THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 2 **1969** **65. Jahrgang**

Die Inspiration der Heiligen Schrift. Von Oswald Loretz, Münster

Lexikon der Marienkunde (Köster)
Nicolas: Dieu connu comme inconnu (A. Th. Khoury)
Aagaard: Mission, Konfession, Kirche (Schückler)
Lohfink: Bibelauslegung im Wandel (Reinwald)
Leist: Die biblische Sage von Himmel und Erde (Bauer)
Noth: Das vierte Buch Mose, Numeri (Kornfeld)
Plöger: Literarkritische, formgeschichtliche und stilkritische Untersuchungen zum Deuteronomium (Cazelles)
Arenhoevel: Die Theokratie nach dem 1. und 2. Makkabäerbuch (Schötz)
Scharbert: Prolegomena eines Alttestamentlers zur Erbsündenlehre (Haag)
McNamara: The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch (Gnilka)
Zimmermann: Neutestamentliche Methodenlehre (J. Schmid)
Laurentin: Jésus au temple (Gnilka)
Prümm: Diakonia Pneumatos (J. Schmid)
Frank: Mönche im frühchristlichen Ägypten (Barbel)
Kettler: Der ursprüngliche Sinn der Dogmatik des Origenes (Brühl)
Ott-Fletcher: The Mediaeval Statutes of the Faculty of Arts of the University of Freiburg im Breisgau (Jorissen)
Friedenthal: Luther. Sein Leben und seine Zeit (Iserloh)
Schirmer: Das Paulusverständnis Melanchthons 1518—1522 (Stupperich)
Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte (Schröer)
Höllhuber: Geschichte der Philosophie im spanischen Kulturbereich (Reyes Mate)
Jeffner: Butler and Hume on Religion (Fiorenza)
Blondel-Teilhard de Chardin: Briefwechsel (Guggenberger)
Overhage: Experiment Menschheit (Bröker)
Kolping: Fundamentaltheologie I (Hasenfuß)
Siegmund: Gott in Sicht? (Mynarek)
Mühlenberg: Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa (Stockmeier)
Alberti Magni Opera Omnia, Tomus XVI/II Metaphysica (Jorissen)
Shapiro-Scott: Walter Burley's De Sensibus (Jorissen)
Wetter: Die Trinitätslehre des Johannes Duns Scotus (Dettloff)
Die Russische Orthodoxe Kirche in Lehre und Leben (Remmers)
Suttner: Offenbarung, Gnade und Kirche bei A. S. Chomjakov (Johannes Chrysostomos)
Nilsson: Simul (Brandenburg)
Delfs: Ökumenische Literaturkunde (Hasenhüttl)
Internationale Ökumenische Bibliographie (Hasenhüttl)
Schlegel: Die Sexualinstinkte des Menschen (Schöllgen)
Bergh: Den heliga Birgittas Revelaciones bok VII (Nyberg)
Esposti: La Theologia del Sacro Cuore di Gesù da Leone XIII a Pio XII (Lakner)
Grenner: Wirtschaftsliberalismus und katholisches Denken (Rauscher)
Oeconomia humana (v. Nell-Breuning)
Uhrmann: Das Geständnis im Kanonischen Prozeß (Astrath)
Froitzheim: Staatskirchenrecht im ehemaligen Großherzogtum Berg (Heggelbacher)
Hirscher: Heilswissen oder Spekulation? (Arnold †)
De Magistro (Offele)
Rahner-Görres: Der Leib und das Heil (Offele)
Buße und Beiche (Exeler)
Jungmann: Liturgie der christlichen Frühzeit bis auf Gregor den Großen (Häusling)
Die älteste deutsche Gesamtauslegung der Messe (H. B. Meyer)
Nußbaum: Liturgiereform und Konzelebration (Lengeling)
Perennitas (Delahaye)
Festschrift für Alois Thomas (Wagner)

Hinweis
Report über den Holländischen Katechismus (Böckenförde)

Personennachrichten

Theologische Bibliographie

Die Inspiration der Heiligen Schrift*

Von Oswald Loretz, Münster

Der neueste Faszikel des Handbuchs der Dogmengeschichte ist von J. Beumer verfaßt und behandelt die Inspiration der biblischen Schriften[1]. Mit großer Erwartung greift man zu diesem Werk, das eine der wichtigsten Fragen der Theologie- und Geistesgeschichte zur Diskussion stellt.

Der Verf. hat seine Ausführungen klar eingeteilt und bespricht in den einzelnen Kapiteln folgendes: 1. Kapitel: Die biblische Lehre von der Inspiration (S. 1—8); 2. Kapitel: Die Väterlehre (S. 9—31); 3. Kapitel: Die Scholastik (S. 32—43); 4. Kapitel: Die älteren Konzilien (bis zum Konzil von Trient einschließlich) (S. 44—48); 5. Kapitel: Die neuere Theologie (bis etwa zur Mitte des 19. Jahrhunderts) (S. 49—60); 6. Kapitel: Das Erste Vatikanische Konzil (S. 61—64); 7. Kapitel: Die Theologie der neuesten Zeit (seit der Mitte des 19. Jahrhunderts) (S. 65—74) und als abschließendes 8. Kapitel: Das Zweite Vatikanische Konzil (S. 75—81).

Der Verf. hat die umfangreiche Literatur zur Inspirationsfrage zusammengestellt und verarbeitet[2]. Das Buch zeichnet sich durch eine angenehme Darstellung aus und führt den Leser von der Inspirationslehre der Schrift bis zur letzten kirchlichen Stellungnahme auf dem Vatikanum II.

Im einzelnen kommt der Verf. zu den folgenden Ergebnissen: In der Hl. Schrift finde sich eine in mannigfacher Rücksicht unvollendete Inspirationslehre. Er folgert deshalb, daß die nähere Erläuterung des Gegebenen und wohl auch die Ergänzung der Tradition und der Theologie der Kirche anvertraut seien. Immer werde jedoch das, was sowohl im AT wie im NT gesagt sei, die Grundlage und den Ausgangspunkt bilden müssen, namentlich die eine Wahrheit, daß Gott selbst durch die Schriften zu den Menschen gesprochen habe (8). Der Verf. hebt dann hervor, daß Hieronymus und Augustinus mit ihrer Inspirationslehre der gesamten Kirche des Westens für lange Zeit die entscheidenden Richtlinien gegeben hätten. Die den beiden Lehrern nachfolgende lateinische Patristik habe dem überkommenen Gedankengut kaum etwas Neues hinzufügen können (31). Die Scholastik habe dann auch unter Aufnahme von Anregungen von seiten der arabischen und jüdischen Religionsphilosophie die Überlieferung weitergeführt. An der Inspiration und der Irrtumsfreiheit der Schrift sei wie an etwas Selbstverständlichem festgehalten worden (36—43).

Der Verf. kommt dann bei der Behandlung der älteren Konzilien zum Ergebnis, daß das Tridentinum in der Inspirationsfrage keine Klärung gebracht habe. Denn er urteilt über diese Synode folgendermaßen: „Von der biblischen Irrtumslosigkeit ist in dem definierten Text überhaupt nicht die Rede. Das wird indes einigermaßen dadurch ausgeglichen, daß sämtliche Sitzungen des Konzils, soweit sie dogmatisch sein wollen, wiederholt zur Erhärtung und Erläuterung des Gesagten gerade die Schrift heranziehen und damit diese als absolute Norm und Autorität

* CT = *Concilium Tridentinum*, Ed. der Görres-Gesellschaft.
MaC = Mansi, *Collectio Conciliorum*.

[1] **Beumer**, Johannes: **Die Inspiration der Heiligen Schrift.** (Handbuch der Dogmengeschichte Bd I, Faszikel 3b, hg. von M. Schmaus, A. Grillmeier und L. Scheffczyk) Freiburg: [Herder] 1968. 81 S.

[2] Der Verf. bietet keine komplette Bibliographie. Zum Teil vermißt man wichtige Werke; so fehlt z. B. bei der Behandlung der protestantischen Theologie K. Scholder, Ursprünge und Probleme der Bibelkritik im 17. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Entstehung der historisch-kritischen Theologie, München 1966.

U.-B. TÜB.
27. JUNI 1969

in Glaubensfragen anerkennen. Die Beispiele sind so zahlreich, daß auf sie hier verzichtet werden kann. Auf den früheren Konzilien war zwar schon eine ähnliche Praxis zu beobachten, aber längst nicht in einer derart ausgeprägten Form" (48).

Nach den Ausführungen zur neueren protestantischen und katholischen Theologie bespricht der Verf. dann das Erste Vatikanische Konzil. Von ihm und dessen Lehre über die Inspiration sagt er: „Offensichtlich hat die Definition einen kleinen Fortschritt gegenüber den früheren Konzilien erreicht, indem die gröbsten Irrtümer verurteilt wurden. Indes bleibt die positive Bestimmung der Inspiration ein Desideratum, ganz zu schweigen von den Fragen nach dem Umfang der Inspiration und nach der Irrtumslosigkeit. Manches ist also der weiteren Arbeit der Theologen überlassen und auch den kirchlichen Weisungen der Enzykliken. Jedenfalls hat das Erste Vatikanische Konzil zwei Grenzen abgesteckt, die in der katholischen Theologie nicht mehr überschritten werden dürften" (64).

Im siebenten Kapitel geht der Verf. nach der Diskussion der protestantischen Theologie seit der Mitte des 19. Jahrhunderts auf die katholische derselben Zeitspanne ein. In diesem Abschnitt kommt der Kampf um die *Question biblique* zur Sprache sowie die neueste Literatur bis 1965 (67—74). Der Verf. versucht zugleich, eine Darstellung der Diskussion über die biblische Irrtumslosigkeit zu geben. Er hebt hervor, daß für die neueste katholische Theologie hingegen die Frage nach dem eigentlichen Wesen der Inspiration eine zweitrangige gewesen sei (73). Das letzte Kapitel bringt dann eine Würdigung der Inspirationslehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. J. Beumer zufolge hat das Vatikanum II eine nähere Bestimmung der biblischen Irrtumslosigkeit gegeben (77). Dies letzte Konzil, so beschließt er seine Ausführungen, habe sicher noch nicht alle Fragen der Inspirationslehre restlos beantwortet, ja es seien durch seine Verhandlungen neue hinzugekommen. Aber die Richtung sei aufgewiesen, wo die Probleme lägen und wo auch die Lösung durch die weitere Arbeit der Theologie gefunden werden könne (81).

Seinen kurzen Ausführungen zum Vaticanum II dürfte zu entnehmen sein, daß er die von diesem Konzil hervorgehobene Beziehung zwischen der Inspiration der Schrift und deren Wahrheit im Sinne der Theorie einer Unterscheidung von Heilswahrheiten und profanen Wahrheiten zu lösen versucht (77). Die ganze Entwicklung in der Inspirationsfrage hat dem Verf. zufolge dahin geführt, daß mit der Betonung der Inspiration der Schrift im Hinblick auf die Wahrheit der Bibel das Eigentliche wieder in den Vordergrund getreten sei. Denn der Konstitution *Dei Verbum* gehe es mit der Formulierung „Da also alles, was die inspirierten Verfasser oder Hagiographen aussagen, als vom Heiligen Geist ausgesagt zu gelten hat, ist von den Büchern der Schrift zu bekennen, daß sie sicher, getreu und ohne Irrtum die Wahrheit lehren, die Gott um unseres Heiles willen in heiligen Schriften aufgezeichnet haben wollte" (77), um die „Wiedergewinnung der großen Perspektive und des eigentlichen Sinnes der Irrtumslosigkeit der Schrift" (77).

Die Arbeit J. Beumers ist in mannigfacher Hinsicht zu begrüßen. Sie behandelt ein Thema, das von größter Wichtigkeit ist und in einem außerordentlichen Maße die Theologie und exegetische Wissenschaft der neueren Zeit beschäftigt hat. Sie betrifft ein Problem, das unmittelbar Wert und Bedeutung der Hl. Schrift als Norm unseres Glaubens berührt. Die beinahe unüberschaubare Menge der in einer solchen geschichtlichen Darstellung zu berücksichtigenden Dokumente und Literatur sowie die Komplexität der Frage bedingen jedoch, daß eine Behandlung der Inspiration der Schrift auch der Gefahr ausgesetzt ist, Dinge von Gewicht zu übersehen und dem Ideal *sine ira et studio* nur unvollkommen zu entsprechen. Es sei deshalb erlaubt, im folgenden auf einige Punkte hinzuweisen, die bei J. Beumer vielleicht falsch verstanden werden könnten.

Der Verf. sagt zu Kardinal Seripandos Traktat *De libris sacrae scripturae* (CT XII, 483) folgendes: „Am meisten theologisch ist noch die Arbeit von S e r i p a n d o. Darin werden die protokanonischen Bücher des AT als ‚kanonisch und authentisch' den deuterokanonischen als ‚kanonischen und kirchlichen' gegenübergestellt; erstere seien aus sich hinreichend, um die Dogmen zu beweisen, letztere dienten nur zur ‚Erbauung des Volkes' ... Eine Folgerung für die Inspiration und Irrtumsfreiheit zieht S e r i p a n d o aber nicht" (47, Anm. 17).

Es dürfte kaum exakt formuliert sein, wenn J. Beumer von einer Gegenüberstellung von protokanonischen und deuterokanonischen Büchern bei Seripando spricht. Denn diese Unterscheidung findet sich zwanzig Jahre später zum erstenmal bei Sixtus von Siena[3]. Seripandos Schrift wurde 1546 verfaßt (CT XII, 483), die *Bibliotheca sancta* jedoch erst 1566 veröffentlicht[4]. Seripando kennt nur die Unterscheidung der Bücher in „*canonici et authentici ... quorum auctoritas valeat ad confirmanda dogmata ecclesiastica*" (CT XII, 487: 11—13) und „*Canonici et ecclesiastici ... ad aedificationem plebis, non autem tanquam authentici, hoc est tanquam sufficientes per se ad confirmanda dogmata ecclesiastica*" (CT XII 487: 15—17).

Eine weitere Frage ist, ob der Verf. nicht zu weit geht, wenn er der Arbeit Seripandos das Prädikat „am meisten theologisch" zukommen läßt. M. E. haben auf dem Tridentinum jene, die seiner Unterscheidung nicht beipflichten konnten, letztlich ein besseres Gespür für die Inspirationslehre der Kirche gezeigt als der Kardinal. Denn auf den Einwand, daß alle Bücher der Schrift inspiriert und deshalb keine Unterschiede zulässig seien, vermochte er nur mit einer biblisch wenig begründeten theologischen Distinktion zu antworten. Er sagt nämlich auf ihren Einwand: „*Si horum librorum, qui excepti sunt, auctor est Spiritus sanctus, cur non parem obtinebunt cum reliquis gradum et auctoritatem?*" nur folgendes: „*Quis ignorat varia esse Spiritus sancti dona? Non dedit horum librorum auctoribus nisi donum scribendi doctrinam et regulam morum. At illis [dedit] donum scribendi doctrinam et regulam fidei. Lege de hoc Paulum prima Corinthiorum cap. 12 [4 sqq.], ubi varia numerat Spiritus sancti dona: Nonne etiam, ut Ambrosius ait, veritas, a quocumque dicatur, a Spiritu sancto est? et tamen veritatibus, quae sunt apud Platonem, non convincuntur haeretici?*" (CT XII, 488: 22—29).

