche Spätantike und Pindar. — Byzantinische Forschungen II, 1967, 284—298.

Lackner, Wolfgang: Zwei griechische Inedita über die Märtyrer Klaudios, Asterios, Neon und Theonilla. — AnalBoll LXXXVII, 1969, 115—132.

Christianity in **Britain, 300—700.** Papers presented to the conference on christianity in Roman and sub-Roman Britain held at the University of Nottingham 17—20 april 1967. Edited M. W. Barley and R.P.C. Hanson. — (Leicester:) Leicester Univ. Pr. 1968. 221 p., 21 ill., 6 pl. 4°; sh 50/—.

Boer, Willem den: Rome à travers trois auteurs du **IV**e siècle. — Mnemosyne XXI, 1968, 254—282.

Larrimore, David: The creeds of **Nicea** and **Constantinople** reexamined. — ChH XXXVIII 1969, 248—261.

Antin, Paul: Propos d' **Hilaire** à **Martin.** — Hilaire et son temps. Actes du colloque de Poitiers, 29 sept.—3 oct. 1968, à l'occasion du XVIe centenaire de la mort de saint Hilaire, P (1968), 105—106; p. 107—111: Goemans, A.-J.: La date de la mort de saint Hilaire; p. 113—126: Gazeau, Roger: Contribution à l'étude de l'histoire de la diffusion du culte de saint Hilaire de Poitiers; p. 127—142: Kannengiesser, Charles, SJ: L'exégèse d'Hilaire; p. 143—147: Daniélou, Jean: Hilaire et ses sources juives; p. 149—158: Folliet, Georges: Le fragment d'Hilaire "Quas Job litteras". Son interprétation d'après Hilaire, Pélage et Augustin.

Daniélou, Jean: Chrismation prébaptismale et divinité de l'Esprit chez **Grégoire** de **Nysse.** — RechScRel LVI, 1968, 177—198.

Jackson, B. Darrell: The theory of signs in St. **Augustine**'s De doctrina christiana. — RevÉtAug XV, 1969, 9—49.

Manrique, A.: Nuevas aportaciones al problema de la «Regula S. Augustini». Datación y destinatarios. — Miscelánea patrística. Homenaje al P. Angel C. Vega, OSA, El Escorial 1968, 289—328; p. 329—357: Sauser, E(kkart): Zum Bild der unselbständigen Kirche in der Theologie des hl. Augustinus; p. 358—383: Turrado, A.: Nuestra imagen y semejanza divina. En torno a la evolución de esta doctrina en san Agustín; p. 384—388: Boyer, Ch.: Augustinisme. A propos d'une récente controverse; p. 389—397: Salas, A.: Una fórmula «chiástica» en san Agustín; p. 398—406: Cilleruelo, L.: El concepto de «Regula», en san Agustín; p. 407—426: Oroz, J.: En torno a una metáfora agustiniana: «El puerto de la filosofía».

Roover, E. de, OPraem: Augustin d'Hippone et l'interprétation de Luc. 1, 35. — AnalPraem XLV, 1969, 24—45.

Prete, Serafino: La città di Dio nelle lettere di Agostino. — Bol: Pàtron 1968. 124 p.; Lire 1800.

Häring, N. M.: Eine Zwettler Handschrift der lateinischen Akten des Konzils von Ephesus ‹431›. — Analecta Cisterciensia XXIV, 1968, 3—38.

Dagens, Claude: "La Conversion" de saint **Grégoire** le **Grand.** — RevÉtAug XV, 1969, 149—162.

Ceresa-Gastaldo, Aldo: Contenuto e metodo dell' Expositio psalmorum di **Cassiodoro.** — Vetera christianorum V, 1968, 61—71.

Gouillard, J.: Aux origines de l'iconoclasme: le témoignage de Gregoire II. — Travaux et mémoires III, 1968, 243—307.

Hallenbeck, Jan T.: The election of pope **Hadrian I.** — ChH XXXVII, 1968, 261—270.

4. Mittelalter und Neuzeit

Castañeda Delgado, Paulino: Le teocracia pontifical y la conquista de América. — Vitoria: Ed. Eset 1968. XXI, 434 p. = Victoriensia XXV; pes 300,—.

Wild, Bernardin: Die **Augustiner.** — Frb/S: Paulusverl. (1968). 223 S., 4 Taf. = Orden der Kirche VIII; sfr 11,60.

Reuter, J.: Die **Dominikaner** in **Luxemburg, 1292—1796.** — Hémecht XX, 1968, 5—37.

Hösch, Edgar: **Byzanz** und die Byzanzidee in der russischen Geschichte. — Saec XX, 1969, 6—17.

Grass, Nikolaus: Der **Wiener Dom**, die Herrschaft zu Österreich und das Land Tirol. — Innsbr: Rauch 1968. XII, 135 S.; Lw. ÖSch 125,—.

Remling, Bruno, OSA: Die Geschichte der Pfarrei **Thüngersheim** in der Zeit von **1353** bis **1803.** — Würzburger Diözesangeschichtsblätter XXXI, 1969, 64—142.

5. Mittelalter

Barraclough, Geoffrey: The **medieval papacy.** With 100 ill., 24 in colour. — Lo: Thames and Hudson (1968). 216 p.; sh 35/—.

Gaiffier, Baudouin de: La lecture des passions de martyrs a Rome avant le IXe siècle. — AnalBoll LXXXVII, 1969, 63—78.

Engelbert, Pius: Die **Vita Sturmi** des **Eigil** von **Fulda.** Literarkrit.-histor. Untersuchung u. Edition. — Marburg: Elwert ‹in Komm.› 1968. XV, 170 S. mit Faks. = Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen und Waldeck XXIX; brosch. DM 24,— [Diss., Ateneo di Santo Anselmo. Rom]

Oberschelp, Reinhard: Beiträge zur Geschichte des Kanonissenstiftes **Böddeken ‹837—1408›.** — WestfZ CXVIII, 1968, 157—187.

Engels, Odilo: Die weltliche Herrschaft des Bischofs von **Ausona-Vich ‹889—1315›.** — Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens Bd XXIV = Spanische Forschungen I, 24, Mstr (1968), 1—40.

Geelhaar, Christian: Drei Einsiedler Handschriften aus der Zeit Abt Gregors ‹964—994›. — Zeitschrift für Schweizerische Archäologie und Kunstgeschichte XXVI, 1969, 8—20.

Wieczynski, Joseph L.: The donation of Constantine in Medieval **Russia.** — CathHistR LV, 1969, 159—172.

Denzler, Georg: Das Morgenländische Kirchenschisma im Verständnis von Päpsten und Ökumenischen Konzilien des Mittelalters. — MüThZ XX, 1969, 104—117.

Stüdeli, Bernhard E. J.: Minoritenniederlassungen und mittelalterliche Stadt. Beitr. zur Bedeutung von **Minoriten-** u. anderen **Mendikanten-**anlagen im öffentlichen Leben der mittelalterlichen Stadtgemeinde,

insbes. der deutschen **Schweiz**. — Werl: Dietrich-Coelde-Verl. 1969. 134 S. = Franziskanische Forschungen XXI; kart. DM 26,—.

Das Papsttum und die süditalienischen **Normannen**staaten, **1053—1212**. Eingel. u. zusammengestellt von Josef Deér. — Gö: Vandenhoeck u. Ruprecht (1969). 117 S. = Historische Texte. Mittelalter XII.

Hägermann, D.: Die Urkunden Erzbischofs **Christians I.** von **Mainz** als Reichslegat Friedrich Barbarossas in Italien. — Archiv für Diplomatik, Schriftgeschichte, Siegel- und Wappenkunde XIV, 1968, 202—301.

Hilsch, Peter: Die **Bischöfe** von **Prag** in der frühen Stauferzeit. Ihre Stellung zwischen Reichs- und Landesgewalt von Daniel I. ‹1148—1167› bis Heinrich ‹1182—1197›. — Mchn: Lerche 1969. 262 S. 4° = Veröffentlichungen des Collegium Carolinum XXII; Lw. DM 29,—.

Herzig, A.: Urkunden zum **Würzburger Deutschordens**besitz ‹**1219—1500**›. — Mainfränkisches Jahrbuch für Geschichte und Kunst XIX, 1967, 32—67.

Uhrle, Susanne: Das Dominikanerinnenkloster **Weiler** bei Esslingen. ‹1230—1571/92›. — Stu: Kohlhammer 1968. XV, 331 S., 1 Kt. = Veröffentlichungen der Kommission für Geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg B, XLIX; [Diss., Tübingen]

Fedalto, Giorgio: Simone **Atumano** monaco di studio arcivescovo latino di Tebbe secolo XIV. — Brescia: Paideia (1968). 159 p. = Storia del cristianesimo II; Lire 3000.

Rat und Domkapitel von **Hamburg** um die Mitte des 14. Jahrhunderts. T. I: Die Korrespondenz zwischen dem Hamburger Rat und seinen Vertretern an der Päpstlichen Kurie in Avignon **1337** bis **1359**. Bearb. von Richard Salomon. — Hbg: Christians 1968. XXIII, 292 S. = Veröffentlichungen aus dem Staatsarchiv der Freien und Hansestadt Hamburg IX, 1; kart. DM 36,—.

Prodi, Paolo: Lo sviluppo dell'assolutismo nello stato pontificio ‹secoli XV—XVI›. Vol. I: La monarchia papale e gli organi centrali di governo. Dalle lezioni tenute nella Facoltà di Magistero dell' Università di Bologna nell' anno accademico 1967—68. — Bologna: Pàtron (1968). 137 p.; Lire 2000.

