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