Es wurde mit Recht auf das Ungenügende dieser Antwort verwiesen, die in keiner Weise den erwähnten Einwand zu entkräften vermag[5]. Seripando geht bei seiner Unterscheidung nicht von der Schrift aus, sondern von den praktischen Erfordernissen der damaligen Diskussion mit den Gegnern. Wenn ferner der Verf. bemerkt, Seripando habe in seinem Traktat keine Folgerungen für die Inspiration und Irrtumslosigkeit gezogen, dann trägt er an Seripandos *De libris sacrae scripturae* eine Problemstellung heran, die Seripando noch nicht in der Weise kennen konnte, wie sie erst nach dem Tridentinum im Zusammenhang mit dem Fall Galilei akut werden sollte.

Bei der Erklärung des Vatikanum I sagt der Verf., die Änderungen, die am ersten Schema vorgenommen worden seien, wären, soweit sie sich auf die Inspiration bezogen hätten, rein stilistischer Natur gewesen (62—63). In allem wird man dieser Darstellung nicht folgen. Denn die Konzilsdokumente ergeben doch ein anderes Bild. Es lohnt sich, der Entwicklung der endgültigen Textfassung von den Anfängen an nachzugehen.

Im ersten Entwurf heißt es zur Hl. Schrift und deren Inspiration: „*Sacri autem et canonici credendi sunt, non quod humana tantum ope scripti, auctoritate tamen ecclesiae in canonem sacrarum scripturarum relati sint; neque propterea solum, quod divinam revelationem sine errore contineant; sed eo, quod Spiritu sancto inspirante conscripti fuerunt, ideoque sunt scripturae divinitus inspiratae, quae habent auctorem Deum, atque ita continent vere et proprie verbum Dei scriptum*" (MaC 50, 61).

Gegen diese Formulierung hat Bischof G. Meignan am 10. Januar 1870 schwerste Einwände erhoben. In den Akten wird zu seiner Rede vermerkt: „*Argumentum: ‚Episcopus Catalaunensis nonnisi de tertio schematis capite egit et totus in eo fuit, ut evinceret, sobriae Tridentinorum patrum definitioni nihil addendum'*" (MaC 50, 260 Anm. 1). Nach Ansicht des Bischofs weicht das Schema von der Lehre des Tridentinums in einem wesentlichen Punkt ab. Er wirft ihm eine Einengung des Inspirationsbegriffs vor: „*In totum non aliud sibi proposuit schema nisi ut strictiorem definitionem inspirationis biblicae afferret in medium: et iam biblia non est amplius simpliciter s a c r a iuxta concilium Tridentinum, non est amplius verbum Dei simpliciter, sed v e r e et p r o p r i e verbum Dei*" (MaC 50, 262).

Sodann zeigt der Bischof im einzelnen auf, worin die neue Darstellung der Inspiration die Überlieferung verlasse. Er sagt: „*Videamus 3° et ultimo loco quam parum recta sit ista definitio, et quae sint eius consectaria. Quod scriptura sit verbum Dei s i m p l i c i t e r, illud inficiari nemo catholicus vellet profecto; sed quod sit verbum Dei v e r e et p r o p r i e in omnibus partibus, id mihi haud satis accurate dictum videtur; scilicet tum 1° quia hic modus dicendi tollit discrimen inter ipsissima Dei verba ipsiusmet loquentis, verbi gratia sive quando*

[3] J. W. M o n t g o m e r y, Sixtus of Siena and Roman Catholic Biblical Scholarship in the Reformation Period, in: Archiv für Reformationsgeschichte 54 (1963) [= Montgomery, Sixtus], 226.

[4] Montgomery, Sixtus 224—225.

[5] O. García della Fuente, El canon bíblico en el Concilio de Trento según Jerónimo Seripando, in: La Ciudad de Diós 169 (1956) 57.

in veteri Testamento Deus prophetas adloquitur, sive quando Christus ipse in novo Testamento apostolis oracula sua tradit, et narrationes scriptorum sacrorum, qui nequaquam revelante iuxta multos, sed tantum assistente et movente Deo, praedictas narrationes scripserunt. Quod enim ex se aut aliis scriptores historici sufficienter norunt, non necesse habuerunt, ut ipsis illud Deus revelaret; et consequenter verba quibus utuntur, non videntur recte appellari (sicut verba Christi) vere et proprie verba Dei; omnes libri Scripturae cum omnibus partibus suis non videntur vere et proprie verba Dei. Tum 2° quia relationes forte ampliores, quam antehac aestimatum est, sunt in libris historicis et etiam alibi, quae apud profanos scriptores comparatae forte fuerunt; sive de hoc monuerint auctores sacri, sive non monuerint" (MaC 50, 262; vgl. 50, 291—292).

Das am 1. März der Kommission vorgelegte überarbeitete Schema schien die Vorschläge G. Meignans unbeachtet zu lassen. Denn das *vere et proprie* (*verbum scriptum*) wurde beibehalten[6]. In der Congregatio vom 4. März 1870 forderte I. Simor die Worte *„eiusque sunt vere et proprie ... traditi"* zu streichen (MaC 53, 185). Dieser Vorschlag wurde in der Neufassung berücksichtigt. Denn nun heißt es: *„... quod Spiritu Sancto inspirante conscripti, Deum habent auctorem, atque ut tales ecclesiae per apostolos traditi sunt"* (MaC 51, 34). Diese Formulierung wurde mit geringfügiger Änderung angenommen (MaC 51, 284—286) und dann am 24. April promulgiert[7].

Auf Grund dieser Vorgänge auf dem Konzil wird man kaum vollkommen mit J. Beumer in der Bewertung der Änderungen des ersten Schemas als rein stilistischer Natur einig sein können (vgl. Anm. 21). Dies wirft die Frage auf, ob er letztlich nicht doch die theologische Konzeption Kardinal Franzelins, die er in diesem Zusammenhang mehrmals (zustimmend) erwähnt, zu hoch einschätzt (62)[8].

Der Verf. wendet sich in einem besonderen Abschnitt innerhalb seines siebenten Kapitels der *Question biblique* zu. Nach Erwähnung der Theorie Fr. Lenormants kommt J. Beumer dann auf Kardinal Newman zu sprechen. Es wirkt befremdend, daß nur ein Essay H. Newmans aus dem Jahre 1884 erwähnt wird (69 u. Anm. 8). Der volle Titel des genannten Essays, der vom Verf. nicht zur Gänze angeführt wird, lautet jedoch: „What is of obligation for a Catholic to believe concerning the Inspiration of the Canonical Scriptures, being a postscript to an article in the February No. of the ‚Nineteenth Century Review', in answer to Professor Healy"[9].

Zur Inspirationslehre Kardinal Newmans sagt der Verf. folgendes: „In England vertrat H. Newman eine allerdings vorsichtig formulierte Beschränkung des Inspirationsumfangs, so namentlich in der Abhandlung ... Danach hat die Schrift als inspiriert zu gelten, nicht allein in dem, was Glauben und Sitten betrifft, sondern auch in all den Teilen, die eine Beziehung dazu aufweisen; jedoch müsse unterschieden werden zwischen dem formell Ausgesagten und den nur beiläufig erwähnten Einzelheiten von untergeordneter Bedeutung (*obiter dicta*), die von der Inspiration ausgenommen seien" (69).

Kardinal Newman hat in dem vom Verf. zitierten Essay ausdrücklich zu dieser Frage Stellung genommen und die Formulierung des Vatikanum I über die Ausdehnung der Inspiration kommentiert. Auf die Frage: „... and if the whole of scripture in all its parts is inspired, how can inspiration be restricted to the matters of faith and morals?" (150), gibt er folgende Antwort, die sich sowohl durch Klarheit wie durch Freisein von neuscholastischer Vorstellungsweise auszeichnet. Der Kardinal sagt: „Certainly I have no wish to explain away the words of the Council; but is there no distinction between a gift itself, and the purpose for which it was made, and the use to which it is to be applied? We meet with this distinction every day. Might not a benefactor leave a legacy to the whole of a large family of children, one and all, yet under the condition that it was expended solely on their education? And so Scripture is inspired in its length and breadth, and is brought into the compass of one volume by virtue of this supernatural bond; whenever, wherever, and by whomsoever written, it is all inspired: still we may ask the question, In what respect, and for what purpose?

When we speak of the Bible in its length and breadth, we speak of it quantitatively; but this does not interfere with our viewing it in relation to the character, or what may be called the quality, of the inspiration. According to the two Councils, Scripture is inspired as being the work of inspired men, the subject of faith and morals being the occupation or mission assigned to them and their writings, and inspiration being the efficient cause of their teaching.

Each of these truths is independent of, is consistent with, each. The plenary extent of inspiration, and the definite object of it, neither of these can interfere, neither can be confused, with the other. Because a cup is full, that does enable us to determine what is the nature and the effects of the liquor with which it is filled; whether, for instance, it is nutritive or medicinal or merely restorative; and so, though Scripture be plenarily inspired, it is a question still, for what purposes, and in what way.

In a word, Inspiration of Scripture in *omnibus suis partibus* is one thing; in *omnibus rebus* is another" (150—151).

J. H. Newman will diesem Text zufolge zwischen der Ausdehnung und dem Zweck der Inspiration unterscheiden. Mit seiner Formulierung, der Kardinal habe „eine allerdings vorsichtig formulierte Beschränkung des Inspirationsumfanges" vertreten, dürfte der Verf. der Gedankenführung des englischen Theologen kaum in allem gerecht werden und sie im wesentlichen wohl mißverstehen.

J. Beumer übergeht in seiner Darstellung auch, daß H. Newmans Inspirationslehre vor allem deshalb von der damaligen Theologie und der nachfolgenden bis auf das Vatikanum II hin abgelehnt wurde, weil er die Koexistenz von Inspiration und Irrtum grundsätzlich als möglich erachtete[10]. Denn er schreibt ausdrücklich im Jahre 1884: „If the Holy Spirit does not hinder varieties and errors in transcribers of Scripture ... why should He hinder small errors (on the hypothesis that such there are) of the original writers? Is not He, with the Church cooperating, sufficient for a Guardian? ... He says that error cannot co-exist with inspiration, more than sin with grace; but grace can coexist with sin ... yet the Professor tells us that, though sin is possible in spite of grace, error is impossible because of inspiration" (152—153). Leider geht der Verf. auf diese wichtige Seite der Inspirationslehre des Kardinals nicht ein.

Der Verf. führt dann aus, daß nach Erscheinen der Bibelenzyklika *Providentissimus Deus* innerhalb der Exegese eine aufgeschlossene und fortschrittliche Richtung bestanden habe. Von dieser sagt er, innerhalb derselben seien die historischen Schwierigkeiten gegen die „absolute Wahrhaftigkeit der biblischen Berichte" (70) auf verschiedene Art einer Lösung zugeführt worden: „Entweder waren absolute und relative (bzw. ökonomische) Wahrheit gegenübergestellt (Loisy, Zanecchia), oder man berief sich auf die Möglichkeit von Zitaten, die gegebenenfalls auch nur andeutungsweise in den biblischen Texten vorlägen (*citationes implicitae*: Lagrange, Prat) oder es wurden die abweichenden Literargattungen (*genera litteraria*) zur Erklärung herangezogen (Lagrange, von Hummelauer)" (71).

Selbst wenn man geneigt wäre, der konservativen Richtung in der *Question biblique* mit J. Beumer eine gelegentliche Neigung zur Intransigenz vorzuwerfen (71), so muß man ihr doch zugute halten, daß sie mit scharfem Blick erkannt hatte, daß die Theorien der damals Fortschrittlichen keine Lösung der sogen. Inerranzfrage geboten haben[11]. Dies gilt von der Unterscheidung absolute-relative Wahrheit, von der Theorie der Zitationen und auch von der Theorie über die *genera litteraria*. Alle diese Versuche mußten notgedrungen scheitern. Denn eine Versöhnung zwischen *Providentissimus Deus* und der darin vertretenen Auffassung der absoluten Irrtumslosigkeit der Schrift mit den neuen Theorien war deshalb unmöglich, weil ein Axiom, das keine Ausnahme zuläßt, mit einer anderen exegetischen Theorie, die weniger prinzipell ist, nicht zur Deckung gebracht werden kann.

J. Beumer fühlt sich stark der Inspirationslehre Franzelins verpflichtet (62, 68, 71). Vielleicht hängt es mit dieser Vorliebe zusammen, daß der Verf. die ganze Inspirationsfrage der Moderne nicht als eine Auseinandersetzung zwischen der Inspirationslehre der traditionellen Theologie mit ihrem Inerranzbegriff und der modernen wissenschaftlichen Erkenntnis, die auf die Auslegung der Schrift angewandt wird, versteht. Diese Vorentscheidung des Verf. bedingt dann auch ein Festhalten an der von Franzelin propagierten Deutung des Begriffes *auctor*. In dieser Frage argumentiert J. Beumer so: „Eine ausführliche Deutung verlangt wohl allein das Wort ‚*auctor*', und es fragt sich, welche Übersetzung, ‚Verfasser' oder ‚Urheber', den Vorzug verdient. Gegenüber der Terminologie der älteren Konzilien war wohl noch ein Zweifel berechtigt, aber auf dem Vatikanum lag sicher kein Anlaß vor, auf den Manichäismus zurückzugreifen, und außerdem stehen die sich

[6] MaC 53, 166: *„Deum habent auctorem eiusque sunt vere et proprie verbum scriptum, atque ut tale ecclesiae ab apostolis traditi."*

[7] MaC 51, 431: *"... quod Spiritu sancto inspirante conscripti Deum habent auctorem, atque ut tales ipsi ecclesiae traditi sunt."*; vgl. ferner 436.

[8] Die von J. Beumer vorgetragene Sicht des Verhältnisses zwischen der Lehre Franzelins und der des Vatikanum I findet sich auch bei G. Courtade, in: Recherches de Science Religieuse 40 (1951/52) 318—320.

[9] J. H. Newman, On the Inspiration of Scripture. Edited with an Introduction by J. Derek Holmes and Robert Murray, SJ. London 1967, 98.

[10] Vgl. J. Duggan, *Num sententia Cardinalis Newman de inerrantia Sacrae Scripturae defendi possit?*, in: Verbum Domini 18 (1938) 219—224.