Jacob, E. F.: Essays in later medieval history. — (Manch:) Manchester Univ. Pr. ; NY: Barnes & Noble (1968). 223 p.; sh 37/6.

Masters, B. R. — E. Ralph: The Church book of St **Ewen**'s, Bristol, **1454—1484**. — Bristol: Bristol and Gloucester archaeological Society 1968. 330 p.; sh 30.

6. Gesamte Neuzeit

Pazos, M. R.: Provinciales **Compostelanos** ‹siglos **XVI—XIX**›. — — Archivo Ibero-Americano XXVIII, 1968, 61—142. 255—308.

Rauls, Wilhelm: Die Fürsorge für die **Armen** in der Geschichte der **Braunschweig**ischen Landeskirche. — JGNsKG LXVI, 1968, 178—209.

Moeller, Friedewald: Altpreussisches evangelisches Pfarrerbuch von der Reformation bis zur Vertreibung im Jahre 1945. Bd I: Die Kirchspiele und ihre Stellenbesetzungen. — Hbg: (Verein für Familienforschung in Ost- u. Westpreußen) 1968. 248 S. 4° = Sonderschriften des Vereins für Familienforschung in Ost- u. Westpreußen XI.

Torkler, Hans: Evangelische **Kirchensiegel** aus dem Bereich des ehemaligen Kirchenkreises **Köln**. — Düs: Presseverb. d. Evang. Kirche im Rheinland 1968. 135 S. mit Abb. = Schriftenreihe des Vereins f. Rheinische Kirchengeschichte XXVIII; Lw. DM 16,40.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Jones, R(osemary) Devonshire: **Erasmus** and **Luther**. — (Lo:) Oxford Univ. Pr. 1968. 96 p., 6 pl. = The Clarendon biographies.

Blaschke, Karlheinz, Walther Haupt [u.] Heinz Wiessner: Die Kirchenorganisation in den Bistümern **Meissen, Merseburg** und **Naumburg** um 1500. (Mit 15 Ktn.) — Wei: Böhlau 1969. 104 S. 4°.

Brinton, Henry: The context of the Reformation. — (Lo:) Hutchinson (1968). 188 p.; sh 18/—.

Lortz, Joseph: Sakramentales Denken beim jungen Luther. — LuthJb XXXVI, 1969, 9—40.

Forell, George Wolfgang: Justification and eschatology in Luther's thought. — ChH XXXVIII, 1969, 164—174.

Zoepfl, Friedrich: Geschichte des Bistums Augsburg und seiner Bischöfe. Bd II: Das Bistum **Augsburg** und seine Bischöfe im **Reformations**jahrhundert. — Mchn: Schnell und Steiner; Augsb: Verlag Winfried-Werk (1969). XXXIX, 821 S. mit Abb.; Lw. DM 56,—.

Jule, George: Continental patterns and the reformation in England and Scotland. — ScJTheol XXII, 1969, 305—323.

Muralt, Leonhard von: **Zwinglis** Reformation in der Eidgenossenschaft. — Zwingl XIII, 1969, 19—33.

Schwarz Lausten, Martin: Skrifter af Peder **Palladius**. Hidtil utrykte latinske skrifter. Avec la collaboration de N. J. Green-Pedersen. — Kbhvn: Gad 1968. VIII, 197 p.; dcr 40,—.

Rummel, Peter: P[ater] Julius **Priscianensis** SJ 1542—1607. Ein Beitrag zur Geschichte der kath. Restauration der Klöster im Einflußbereich der ehem. Univ. Dillingen. — Augsburg: Schwäb. Forschungsgemeinschaft 1968. VIII, 268 S. = Veröffentlichungen der Schwäbischen Forschungsgemeinschaft bei der Kommission für Bayerische Landesgeschichte I, 13; kart. DM 18,— [Diss., München]

Cloulas, I.: La monarchie catholique et les revenus épiscopaux. Les pensions sur les "mitres" de Castille pendant le règne de Philippe II ‹1556—1598›. — Mélanges de la Casa de Velázquez IV, 1968, 107—142.

Die Visitation in der hinteren Grafschaft **Sponheim** von 1560. Mit Inventaren einzelner Kirchengemeinden. Bearb. von Heinrich Engelbert u. Günther Engelbert. — Düs: Presseverband d. Evang. Kirche im Rheinland 1969. XII, 104 S. = Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte XXXIII; kart. DM 9,60.

Ridley, Jasper: John **Knox**. — Lo: Clarendon Pr. 1968. VII, 596 p.

Schrader, Franz: Die **Visitationen** der katholischen Klöster im Erzbistum **Magdeburg** durch die evangelischen Landesherren 1561—1651. Theologische Gutachten, Visitationsprotokolle und andere Akten. — Mstr: Aschendorff (1969). X, 156 S. = Reformationsgeschichtliche Studien und Texte XCIX; kart. DM 28,—.

Evenett, H. Outram: The spirit of the counter-reformation. The Birkbeck lectures in ecclesiastical history given in the University of Cambridge in May 1951 by the late H. Outram Evenett. Edited with a postscript by John Bossy. — (Lo:) Cambr. Univ. Pr. 1968. XIII, 159 p.; sh 35/—.

Reinhard, Wolfgang: Ein römisches Gutachten vom Juli **1612** zur Strategie der Gegenreformation im Rheinland. — RömQu LXIV, 1969, 168—190.

8. Neuere Zeit

Stewart, Byron S.: The cult of the Royal martyr. — ChH XXXVIII, 1969, 175—187.

Teeuwen, Norbert, OSA — Albéric de Meijer, OSA: Documents pour servir à l'histoire de la province augustinienne de Cologne. Extraits des registres des prieurs généraux ‹1507—1551›. — August XVIII, 1968, 116—133. 398—424.

Brandmüller, Walter: Der Fall **Galilei** — ein Konflikt Naturwissenschaft und Kirche? — StdZ, Bd CLXXXII = Jg XCIII, 1968, 333—342. 399—411.

Constitutiones **Carmelitarum Discalceatorum 1567—1600**. Ediderunt notisque ornaverunt Fortunatus a Jesu — Beda a ss. Trinitate, OCD. — R, P, Tourn: Desclée; R: Ed. del Teresianum 1968. 60*, 816 p. = Bibliotheca Carmelitica III, 4.

Semmler, Josef: Das päpstliche **Staatssekretariat** in den Pontifikaten Pauls V. und Gregors XV. **1605—1623**. — R, Frb/B, Bas: Herder (1969). 127 S., 50 Taf. = RömQu Suppl.heft XXXIII, 2; kart. DM 34,—.

Lancashire, Douglas: Anti-christian polemics in seventeenth century **China**. — ChH XXXVIII, 1969, 218—241.

Zeller, Winfried: Die niederhessische Irenik. Zum Verständnis der Kirche in **Hessen-Kassel** von Moritz dem Gelehrten bis Wilhelm VI. — JHessKGV XVIII, 1967, 137—165.

Benz, Ernst: Gottfried **Arnolds** „Geheimnis der Göttlichen Sophia" und seine Stellung in der christlichen Sophienlehre. — JHessKGV XVIII, 1967, 51—82.

Ceyssens, Lucien, OFM: Sources relatives à l'histoire du **Jansénisme** et de l'**Antijansénisme** des années **1661—1672**. Avec le collaboration de Silvestre de Munter, OFM. — Louv: Bureaux de la RHE; Publ. Univ. 1968. LXXXVI, 620 p. = Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique XLV; BF 750,—.

Lengrand, Éloi: Le problème de la légitimité des **pasteurs** dans les ouvrages **calvinistes français** de la fin du **XVII**e siècle. — RHistEccl LXIV, 1969, 367—402.

Philippus a Firenze: Itinera ministri generalis **Bernardini** ab **Arezzo ‹1691—1698›**. II: per Galliam. In lucem edidit Marianus ab Alatri. — R: Inst. Hist. OFM 1968. XXIII, 417 p. = Monumenta historica Ordinis Minorum Capuccinorum XII.

Ribadeau-Dumas, François: **Fénelon** et les saintes folies de Madame Guyon. — (Genève:) Ed. du Mont-Blanc (1968). 295 p., 10 pl.; sfr 27,—.

Johannes Chrysostomus, OSB: Die Bemühungen der **russisch**en Altgläubigen um die Errichtung einer eigenen Hierarchie im **18.** Jahrhundert. — OstkSt XVIII, 1969, 97—121.

Adam, Antoine: Du mysticisme à la révolte. Les **jansénistes** du **XVIII**e siècle. — (P:) Fayard (1968). 349 p. = L'histoire sans frontières; F 25,—.

Stamer, Ludwig: Die Bestandsaufnahme im ehemals Speyerischen Anteil des neuen Bistums Strassburg vom J. 1804. III: Notiones personarum. — ArchMRhKG XX, 1968, 227—267.

Winckler, Lutz: Martin Luther als Bürger und Patriot. Das Reformationsjubiläum von 1817 und der polit. Protestantismus des Wartburgfestes. — Lübeck u. Hbg: Matthiesen 1969. 88 S. = Historische Studien CDVIII; brosch. DM 14,— [Diss., Tübingen]

Fontana, Sandro: La controrivoluzione cattolica in **Italia ‹1820—1830›**. — (Brescia:) Morcelliana (1968). 351 p. = Il movimento cattolico in Italia e in Europa XII; Lire 3000.

Pinnington, John: The Anglican struggle for survival in **Jamaica** in the period of abolition and emancipation, **1825—50**. — Journal of religious history V, 1968, 125—148.