[11] Hierin stimmten auch keineswegs konservative Exegeten der Kritik in wichtigen Punkten zu, vgl. z. B. J. Göttsberger, „Autour de la question biblique", in: Biblische Zeitschrift 3 (1905) 225—250; Vetter, in: Theologische Quartalschrift 87 (1905) 273—276.

ergänzenden Aussagen unmittelbar nebeneinander: ‚Die Heiligen Bücher sind unter der Inspiration des Heiligen Geistes geschrieben und haben (deshalb) Gott zum Autor'. Infolgedessen wird nur die Übersetzung ‚Verfasser' dem Zusammenhang ganz gerecht, wie es auch die Sprechweise Franzelins nahelegt, der für die Ausarbeitung verantwortlich war. Selbstverständlich muß die ‚Verfasserschaft' Gottes in analoger Bedeutung gewonnen werden, und zudem derart, daß auch den Hagiographen eine wirkliche Verfasserschaft eignen kann. Allerdings hebt die Definition dies nicht besonders hervor" (62).

Bei dieser Argumentation läßt der Verf. unberücksichtigt, daß das Konzil in keiner Weise die Theorien Franzelins akzeptiert hat und wohl kein Zweifel bezüglich der Übernahme des früher einmal im Kampf gegen den Manichäismus geprägten Begriffes *auctor* bestehen kann. Dieser Tradition zufolge ist Gott der Autor(-Urheber) der Schrift und nicht ihr literarischer Verfasser. Nach der Lehre des Vatikanum I ist Gott durch die Inspiration *auctor* der Schrift. Franzelins Folgerung, Gott sei deshalb literarischer Verfasser der biblischen Bücher, kann keineswegs als notwendige Folgerung aus dem Vatikanum I erwiesen werden [12].

Störend wirkt sich auf die Darstellung bei J. Beumer die Unklarheit im Gebrauch der Begriffe Irrtumslosigkeit und Wahrheit aus. Dies tritt besonders deutlich im letzten Abschnitt des Siebenten Kapitels (73—74) [13] und in den Ausführungen zum Vatikanum II hervor (75—81). M. E. läßt J. Beumer den Leser darüber im Unklaren, ob nach dem Vatikanum II noch weiterhin von der Irrtumslosigkeit oder in Anlehnung an das Konzil von der Wahrheit der Schrift zu sprechen ist, oder ob beide Redeweisen zu koexistieren vermögen.

Im Rahmen seiner Diskussion der Inspiration wendet J. Beumer der Frage Inspiration-Irrtumslosigkeit der Schrift seine besondere Aufmerksamkeit zu. Bei der Behandlung der biblischen Zeugnisse sagt er: „Das bisher gesagte betraf die Zeugnisse für die Inspiration und Irrtumslosigkeit der ‚Schriften', und das sind ganz eindeutig die des AT" (7). Der Verf. hat es jedoch vorher unterlassen, den Nachweis zu führen, daß die hl. Schriften für das AT Inspiration und Irrtumslosigkeit beanspruchen [14]. Der theologischen Konzeption J. Beumers zufolge fordern auch die Tradition und die Theologie der Kirche die Irrtumslosigkeit der Schriften (8).

Hat J. Beumer den Nachweis erbracht, daß diese in einem bindenden Sinne von der Irrtumslosigkeit der Bibel sprechen? Als Gewährsmann für die absolute Irrtumslosigkeit führt der Verf. dann Hieronymus (26) sowie Augustinus [15] an. J. Beumer unterläßt es jedoch, den Weg aufzuweisen, auf dem die beiden Kirchenlehrer in legitimer Weise zur Forderung einer absoluten Irrtumsfreiheit der Schrift gekommen sind. Gibt uns J. Beumer wenigstens von den Konzilien her einen Beweis, daß die Kirche die Annahme eines Freiseins der Bibel von jedem Irrtum fordert? [16] Es bedarf nun keines Nachweises, daß das Florentinum, das Tridentinum, das Vatikanum I und auch das Vatikanum II keine Irrtumsfreiheit der Schrift definiert haben. Dies sagt auch J. Beumer selbst [17].

Der Verf. läßt somit den aufmerksamen Leser seines Werkes über die Begründung der Rede von der Irrtumslosigkeit der Schrift im Dunkeln. Dies wäre jedoch belanglos, wenn der Verf. nicht selbst auf diese Theorie soviel Wert legte und sie nicht zu einem *a priori* seiner Darstellung gemacht hätte. So ergibt sich die Frage an den Verf.: Warum wird dem Leser nicht gesagt, daß die Verknüpfung von Inspiration und absoluter Irrtumslosigkeit der Bibel ein Pseudoproblem der Theologie gewesen ist und nach dem Vatikanum II der Geschichte angehören sollte?

Der neue Faszikel 3b des Handbuches der Dogmengeschichte Bd. I ist trotz des umfangreichen in ihm verarbeiteten Materials leider kein in allen Fragen zuverlässiges Informationsmittel über die Geschichte der kirchlichen und theologischen Inspirationslehre. Als Nachteil erweist sich besonders seine mehr aprioristische denn historische Einstellung, die es ihm verbietet, die patristisch-mittelalterliche-neuscholastische Lehre über die absolute biblische Inerranz in ihrem Verhältnis zur Sprache der Bibel und deren Infragestellung durch die moderne Wissenschaft zu einer überzeugenden Darstellung zu bringen. Während der Hochsaison der *Question biblique* wurde von exegetischer Seite betont, daß die moderne Inspirationsfrage eine Kritik der theologischen Inspirationslehre darstelle, weil die konkrete historische exegetische Arbeit zu Ergebnissen führe, die mit den Forderungen der Dogmatik nur mit Mühe zu vereinbaren seien [18]. Diesem entscheidenden Moment in der Inspirationsfrage konnte J. Beumer vielleicht deshalb nur ungenügende Aufmerksamkeit schenken, weil ihm die exegetische *déformation professionelle* fremd ist. Versteht man jedoch in diesem Werk auch zwischen den Zeilen zu lesen was an Tendenz eingebracht wurde und was ungesagt bleibt, dann wird man es als eine vornehmlich systematisch orientierte Sicht des Inspirationsproblems mit Gewinn zur Hand nehmen.

[12] Vgl. z. B. N. I. Weyns, *De notione inspirationis biblicae iuxta Concilium Vaticanum*, in: Angelicum 30 (1953) 323—333.

[13] Der Verf. schreibt in diesem Zusammenhang S. 73: „Noch weiter geht anscheinend O. Loretz, der die eine ‚Heilswahrheit' als ausschließliches Objekt der Irrtumsfreiheit betrachtet. Damit wäre die kirchliche Tradition in dieser Hinsicht verleugnet, und die kriteriologische Schwierigkeit käme neu hinzu, nämlich *a priori* auszumachen, was an der Bibel ‚heilsgeschichtlich' und demnach auch allein absolut wahr sein soll". Auch hier dürften einige Mißverständnisse vorliegen. Denn im Buche „Die Wahrheit der Bibel" wird nie gesagt, die eine „Heilswahrheit" sei als ausschließliches Objekt der Irrtumsfreiheit zu betrachten. Auf diese Weise wird nicht die kirchliche Tradition, sondern die theologische Lehre von der absoluten Innerranz der Schrift abgelehnt. Die von J. Beumer angedeutete kriteriologische Schwierigkeit kann sich schon deshalb *a priori* nicht ergeben, da in „Die Wahrheit der Bibel" der Begriff heilsgeschichtlich in dem vom Verf. vorausgesetzten Sinne nicht gebraucht wird. Dem Verf. kann nicht der Vorwurf erspart bleiben, daß er Begriffe interpretiert, die in „Die Wahrheit der Bibel" nicht als Begriffe des Autors gebraucht werden.

[14] Beumer, 4, wird nur von einem „absoluten Wahrheitsgehalt" gesprochen und a.a.O. 5 heißt es etwas undifferenziert: „Es würde nun dem semitischen Sprachgebrauch nicht gerecht werden, wenn man den Begriff ‚Wahrheit' (bzw. ‚Irrtum') auf das intellektuelle Gebiet beschränken wollte."

[15] Beumer, 29: Die Begriffe absolute Wahrheit und Irrtumsfreiheit werden auch hier wieder sorglos zusammengewürfelt.

[16] In den Bibelenzykliken liegt wohl eine Verteidigung, aber keine Definition der absoluten Irrtumslosigkeit der Schrift vor, vgl. J. Fischer, Zur Frage der Irrtumslosigkeit der Schrift, in: Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge 5 (1928) 20—31; ders., Die Enzyklika *„Divino afflante Spiritu"* Pius XII. und das Problem der *inerrantia Sacrae Scripturae*, in: Münchener theologische Zeitschrift 4 (1953) 213—222.

[17] Beumer, 48, zum Tridentinum: „Von der biblischen Irrtumslosigkeit ist in dem definierten Text überhaupt nicht die Rede." Am Vatikanum I bemängelt J. Beumer, 64: „Indes bleibt die positive Bestimmung der Inspiration ein Desideratum, ganz zu schweigen von den Fragen nach dem Umfang der Inspiration und nach der Irrtumslosigkeit." Das Vatikanum II spricht ausdrücklich von der Wahrheit und nicht der Irrtumslosigkeit der Schrift, vgl. Beumer, 75—81.

[18] Vgl. z. B. M.-J. Lagrange, La méthode historique surtout à propos de l'Ancien Testament, Paris 1903, 78ff; 109.

Lexikon der Marienkunde, hrsg. von Konrad Algermissen †, Ludwig Böer, Georg Englhardt, Carl Feckes †, Michael Schmaus, Julius Tyciak. Bd I: Aachen — Elisabeth. XXIII, 1562 Sp., 72 Tafeln, 316 Textabb. Regensburg: Pustet 1967.

In acht Lieferungen stellt sich der erste Band der von Ludwig Böer als Hauptschriftleiter bearbeiteten Marienkunde nunmehr als vollendet vor.

Mit Aachen-Elisabeth von Thüringen ist der Stoff erst zu einem Fünftel, der anfänglich programmierte Umfang schon zu einem Drittel erschöpft.

Das Werk hat sich nach dem Vorwort der Herausgeber die Aufgabe gestellt, das heute durch Einordnung in den Rahmen der Ekklesiologie in Umbruch befindliche Marienbild unter Stichworten darzustellen. „Das Wort Marienkunde ist dabei als ein übergeordneter Begriff zu verstehen, der außer der Mariologie im engeren Sinne auch die Marienverehrung und ihre so vielfältige Verwurzelungen und Verästelungen in den verschiedenen Bezirken des Lebens und der Kultur umfaßt" (Vorwort). Die Träger des Werkes hoffen auch einen ökumenischen Dienst zu tun.

Ob ihr Vorhaben in vollem Umfang glückte, läßt sich erst nach Abschluß des Werkes sagen, da noch wichtige dogmatische Stichworte ausstehen, wie Jungfräulichkeit, Miterlöserin, Mittlerin, Sündenlosigkeit, Unbefleckte Empfängnis, Verehrung, und historische wie Luther, Reformation, Ökumenismus. Die jetzt vorliegenden Artikel rechtfertigen allerdings die besten Hoffnungen. Ohne damit andere Beiträge indirekt abwerten zu wollen, möchten wir sagen,

daß auf dem Felde der Dogmatik und Dogmengeschichte die zahlreichen Artikel von O. Stegmüller uns als vorbildlich gearbeitet aufgefallen sind. Ausgezeichnet sind auch die exegetischen Stichworte „Brüder Jesu" (J. Blinzler) und „Chronologie des Lebens Jesu" (J. Michl).

Das Werk ist nach bester lexikalischer Technik angelegt. Es enthält Grundsatzstichworte, die auf den Reichtum der entfaltenden Einzelstichworte weiterverweisen und neben der detaillierenden Tendenz, wie sie ein Lexikon mit sich bringt, die einheitsstiftende Zusammenschau bietet, wie sie die Sache fordert. Auf die Spur von Künstlern, deren Name man in den wenigsten Fällen als marianisch-mariologisch einschlägig im voraus kennt, wenn man zum Lexikon greift, führen umgreifende Sammelartikel, die auch die kunstgeschichtliche Einordnung leisten. Dasselbe gilt von Theologen, Predigern, Schriftstellern, Heiligen. Auf die Namen der Wallfahrtsorte führen die Artikel über die jeweiligen Länder. Die deutschen Diözesen sind als eigene Stichworte geführt und meist durch die jeweiligen Diözesanarchivare bearbeitet.

Zahlreiche Artikel, besonders mit kunsthistorischen, geographischen, geschichtlichen Gegenständen, sind ausgesprochene Spezialistenarbeit, die nur wieder ein Spezialist beurteilen kann. So z. B. kann nur ein Spezialist feststellen, daß die Marienschwestern vom Katholischen Apostolat irrigerweise mit Pallottinerinnen gleichgesetzt werden (Spalte 1118).

Dies Lexikon ist der erste Versuch in deutscher Sprache, die marianisch-mariologische Aussage von Theologen wie Bonaventura und Canisius, von Dichtern wie Dante, Calderon und Chesterton in gedrängten Monographien rein für sich zur Erscheinung zu bringen und in einem Bande greifbar zu machen. Es hat seinen Platz auch neben dem Dizionario di Mariologia von G. Roschini (1961) und dem siebenbändigen Sammelwerk Maria, hrsg. von Hubert Du Manoir (1949ff). Es ist im ganzen reichhaltiger als das erste, detaillierter als das zweite. Daß ein deutschsprachiges Lexikon die vom eigenen Lande gebotene Thematik besonders ausgiebig behandelt, ist nicht verwunderlich. Das Stichwort Deutschland füllt 76, Aachen 13 Spalten. Nicht der geringste Wert bei allen Artikeln ist die verzeichnete Literatur, die jeweils vor Druck der einzelnen Lieferungen auf den neuesten Stand gebracht wurde.

Nach welchem Maßstab die Länge der Artikel bemessen wurde, und ob dieser Maßstab überzeugt — diese Frage werden nicht alle Fachgenossen gleich beantworten. Es ist zu einem bestimmten Grade auch eine Ermessensfrage. Daß ein Werk von solchem Umfang Druckfehler aufweist, ist zu erwarten. Die Herausgeber geben am Ende selbst eine erste Liste. Wir fügen zwei Zufallsfunde hinzu: in der Literaturangabe Spalte 1011 muß es Sträter, in der zweiten Literaturangabe Spalte 1174 Catholicisme heißen.

Daß die Mutter Jesu nach dem II. Vaticanum, das sich über ihre Gestalt und Bedeutung im christlichen Leben geäußert hat wie kein vorangehendes Konzil, weiter eine theologische Aufgabe bleibt, dürfte keine Frage sein. Auch eine so thematisch auf die Gestalt Mariens zentrierte Veröffentlichung ist nicht überflüssig. Denn keine Wissenschaft macht Fortschritte ohne ein gutes Maß an reflexiver Spezialisierung. Auch sind geschichtliche Sammlung, Überschau und kritische Wertung des bisher Gedachten nie eine nutzlose Mühe. Im Gegenteil, sie stellen für die angestrebte organische Einordnung der Mariologie in die Gesamttheologie eine unerläßliche Vorarbeit dar. Man kann nur wünschen, es möchte das Werk bald seine Vollendung finden.

Vallendar. P. Köster.

Nicolas, J.-H.: **Dieu connu comme inconnu**. (Bibliothèque française de philosophie) Paris: Desclée de Brouwer 1966. 432 S.; Ln FB 390,—.

Der Theologe, der seine Tätigkeit als wissenschaftlich bezeichnet, muß seine Methode und sein Wissen der erkenntnistheoretischen Kritik unterziehen. Als eine solche Kritik will sich dieses Buch verstehen.

Es enthält zwei Teile. Der erste Teil behandelt die traditionelle Problematik der klassischen Theodizee (Existenz Gottes, Erkenntnis seines Wesens: Möglichkeiten, Bedingungen und Grenzen dieser Erkenntnis). Der zweite Teil befaßt sich mit der „Erkenntnis der Geheimnisse Gottes", die uns durch die Offenbarung mitgeteilt wird. Alle Ausführungen gehen nicht über den Rahmen der bekannten Thesen der scholastischen Philosophie und Theologie hinaus. Ich möchte dennoch auf einige besonders interessante Kapitel hinweisen: im ersten Teil: „Kritik der theologischen Sprache" (152—169); im zweiten Teil: „Philosophische Erkenntnis und theologische Erkenntnis" (275—300) hier setzt sich der Verfasser vielfach mit der Auffassung von H. Duméry auseinander), und auf das Kapitel VII über die Beziehungen zwischen „begrifflicher Theologie und mystischer Theologie" (357—412).

Die Überlegung über die Stellung und die Rolle der mystischen Theologie innerhalb der theologischen Forschung müßte meines Erachtens in einer noch gründlicheren und tieferen Weise fortgesetzt werden.

Das Buch ist in einem klaren und deutlichen Stil geschrieben. Der Verfasser stellt seine Gedanken dar und führt seine Beweise in einer Form, die alles so klar erscheinen läßt, daß man versucht ist zu vergessen, daß hier über einen „unbekannten Gott", wie es im Titel selbst formuliert ist, gesprochen wird. Im allgemeinen zeigt der Verfasser ein so unerschütterliches Vertrauen zu den Möglichkeiten der menschlichen Vernunft, er hält auch so bedenkenlos an der Problematik der klassischen Theodizee, an allen ihren Ergebnissen und an ihren Beweisführungen fest, daß man glauben muß, über den transzendenten Gott schon allerhand und dies genau zu wissen. Die Auffassungen und Kritiken der neueren Philosophen und der modernen Theologen werden kaum berücksichtigt. Kant z. B. wird mit keinem Wort erwähnt, die Kantianer werden kurzerhand abgetan. Dasselbe gilt z. B. für Blondel wie auch für die philosophische Richtung, die herauszufinden versucht, welche existentiellen Faktoren den Menschen für die Erkenntnis Gottes aufgeschlossen halten. Überhaupt ist die Methode des Verf. zu sehr die der rein metaphysischen, völlig abstrakten intellektuellen Beweisführung.

Man könnte noch manche Kritik an den hier angeführten klassischen Gottesbeweisen anmelden. Dann müßte man allerdings den gesamten ersten Teil einer gründlicheren Untersuchung unterziehen. Es genüge hier, zusammenfassend zu sagen: Der Anspruch des Buches, eine Kritik der rationalen und theologischen Erkenntnis Gottes darzustellen, versprechen ein wenig zu viel. Wer dennoch eine Darlegung der scholastischen Theodizee und der theologischen Überlegung über die Offenbarung in der traditionellen Form braucht, der lese dieses klar geschriebene Buch.

Münster. Adel-Théodore Khoury.

Aagaard, Johannes: **Mission, Konfession, Kirche.** Die Problematik ihrer Integration im 19. Jahrhundert in Deutschland. Bd I u. II (Studia Missionalia Upsaliensia, VIII) Lund: C. W. K. Gleerup 1967. 816 S.; kart. Skr 75,—.

Sollte man der Meinung sein, daß die missionshistorische Landkarte des 19. Jahrhunderts kaum noch weiße Flecken aufweise, so wird man durch die vorliegende Dissertation des Dozenten für Missionswissenschaft an der Universität Aarhus belehrt, daß hier noch viele Punkte einer genaueren Sichtung bedürfen. Was der dänische Verfasser in seinem kenntnisreichen und sorgsam vorgeführten Opus über die Trias Mission, Konfession und Kirche vorträgt, ist mehr als nur eine Nachzeichnung der großen Linien der missionsgeschichtlichen Entwicklung des 19. Jahrhunderts. Das Werk ist vielmehr eine scharfsichtige Durchleuchtung und klärende Aufhellung des gesamten Stoffes und seiner vielfältigen spannungsreichen Bezüge.

Terminus a quo sind die Anfänge der Mission durch Gesellschaften in Deutschland ab 1820, terminus ad quem die Jahrhundertwende, als der Konsensus hinsichtlich des Verhältnisses von Mission, Konfession und Kirche geschaffen und akzeptiert war. Band I behandelt das letzte (1864 bis Jahrhundertwende) und erste Drittel des Jahrhunderts (1820 bis 1836). Band II befaßt sich mit dem zweiten Drittel (1836 bis 1864, Aufkommen konfessioneller Gesellschaften). So berechtigt wohl diese Periodisierung ist, so wenig begründet aber scheint uns die chronologische Umstellung zu sein.

Das Hauptaugenmerk des Verfassers liegt auf dem Werden der einzelnen Missionsgesellschaften, ihrem Bemühen um konfessionelle Prägung, um kirchliche Anerkennung und um die Klärung der Frage nach einer sachgemäßen Integration in die kirchlichen Strukturen. Im wesentlichen beschränkt sich die Arbeit auf eine Untersuchung der Problematik im deutschen Luthertum, das im Zusammenhang politischer Ereignisse und unionistischer Tendenzen interpretiert wird.

Mit großer Sorgfalt hat es der Autor verstanden, die wichtigsten Theologen des Jahrhunderts, die sich zum Thema äußerten, darzustellen und ihren besonderen Beitrag zu würdigen. Wohltuend wirkt, daß Aargaard sich nicht mit vorschnellen Pauschal-

urteilen begnügt, sondern stets bemüht ist, das Quellenmaterial aus größeren Zusammenhängen in ruhiger Objektivität zu befragen. Damit bietet das Werk eine verläßliche Orientierung und trägt in einem sehr positiven Sinne dazu bei, die missionswissenschaftlichen und missionspraktischen Verhältnisse und Wege im Deutschland des 19. Jahrhunderts zu verdeutlichen.

Aargaard hat mit seiner Untersuchung nicht nur einen wertvollen Beitrag zur missionswissenschaftlichen Forschung des 19. Jahrhunderts geleistet; er hat sie zum Teil auch auf eine neue solide Basis gestellt, weil er das umfangreiche Material mit Sachkenntnis und treffender Interpretationsgabe zu einem imponierenden Ganzen fügte. Bedauern wird man es jedoch, daß diesem umfangreichen Werk kein Sachregister beigegeben wurde.

Aachen. Georg Schückler.

Lohfink, Norbert, SJ: **Bibelauslegung im Wandel.** Ein Exeget ortet seine Wissenschaft. Frankfurt a. M.: Josef Knecht (1967). 240 S.; Ln DM 16,80.

Ausgehend von der dogmatischen Konstitution *Dei Verbum* des 2. Vatikan. Konzils, die sich im 6. Kapitel mit der Hl. Schrift im Leben der Kirche befaßt und in einem späteren Abschnitt den zentralen Satz enthält: „Das Studium der Schrift ist gleichsam die Seele der Theologie", versucht der Verf. zunächst, Wege aufzuzeigen, die zur Erforschung des Bibeltextes führen (13—75). Dabei steht für ihn die Frage nach der Methode im Vordergrund. So ist für L. die theologische Erkenntnismethode eine Methodenbündelung aus geisteswissenschaftlichen und philosophischen Einzelmethoden, die kombiniert angesetzt werden, um die Aussage der Bibel zu erschließen (33).

Nach der allgemeinen Erörterung dieser Methode interessiert ihn zunächst die Darstellung und Gegenüberstellung der beiden Schöpfungsberichte der Genesis, der Priesterschrift (P) Gen 1 und der jahwistischen Schöpfungsdarstellung (J) in Gen 2—3 (76—106). Dabei sei daran festzuhalten, daß die gemeinte und beabsichtigte Aussage zu suchen ist, nicht die zeit- und kulturbedingte, in der diese Aussage gemacht ist. Die Darstellung von P ist nach L. ein Schultext, gedacht für die Ausbildung des Priesternachwuchses. Ursprünglich ein Tatbericht wurde er später durch einen Wortbericht erweitert. Die in P betonte Gottebenbildlichkeit bezieht sich zunächst auf den König, den Stellvertreter Gottes auf Erden.

In einer Abhandlung über die Patriarchen bespricht der Verf. die verschiedenen Theorien über die Religion der Urväter in Beziehung zu der Religion ihrer Umgebung (107—128). Er gelangt dabei zur Feststellung, daß es nicht verschiedene Götter waren, die diese Urväter verehrten, nicht orts- und sippengebundene, sondern daß es sich stets um die Verehrung eines und desselben Gottes handelte, wenn auch in verschiedenen Heiligtümern und mit verschiedenen Beinamen. Besonders schockierend wirkt sich nach L. die moderne Bibelwissenschaft am Dekalog (129—157) aus, insofern man die 10 Gebote löst von ihrer in der Bibel geschilderten Szenerie am Berge Sinai und ihre Herkunft von Moses in Abrede stellt. Er soll erst in der Richterzeit entstanden und später erweitert worden sein (Sabbatgebot im Exil!). Nicht die Kultgemeinde, sondern die Rechtsgemeinde habe ihn geschaffen. Erst später wurde er dann in den Bundeszusammenhang gestellt.

Eines der erregendsten hermeneutischen Probleme für das AT sieht der Verf. in der Spannung zwischen historischer und christlicher Auslegung des AT (185—213). Am Beispiel Jes 7,14 und am Buch Kohelet veranschaulicht er diese Diskrepanz. Die historische Auslegung ist als Grundlage unumgänglich notwendig. In Jes 7,14 handelt es sich danach zunächst um die Geburt des Sohnes des Ahaz. Die Immanuel-Worte des Jesaja sind aber schon bei Jesaja selbst zur Überlieferung geworden, und von da aus führt diese Überlieferung in der Geschichte Israels weiter bis zum Matthäus-Evangelium. Sie sind die neue Formulierung der Natanweissagung an David und seine Dynastie (2 Sm 7).

Mit „Methodenprobleme(n) zu einem christlichen ‚Traktat über die Juden'" (214—237) schließt das Werk von L. Sicherlich bleibt es für Fachtheologen, für Theologiestudenten und für gebildete Laien eine vorzügliche Orientierung für die neuen Probleme der biblischen Auslegung. Mögen die Ausführungen auch für ältere Leser manchmal ernüchternd sein, sie sind — man merkt es bei der Lektüre des Buches immer wieder — von dem ehrlichen Bemühen getragen, „den Glauben von gestern und heute so zu durchdenken, daß eine Sprache gefunden wird für den Glauben von morgen". Sie sollen aufzeigen, „was sich nun wirklich wandelt und was in allem Wandel bleibt, ja neu und stärker aufleuchtet" (Vorwort 10f).

Bamberg. G. Reinwald.

Leist, Fritz: **Die biblische Sage von Himmel und Erde.** Freiburg, Basel, Wien: Verlag Herder 1967. 255 S.; Ln DM 26,80.

Der Münchener Religionsphilosoph hat sich gut in der exegetischen Literatur umgesehen, um mit dem vorliegenden Band sein früheres Buch „Nicht der Gott der Philosophen" fortzuführen. Er will zeigen, „daß es neben der griechisch-mittelalterlichen Seinserfahrung die des Mythos gibt" (S. 7), daß die biblische Erfahrung weder mit der mythischen noch mit der griechisch-mittelalterlichen identisch ist. Er sieht sich vor der Aufgabe, „den Mythos in der Bibel zuzulassen und seine Sage in der Weise hören zu lernen, wie er spricht" (S. 35). „Wir werden dem Zeugnis erst entsprechen, wenn wir es nicht auf wenige Sätze reduzieren, die sich besser auch ohne den Mythos der Sage sagen ließen" (S. 38). Der Mythos muß also weder aufgegeben noch entmythologisiert werden: „Der Soldat entdeckt eine andere Wirklichkeit in einer Landschaft als zwei Liebende. Beide Weisen der Wirklichkeit ‚gibt' es. Sie gibt es nicht als vorfindliche und meßbare. Sie entzieht sich, wenn der Mensch nur rechnend an die Dinge herantritt" (S. 39). „Sage" will Leist (S. 248, Anm. 2) verstehen, wie Heidegger sie bedacht hat: Unterwegs zur Sprache (Pfullingen 1959), 253ff.

Suchen wir uns dem Autor anzuvertrauen, dann müssen wir „allerdings bald erkennen, wie ungeübt wir sind, in der Weise zu hören, wie diese Sagen gehört werden wollen" (S. 138), wenigstens nach dem Verständnis Leists. Es würde zu weit führen, das im einzelnen zu exemplifizieren. Wer etwa das, was Leist über das Ebenbild Gottes im Menschen S. 139—149 zu sagen hat („Stätte zu sein für Gottes Verborgenheit — das ist sein Wesen" S. 141) mit den entsprechenden Seiten einer unserer modernen exegetischen Darstellungen vergleicht, kann das ohne Mühe erkennen. Zu leicht läßt jene betrachtende Interpretation der „Sage" den festen Boden hinter sich. So sicher die „Sage" der Schöpfung mehr ist als ein naturwissenschaftlicher Bericht, so sicher ist er auch ein „naturwissenschaftlicher Bericht nach dem Stand der damaligen Zeit" (was Leist S. 133 einfach leugnet, vgl. S. 125: „Nicht wird die Geschichte des Werdens beschrieben, sondern der waltende Anfang gesagt").

Kleinigkeiten: S. 142 Z. 8 v. u. lies ihn statt hin; S. 149 ist das Zitat aus der Summa Theol. unvollständig, es muß heißen I, 93, 6 ad 1; S. 245 Z. 4 Loben statt Lob; S. 246 Z. 13 v. u. Schedl statt Schell. — Die verwendeten Abkürzungen werden nirgends erklärt (obwohl sie z. T. unüblich sind wie THW). Der Stil ist manchmal ungenießbar: „Die vorausgesetzte Metaphysik hält sich durch; von ihr her wird der Text gelesen und interpretiert. Sie hält sich auch noch in der Neuzeit durch, wo die Stelle in ihrer Gottebenbildlichkeit von Herder so bedacht wird: usw. (S. 149). — Wenn S. 248 Anm. 3 Schedl's Toledot-Deutung „beachtenswert" genannt wird, zeigt das nicht nur zu wenig Kritik, sondern auch, daß so selbstverständliche Klarstellungen, wie ich sie eben in Bibel und Kirche 23 (1968) S. 59f gegeben habe, doch notwendig sind.

Graz. Johannes B. Bauer.

Noth, Martin: **Das vierte Buch Mose, Numeri.** (ATD 7) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1966. 222 S.; geb. DM 12,20; kart. DM 9,20.