Probst, René: Der **aargauische Protestantismus** in der Restaurationszeit. — Zü: Iuris-Verl. 1968. 129 S. [Diss., Zürich]

Norman, Edward Robert: Anti-Catholicism in **Victorian** England. — Lo: Allen & Unwin 1968. 3—240 p.; sh 35/—.

Pineas, Rainer: Thomas **Moore** and Tudor polemics. — Bloomington: Indiana Univ. Pr. 1968. XI, 262 p.; $ 9,50.

Bedeschi, L.: La **curia romana** durante la crisi **modernista**. — Parma: Guanda 1968. 384 p.

Guasco, Maurilio: Romolo **Murri** e il modernismo. Prefazione di Pietro Scoppola. — (R:) Ed. Cinque Lune (1968). XI, 404 p. = Collana di storia de movimento cattolico XXIV; Lire 3000.

Scharwath, Alfred G.: Eine staatliche „Nachweisung" geeigneter **Bischofs-** und **Domherrenkandidaten** der Diözese **Trier** aus dem Jahre **1902**. — ArchMRhKG XX, 1968, 335—346.

9. Neueste Zeit

Magenschab, H.: Die 2. Republik zwischen Kirche und Parteien. — Wien: Herold 1968. 111 S. = Forschungen zur Kirchengeschichte Österreichs VIII; ÖSch 98,—.

Gülzow, Gerhard: Kirchenkampf in **Danzig 1934—1945**. Persönliche Erinnerungen. Hrsg. in Zusammenarbeit mit dem Ostkirchenausschuß Hannover. — Leer ‹Ostfriesland›: Rautenberg (1968). 46 S.

Bekenntnissynode ‹**3, 1935, Augsburg**›: Text, Dokumente, Berichte. Die 3. Bekenntnissynode d. Dt. Evang. Kirche zu Augsburg. Hrsg. von Wilhelm Niemöller. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1969. 349 S. = Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes XX.

Valaik, David J.: American Catholic dissenters and the Spanish civil war. — CathHistR LIII, 1968, 537—555.

Koch, Klaus: Kirche und Theologie in der demokratischen Gesellschaft. Leistungen, Versäumnisse, Aufgaben. — (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1969). 46 S. = Aspekte moderner Theologie X.

Bilanz des **ungarischen** Katholizismus. Kirche und Gesellschaft in Dokumenten, Zahlen und Analysen. [Hrsg. von] Emmerich András u. Julius Morel. — Mchn: Heimatwerk-Verlag (1969). 255 S. mit Ktn.

The changing face of catholic **Ireland**. Edited by Desmond Fennell. Foreword by Karl Rahner, SJ. — Lo, Dublin, Melbourne: Geoffrey Chapman 1968. 223 p.; sh 30/—.

Broucker, José de: Dom Helder **Camara**. Die Leidenschaft des Friedensstifters (Dom Helder Camara, la violence d'un pacifique, dt.) — (Graz, Wien, Köln:) Styria (1969). 245 S.; kart. DM 12,80.

VI. Christliche Philosophie

Wohlfarth, Karl Anton: Der metaphysische Ansatz bei **Augustinus**. — Meisenheim a. Glan: Hain 1969. 190 S. = Monographien zur philosophischen Forschung LX; kart. DM 25,50 [Diss., Mainz]

Quadri, Goffredo: Il pensiero filosofico di sant' Agostino con particolare riguardo al problema dell' errore. — (Firenze:) La Nuova Italia (1968). XXI, 329 p. = Pensatori antichi e moderni XVII; Lire 2200.

Colish, Marcia L.: The mirror of language: A study in the medieval theory of **knowledge**. — NH, Lo: Yale Univ. Pr. 1968. XXIII, 404 p. = Yale historical publications. Miscellany LXXXVIII; $ 10,—.

Barzillay Roberts, Phyllis: Stephanus de Lingua-Tonante. Studies in the sermons of **Stephen Langton**. — Toronto: Pont. Inst. of medieval studies 1968. XII, 271 p. = Studies and texts XVI; $ 9,—.

Prentice, Robert, OFM: The voluntarism of **Duns Scotus**, as seen in his comparison of the intellect and the will. — FrancStud XXVIII, 1968, 63—103.

Martel, Benoît, OFMCap: La psychologie de **Gonsalve** d' **Espagne**. — Montréal: Institut d'études médiévales; P: Vrin 1968. 207 p. = Université de Montréal. Publications de l'Institut d'études médiévales XXI; F 33,—.

Mannath, Joseph T.: **Harvey** of **Nedellec**'s proofs for the existence of God: «De cognitione primi principii, QQ. III—IV». — Sales XXXI, 1969, 46—112.

Femiano, Salvatore: La metafisica di **Tommaso Campanella**. — Mil: Marzorati (1968). 515 p.; Lire 6000.

Klein, Zivia: La notion de dignité humaine dans la pensée de **Kant** et de **Pascal**. — P: Vrin 1968. 134 p. = Bibliothèque d'histoire de la philosophie; F 20,—.

Feiereis, Konrad: Die Vielheit der Religionen. Zur religionsphilosophischen Diskussion in der deutschen **Aufklärung**. — Wesen und Weisen der Religion. (Ehrengabe für Wilhelm Keilbach zum 60. Geburtstag), Mchn (1968), 188—211.

Violette, René: La spiritualité de **Bergson**. Essai sur l'élaboration d'une philosophie spirituelle dans l'œuvre d'Henri Bergson. — (Toulouse:) Privat (1968). 570 p. = Nouvelle recherche; F 35,—.

Ferrari, Mario Valentino, OP: Dalla fenomenologia pura alla trascendenza assoluta. Saggio di recerca filosofica. — R: Libr. Ed. della Pont. Univ. Lateranense 1968. 99 p. = Cathedra sancti Thomae X.

Parmentier, Alix: La philosophie de **Whitehead** et le problème de Dieu. — P: Beauchesne (1968). 645 p. = Bibliothèque des Archives de philosophie. N. S. VII; F 43,90.

Parys, Jean-M. van, SJ: La vocation de la liberté. Étude de la liberté d'après les principales œuvres philosophiques de Maurice **Blondel**. — Louv: Ed. Nauwelaerts; P: Béatrice-Nauwelaerts 1968. 217 p. = Bibliothèque de la faculté de philosophie et lettres de Namur XLII.

Schlette, Robert: Philosophie - Theologie - Ideologie. Erläuterung der Differenzen. — Köln: Bachem (1968). 105 S.; kart. DM 8,80.

Mayr, F. K.: Der Gott Hermes und die **Hermeneutik**. — Tijdschrift voor filosofie XXX, 1968, 535—625.

Esbroeck, Michel van: Herméneutique, structuralisme et exégèse. Essai de logique kérygmatique. — (P:) Desclée (1968). 199 p. = L'athéisme interroge; F 19,—.

Henrici, Peter: Die metaphysische Dimension des Faktums. — Akten des XIV. Intern. Kongresses für Philosophie, Wien 2.—9. Sept. 1968. III: Logik, Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie, Sprachphilosophie, Ontologie und Metaphysik, Wien 1969, 589—595; S. 596—602: Coreth, Emerich: Zum Begründungsproblem der Metaphysik; S. 603—610: Warnach, Viktor: Zu Methode und Aufbau der Metaphysik.

Verhoeven, Corn: Wohin ist Gott? (Rondom de leegte, dt.) — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1969). 164 S.; kart. DM 15,80.

Schmucker, Josef: Das Problem der **Kontingenz** der **Welt**. Versuch einer positiven Aufarbeitung der Kritik Kants am kosmologischen Argument. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1969). 183 S. = Quaestiones disputatae XLIII; kart. DM 20,—.

Coreth, Emerich: Die Welt des Menschen als Phänomen und Problem. — Neue Erkenntnisprobleme in Philosophie und Theologie. (Josef de Vries zum 70. Lebensjahr), Frb/B, Bas, Wien (1968), 39—63.

VII. Fundamentaltheologie und Dogmatik

1. Apologie und Dogmatik

Fries, Heinrich: Von der Apologetik zur Fundamentaltheologie. — Concilium V, 1969, 442—447; S. 447—452: Segundo, Juan: Dialog und Fundamentaltheologie.

Widmer, Gabriel: Théologie et philosophie. — Revue de théologie et de philosophie Sér. III, T. XVIII, 1968, 372—380; S. 381—388: Piguet, J.-Claude: Philosophie et théologie; p. 389—401: Zumstein, Jean: Théologie et philosophie. Quel doit être aujourd'hui le rôle de la réflexion philosophique en théologie?

Schillebeeckx, Edward [C. F. A.]: Gott, die Zukunft des Menschen. (Aus d. niederl. [Ms.] übers.) — Mz: Matthias-Grünewald-Verl. (1969). 174 S.; Lw. DM 17,80.

Zerbrochene Gottesbilder (De hinkende mens, dt.) Mit Beiträgen von Th. C. de Kruijf [u. a.] — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1969). 163 S.

Pater, W. A. de: **Wonder** en wetenschap: een taalanalytische benadering. — Tijdschrift voor theologie IX, 1969, 11—53; p. 53—54: Summary: Miracles and science. A linguistic approach.

Lubac, Henri de, SJ: La **foi** chrétienne. Essai sur la structure du Symbole des Apôtres. — P: Aubier-Montaigne (1969). 358 p.; F 24,—.