Nach seinen ATD-Kommentaren zu Exodus und Leviticus (ATD 5/6) hat der vor kurzem verstorbene Verfasser auch jenen zu Numeri vorgelegt. Die Arbeit entspricht in Form und Durchführung den beiden früheren Bänden, so daß man auch hier eine Inhaltsübersicht, ein Literaturverzeichnis und einen ausführlichen bibliographischen Apparat vermißt (von den nur 42 Hinweisen beziehen sich 34 auf ATD 5 bzw. 6). Nichtsdestoweniger ist die Erklärung des Textes meist recht ausführlich. Vor allem widmet sich N. den form- und überlieferungsgeschichtlichen Problemen, wobei er von der Annahme ausgeht, daß Nm den Abschluß des Pentateuchs (d. h. also eines Tetrateuchs) bildet, weil Dt zum deuteronomistischen Geschichtswerk zu rechnen sei. Als letztes Buch wäre nun Nm besonders geeignet gewesen, spätere Einschübe und Erweiterungen aufzunehmen. So versucht N. in jedem Abschnitt das der Priesterschrift vorausgehende Überlieferungsgut zu bestimmen und den Beweis dafür zu liefern, daß dieses altes und ältestes Material enthält.

Damit ergibt sich für Nm eine lange, schwierige und nicht immer deutliche Entstehungsgeschichte. 1,1—10,10 ist nicht ausschließlich Priesterschrift, weil 5,1—9,14 Vieles enthält, das keiner der vier traditionellen Quellschichten zuzuordnen ist. Für die folgenden Kapitel nimmt N. einen Grundbestand aus J an, der durch P-Überlieferungen erweitert wurde, oder umgekehrt. Den Abschluß von P bildet die Ankündigung des Todes Aarons bzw. Mosis (20,22ff; 27,12ff). E findet sich erst im Landnahmethema (20,14—21; 21,21—33) und in den Bileam-Erzählungen, wo E (Kap. 23) jünger als J (Kap. 24) ist. Die Bileam-Sprüche selbst stellen alte Poesie

dar, die erst später mit Bileam in Verbindung gebracht wurde. Noch älter sind die Sprüche 10,35f, welche das älteste Überlieferungsgut des AT über die Lade enthalten.

Auch wenn man sich des oft hypothetischen Charakters der Literaruntersuchungen bewußt bleibt, kann dieser Kommentar ebenso wie die übrigen Arbeiten des genialen Verfassers nur mit Gewinn benutzt werden.

Wien. W. Kornfeld.

Plöger, Josef G.: **Literarkritische, formgeschichtliche und stilkritische Untersuchungen zum Deuteronomium.** (Bonner Biblische Beiträge 26) Bonn: Hanstein 1967. XXVII, 225 S.; br. DM 48,—.

Le titre un peu complexe du livre montre bien le but poursuivi par l'auteur dans cette monographie. Ce n'est pas un commentaire où J. P. chercherait à nous mettre dans l'existence concrète de l'auteur biblique écrivant un texte pour la vie de ses contemporains. C'est une étude préalable où le style, les formules littéraires, et certaines formes littéraires, sont étudiées pour elles mêmes telles qu'elles se présentent dans le Deutéronome, en relation avec les autres passages de l'Ancien Testament. Cette étude s'efforce toutefois par ces comparaisons non seulement de nous donner d'utiles tableaux pour la sémantique et la lexicographie (pp 65, 84, 85, 101, 111, 117, et surtout 122—124 sur l'usage de *'ereṣ* et *'adama*, 218—222 sur l'emploi de «en ce temps là») mais de déboucher sur l'histoire littéraire et la théologie. A juste titre l'auteur ne le fait qu'avec beaucoup de prudence car il sent que cette base littéraire et stylistique est par elle-même insuffisante pour en déduire des conclusions fermes.

Le livre en fait se compose de trois études distinctes. La première est consacrée aux ch. 1—3 du Deutéronome. Il y aurait à la base un rapport en «nous» (Wir-Bericht) de Moïse sur le voyage à travers le désert et les combats (1, 6—8. 19; 2, 1. 8. 13b—14. 30a. 32—36; 3, 1. 3—8. 12aα. 29). Dans ce cadre sont insérées sept adresses (Redeabschnitte): 1, 9—18 sur l'établissement des chefs et des juges, 1, 20—46 sur l'affaire des espions, et quatre autres aux ch. 2—3 que J. P. étudie moins en détail, où il voit beaucoup d'interpolations, et qu'il répartit finalement en fragments «vous» (p. 54: 2, 2—6, 9a. 13. 17. 24) et fragments «tu» (p. 56: 2, 31, 3, 2). J. P. connait en effet le travail de Minnette de Tillesse et en tient compte dans son analyse, ce qui fait avancer les analyses antérieures de N. Lohfink. Mais il aurait pu utiliser davantage ce critère et éclairer ainsi 1, 21 qui n'est pas seulement une addition, mais un élément en liaison avec 1, 31a; 2, 7... On évite ainsi la multiplication d'interpolations non expliquées.

La seconde étude est celle des termes *'ereṣ* et *'adama* (p. 60—129) avec une distinction soigneuse de l'emploi de ces mots pour Israël, l'Egypte, et les autres pays. On a déjà dit l'utilité des tableaux, mais je ferais quelques réserves sur le classement. Je ne crois pas que, par exemple en 8, 8, le «pays» évoque directement la promesse de la terre ou la Terre promise (Verheißungsland). Le Dt énumère les produits du pays. Certes c'est un pays que Dieu a donné ou promis. Mais il me semble que le mot n'est pas théologique par lui même dans le sens de la «promesse». C'est le pays de la souveraineté d'Israël et de son Dieu, maître aussi des autres «pays», comme on le voit pour Edom, Moab etc... Je crois que pour le Dt et ses contemporains *'ereṣ* evoque d'abord, la souveraineté, la Hoheit, selon la terminologie de J. P.; c'est en fonction de ce sens premier que le Dt rappelle le don et les exigences de Jahwe. La base stylistique me paraît trop étroite pour établir un concept théologique très déterminé. Dans des textes d'une époque de transition comme celle des auteurs deutéronomiques, il importe de voir le problème théologique qui se posait à ses auteurs, en fonction de ce qui était déjà acquis et des mouvements de civilisation de l'époque. Les exceptions justement signalées par l'auteur (p. 126s) montrent la complexité du vocabulaire. Un appel plus large aux Inscriptions Sémitiques contemporaines serait nécessaire, ainsi qu'une consulation des grandes cultures du temps qui influençaient tant les scribes d'Israël aux dires mêmes des Prophètes. Comment traiter de *naḥala* sans référence à Mari (p. 83)? Comment traiter du serment de Dieu par lui-même (p. 77) sans mentionner le serment de Re' par lui-même dans le texte égyptien sur la Destruction des hommes? Comment déterminer le sens de *nâtan liphne* (p. 63) et lui attribuer un sens surtout militaire, sans tenir compte de l'égyptie *rdj m ḥr*, jemandem einen Auftrag geben (Erman-Grapow, Wort. Aeg. Spr. II, 468) ou du *ana pani* accadien qui signifie «à la disposition de»? Ces références conduisent d'ailleurs au sens de la traduction proposée (Preisgabe), elles expliquent les textes mis en note (13 p. 63); et précisément 1, 8 et 35 éliminent l'idée de contrat rejetée à la page précédente (tout en retenant ce qu'il y avait de fondé dans la suggestion). Il me semble qu'on acquiert par là une base beaucoup plus large, permettant des conclusions beaucoup plus solides. N'avons nous pas dans l'éloge du bon pays une dépendance littéraire de l'Eloge de la Résidence royale des papyrus Anastasi, surtout dans la papyrus Harris (8, 2—12) et en Medinet-Habu 105—106? Il y avait donc là un genre littéraire traditionnel chez les scribes égyptiens que n'ont pu ignorer leurs collègues de Palestine. Comme toujours d'ailleurs, et cela va dans le sens de J. P., si on dit que des lieux, des bâtiments, palais ou temples sont bons (*nfr*) on ne le dit guère du pays ou du double pays qu'est l'Egypte (même observation à faire, me semble-t-il en cunéiforme). Mais on dit dans un sens très large «lieu bon» *bw nfr*, pour tout ce qui est bon, même des des actes humains. L'originalité théologique de l'auteur biblique va consister à appliquer le genre littéraire et l'expression à la terre dont Yahvé est le maître.

La troisième partie est consacrée au ch. 28 (p. 130—218), son analyse, le «Sitz im Leben» des bénédictions, malédictions et sentences isolées, et le contenu théologique de ces séries ou sentences isolées. On y trouvera des analyses très consciencieuses à base de concordances hébraïques sur les formes stylistiques de malédictions et bénédictions, sur certaines expressions courantes comme «ville et campagne», «entrer et sortir» et des réflexions judicieuses sur la rétribution dans la Bible et spécialement le Deutérnonome. Ici encore on trouvera la base étroite pour une littérature d'une époque où Israël affronte les nations et civilisations. J. P. fait des résevres très convaincantes (p. 136 note 28) sur la position de D. R. Hillers dans ses Treaty-Curses; mais il aurait pu le réfuter beaucoup plus solidement à la page précédente à propos de l'alternance du singulier et du pluriel dans la stèle de Sfiré. La situation stylistique n'est pas du tout la même dans le Deutéronome (28 ou ailleurs) où l'on passe sans transition, avec le même interlocateur, du sg au pl, et dans Sfiré où B I 23 vise expressément le roi «et tous les rois» tandis que I, 38 (et ce qui précède) ne vise que le roi d'Arpad. Quant au passage du «il» au «eux» en Sfiré IV, Hillers remarque lui-même qu'ils s'expliquent puisque en IV, 4—6 et 17—19 on précise qu'il s'agit de Mattiel, de ses fils et de ses nobles. Or c'est cela qui manque dans le Deutéronome. J. P. pouvait donc réfuter une argumentation fallacieuse.

De même la détermination du «Sitz im Leben» des malédictions reste incertaine si l'on n'utilise pas la documentation extra-biblique. J. P. cite le très important article de Gevirtz en V. T. sur les malédictions ouestsémitiques (1961, p. 137—158) où le matériel est rassemblé, mais il ne l'utilise pas. Il aurait trouvé p. 161 une malédiction en *'arur* avec bibliographie en note. De plus, comme le problème des traités est à l'ordre du jour, précisément pour ce ch. 28, une comparaison avec les malédictions de Sfiré, d'Assarhaddon et des traités hittites (plus pauvres) s'impose. Elles sont généralement du type verbal, comme celles de la finale du code de Hammourapi avec un nom de dieu. En mettant Yahvé comme nom de divinité le Deut. utilisait et adaptait l'ancienne formule. La même observation concerne les expressions binômes comme «ville-campagne» «entrer-sortir». Elles avaient été depuis longtemps signalées en égytien par A. Massart dans les mélanges Robert (p. 44 et 45, pour entrer-sortir, voir aussi Zeit. Aeg. Spr. 90, p. 121). C'est le point de départ d'une étude de stylistique, fond de tableau sur lequel se dégage l'originalité des applications et transformations bibliques. Ceci s'imposerait aussi pour l'additif sur «en ce temps là». J. P. me paraît avoir observé très justement (p. 223) que l'expression ne crée qu'un lien chronologique très lâche entre ce qui précède et ce qui suit, mais je ne suis pas sûr que l'expression serve de «Signal». Il me semble que l'auteur biblique par cette formule veut joindre dans le temps, mais sans précision, deux évènements que lui donne la tradition. Toutefois je me demande si cela est compatible avec l'emploi de l'expression dans les lettres de Lâkish (VI, 2) et l'égyptien *m t' 't* qui semblent indiquer une concomitance plus précise. Nous sommes à une époque de l'exégèse biblique où l'on ne peut plus considérer les auteurs bibliques comme développant leur littérature à partir d'elle même, il y a trop de données qui nous obligent à les considérer comme ayant à réagir constamment en fonction du monde ambiant et de sa phraséologie.

Quand à l'ensemble du livre ma principale réserve porterait sur l'existence préalable du Wir-Bericht. Autant s'impose la distinction des versets en «tu» et en «vous», autant dans le discours au pluriel le passage du «nous» au «je» apparaît naturel suivant que Moïse évoque des souvenirs vécus en commun ou s'adresse au peuple à titre de chef. On voit mal le «Sitz im Leben» de ce «rapport» qui ne se présente pas du tout comme les Wir-Stücke des Actes des Apôtres. Ce ne serait pas non plus un rapport à la divinité comme la VIIIème campagne de Sargon (voir Dt 1, 6). Enfin le «nous» exclut le genre autobiographique Dt 1, 6 et 2, 1 montrent que c'est un discours de Moïse au peuple et il me semble alors préférable d'y voir les éléments de sutures où les épisodes traditionnels, repensés en fonction des préoccupations de l'histoire deutéronomique, sont reliés dans une trame historique (c'est d'ailleurs la position de von Rad comme l'indique J. P. p. 6). Est-ce une prédication? Je n'en vois guère de trace sous la monarchie; les discours (Jérémie 7) et apostrophes prophétiques sont d'une tout autre facture, tandis que la parénèse deutéronomique se présente fort bien comme une adaptation de l'enseignement des écoles de sagesse aux problèmes du salut d'Israël.

Les études stylistiques très sérieuses de ce livre constituent donc un préalable fort utile aux futures recherches d'histoire, y compris celle des formes littéraires en Israël.

Paris. Henri Cazelles.

Arenhoevel, Diego, OP: **Die Theokratie nach dem 1. und 2. Makkabäerbuch.** (Walberberger Studien der Albertus-Magnus-Akademie, Theologische Reihe Bd 3) Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag (1967). XII, 202 S.; Ln DM 28,50.

Im Anschluß an B. Renaud: La Loi et les lois dans les livres des Maccabées, in: RB 68 (1961) 39–67, stellt sich der Verfasser die Aufgabe, aus den Makkabäer-Büchern die theologischen Vorstellungen herauszuarbeiten, denen sich die Verfasser verpflichtet fühlen (XII). Die beiden Bücher sollen daraufhin untersucht werden, wie weit Vorstellungen von einer Theokratie der Darstellung der Ereignisse zugrunde liegen. Theokratie wird dahin bestimmt: es ist die Verfassung einer Gemeinschaft, an deren Spitze Gott steht (XXII).

Diese Vorstellung von Theokratie wird dann für die Untersuchung in einzelnen Begriffen ausgefächert, die in herkömmlicher Weise wesentliche Vorstellungen einer alttestamentlichen Theologie umreißen, wie Bund und Bundesverpflichtung, das Volk als Bundespartner, Gesetz und Gebundenheit, Bewährung in aller Gefährdung bis hin zur eschatologischen Vollendung. Dabei ist 1 Makk in seinen Glaubensvorstellungen mehr von der Thora bestimmt, während in 2 Makk stärker der Tempel und seine Bedeutung in den Vordergrund gerückt sei. Für beide Bücher aber werden die grundlegenden Vorstellungen von der Herrschaft Gottes, vom Gottes-Volk in seiner Organisation, in seiner Bundesverpflichtung, in seinen Hoffnungen erarbeitet.

Ein ziemlich überflüssiger Kurz-Kommentar ist je den Ausführungen zu 1. und 2. Makk angefügt.

Der Verfasser sagt ausdrücklich, es solle vermieden werden, die Aussagen der beiden Verfasser in eine ihnen fremde Struktur zu pressen (XXII). Trotzdem kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß die beiden Bücher zu vorgegebenen Glaubensvorstellungen, wie sie das AT überhaupt kennt, befragt werden; die Aussagen der beiden Bücher werden in der vorweggenommenen Gliederung zusammengestellt und so wird eine Art Makkabäer-Theologie aufgebaut. Für diesen Aufriß sind die neueren Arbeiten zu den Makkabäer-Büchern eingehend berücksichtigt worden. Der Verfasser hat allen Fleiß auf seine Untersuchungen verwendet. Beredtes Zeugnis dafür sind die Bücher und Aufsätze, die nicht nur in einem Literaturverzeichnis (XI–XVII) zusammengestellt werden, sondern im Lauf der Untersuchung immer wieder zu Worte kommen, sei es zustimmend, sei es ablehnend. Daß über Meinungen, die sich nicht ohne weiteres den Vorstellungen des Verfassers einfügen lassen, ziemlich selbstsicher geurteilt wird, darf man wohl dem Temperament des Verfassers zugute rechnen. Daß man manche seiner Schlußfolgerungen oft nur mit Staunen zur Kenntnis nimmt, liegt wohl in der Natur der Sache. Ein Kriegsbericht scheint nicht gerade das beste Quellen-Material für ein Kompendium atl Theologie zu bieten. Der Wunsch des Verfassers aber, daß aus vielen alten und einigen neuen Einsichten ein schärferes Bild dessen entstanden ist, was die beiden Schriftsteller glaubten und als Botschaft künden wollten, dürfte, auch wenn man nicht mit allem einverstanden ist, in Erfüllung gehen.

München. Dionys Schötz OFM.

Scharbert, Josef: **Prolegomena eines Alttestamentlers zur Erbsündenlehre.** (Quaestiones disputatae Bd 37) Freiburg-Basel-Wien: Herder 1968. 128 S.; br. DM 13,80.

Es ist erfreulich, daß die Reihe „Quaestiones disputatae" wieder einmal mit einem Beitrag zu einer wirklich umstrittenen Frage aufwartet. In Anbetracht der lebhaften und fruchtbaren Diskussion, die seit einigen Jahren über das Problem der „Erbsünde" im Gange ist, kann es nur begrüßt werden, daß wieder ein Exeget den biblischen Grundlagen der traditionellen Erbsündenlehre nachgeht Der Alttestamentler von Freising und München durfte sich zu diesem Unternehmen besonders eingeladen sehen, da er in seiner Studie weitgehend auf seine früheren Arbeiten aufbauen konnte (Solidarität in Segen und Fluch . . ., Bonn 1958; Heilsmittler im Alten Testament und im Alten Orient, Freiburg i. Br. 1964). Sch. läßt sich von der Überlegung leiten, daß der Dogmatiker nicht in der Lage ist, die gesamte exegetische Fachliteratur zu überblicken, und setzt sich daher zum Ziel, in Form von Prolegomena die wichtigsten Gesichtspunkte zusammenzufassen und zu erörtern, „von denen der Exeget des Alten Testaments annehmen darf, daß sie dem Dogmatiker bei seiner theologischen Durchdringung der christlichen Lehre von der Erbsünde hilfreich sein können" (21).

Sch. äußerst sich zunächst zum Stand der Diskussion um die Lehre einer Erbsünde im AT. Er läßt einige ihm offenbar repräsentativ erscheinende katholische wie nichtkatholische Dogmatiker und Exegeten verschiedener Richtung zu Wort kommen, wobei er besonders auf die Tragweite achtet, die sie der Erzählung von Gn 3 für die Begründung einer Erbsündenlehre zuerkennen. Dabei beklagt Sch., daß der biblische und religionsgeschichtliche Kontext dieses Kapitels sowie die vielen exegetischen Arbeiten zu den hebräischen Termini für Sünde und zu den israelitischen Auffassungen über die Sünde überhaupt in der theologischen Literatur über die Erbsünde zu wenig berücksichtigt worden seien. Autoren, die zu bestreiten gewagt haben, daß das AT. die Vorstellung einer Vererbung der Sünde kenne, wird angelastet, sie träfen diese Feststellung „triumphierend" (21), und sie werden mit Zensuren wie „voreilig" (16), „sich zu leicht gemacht" (21), „unkritisch" (ebd.) bedacht.

Im zweiten Kapitel unternimmt es Sch. zu zeigen, daß Israel in einer Umwelt lebte, „die davon überzeugt ist, daß der Mensch ein Sünder ist, daß er Sünde nie vollständig vermeiden kann und daß er deshalb ständig mit dem Zorn der Götter, mit Fluch und Entfesselung dämonischer Mächte rechnen muß" (22). Sch. bringt einige Beispiele aus dem ägyptischen, babylonisch-assyrischen und hethitischen Kulturkreis und bucht als Ergebnis seines kurzen Rundganges, „daß Israel in einer Welt lebte, der der Gedanke, der Mensch . . . könne die Sünde und ihre verheerenden Folgen ‚erben', . . . nicht fremd war" (30). Diesen Schluß vermögen die Prämissen freilich nicht zu stützen, da die angeführten Texte außer dem Glauben an die allgemeine Sündhaftigkeit der Menschen lediglich die Vorstellung von der Bestrafung der Nachkommen für die Sünde der Vorfahren belegen, nicht aber die einer „Vererbung" der Sünde als solcher.

Das nächste Kapitel ist dem „altisraelitischen Clandenken" gewidmet. Ein kurzer, für das Thema selbst aber kaum ergiebiger Abriß der Vorgeschichte des Zwölfstämmebundes (31–34) darf als eine der bestgelungenen Partien des Buches bezeichnet werden. (Zu berichtigen ist, daß allgemein die mittlere Bronzezeit von ca. 2200 bis 1550 und die späte Bronzezeit von ca. 1550 bis 1200 angesetzt werden [nicht 1600–1400 und 1400–1200]). Sch. geht sodann auf das der eigenartigen soziologischen Struktur des Clans entsprechende starke Solidaritätsbewußtsein und die für solche Gruppen charakteristischen Denkkategorien (genealogisches, ätiologisches, typologisches Denken) ein. Wichtig ist hier die Feststellung des Verfassers, daß dieses Denken einem supponierten Stammvater zuschreibt, was ein Stamm in der Gegenwart ist, tut und erlebt (39).

Es folgt eine Untersuchung über den Begriff der Sünde im AT. Sch. betont, daß die Ethik Israels ursprünglich eine Clanethik war, die durch den Bundesgedanken zur Gottesvolkethik wurde (45). „Verheißung, Segen, Friede und Heil sind zusammen ein teures Erbe, das von den Erzvätern kommt, das in ungeschmälertem Zustand verbleibt, ja sogar noch vermehrt werden kann, und in das Israel und die einzelnen Glieder in jeder Generation hineingeboren werden, solange nicht ein Bundesbruch alles gefährdet" (52). Sünde ist demnach alles, was gegen das Clanethos – das als göttliche Rechtsordnung gilt – verstößt und somit den möglichen Verlust der Heilsgüter provoziert. Als „Schuld" bezeichnet Sch. „den verhängnisvollen Zustand, in den der Sünder nach der Tat hineingerät" (54). Wir haben hier offenbar den Schlüssel zum Verständnis des später mehrfach erscheinenden Begriffes „Sünde im alttestamentlichen Sinn". Die Drohung, daß Jahwe „die Schuld der Väter heimsucht an den Kindern und Kindeskindern bis ins dritte und vierte Geschlecht" (Ex 34, 7) bedeutet: „Jahwe überprüft die Nachkommen, ob sie noch genau so böse handeln wie die Väter, und trifft bei negativem Ergebnis, das von vornherein sehr wahrscheinlich ist, die entsprechenden Strafmaßnahmen, wenn er bis jetzt auch langmütig sogar über mehrere Generationen hinweg, zugewartet hat" (55). „Auf jeden Fall gilt dem alten Israel die Sünde als eine unheimliche, zerstörende, den einzelnen Sünder und die ganze Gemeinschaft, die ihn hält oder gewähren läßt, bedrohende Macht, die mit ihren verheerenden Folgen und dem Gericht Gottes immer zusammen gedacht wird. Sünde in diesem Sinn ist nicht nur eine einzelne Tat, die man leicht wieder gutmachen könnte, sondern eine unentwirrbare Verkettung von Vorbedingungen im ethischen Gesamtverhalten der Vorfahren und der Gemeinschaft, von Bruch des einzelnen Täters mit Gott, von Mißachtung geheiligter Ordnung, von demoralisierenden Einflüssen auf Familie, Nachkommen und Umgebung, von bösem Gewissen, von Tatfolgen, die bestehen können in juristischen Strafmaßnahmen, im göttlichen Gericht in Form von Krankheit, Unglück, frühem Tod und dergleichen" (57 f).

Ein weiteres Kapitel gilt der Darstellung des Einbruchs der Sünde in die Welt beim Jahwisten. „Festgelegt auf die Denkstrukturen seines Volkes und seiner Zeit, mußte er (der Jahwist) die gegenwärtigen oder besser die ihm vorschwebenden idealen und darum in die Moseszeit transponierten Einrichtungen und Situationen Israels sowie dessen Beziehungen zu den Nachbarvölkern auf die Stammväter der Patriarchenzeit und die allgemeinen Menschheitserfahrungen in die Urzeit, auf die Stammeltern der ganzen Menschheit zurückführen" (65). In der Verführung des Mannes durch die Frau beim Essen der verbotenen Frucht findet Sch. angedeutet, „daß die Sünde innerhalb einer engen menschlichen Gemeinschaft in sich die kaum überwindbare Macht birgt, anzustecken"

(69). Der Jahwist werte überdies die Erfahrung aus, daß die nachgeborenen Kinder eines Verbrechers die Folgen der Tat des Vaters mitzutragen haben, was übrigens auch wir – nach Sch.s Meinung jedenfalls – durchaus in Ordnung finden (!!) (70). Als Resümee der jahwistischen Genesiserzählungen hält Sch. fest, der Jahwist betrachte die Sünde als eine „normale" Gegebenheit im menschlichen Leben (75). Um so mehr überrascht den Leser die daraus gezogene Folgerung, der Jahwist vertrete entschieden „den Glauben an eine Erbsünde" (76). Indes löst sich das Erstaunen wieder, wenn Sch. im gleichen Atem diese „Sünde" einschränkend „im oben dargelegten Sinn" definiert als „Verkettung von einzelnen Tatsünden und Sündenfolgen", als ein Hineingeborenwerden des Menschen in eine sündige Schöpfung, und wenn sich herausstellt, daß „erben" hier lediglich als Äquivalent für die altisraelitische Vorstellung von der Solidarität in der Schuld gebraucht wird. Um diesen vom herkömmlichen Verständnis völlig verschiedenen Sinn von „vererben", „Erbe" und „Erbsünde" deutlich zu machen, hält Sch. es für nützlich, diese Wörter häufig in Anführungszeichen zu setzen – leider nicht ganz konsequent, so daß die genannten Begriffe (ebenso „Schuld" und „Sünde") bald im altisraelitischen, bald in einem landläufigen, bald in ihrem „eigentlichen" (d. h. wohl schultheologischen? [101]) Sinn hervorgehoben werden, was die ohnehin verwirrende Lektüre nicht eben erleichtert.

Im Kapitel „Die ‚Erbsünde' Israels und die allgemeine Sündhaftigkeit des Menschen" kommt vor allem die prophetische Beurteilung und Verurteilung des fortwährenden Bundesbruches Israels zur Sprache, den Sch. als die „Erbsünde" Israels bezeichnet. „Die Kinder werden in eine durch viele Generationen von Sündern vergiftete Atmosphäre hineingeboren, daß von ihnen nichts als wieder Sünde zu erwarten ist" (82). Für die Aussage „Nicht etwa nur die Sündenfolgen, sondern auch die Verderbnis des Herzens vererbt sich fort von Geschlecht zu Geschlecht" zitiert er u. a. als Schriftbeleg Jr 9, 12 f: „Sie folgen ihrem trotzigen Sinn und den Baalen, an die sie die Väter gewöhnten" (81). „Die Propheten und der Deuteronomist lösten also das schwierige Problem der ‚Erbschuld' so, daß sie einerseits einen fast unüberwindbaren Hang zur Sünde von einem ersten ‚Sündenfall' in der Geschichte des ganzen Volkes, einer Dynastie oder einer Familie auf spätere Generationen ausgehen lassen, mit dem eng verbunden eine Sphäre des Fluches als Dauerbelastung bleibt, daß sie anderseits aber immer wieder daran erinnern, die späteren Generationen hätten auch im tatsächlichen Sündigen ihre gesinnungsmäßige Solidarität mit den Vätern an den Tag gebracht und das Volk habe sich von seinen Königen und geistigen Führern zum Bundesbruch verführen lassen" (88). Interessant für Sch.s vieldeutige Verwendung des Begriffes „Erbsünde" ist seine Bemerkung, nach dem Deuteronomisten könnten einzelne Familien und Geschlechter je „ihre eigene ‚Erbsünde' haben" (87). Immerhin finden wir hier einen wenn auch flüchtigen Hinweis auf die prophetische Predigt von der sittlichen Verantwortung des einzelnen für seine Sünde und deren Folgen (88 f). In Ps 51, 7 hingegen sieht Sch. den Glauben ausgesprochen, „den Zustand der Gottesferne und Sündenverfallenheit schon vom ersten Augenblick des Daseins an im Elternhaus, ja sogar schon im Mutterleib, vorgefunden und also von den Eltern überkommen zu haben", was man in unserer theologischen Terminologie „Erbsünde" oder „Erbschuld" nennen müsse (91 f). Eine Auseinandersetzung mit anderen Deutungen dieser Psalmstelle erfolgt nicht, vielmehr zitiert Sch. – sichtlich nicht ohne Genugtuung – W. Eichrodt, der eventuellen anderen Interpretationen das Prädikat „exegetische Schleichwege" verleiht (91 Anm. 33).