Kerstiens, Ferdinand: Die **Hoffnungsstruktur** des Glaubens. — Mz: Grünewald-Verl. (1969). 244 S.; kart. DM 18,— [Diss., Münster]

Hedinger, Ulrich: Hoffnung zwischen Kreuz und Reich. Studien und Meditationen über die christliche Hoffnung. — Zü: EVZ-Verl. (1968). XX, 344 S. = Basler Studien zur historischen und systematischen Theologie XI; geb. sfr 28,—.

Semmelroth, Otto, SJ: Die **Dogmen** und ihre Funktion. — Theologische Akademie VI, Ffm (1969), 29—49.

Scheffczyk, Leo: Stand und Aufgaben der **imago-dei**-Theologie. — MüThZ XX, 1969, 1—28.

Grillmeier, Alois: Geschichtlicher Überblick über die Mysterien **Jesu** im allgemeinen. — Mysterium salutis III, 2, Eins/Zü/Köln (1969), 3—22; S. 23—57: Schulte, Raphael, OSB: Die Mysterien der «Vorgeschichte» Jesu; S. 58—131: Schütz, Christian: Die Mysterien des öffentlichen Lebens u. Wirkens Jesu; S. 133—326: Balthasar, Hans Urs von: Mysterium paschale; S. 327—392: Grillmeier, Alois: Die Wirkung des Heilshandelns Gottes in Christus.

Galot, J(ean): La personne du Christ. Recherche ontologique. — (Gembloux:) Duculot; (P:) Lethielleux (1969). 123 p. = Théologie et Vie; F 13,—.

Marinelli, Francesco: Dimensione trinitaria dell'**Incarnazione**. — Div XIII, 1969, 271—343.

Schmaus, Michael: Dogmatik und Exegese zur **Jungfrauengeburt**. — Jungfrauengeburt gestern und heute ... = Mariologische Studien IV, Essen 1969, 215—233.

Dantine, Wilhelm: Funktionskrise oder Neuorientierung? Erwägungen zur gegenwärtigen Situation der römischen **Mariologie**. — Theologie in Geschichte und Kunst. Walter Elliger zum 65. Geburtstag, Witten 1968, 25—49.

Ratzinger, Joseph: Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur **Ekklesiologie**. — Düs: Patmos-Verl. (1969). 424 S.; Lw. DM 32,—.

Allmen, Jean-Jacques von: Probleme heutiger Ekklesiologie. — Freiheit in der Begegnung. Zwischenbilanz des ökumenischen Dialogs ..., Ffm u. Stu (1969), 231—246.

Riudor, Ignacio, SJ: Perennidad y relatividad de algunas formulaciones dogmáticas sobre la Iglesia. — EstEcl XLIV, 1969, 139—159.

Pannenberg, Wolfhart: La signification de l'eschatologie pour la compréhension de l'apostolicité et de la catholicité de l'Eglise. — Istina XIV, 1969, 154—170.

Lehmann, Karl: Das dogmatische Problem des theologischen Ansatzes zum Verständnis des **Amtspriestertums**. — Existenzprobleme des Priesters = Münchener Akademie-Schriften L, Mchn (1969), 121—175.

2. Dogmen- und Glaubensgeschichte

Mitros, Joseph F., SJ: The norm of faith in the patristic age. — ThStudies XXIX, 1968, 444—471.

Evdokimov, Paul: La connaissance de Dieu selon la tradition orientale. L'enseignement patristique, liturgique et iconographique. — Lyon: Mappus (1968). 158 p. = Unité chrétienne; F 13,—.

Moingt, Joseph, SJ: La théologie trinitaire de S. **Hilaire**. — Hilaire et son temps. Actes du colloque de Poitiers, 29 sept.—3 oct. 1968, à l'occasion du XVIe centenaire de la mort de saint Hilaire, P (1968), 159—173; p. 175—212: Smulders, Pieter, SJ: Eusèbe d'Émèse comme source du *De Trinitate* d'Hilaire de Poitiers.

Bernardi, Jean: La prédication des **Pères Cappadociens**. Le prédicateur et son auditoire. — P: Pr. Univ. de France (1968). 422 p. = Publications de la Faculté des lettres et sciences humaines de l'université de Montpellier XXX; F 35,—.

Grossi, V., OSA: Il battesimo e la polemica **pelagiana** negli anni **411/413**. ‹De peccatorum meritis et remissione — Ep. 98 ad Bonifacium›. — August IX, 1969, 30—61.

Balen, Tj. J. van, OCarm: Das Sakrament der **Beichte** um die Wende des **13.** Jahrhunderts. — Studia moralia VI, 1968, 295—350.

Cousins, Ewert H.: The coincidence of opposites in the christology of St. **Bonaventure**. — FrancStud XXVIII, 1968, 27—45.

Locher, Gottfried W[ilhelm]: Huldrych **Zwingli** in neuer Sicht. 10 Beiträge zur Theologie der Zürcher Reformation. — Zü, Stu: Zwingli-Verl. (1969). 305 S. mit 1 Abb., 1 Titelbild; Lw. DM 36,—.

Wisløff, Carl Fr[edrik]: Abendmahl und Messe (Nattverd og messe, dt.) Die Kritik **Luthers** am Meßopfer. — B, Hbg: Lutherisches Verl.-haus 1969. 176 S. = Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums XXII; kart. DM 25,—.

Düfel, Hans: Luthers Stellung zur Marienverehrung. Mit 4 Kunstdrucktafeln. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1968). 288 S. = Kirche und Konfession XIII; kart. DM 38,—.

Scholl, Hans: Der Dienst des Gebetes nach Johannes **Calvin**. (Anhang: Calvins freie Gebete zur Hosea-Vorlesung 1557. Latein.-deutsch.) — Zü, Stu: Zwingli-Verl. (1968). 316 S. = Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie XXII; sfr 29,— [Diss., Bern]

Yoder, John H[oward]: Täufertum und Reformation im Gespräch. Dogmengeschichtliche Untersuchung der frühen Gespräche zwischen **schweizerischen Täufern** und **Reformatoren**. — Zü: EVZ-Verl. (1968). VIII, 221 S. = Basler Studien zur historischen und systematischen Theologie XIII; Lw. sfr 24,—.

Mahlmann, Theodor: Das neue Dogma der lutherischen Christologie. Problem und Geschichte seiner Begründung. — (Gü:) Gütersloher Verl.Haus G. Mohn (1969). 271 S.; Lw. DM 34,— [Habil.-Schrift, Marburg]

Scheele, Paul-Werner: Glaube und Glaubensbegründung in der Sicht Johann Adam **Möhlers**. — CathMstr XXIII, 1969, 91—111.

Salaverri, Joaquín, SJ: El misterio del primado apostólico en los Concilios Vaticanos I y II en los albores de un centenario: 1869—1969. — MiscCom L, 1968, 99—122.

Kunz, Erhard: Glaube, Gnade, Geschichte. Die Glaubenstheologie des Pierre **Rousselot**, SJ. — Ffm: Knecht 1969. 302 S. = Frankfurter theologische Studien I; kart. DM 35,—.

Gertz, Bernhard: Glaubenswelt als Analogie. Die theologische Analogie-Lehre Erich **Przywaras** und ihr Ort in der Auseinandersetzung um die analogia fidei. — Düs: Patmos-Verl. (1969). XXXIV, 457 S. = Themen und Thesen der Theologie; Lw. DM 44,—. [Diss., Bonn]

Mondin, Battista, SX: **Pio XII** e i nuovi problemi della teologia. — Div XII, 1968, 753—774.

O'Grady, Colin, MSC: The church in the theology of Karl **Barth**. — Lo, Dublin, Melbourne: Geoffrey Chapman 1968. X, 366 p.; sh 63/—.

Berten, Ignace: Openbaring in de geschiedenis: de theologie van Wolfhart **Pannenberg**. — Tijdschrift voor theologie IX, 1969, 151—176; p. 176—177: Résumé: La révélation dans l'histoire: la théologie de W. Pannenberg.

Socha, Hubert: Die Grundlegung der kirchlichen Heilssendung nach dem Vaticanum II. — MüThZ XIX, 1968, 265—285.

3. Konfessionskunde und oekumenische Bewegung

Algermissen, Konrad: Konfessionskunde. 8. Aufl. Neu bearb. von Heinrich Fries [u. a.] — Pad: Bonifacius-Dr. (1969). XXVIII, 886 S.

Bericht aus **Uppsala 1968.** Offizieller Bericht über die vierte Vollversammlung des ökumenischen Rates der Kirchen, Uppsala 4.—20. Juli 1968. Hrsg. von Norman Goodall. Deutsche Ausg. besorgt von Walter Müller-Römheld. — Genf: Ökumenischer Rat der Kirchen 1968. XX, 524 S.; DM 12,80.

Atkinson, James: The great light: Luther and reformation. — GrR: Eerdmans 1968. 287 p. = The advance of christianity through the centuries IV; $ 5,—.

Hillerbrand, Hans Joachim: The Protestant reformation. — Lo: Harper & Row 1968. XXVII, 290 p.; sh 25/—.

Keeney, William Echard: The development of **Dutch anabaptist** thought and practice from **1539—1564**. — Nieuwkoop: De Graaf 1968. 247 blz.; hfl 45,—.

Mueller, Konrad F[riedrich]: Die Frühgeschichte der **Siebenten-Tags-Adventisten** bis zur Gemeindebegründung 1863 und ihre Bedeutung für die moderne Irenik. — Marb: Elwert 1969. 206 S. = Schriften des Instituts für Wissenschaftl. Irenik der Johann-Wolfgang-Goethe Universität Frankfurt am Main IV; kart. DM 12,— [Diss., Frankfurt/M]

L'Esprit Saint et l'Église. Catholiques, orthodoxes et protestants de divers pays confrontent leur science, leur foi et leur tradition: L'avenir de l'Église et l'œcuménisme. — (P:) Fayard (1969). 350 p. = Académie internationale des sciences religieuses; F 27,50.