Das Kapitel „Die Wiederaufnahme der jahwistischen Heilsgeschichtskonzeption" gilt der von Sch. für besonders wichtig gehaltenen „Nachgeschichte" von Gn 2 f. Die Priesterschrift ist allerdings diesbezüglich unergiebig: „‚Erbsünde' im eigentlichen Sinn scheint der priesterliche Theologe nicht anzunehmen, am ehesten eine mit der Leiblichkeit des Menschen naturhaft gegebene sittliche Schwäche, eine gewisse Neigung zum Sündigen, die den Sünder aber in keiner Weise seiner Verantwortung enthebt, wenn sie auch Gott nach dem Strafgericht der Sintflut als einen Milderungsgrund gelten lassen will" (101). Dies wird indes sofort durch den Hinweis eingeschränkt, „daß das ganze Volk unter dem Gericht Gottes steht und also eine Schuld zu tragen hat, die von den Vätern bis zur Exilsgeneration ständig anschwoll" (ebd.), und Sch. glaubt, als Ertrag dieses Kapitels feststellen zu können: „Überblicken wir diese Nachgeschichte von Gen 2 f, das keineswegs ohne Nachhall geblieben ist, wie manche Exegeten annehmen, dann stellen wir fest, daß sich doch eine Tradition vom Jahwisten bis zur Exilszeit durchhielt und dann zu einem breiten Strom anschwoll, welche um den Einbruch der Sünde an der Wurzel der Menschheitsgeschichte und um dessen verheerende Folgen für die ganze Menschheit wußte. Diese Folgen kann man im alttestamentlichen Sinn als Erbschuld bezeichnen ... Die großen Heilsgeschichtstheologen haben zur Deutung der Ursünde und ihrer Folgen für die ganze Menschheit keine verbindliche Theorie entwickelt, aber doch eine Tradition bezeugt, die zu Paulus und zum Erbsündendogma hinführt" (107).

In einem letzten Kapitel formuliert Sch. „Ergebnisse und offene Fragen". Trotz des wenig überzeugenden exegetischen Befundes räumt Sch. der „Theologie" das Recht ein, eine Synthese der disparaten biblischen Aussagen „zu versuchen und diese dann in die christliche Lehre von der Erbsünde zu integrieren" (111). Hierbei wäre nach Sch. als verbindliches Kerygma des AT festzuhalten: „Alle Menschen sind vom ersten Augenblick ihres Lebens an Sünder im alttestamentlichen Sinn, d. h. sie werden in einen Zustand der Gottesferne, der Heillosigkeit hineingeboren, aus dem sie sich nicht selbst befreien, sondern nur zu Gott um Rettung schreien können ... Die Geschichtstheologen und die Propheten bezeugen in Ergänzung dazu gemeinsam, daß auch die dem Volk Jahwes angehörenden Glieder alle unter einer ungeheuerlichen Schuldenlast stehen, welche bei den Sünden der Väter, bei einem ersten ‚Sündenfall' in der Geschichte des Volkes, der Bundesbruch war, ihren Ausgang nahm und von Generation zu Generation immer mehr anwuchs, bis das Gericht unausweichlich wurde. Die Solidarität in der Schuld hat darum zwei Seiten: Sie ist eine objektive, schicksalhafte Gegebenheit, weil Sünde eine ‚Atmosphäre' des Bösen schafft und greifbare Folgen hat, denen sich die späteren Geschlechter nicht mehr völlig entziehen können; sie ist aber auch eine subjektive Gegebenheit, weil die späteren Generationen sich vom Verhalten der Väter in ihren eigenen falschen ethischen Entscheidungen leiten lassen und sich geistig nicht völlig von den eigenen Vätern distanzieren können" (111). Nicht einhellig wird bezeugt, „daß alle Menschen Sünder – wieder sei ausdrücklich betont: im alttestamentlichen Sinn – sind, weil die Sünde bereits sehr früh in die Menschheitsgeschichte als verheerende Macht eingebrochen ist, und zwar durch eine Tat, die einen Bruch mit Gott bedeutet" (112). Überdies hat der Autor der Priesterschrift „die Sündenfallgeschichte nicht übernommen, vielleicht sie gar für unannehmbar gehalten. Er hat eher mit einem allmählichen Hineinschlittern in die Sünde, bedingt durch die Schwäche des Fleisches, gerechnet" (ebd.). Von Gewicht ist für Sch. auch, daß schon die erste Sünde „von mehreren, mindestens von zwei Menschen gemeinsam" begangen wurde (ebd.). Von daher hält Sch. „eine Aussöhnung der Erbsündenlehre mit einem gemäßigten Polygenismus" für möglich (113). Da ferner nach Gn 12, 3 und Parallelen für Verheißung und Leben nicht die biologische Abstammung entscheidend ist, sondern die Solidarität in der Gesinnung, dürfte dasselbe auch für Fluch und Sünde anzunehmen sein (115). Diese Überlegung hindert aber Sch. nicht, abschließend zu erklären: „Wenn man das Alte Testament als Offenbarungsurkunde ernst nimmt, muß man zugeben, daß es die Tatsache der Erbschuld eindeutig bezeugt, so daß jeder Versuch, dieses Glaubenszeugnis aus dem Alten Testament hinweginterpretieren zu wollen, scheitern muß" (116 f). Ebenso unmöglich sei es aber auch, „über die Einzelheiten des ersten und entscheidenden Sündenfalls" etwas Verbindliches zu sagen (117). Sch. ergeht sich in diesem Kapitel zum Teil in erstaunlichen Spekulationen, wie sie der Leser in „Prolegomena" eines Exegeten kaum erwarten würde (z. B. über die Frage, wie sich bei Annahme eines „gemäßigten" Polygenismus die Sünde des ersten *homo sapiens* auf die gleichzeitig noch existierenden *homines praesapientes* ausgewirkt haben könnte! [114 f]). Sie überraschen um so mehr, als Sch. selbst im Schlußsatz seiner Studie „alle sich sehr gelehrt gebärdenden Hypothesen der Theologen ..., welche das Erbsündendogma mit dem modernen Menschen- und Weltbild in Einklang zu bringen versuchen" (einschließlich seiner eigenen) als „mehr oder weniger nützliche oder auch überflüssige Gedankenspielereien" (ebd.) verwirft.

Im Hinblick auf die Wichtigkeit des Themas schien es berechtigt, den Inhalt des Buches von Sch. etwas ausführlicher als üblich wiederzugeben und so dem Leser ein Urteil darüber zu ermöglichen, wieweit das vom Verfasser vorgelegte Ergebnis seiner Untersuchung den vorangegangenen Aussagen entspricht.

1. Bedenklich erscheint vor allem, daß sich Sch. für „Erbsünde" eine durchaus eigenwillige Definition gezimmert hat. Mehrmals weist er darauf hin, daß es sich um Sünde und Erbsünde „im alttestamentlichen Sinn" handle. Erbsünde ist „Verkettung von einzelnen Tatsünden und Sündenfolgen" (76), ist „Zustand der Gottesferne" (ebd.), in die jeder Mensch „hineingeboren wird" (der Ausdruck „hineingeboren werden" kehrt auffällig oft wieder: 52, 76, 82 u. ö.), Erbschuld besteht im „Einbruch der Sünde an der Wurzel der Menschheitsgeschichte und ... deren verheerende Folgen" (107), ist „der Sündenfall mitsamt seinen Folgen" (109). Zwar ist der Übergang von Sünde und der daraus erwachsenen Fluchfolgen auf alle Menschen für Sch. keine eigentlich biologische Gegebenheit, und er weist wiederholt darauf hin, daß es das genealogische, ätiologische und typologische Clandenken nur mit fiktiven Stammvätern zu tun hat. Dennoch hält er den Ausdruck „vererben" durchaus für angemessen, um den genannten Sachverhalt auszudrücken. (Daneben benützt er allerdings für die Übertragung der Sünde die verschiedenartigsten Wendungen: die Sünde „geht über" [72, 109 u. ö.], „steckt an" [69, 110], „greift um sich" [72], „schwärt weiter" [74], „wirkt weiter nach dem bösen Beispiel" [58], sie ist ein „Dämon" [53, 107], dem sich der Mensch verschreibt; der Mensch „gerät hinein" [54], läßt sich „verführen" [87 f], wird in die Sünde „verwickelt" [28], „verstrickt" [24 f, 27, 82, 87 f, 90 f, 108, 113, 115 u. ö.]). Es sei Sch. unbenommen, sich einen eigenen

Begriff von „Erbsünde" zu konstruieren. Wenn dieser Begriff jedoch in einem Zusammenhang verwendet wird, in dem er bisher anders verstanden wurde, ensteht die größte Verwirrung. Es ist zu hoffen, daß diejenigen, die sich künftig auf Sch. berufen wollen, immer sehr wohl beachten, was er unter „Erbsünde" versteht. Um uns aber zu sagen, die „Erbsünde" Israels bestehe darin, daß die Kinder in eine durch viele Generationen von Sündern vergiftete Atmosphäre hineingeboren werden, „daß von ihnen nichts als wieder Sünde zu erwarten ist" (82), hätte es des Buches von Sch. wirklich nicht bedurft. Das kann man ja auch schon bei den „voreiligen" und „unkritischen" Theologen nachlesen (vgl. z. B. H. Haag: „Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre", Stuttgart ³1967, S. 69 f: „Die Schrift bezeugt, daß durch den Einbruch der Sünde in die Menschheit sich die Sünde wie ein reißender Strom ausbreitete und eine solche Macht ausübte, daß bei aller Wahrung der persönlichen Freiheit sich ihr faktisch kein Mensch mehr zu entziehen vermochte. Dadurch, daß ein Mensch, nur mit seinen eigenen Kräften ausgerüstet, in die sündige Menschheit hineingeboren wird, wird er also auch selbst der Macht der Sünde unterworfen").

2. Die Konfusion wird dadurch noch größer, daß Sch. zunächst immer nur von „Erbsünde" redet; erst von S. 88 an taucht unvermittelt auch der Ausdruck „Erbschuld" auf, ohne daß jedoch ersichtlich wäre, ob die beiden Begriffe für Sch. das gleiche bedeuten; im zusammenfassenden Schlußkapitel endlich hören wir vorwiegend nur noch von „Erbschuld". Und muß es der Leser nicht als einen merkwürdigen Widerspruch empfinden, daß auf der einen Seite ständig von Clandenken, von Solidarität, von Vererbung, von unauflöslicher, ja schicksalhafter (89, 111) Verkettung von Schuld und Strafe die Rede ist, wir aber am Schluß doch wieder hören, daß, wie für die Teilnahme an Verheißung und Segen, auch für die Verstrickung in Sünde und Fluch doch die Solidarität in der Gesinnung (115; vgl. 52, 75 f, 88, 109 f, 112), also die persönliche und freie Entscheidung des einzelnen maßgebend ist? Ist das nicht wiederum genau das, was auch die „voreiligen" und „unkritischen" Theologen als das entscheidende Ergebnis ihrer Untersuchungen vorgelegt haben?

3. Merkwürdig einseitig wird auch die Theologie der Propheten interpretiert. Ihnen wird das Verdienst zugesprochen, in Israel das durch die Stadtkultur gefährdete „Clandenken" gerettet zu haben (42 f). Sch. beruft sich gern auf Eichrodt, aber auch nur, wo dies in seine Konzeption hineinpaßt. Vielleicht darf in diesem Zusammenhang eine jüngste, etwas anders klingende Äußerung Eichrodts angeführt werden: Das „Hervortreten des persönlichen Moments in der Schuldverhaftung ist durch das Wirken der Propheten verstärkt worden. Indem sie auch dem einzelnen Glied des Volkes kein Ausweichen durch die Berufung auf den Volkswillen oder auf die Schuld der Gesamtheit erlaubten, forderten sie seine bewußte Stellungnahme selbst gegen die Verfehlung der nationalen Gemeinschaft. Gerade der Blick aufs Ganze erhöht die Verantwortung des einzelnen" (Bibellexikon, Einsiedeln ²1968, Sp. 1670). Wie leidenschaftlich hat sich Ezechiel gegen das „Clandenken" und die Berufung auf die Sünden der Väter zur Wehr gesetzt: Das Wort „Die Väter haben saure Trauben gegessen, und den Söhnen werden die Zähne davon stumpf" soll niemand mehr im Munde zu führen wagen (Ez 18, 2 f) – eine Prophetenstelle, über die Sch. sonderbar rasch hinweggeht! Wenn man seine „Schriftbelege" einen nach dem anderen untersucht, dann bleibt letztlich nur noch Ps 51, 7 als schmale Basis für eine „Erbsünden"-vorstellung, und auch dort erfolgt keine Diskussion mit dem starken Chor der Ausleger, die ein solches Verständnis der Stelle zurückweisen (vgl. z. B. W. Zimmerli, 1. Mose 1–11, Zürich ³1967, 198).

4. Verhängnisvoll wirkt sich auch das historisierende Verständnis von Gn 3 aus, das sich durch das ganze Buch Sch.s hindurchzieht (er überlegt z. B. allen Ernstes, daß der Mann seine [erst später erschaffene?] Frau vom Inhalt des an ihn ergangenen göttlichen Verbotes unterrichtet haben müsse! [69]). Nach dem Jahwisten hätte in der Schöpfung (nach Sch.) am Anfang eine Harmonie, ein Zustand des *šālōm* zwischen Gott und Mensch bestanden, der durch den ersten Sündenfall ein für allemal zerstört worden sei. „Der Jahwist sagt nicht, wie lange der glückliche Zustand gedauert hat. Sicher meint er, daß der Bruch schon bald, jedenfalls noch bevor das erste Menschenpaar Kinder gezeugt hat, eingetreten ist" (68). Von einer solchen Sicht her wird freilich die Vorstellung unmöglich, es könnte zwischen Gott und jedem Menschen (nicht nur dem ersten!) auf Grund der bloßen Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf ein Verhältnis der Liebe und der Partnerschaft geben. Der wiederholt erscheinende Ausdruck „Zustand der Gottesferne" dürfte in diesem Zusammenhang nicht glücklich gewählt sein; vielmehr bildet gerade die Überzeugung Israels vom Gegenwärtigsein, vom gnädigen und richtenden Walten seines Gottes das zentrale Thema der atl. Botschaft. Es ist kaum vorstellbar, daß Sch. in seinem Bemühen, dem „Erbsündendogma" (von dem aber nie exakt gesagt wird, was es beinhaltet) ein biblisches Fundament zu sichern, das AT., die heilige Urkunde der Gottesnähe, zu einer Urkunde der Gottesferne stempeln will. Man fragt sich immerhin, was Begriffe wie der gut augustinische der *„massa damnata"* (72, 87) in einem exegetischen Werk zu suchen haben. Auch andere an die schultheologische Terminologie anklingende Wendungen wie etwa: der Mensch ist Sünder „vom ersten Augenblick seines Daseins an" (30, 91 f u. ö.) lassen im Leser immer wieder den Verdacht aufsteigen, daß die vorliegende Arbeit Sch.s trotz ihres unschuldigen Titels „Prolegomena" nicht frei ist von apologetischen Absichten. Wenn der Exeget sich Problemstellung und Sprache von der Dogmatik diktieren läßt, sind die Weichen von vornherein falsch gestellt.

5. Wenn Sch. schließlich eine Aussöhnung zwischen „Erbsündenlehre" und einem „gemäßigten Polygenismus" (Entstehung der Menschheit „in einer räumlich relativ begrenzten ... Population durch ‚Großmutationen'" [113]) für möglich hält, dann fragt man sich, was wohl geschehen wird, wenn einmal ein „ungemäßigter" Polygenismus bewiesen würde? Noch vor kurzem war „aus theologischen Gründen ... der Monogenismus auf jeden Fall zu fordern" (LThK² VII [1962] Sp. 562). Muß denn die katholische Theologie immer wieder – wie etwa in der Frage der Evolution – in permanenter Defensivstellung verharren und erst unter äußerstem Druck, und auch dann nur Fußbreit um Fußbreit, ein Terrain freigeben, das gar nicht in ihre Zuständigkeit gehört?