Küry, Urs: Das Verhältnis der **altkatholischen** zur römisch-katholischen Kirche. — Freiheit in der Begegnung: Zwischenbilanz des ökumenischen Dialogs ..., Ffm, Stu (1969), 127—146.

Infallibility in the church. An **Anglican-Catholic** dialogue. Edited by M. D. Goulder. — Lo: Darton, Longman & Todd 1968. 80 p.

Deanesly, Margaret, and Geoffrey G. Willis: **Anglican-Methodist** unity: Some considerations historical and liturgical. — Lo: Faith Pr. 1968. 99 p.; sh 10/6.

Kemp, Eric: Der anglikanisch-methodistische Unionsplan. — IntKirchlZ LIX, 1969, 126—133; S. 134—149: Heese, Ernst-Wilhelm: Anglikaner und Methodisten auf dem Weg zur Einheit; S. 150—153: Erklärung der Internationalen altkatholischen Bischofskonferenz zum anglikanisch-methodistischen Unionsplan.

Wolff, Otto: Anders an Gott glauben. Die Weltreligionen als Partner des Christentums. — Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1969). 118 S. = Kohlhammer-T-Reihe; kart. DM 8,80.

Cornélis, Étienne: Fragen von Buddhismus und Christentum aneinander. — Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert ... Bd I, Frb/B, Bas, Wien (1969), 391—405; S. 405—421: Smet, Richard V. de: Die Theologie in Indien; S. 423—456: Moubarac, Youakim: Fragen des Katholizismus an den Islam.

Auboyer, Jeannine: Manifestations artistiques et portée pour le dialogue. — Rhythmes du monde, A. XLII = T. XVI, 1968, 86—90; p. 91—98: Pezzali, Amalia: Le triple joyau dans le Bouddhisme; p. 108—116: Masson, J., SJ: Bouddhisme: Vie spirituelle; p. 117—124: Bareau, André: A propos du Bouddhisme du Sud.

Hudson, Darril: The ecumenical movement in world affairs. — Lo: Weidenfeld & Nicolson 1969. 286 p.; sh 63/—.

Torrance, Thomas F.: Ecumenism and science. — Oecumenica (IV,) 1969, 321—336.

Davies, Alan T.: The Jews in an ecumenical context: a critique. — Journal of ecumenical studies V, 3, 1968, 488—506.

Pastor, Félix-Alejandro, SJ: Reconocimiento ecuménico de la dimensión eclesial del bautismo. — EstEcl XLIV, 1969, 345—381.

VIII. Moraltheologie

Spanneut, Michel: **Tertullien** et les premiers moralistes africains. — Gembloux: Duculot; P: Lethielleux (1969). XII, 220 p. = Recherches et synthèses. Section de morale; FB 280,—.

Børresen, Kari Elisabeth: Subordination et equivalence. Nature et rôle de la femme d'après **Augustin** et **Thomas** d'**Aquin**. — Oslo: Universitetsforlaget; P: Mame (1968). 305 p.; ncr 38,50.

Borak, Adriano, OFMCap: Libertà e prudenza nel pensiero di **Duns Scoto**. — Laurentianum X, 1969, 105—141.

Bausola, Adriano: Conoscenza e moralità in Franz **Brentano**. — Mil: Vita e Pensiero 1968. 218 p. = Pubblicazioni dell'Università cattolica del Sacra Cuore. Serie III: Scienze filosofiche 13; Lire 2700.

Diederich, Honoratus: Kompetenz des **Gewissens**. — Frb/B: Seelsorge-Verl. (1969). 378 S.; Lw. DM 28,—.

Eger, Josef: Durch Gewissensbildung zur Gewissensreife. — Frb/B: Seelsorge-Verl. (1969). 177 S.; kart. DM 12,60.

Huijts, Joseph Hubertus: Gewissensbildung. Geteilte Verantwortlichkeit. Eine Einführung in die Psychologie der moralischen Selbstverwirklichung. (Aus d. Niederl. übers.) — Köln: Bachem (1969). 263 S.

Ghoos, J.: Het "degelijk gevormd geweten". — Tijdschrift voor theologie IX, 1969, 327—342; p. 342—343: Summary: Authority and conscience in the church.

Egenter, Richard: Gewissen, Autorität und Freiheit in moraltheologischer Sicht. — KatBl XCIV, 1969, 641—649; S. 650—661: Cloer, Ernst: Gewissen und Gewissensbildung.

Hofmann, Rudolf: Die Bedeutung des **Dekalogs**, theologisch und geschichtlich, in der Sicht der katholischen Moraltheologie. — ZevEth XIII, 1969, 230—245.

Klomps, Heinrich: **Tugenden** des modernen Menschen. — Augsb: Winfried-Werk (1969). 101 S. = Christliches Leben heute VI.

Regan, Augustine, CSSR: The worth of **human life**. — Studia moralia VI, 1968, 207—277.

Ciccone, Lino: L'enciclica "Humanae Vitae". Analisi e comento. — DThomPl, A. LXXII = T. XC, 1969, 3—58. 141—173. 269—311.

Nuove prospettive di **morale coniugale**. Teologi italiani a confronto con l'Humanae Vitae [per] Franco Festorazzi [e. a.] — Brescia: Queriniana (1969). 180 p. = Problemi di teologia pratica V.

Tettamanzi, Dionigi: La risposta dei vescovi all'Humanae Vitae. — Mil: Ed. Ancora (1969). 374 p.; Lire 2000.

Rötzer, Josef: Menschenbild, Sexualität und Ehe. Grundriß einer evolutiven Anthropologie. — Bergen-Enkheim: Kaffke 1969. 204 S. = Theologische Brennpunkte XXI/XXII; kart. DM 14,80.

Trillhaas, Wolfgang: Sexualethik. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1969). 164 S.; kart. DM 10,—.

Gagern, Friedrich E. Freiherr von: Dynamische Ehemoral gegen altes Gesetz. Der Mensch heute versteht sich anders. — Mchn: Rex-Verl. (1969). 230 S. = Eheseminar in dieser Zeit; Lw. DM 14,80.

Gründel, Johannes: Voreheliche Sexualität aus der Sicht des Moraltheologen. — Liebe vor der Ehe? — ..., Essen (1969), 66—81.

IX. Christliche Sozialwissenschaften

Carrier, Hervé, SJ – Emile Pin, SJ – Alfred Fasola-Bologna: Sociologie du christianisme. Bibliographie internationale. Supplément 1962—1966. — R: Pr. de l'Univ. Grégorienne 1968. 304 p.

Miethke, Jürgen: **Ockhams** Weg zur Sozialphilosophie. — B: de Gruyter 1969. XXII, 585 S.; Lw. DM 86,— [Diss., FU Berlin]

Rauscher, Anton: Die soziale Rechtsidee und die Überwindung des wirtschaftsliberalen Denkens. Hermann **Roesler** und sein Beitrag zum Verständnis von Wirtschaft und Gesellschaft. — Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1969. 313 S. = Abhandlungen zur Sozialethik II.

O'Brien, David J.: American catholics and social reform. The New Deal years. — (Ny:) Oxford Univ. Pr. (1969). XI, 287 p.; sh 56/—.

Daiber, Karl-Fritz: Die Bedeutung der Soziologie für Theologie und Kirche. — Theologia practica IV, 1969, 346—362.

Weber, Wilhelm: Die Generalklauseln im Recht und die soziale Gerechtigkeit. — Der Mensch im sozio-ökonomischen Prozeß. Festschrift für Wilfried Schreiber, B (1969), 39—48.

Comblin, Joseph: Théologie de la **ville**. — P: Ed. Universitaires (1968). 493 p.; F 43,—.

Riedmatten, Henri de: Die Völkergemeinschaft. — Köln: Bachem (1969). 110 S. = Kommentarreihe zur Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirche in der Welt von heute X.

Völkl, Richard: Dienende Kirche — Kirche der Liebe. — Frb/B: Seelsorge-Verl. (1969). 359 S.; Lw. DM 28,—.

Weber, Hans-Ruedi: Kirche im Kampf um den **Frieden**. Laien und Geistliche in der frühen Christenheit und heute (The militant ministry, dt.). — Wup: Brockhaus-Verl. (1968). 104 S.; kart. DM 7,80.

Rasse, Kirche und Humanum. Ein Beitrag zur Friedensforschung. Hrsg. in Zusammenarbeit mit einer Arbeitsgruppe von Klaus-Martin Beckmann. — Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1969). 371 S. = Veröffentlichungen des sozialwissenschaftlichen Instituts der evangelischen Kirchen in Deutschland I; Lw. DM 24,—.

Walther, Christian: Christenheit im Angriff. Zur Theologie der **Revolution**. — (Gü:) Gütersloher Verl.Haus G. Mohn (1969). 62 S. = Aspekte moderner Theologie XI; kart. DM 4,80.

Hufendiek, F.: Das umstrittene Thema: »Theologie der Revolution«. Ein kritischer Bericht. — ZevEth XIII, 1969, 208—227; S. 227—230: Schweitzer, Wolfgang: Thesen zum Thema »Revolution«.

Bildungspolitische Probleme in psychologischer Sicht. Hrsg. u. eingel. von Kurt Aurin. — Ffm: Europäische Verlagsanstalt (1969). 206 S. = Politische Psychologie VII; kart. DM 20,—.

Ryffel, Hans: Grundprobleme der Rechts- und Staatsphilosophie. Philosophische Anthropologie des Politischen. — Neuwied-B: Luchterhand (1969). X, 544 S.; Lw. DM 48,—.

Maceina, Antanas: Sowjetische Ethik und Christentum. Zum Verständnis des kommunistischen Menschen. — Witten: Eckart-Verl. 1969. 203 S.; kart. DM 14,80.

Utz, Arthur F.: Grundsätze der Sozialpolitik. Solidarität und Subsidiarität in der **Altersversicherung**. Unter Mitwirkung v. Gerda Hieronimi. — Stu: Seewald (1969). 88 S. = Veröffentlichungen des Instituts für Gesellschaftswissenschaften Walberberg II.

Welt-Kirche-Presse. (Dokumentation des 8. Weltkongresses der Kath. Internationalen Union der **Presse** vom 2.—6. Juli 1968 in Berlin.) Bearb. u. hrsg. von Konrad Kraemer. — Osn: Fromm (1969). 206 S. = Fromms Taschenbücher „Zeitnahes Christentum" LVII.

Tjaden, K. H.: Soziales System und sozialer Wandel. Untersuchung zur Geschichte und Bedeutung zweier Begriffe. — Stu: Enke 1969. 336 S.; kart. DM 25,—.

Lefringhausen, Klaus: **Entwicklungspolitik** als Aufgabe der Gemeinde. — (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1969). 76 S. = Handbücherei für Gemeindearbeit XLIV; kart. DM 6,50.

X. Kirchenrecht

Grundmann, Siegfried: Abhandlungen zum Kirchenrecht. — Köln, Wien: Böhlau Verl. 1969. 550 S.; Lw. DM 34,—. S. 521—531: Schrifttumsverzeichnis Siegfried Grundmann. Zusammengestellt von Annemarie Fairbains, Wilhelm Steinmüller und Gerhard Tröger.

García y García, Antonio: La canonística **Ibérica** medieval posterior al Decreto de Graciano. — Repertorio de historia de las ciencias eclesiásticas en España. I, Salamanca 1967, 397—434.

Honecker, Martin: **Schleiermacher** und das Kirchenrecht. — Mchn: Kaiser (1968). 43 S. = Theologische Existenz heute. [N. F.] CXLVIII.

Privoznik, Josephus, SDB: Principia status «catholici» et status «laici» in controversiis theologicis recentioribus. — R: Officium Libri Catholici 1968. 218 p.; Lire 4000.

Fedele, Pio: L'enciclica «Humanae Vitae» e l'essenza del matrimonio. — EphCan XXIV, 1968, 223—264.

Bidagor, Ramón, SJ: La revisión del Código de Derecho Canónico: sus problemas. — Greg XLIX, 1968, 253—264.

Neumann, Johannes: Der soziale Dynamismus, der der Kirche als Gemeinschaft eigen ist, und seine Rückwirkung auf den notwendigen Dynamismus des kanonischen Rechts. — Concilium V, 1969, 578—582; S. 582—589: Steinmüller, Wilhelm: Gottesrecht und Dynamik in der evangelischen Rechtstheologie; S. 589—593: Dombois, Hans: Rechtstheologische Erwägungen zur Grundstruktur einer Lex fundamentalis ecclesiae; S. 593—600: Winninger, Paul: Der pastorale Aspekt des kanonischen Rechts.

Silva Pereira, António da: Sacramento da ordem e ofício eclesiástico. Problemática hodierna de sacramento e poder na Igreja. — R: Libr. Ed. dell' Univ. Gregoriana 1969. XVI, 260 p. = AnalGreg LXXV = Ser. fac. iuris canonici: sectio B., n. XXVI.

Heinemann, Heribert: Zur Reform der **Diözesansynode**. Eine kritische Überlegung zu cc. **356—362** CIC. — Ecclesia et ius. Festgabe für Audomar Scheuermann zum 60. Geburtstag, Mchn/Pad/Wien 1968, 209—223.

Hera, Alberto de la: La "Communitas coniugalis" en la Constitución "Gaudium et spes". — Ius sacrum. Klaus Mörsdorf zum 60. Geburtstag, Mchn/Pad/Wien 1969, 510—520; S. 521—557: Corecco, Eugenio: Der Priester als Spender des Ehesakramentes im Lichte der Lehre über die Untrennbarkeit von Ehevertrag und Ehesakrament. Aus den Vorarbeiten zum I. Vatikanischen Konzil; S. 559—574: Lederer, Josef: Erwägungen zur theologischen Problematik der verbietenden Ehehindernisse; S. 575—591: Bernhard, Jean: A propos de la forme ordinaire du mariage; S. 593—614: Boelens, Martin, CMM: Die Klerikerehe in der kirchlichen Gesetzgebung vom II. Laterankonzil bis zum Konzil von Basel; S. 615—643: Mikat, Paul: Möglichkeiten und Grenzen einer Leitbildfunktion des bürgerlichen Ehescheidungsrechts.

Navarrete, Urbanus, SJ: Indissolubilitas matrimonii rati et consummati: Opiniones recentiores et observationes. — PerMorCanLit LVIII, 1969, 415—489.

Peltier, B.: De la sanation in radice dans les territoires confiés à la Sacrée Congrégation de la Propagande. — Message et mission. Recueil commémoratif du Xe anniversaire de la faculté de théologie = Publications de l'Université Lovanium de Kinshasa XXIII, Louv/P 1968, 225—260.

Pesendorfer, Marianne: Das Ehehindernis in der gesetzlichen Verwandtschaft ‹c. **1059** und c. **1080**›. Zur Frage der Anknüpfung an die staatliche Rechtsordnung und einiger damit in Zusammenhang stehender Probleme des kanonischen Rechts. — OeAKR XX, 1969, 199—225.

Charland, Raymond, OP: La dispense du lien matrimonial est-ce pour demain? — Studia canonica III, 1968, 267—282.

May, Georg: Die Aufhebung der kirchlichen **Bücherverbote**. — Ecclesia et ius. Festgabe für Audomar Scheuermann zum 60. Geburtstag, Mchn/Pad/Wien 1968, 547—571.

Ribas Bracons, José María: La capacidad procesal de los religiosos en el ordenamiento canónico. — EphCan XXIV, 1968, 271—321.

Neumann, Johannes: Zur Problematik lehramtlicher **Beanstandungsverfahren**. — ThQu CXLIX, 1969, 259—281.

Petzold, H. G.: Strittige Probleme im **orthodoxen Eherecht**. Unter bes. Berücks. partikularrechtlicher Fragen für die orthodoxen Gemeinden des abendländischen ‹gallikanischen› Ritus. — P: Institut St. Denys 1968. 267 S.

Kirchenpräsident oder Bischof? Untersuchungen zur Entwicklung und Definition des kirchenleitenden Amtes in der luther. Kirche. Hrsg. von Ivar Asheim u. Victor R. Gold. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1968). 209 S.; kart. DM 19,80.

XI. Pastoraltheologie und Katechetik

Geck, L. H. Adolph: Aufbruch zur **sozialen Pastoral**. I: Auf dem Wege zur sozialen Pastoral. — Essen: Ludgerus-Verl. (1969). 192 S.

Debarge, Louis: Psychologie et pastorale. — (P:) Desclée (1969). 288 p. = Problèmes d'aujourd'hui; F 15,—.

Jansen, Anton: Die **Kirche** in der **Großstadt**. Überlegungen zu Organisations- und Strukturfragen der Kirche in der industriellen Großstadt. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1969). 206 S. = Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge XXVI; kart. DM 22,—.

Schlösser, Felix: Testfall **Pfarrgemeinde**. Orientierungen für die Praxis. — Lmbg: Lahn-Verl. (1969). 166 S. = Offene Gemeinde VII.

Weber, Leonhard M.: **Seelsorge** oder Sorge um den Menschen? — Abschied von Trient. Theologie am Ende des kirchlichen Mittelalters, Rgb (1969), 75—91.

Seitz, Manfred: Exemplarische Seelsorge. Begriff, Aufgabe und Methode. — Wort und Gemeinde. Probleme und Aufgaben der praktischen Theologie. Eduard Thurneysen zum 80. Geburtstag, Zü (1968), 289—300.

Stolberg, Dietrich: **Therapeutische Seelsorge**. Die amerikanische Seelsorgebewegung. Darstellung und Kritik. Mit einer Dokumentation. — Mchn: Kaiser 1969. 389 S. = Studien zur praktischen Theologie VI; kart. DM 24,—.

Kehr, Otto: **Psychologie** und **Seelsorge** in evangelischer Sicht. — Wege zum Menschen XXI, 1969, 44—49; S. 49—54: Bog, Rudolf: Psychologie und Seelsorge. Einige Thesen als Diskussionsbeitrag.

Faber, Heije: Seelsorge am kranken Menschen (De pastoor in het moderne ziekenhuis, dt.) — (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1969). 58 S. = Handbücherei für Gemeindearbeit XLV.

Böckle, Franz: Zur Seelsorge an bekenntnisverschiedenen Ehen. — Freiheit in der Begegnung. Zwischenbilanz des ökumenischen Dialogs . . ., Ffm u. Stu (1969), 343—354.

Via indirecta. Beiträge zur Vielstimmigkeit der christlichen Mitteilung. (Theoderich **Kampmann** zum 70. Geburtstag.) Hrsg. von Günter Lange u. Wolfgang Langer. — Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1969. XII, 375 S.; Lw. DM 28,—; S. 369—375: Veröffentlichungen von Theoderich Kampmann.

Nipkow, Karl Ernst: Christliche Bildungstheorie und Schulpolitik. Deutsches Institut für Bildung und Wissen 1958—1968. — (Gü:) Gütersloher Verl. Haus G. Mohn (1968). 208 S.; Lw. DM 28,—.

Grom, Bernhard: Botschaft oder Erfahrung? Tendenzen der französischsprachigen Religionspädagogik. — (Zü, Eins, Köln:) Benziger (1969). 157 S. = Unterweisen und Verkünden VIII; kart. DM 9,80.

Evangelischer Religionsunterricht in einer säkularisierten Gesellschaft. Hrsg. von Horst Gloy. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1969). 272 S. = Paedagogica IV; kart. DM 12,80.

Ittel, Wolfgang: Der Holländische Katechismus. Eine Interpretation. — (Gü:) Gütersloher Verl. Haus G. Mohn (1969). 88 S. = Aspekte moderner Theologie IX; kart. DM 5,80.

Miller, Gabriele — Josef Quadflieg: Der neue Katechismusunterricht. Schulpraktischer Kommentar zum Arbeitsbuch ›glauben — leben — handeln‹. — Mchn: Kösel-Verl. (1969). 492 S.; Lw. DM 29,50.

Hübner, Eberhard: Von der evangelischen Unterweisung zum **Religionsunterricht**? Eine Auseinandersetzung mit Gert Otto. — Wort und Gemeinde. Probleme und Aufgaben der praktischen Theologie. Eduard Thurneysen zum 80. Geburtstag, Zü (1968), 262—282.

Jaschke, Helmut: Religionsunterricht in der Schule. Besinnung eines persönlich betroffenen Lehrers. — KatBl XCIV, 1969, 529—534; S. 534—540: Scholl, Norbert: Hat obligatorischer Religionsunterricht in der »Schule für alle« heute noch Daseinsberechtigung?; S. 540—555: Exeler, Adolf: Religionsunterricht im Spannungsfeld zwischen Kirche und Schule.

Trutwin, Werner: Probleme des Religionsunterrichts am Gymnasium. — StdZ, Bd CLXXXIV = Jg XCIV, 1969, 316—328.

Handbuch der Glaubensunterweisung des **3.** und **4.** Schuljahres. III: Katechetischer Kommentar zum Sakramententeil des Glaubensbuches. Halbbd II: Buße, Krankensalbung, Priesterweihe, Ehe von Karl Tilke. — Pad: Schöningh 1969. XXV, 444 S.; Lw. DM 28,—.

XII. Liturgik und Kirchenmusik

Hamman, A(dalbert): Vie liturgique et vie sociale. Repas des pauvres, diaconie et diaconat, agape et repas de charité, offrande dans l'antiquité chrétienne. — P [e. a.:] Desclée (1968). 342 p. = Bibliothèque de Théologie; F 29,—.

Furberg, Ingemar: Das **Pater noster** in der Messe. — Lund: Gleerup (1968). XXXIII, 275 S. = Bibliotheca theologiae practicae XXI; skr 35,— [Diss., Uppsala]

Jenny, Markus: Die Einheit des Abendmahlsgottesdienstes bei den elsässischen und schweizerischen Reformatoren. — Zü, Stu: Zwingli-Verl. (1968). 200 S. = Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie XXXIII; kart. DM 24,— [Habil.-Schrift, Zürich]

Massi, Pacifico: Il mistero **pasquale** nella costituzione del Vaticano II sulla liturgia. — (R:) Paoline (1968). 279 p. = Il pastore che ci guida II, 14; Lire 500.

Maas-Ewerd, Theodor: **Liturgie** und **Pfarrei**. Einfluß der Liturgischen Erneuerung auf Leben und Verständnis der Pfarrei im deutschen Sprachgebiet. — Pad: Bonifacius-Dr. (1969). 414 S.; kart. DM 24,—. [Diss., Münster]

Wegman, H. A. J.: Het paasoktaaf in het Missale Romanum en zijn geschiedenis. — Assen: van Gorcum 1968. 143 p.; hfl 12,50.

Gy, Pierre-Marie, OP: Le nouveau **rituel** romain du **mariage**. — MaisD XCIX, 1969, 124—143; p. 144—153: Duval, André, OP: La formule «Ego vos in matrimonium coniungo» au concile de Trente; p. 154—159: Fischer, Balthasar: Note sur le droit liturgique du mariage après l'entrée en vigueur du nouvel «ordo celebrandi matrimonium»; p. 160—176: Le Bousse, Noël: Comment a été élaboré le rituel français du mariage; p. 177—201: Mouret, René: Le rituel français du mariage. Un rituel nouveau et traditionnel; p. 202—209: Gaudillière, Marcel: Nouveau rituel et pastorale du mariage.

Gantoy, Robert: La présentation générale du **Missel romain**. — ParLit LI, 1969, 387—427.

Brandolini, L., CM: Le nuove preghiere eucaristiche. ‹Rassegna bibliografica›. — EphLit LXXXIII, 1969, 278—285.

Fontaine, Gaston: Der **Ordo lectionum** missae. — Bibel und Liturgie XLII, 1969, 150—170.

Baumgartner, Jakob: Neubesinnung auf das **Credo** in der Messe. — LJ XIX, 1969, 91—112.

Kleinhayer, Bruno: Erneuerung des **Hochgebet**es. — Rgb: Pustet (1969). 129 S., 1 Anh.; kart. DM 10,80.

Nußbaum, Otto: Die **Handkommunion**. — Köln: Bachem (1969). 64 S.; kart. DM 2,50.

Monumenta monodica medii aevi. Bd VII: **Alleluia-Melodien**. I: bis **1100**. Hrsg. von Karlheinz Schlager. — Kassel [u. a.:] Bärenreiter 1968. XXXI, 682 S.; Lw. DM 72,—.

Gneuss, Helmut: Hymnar und Hymnen im Englischen Mittelalter. Studien zur Überlieferung, Glossierung und Übersetzung lateinischer **Hymnen** in **England**. Mit einer Textausgabe der lateinisch-englischen Expositio hymnorum. — Tü: Niemeyer 1968. XII, 447 S. = Buchreihe der Anglia XII; Lw. DM 68,—.

Deiss, Lucien: Concile et chant nouveau. — Liège: Ed. du Levain (1969). 297 p. 4°; F 30,—.

Martin, Émile: Une muse en péril. Essai sur la musique et le sacré. — (P:) Fayard (1968). 275 p.; F 20,—.

Stefani, Gino: Bedarf die Liturgie noch der Musik? — Concilium V, 1969, 105—111; S. 136—152: Hucke, Helmut: Jazz und Folk-Musik in der Liturgie.

Schalz, Nicolas: Die Auswahl deutscher Gesänge für die Fasten- und Osterzeit. — Musik und Altar XXI, 1969, 2—20; S. 49—58: Aengenvoort, Johannes: Warum Musik im Gottesdienst?; S. 59—73: Neue Texte für die Gesänge der Messe; S. 97—110: Quack, Erhard: Bedeutung und Arten der Einstimmigkeit; S. 111—124: Aengenvoort, Johannes: Textprobleme im Kirchenlied heute; S. 125—133: Schalz, Nicolas: Probleme zur musikalischen Formgestaltung des Gloria.

Pfiffner, Ernst: Liturgischer Gemeindegesang. — Musica Sacra LXXXIX, 1969, 205—215.

XIII. Religiöses Leben und Brauchtum

Kuhlmann, Jürgen: Die Taten des einfachen Gottes. Eine römisch-kath. Stellungnahme zum **Palamismus**. — Wü: Augustinus-Verl. 1968. XV, 135 S. = Das östliche Christentum. N.F. XXI; kart. DM 19,80. [Diss., Gregoriana, Rom. Überarb.]

Rodríguez, Isaías, OCD: Autores espirituales **españoles** en la edad media. — Repertorio de historia de las ciencias eclesiásticas en España I, Salamanca 1967, 175—351.

Masser, Achim: Bibel, Apokryphen und Legenden. Gebet und Kindheit Jesu in der religiösen Epik des deutschen Mittelalters. — (B:) Schmidt (1969). 332 S.; Lw. DM 48,— [Habil.-Schrift, Köln]

Valentini, Eugenio, SDB: Nuove scoperte sul vero autore dell «**Imitazione di Cristo**». — Sales XXXI, 1969, 265—332.

Haan, M.J.M. de: Tweemaal "Van Zente Ancelmus". — OGE XLII, 1968, 113—141.

Wessely, Friedrich: **Dionysius Cartusianus** „De fonte lucis ac semitis vitae". — Jahrbuch für mystische Theologie XIII/XIV, 1967/68, 43—62.

Llamas Martínez, Enrique: Santa **Teresa** de **Jesús**, gloria de España y doctora de la Iglesia. — Salm XX, 1968, 641—697.

Lecuona, J.M.: Ideario ascético-pastoral de Fray **Bartolomé** de los **Mártires**, OP ‹**1514—1590**›. — Vitoria: Ed. Eset 1968. 246 p. = Victoriensia XXX.

Wutz, Herbert, SJ: Schweigen und Reden in den Exerzitien des heiligen **Ignatius**. — GL XLI, 1968, 266—285; XLII, 1969, 280—301: Kunz, Erhard: Die drei Weisen der Demut in den Exerzitien des hl. Ignatius von Loyola.

Porteman, K.: Na 350 jaar: De "Sermoonen" van **Franciscus Costerus**. — OGE XLIII, 1969, 209—269.

Teobaldo da Genova, OFMCap: «Volontà di Dio» e «Unione delle volontà» secondo Alessio Segala da Salò ‹1559—1628›. — Laurentianum XX, 1968, 127—161.

Goy, Barbara: Aufklärung und Volksfrömmigkeit in den Bistümern **Würzburg** und **Bamberg**. — Wü: Schöningh in Komm. 1969. XII, 320 S. = Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg XXI; kart. DM 30,— [Diss., Würzburg]

Combas, André: Jésus pour sainte Thérèse de Lisieux. — Div XIII, 1969, 371—400.

Grou, Jean-Nicolas: Traité inédit *De la paix de l'âme*. — RAscMyst XLIV, 1968, 183—215. 425—442; XLV, 1969, 263—281.

(Hausherr, Irénée, SJ:) La perfection du chrétien. Texte établi par M. Olphe-Galliard, SJ, d'après les notes de I. Hausherr, SJ. — P: Ed. Lethielleux (1968). 252 p. = Coll. «Vie spirituelle et vie interieure».

Philips, Gérard: La vocation universelle à la **sainteté**. — Au service de la parole de Dieu. Mélanges offerts à André-Marie Charue, Gembloux (1969), 217—230.

Comblin, José: Os fundamentos teológicos da vida religiosa. — REBras XXIX, 1969, 308—352.

Wulf, Friedrich: Vater unser im Himmel. Meditationen über das Gebet des Herrn. — Wü: Echter; Zü: NZN (1969). 107 S.; kart. DM 6,80.

Leclercq, Jean: Aspects du **monachisme** hier et aujourd'hui. — (P:) Ed. de la Source (1968). 365 p.; F 27,—.

Matura, Thaddée: Ehelosigkeit und Gemeinschaft (Célibat et communauté, dt.) Die Grundlegung des Ordenslebens nach dem Evangelium. Hrsg. der dt. Fassung mit Vorw.: Stephan Richter. — Werl (Westf.): Dietrich-Coelde-Verl. 1969. 120 S.; kart. DM 7,80.

Rousset, Suzy: Geist und Leib. Ratschläge einer Psychiaterin für das Leben in der religiösen Gemeinschaft (Conseils d'une psychiatre, dt.) — (Kev:) Butzon & Bercker (1969). 232 S.

XIV. Christliche Archäologie und Kunst

Thulin, Oskar: Frühes Christentum im Spiegel der Kunst. (Hrsg. von der Pressestelle der Evang.-Luther. Kirche in Thüringen.) — B: Evangelische Verlagsanstalt (1968). 111 S. Abb. mit Text.

Christern, Jürgen und Katharina Thiersch: Der Aufriß von Alt-**St.-Peter**. — RömQu LXII, 1967, 133—183; 18 Fig., 16 Taf.; LXIV, 1969, 1—34; 10 Fig., 9 Taf.

Ruysschaert, José: L'inscription absidale primitive de St-Pierre. Text et contextes. — RendPAcRArch XL, 1967—68, 171—190 et 3 fig.

Brandenburg, Hugo: Christussymbole in frühchristlichen Bodenmosaiken. — RömQu LXIV, 1969, 74—138, 7 Fig., 4 Taf.

Mancini, Ignazio: Le scoperte archeologice sui giudeo-cristiani. — Assisi: St. Teol. Porziuncola 1968. 159 p., 16 pl. = Col. Assisiensis VI; Lire 1900.

Denis-Boulet, N.M. L'inscription Damasienne ad Catacumbas. — RivArchChr XLIII, 1967, 111—124 et 3 fig.

Vives, J.: Nuevas inscripciones cristianas de la **España romana** y **visigoda**. — CiudD CLXXXI, 1968, 847—862.

Thevenot, Émile: Divinités et sanctuaires de la **Gaule**. — (P:) Fayard (1968). 245 p., 97 ill.; F 29,—.

Verzár, Christine: Die romanischen Skulpturen der Abtei **Sagra** di **San Michele**. Studien zu Meister **Nicolaus** und zur «Scuola di Piacenza». — Bern: Francke 1968. 173 S., 12 Taf. = Basler Studien zur Kunstgeschichte. N.F. X; sfr 28.— [Diss., Basel]

Fehring, Günter P.: Zum Holzkirchenbau des frühen Mittelalters, insbesondere in Süddeutschland und Oberösterreich. — Zeitschrift des deutschen Vereins für Kunstwissenschaft XXII, 1968, 111—125.

Braunfels, Wolfgang: Die Welt der **Karolinger** und ihre Künste. — Mchn: Callwey (1968). 402 S. mit Abb. u. Ktn, S. 225—364 Abb. 4° = Kulturgeschichte in Einzeldarstellungen; Lw. DM 98,—.

Stedje, Astrid: Die **Nürnberger Historienbibel**. Studien zur handschriftlichen Überlieferung mit e. Ausg. des Weimarer Fragments. Mit 16 Abb. — Hbg: Wittig (1968). 152 S. = Deutsches Bibelarchiv. Abhandlungen u. Vorträge III; kart. DM 24,—.

Belting, Hans: Studien zur **beneventanischen** Malerei. — Wiesb: Steiner 1968. XI, 268 S. mit Abb. u. Ktn, 104 S. Abb. 4° = Forschungen zur Kirchengeschichte und christlichen Archäologie VII; Lw. DM 112,— [Habil.-Schrift, Hamburg]

Losch, Richard: **Steinkreuze** in Südwestdeutschland. Gestalt, Verbreitung, Geschichte und Bedeutung im volkstüml. Leben. — Tü: Tübinger Vereinigung f. Volkskunde (1968). 159 S. mit Abb. u. Ktn. = Volksleben XIX; kart. DM 14,25.

Zürcher, Richard — Hellmut Hell: **Zwiefalten**. Die Kirche der ehemaligen Benediktinerabtei. Ein Gesamtkunstwerk des süddeutschen Rokoko. Text von Richard Zürcher, Aufnahmen von Hellmut Hell. — Konstanz, Stu: Thorbecke [1968]. 72 S. Text, 52 S. Abb.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Remigius Bäumer, Paderborn, Kamp 6; Dozent Dr. Alfons Benning, Lörrach/Baden, Basler Str. 23 b; Prof. Dr. Ludwig Berg, Mainz, Dijonstr. 45; Filipe José Couto IMC, Münster, Überwasserkirchplatz 3; Prof. Dr. Ernst Dassmann, Bonn, Universität; Prof. Dr. Dr. Dr. Gustav Ermecke, Witten-Ruhr, Mozartstraße 11; Prof. Dr. Josef Finkenzeller, München 55, Dauthendeystr. 25; Prof. Dr. Heinz Fleckenstein, Würzburg, Schefflerstr. 4; Prof. Dr. August Franzen, Kappel b. Freiburg, Peterbergstr. 10; Stud.-Ref. Winfried Franzen, Giessen, Ludwigstr. 12; Prof. Dr. Anton J. Gail, Grevenbroich, Meisenweg 7; Prof. Dr. Klaus Ganzer, Konz üb. Trier, Röntgenstr. 1; Prof. Dr. Wilhelm Goerdt, Münster, Lorzingstr. 2; Prof. Dr. Vinzenz Hamp, München, Karl-Theodor-Str. 47/I; Prof. Dr. Wilhelm Heinen, Münster, Elisabeth-Ney-Str. 18; Dr. Ludwig Klockenbusch, Münster, Kapitelstr. 51; Dr. Notker Krautwig OFM, Mönchengladbach, Bettrather Str. 79; Dr. Jan Lambrecht SJ, Heverlee-Leuven, Waversebaan 200 (Belgien); Prof. Dr. Dr. Karl Lehmann, Mainz, Augustinerstr. 34; Prof. Dr. Peter Lippert, CSsR, Hennef/Sieg, Postfach 27; Doz. Dr. Josef Müller, St. Peter (Schwarzwald), Priesterseminar; Prof. Dr. Hubertus Mynarek, Würzburg, Reuerergasse 4; Prof. Dr. J.P.M. van der Ploeg OP, Nijmegen, Albertinum (Niederlande); Pater Manfred Probst SAC, Münster, Zum Guten Hirten 11; Pater Josef-Theodor Rath CSSp, Knechtsteden, Missionshaus; Prof. Dr. Helmut Riedlinger, Freiburg, Poststr. 9; Prof. Dr. Josef Scharbert, München, Pählstr. 7; Prof. Dr. Norbert Schiffers, Regensburg, Am Ölberg 6; Prof. Dr. Dr. Josef Schmid, München 19, Franz-Marc-Str. 12/I; Prof. Dr. Max Seckler, Unterjesingen bei Tübingen, Sommerhalde 5; Dr. Josef Sudbrack SJ, München, Alfred-Delp-Haus; Dr. Jürgen Sydow, Oberarchivrat, Tübingen-Lustnau, Jürgensenstr. 32; Prof. Dr. Herbert Vorgrimler, Luzern, Mühlemattstr. 22; Dr. Hans Waldenfels SJ, Wittlaer, Grenzweg 2; Dr. Klaus Weber, Bonn, Lutfridstr. 20; Dompropst Dr. Johannes Weinand, Münster, Domplatz 29.

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.
Schrifttleitung: 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. Theologie - Religion - Kirche, Praxis und Diskussion (Echter-Verlag, Würzburg); 2. Die Armenbibel / Zeugen der Zukunft (Beuroner Kunstverlag); 3. Bücher, die weiterführen (Ludgerus-Verlag, Essen). Wir bitten um Ihre Aufmerksamkeit.