Bei allem Bestreben, der in manchen Teilen gewiß sorgfältigen und wohlgemeinten Arbeit Sch.s gerecht zu werden, muß der Rezensent abschließend feststellen, daß diese nicht zur Klärung der aufgegriffenen Frage beiträgt, sondern die bestehende Verwirrung noch vermehrt. Die Ursache hierfür liegt besonders in der unpräzisen Verwendung der Begriffe „erben" und „Sünde", die ohne genauere Differenzierung teils im „alttestamentlichen", teils im uns heute geläufigen Sinn gebraucht werden. Wenn Sch. in seinem zusammenfassenden letzten Abschnitt im AT. „die Tatsache der Erbschuld eindeutig bezeugt" (116) findet, so muß hierzu ebenso eindeutig festgehalten werden, daß in diesem Fall „Erbschuld" nur in dem von ihm als „alttestamentlich" bezeichneten Sinn gemeint sein kann, d. h.: die biblischen Schriftsteller sehen die Menschen unausweichlich verstrickt in die Sünde und leiten diesen Zustand, den Denkkategorien ihrer Zeit entsprechend, von einem Sündenfall der Stammeltern her. Mit dieser Aussage aber rennt Sch. offene Türen ein. Niemand bestreitet, daß die Sünde, seit sie einmal in die Welt eingetreten ist, sich ausbreitet, verheerende Folgen hat, daß sie eine unheimliche Macht ist, der sich praktisch kein Mensch zu entziehen vermag, daß sie die Tendenz hat anzustecken und für den Menschen so gut wie unvermeidlich ist, daß sie nach der Aussage der Bibel das eigentliche Unheil in der Welt ist (116) und daß der Mensch aus ihr nur befreit werden kann durch das erlösende Eingreifen Gottes. Niemand bestreitet auch, daß sich der Mensch vom Anfang seines Lebens an in einem Zustand des Bösen vorfindet – wobei allerdings zu beachten ist, daß es sich bei diesem „Zustand" um jenen der sündigen Welt handelt und nicht etwa um die „vom ersten Augenblick seines Daseins an" sündige Verfassung des Menschen. Ein auf diese Weise „ererbter" Unheilszustand (das Hineingeborenwerden in eine „‚Atmosphäre' des Bösen" [111]) ist etwas durchaus anderes als eine ererbte Sünde. Dennoch ist Sch. offensichtlich bemüht, in seinen oft erstaunlichen und erzwungen wirkenden Schlußfolgerungen den exegetischen Befund in Übereinstimmung zu bringen mit der gängigen Erbsündenlehre – und dies, obwohl er mehrmals die Theologen („Exegeten und Systematiker" [116]) davor glaubt warnen zu müssen, das „echte Geheimnis" (116) der Erbschuld näher erhellen zu wollen.

Trotz aller angemeldeten Bedenken soll der Ernst der Bemühungen Sch.s keinesfalls in Zweifel gezogen werden. Allerdings dürfte erwartet werden, daß Sch. das gleiche ernste Bemühen auch den von ihm apostrophierten Theologen konzediert. So ist dem

Rezensenten kein Autor bekannt, der „triumphierend" festgestellt hätte, „das Alte Testament kenne keine Erbsünde" (21). Angesichts der namenlosen Glaubens- und Gewissensnot, in die die traditionelle Erbsündenlehre ungezählte Christen getrieben hat, ist wahrlich für Triumph kein Platz, sondern nur für tiefe Betrübnis – auf der einen wie auf der anderen Seite. Jedenfalls dürfte die Arbeit Sch.s – allerdings entgegen ihrer Absicht – erneut die Unmöglichkeit erwiesen haben, sich für die biblische Begründung der traditionellen Erbsündenlehre auf das Zeugnis des AT. zu berufen. Dafür darf er des Dankes auch der „voreiligen" und „unkritischen" Theologen gewiß sein.

Tübingen. Herbert Haag.

McNamara, Martin: **The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch.** (Analecta Biblica, 27) Rom: Pont. Inst. Bibl. 1966. XXIV, 285 S.; L. 5700.

Solange es eine kritische Exegese gibt, wird um eine bessere Erfassung des religionsgeschichtlichen Hintergrundes des NT gerungen. Das Pendel schwankte bald mehr auf die Seite des Judentums, bald mehr auf die Seite des Hellenismus. Heute ist man sich, nicht zuletzt dank der großen Anreicherung des religionsgeschichtlichen Quellenmaterials durch neue Funde, schon lange klar darüber, daß die hinter den verschiedenen ntl Schriften stehenden Strömungen recht differenziert und nicht so leicht auf einen Nenner zu bringen sind.

In der vorzustellenden römischen Dissertation aus der Schule von Prof. S. Lyonnet wird der Versuch unternommen, von der verhältnismäßig schmalen Basis des palästinischen Pentateuch-Targums aus (andere Targumim werden allerdings mit einbezogen), das NT an bestimmten Stellen anzugehen, Parallelen zu entdecken, evtl. mit ihrer Hilfe unklare Aussagen zu erhellen und auch weiterreichende Folgerungen für das Verständnis ntl Grundstrukturen zu gewinnen. Für den Exegeten wird das Unternehmen vor allem in den beiden letzten Punkten interessant, und es wird zu fragen sein, wieviel hier gewonnen wurde.

Da sind zunächst atl Texte, die im NT in einer von den bekannten Textvorlagen erheblich abweichenden Form zitiert werden. Sie stehen in auffallender Übereinstimmung mit Targum-Paraphrasen. Vf. kann solche Targum-Parallelen nachweisen für Röm 10, 6–8; Eph 4, 8; 2 Tim 3, 8 (Jannes und Jambres). Die Nähe des Zitates von Ps 67, 19 in Eph 4 zum Targum ist schon lange bekannt, es wäre vielleicht noch zu prüfen gewesen, ob die Verwendung dieses Psalms in der Liturgie des jüdischen Pfingstfestes einen Einfluß ausübte auf seine Verwendung in Eph 4 (Charismenkatalog!). Für 2 Kor 3 rechnet Vf. nicht mit einem eingearbeiteten Midrasch (Schulz, Georgi), wohl aber mit der Möglichkeit, daß Paulus gegen eine jüdische Interpretation von Ex 32, 16 polemisiert, die die Freiheit der Gesetzesbeobachter verkündete. Durch jüdische Analogien werden die παρρησία von 3, 12 und das verhüllte Moses-Antlitz in ein klareres Verständnis gehoben, aber es muß fraglich bleiben, ob Vf. für den umstrittenen V. 17a das Richtige getroffen hat. Zwar vermag er jetzt auch aus Targumanalogien zu erhärten, daß der Geist dort genannt wird, wo Gott wirksam und manifest wird, aber das berechtigt nicht zu der Annahme, den Kyriosnamen im Kontext umzubiegen und auf Gott und Christus in gleicher Weise beziehen zu wollen, da der paulinische Kontext für die Interpretation maßgeblich bleiben muß.

Von den zahlreichen Einzelinterpretationen, die geboten werden, seien folgende erwähnt: der Gottesname „Der da ist, war und der da kommt" in Apk kann sich jetzt auf zahlreiche jüdische Parallelen stützen; freilich wird man bedenken müssen, daß wie der Name „Der da ist" in Ex 3, 14 LXX eine Vorgeschichte hat, so „Der da kommt" als Messiasname (vgl. Hab 2, 3 LXX). Die erste These Mt 5, 21, die in Verbot und Verdikt zerfällt, besitzt in eben dieser Doppelung targumische Entsprechungen, so daß der Schluß naheliegt, hier ist eine bekannte Paraphrase aufgegriffen. Den Mt 23, 35 erwähnten Zacharias Bachariassohn wertet Vf. als Namenskonfusion, da ähnliche, den Namen Zacharias betreffende Verwechslungen sich häufig im Judentum finden. Hervorzuheben ist, daß das christologische Prädikat „Lamm Gottes" in targumischen Aussagen, die das Opfer Isaaks betreffen, annähernde Entsprechungen besitzt. Zahlreiche Entsprechungen betreffen die Apk, bei der sich Vf. energisch für eine Interpretation von einem jüdischen Hintergrund aus einsetzt, denn sie sei das ntl Buch, das die meisten Bezüge zu targumischen Traditionen besitzt. Der „Engel der Gemeinde", das „gläserne Meer", das „neue Lied" (5, 9 ff), Gog und Magog gewinnen interessante Erhellungen. Auch die Kain-Traditionen von Hebr 11 und 1 Jo 3 haben im Targum ihr Nachleben.

Wie diese Übersicht zeigt, liegt der Wert der Arbeit im Detail. Zu grundsätzlichen Erörterungen, die übergreifende Form- oder Erzählstrukturen angehen, rafft sich Vf. nur gelegentlich und kurz auf. Hier wäre der unternommene Nachweis von Exodus-Typologien in der Apk zu nennen. Bemerkungen, die synoptische Strukturen betreffen (paraphrasierende Erzählweise, wechselnde Terminologie bei gleichbleibendem Konzept), sind zu knapp, als daß sie weiterhelfen könnten (vgl. 142–145). Jedoch darf man Vf. daraus keinen Vorwurf machen, weil das zum Vergleich herangezogene Material noch zu wenig erforscht ist. Hier bedarf es noch vieler Arbeit. Die vorliegenden Untersuchungen wollen darum auch als Anstoß verstanden sein, und man ist dankbar dafür, daß in einleitenden Kapiteln nicht bloß ein geschichtlicher Abriß der Targum-Forschung vom Mittelalter bis zur Gegenwart geboten, sondern auch der Versuch gemacht wird, talmudische Traditionen in der jüdischen Literatur zurückzuverfolgen. Damit wird die Möglichkeit gewonnen, das Alter der Targumim, deren Handschriften bekanntlich relativ sehr jung (der von Diez Macho entdeckte Neofiti I 16. Jh.!) sind, positiver und sicherer zu bestimmen. Vf. widerspricht zwar der optimistischen Datierung des Neofiti I durch Macho (62), neigt aber selbst dazu, die palästinische Targum-Tradition als ganze als alt anzusehen.

Das Arbeitsfeld, das McNamara umsichtig und mit gutem Erfolg bestellte, ist sicher weiterer Mühe wert!

Münster. Joachim Gnilka.

Zimmermann, Heinrich: **Neutestamentliche Methodenlehre.** Darstellung der historisch-kritischen Methode. Stuttgart: Verlag Kath. Bibelwerk 1967. 281 S. mit 8 Bildtafeln; DM 24,80.

Das Buch ist aus Seminarübungen hervorgegangen, wendet sich also in erster Linie an Studenten, die in das Studium der Exegese eingeführt werden sollen. Sie müssen wissen, was diese Methode, die Technik des Bibelstudiums, überhaupt ist, wie sie praktisch gehandhabt wird und warum sie historisch-kritisch sein muß. Als ihr Begründer gilt der im 17. Jh. lebende Richard Simon, der für seine damals revolutionäre Tat schwer büßen mußte. Heute aber ist ihre Legitimität und Notwendigkeit zu einer Selbstverständlichkeit geworden. Und wir leben heute in einer neuen Zeit, und dies im doppeltem Sinne. Einmal deshalb, weil seit zwei Jahrzehnten neue Methoden, vor allem in der Evangelienforschung sich auch auf katholischer Seite mit fast lawinenhafter Gewalt durchgesetzt haben, und, was nicht weniger wichtig ist, weil die Beschäftigung mit der Bibel nicht mehr eine Domäne der Fachtheologen ist, sondern die Bibel, vor allem das NT, daran ist, zu einem Volksbuch zu werden. Für die praktischen Theologen, die Seelsorger, bedeutet das eine gewaltige Aufgabe und Verantwortung, weil sie mit einem soliden Wissen vor die Laien hintreten müssen, um ihnen über mancherlei schwere Fragen, namentlich solche, die die Evangelien betreffen, Antwort zu geben. Auch für sie, insbesondere jene, die während ihres theologischen Studiums noch nichts davon gehört haben, was denn Form- und Redaktionsgeschichte ist, könnte dieses Buch ein nützliches Enchiridion werden, das Wort in dem doppelten Sinn, den es besitzt, verstanden. Natürlich finden sie darin nicht auf alle Probleme der Evangelien eine Antwort, weil es gar nicht das Ziel dieses Buches ist, davon zu sprechen. Aber einmal klar dargelegt zu finden, was die Evangelien sind und was sie nicht sind und welche Faktoren bei ihrer Entstehung am Werke waren, kann bei manchem Leser wahrhaft befreiend wirken.

Nach diesen allgemeinen Betrachtungen komme ich zu meinem eigentlichen Thema, der Besprechung des vorliegenden Buches. Es ist sachgemäß in vier Kapitel eingeteilt: 1. die textkritische Methode, 2. die literarkritische Methode, 3. die formgeschichtliche Methode, 4. die redaktionsgeschichtliche Methode. Vorausgeschickt ist ein ausführlicher einleitender Abschnitt, in dem besonders die Ausführungen über die Sprache des NT wertvoll sind. Bei jedem Kapitel wird nach einer eingehenden Darlegung der von der betreffenden Methode zu leistenden Aufgabe an mehreren Beispielen ihre praktische Anwendung gezeigt. Das Kapitel über die Textkritik verleugnet natürlich nicht die Schule des Altmeisters H. J. Vogels, auch wo dieser nicht ausdrücklich genannt wird. S. 35 wäre etwa zu bemerken, daß der Name des Hesychius als des Schöpfers des ägyptischen Textes heute fallen gelassen ist. S. 30 würde wohl mancher Leser gerne etwas mehr über die Pseudepigraphie in der ntl. Literatur erfahren. In Kap. 2 hätte ich gerne einen besonderen Abschnitt über die synoptische Frage, das Verhältnis der drei ersten Evangelien zueinander, und die Ergiebigkeit der Literarkritik bei der Erklärung dieses Verhältnisses gesehen. Mit Genugtuung habe ich natürlich festgestellt, daß der Verf. in der Zweiquellentheorie die Lösung des synoptischen Problems sieht und sich von heute wieder dagegen erhobenen Einwänden in keiner Weise beeindrucken läßt. Auch sollte irgendwo das Verhältnis des vierten Evangeliums zu den Synoptikern und seine stoffliche wie namentlich theologische Andersartigkeit

besprochen werden. Die jedem Kapitel beigegebenen Literaturangaben sind mit Sorgfalt ausgewählt und tragen dem Zweck des Werkes Rechnung.

Das Buch erfüllt seine Aufgabe in vortrefflicher Weise. Sachkunde, Klarheit und eine wohl verständliche Sprache zeichnen es aus. Ein Wort dankbarer Anerkennung gebührt auch dem Stuttgarter Kath. Bibelwerk dafür, daß es dieses nützliche Werk in einer so ansprechenden Gestalt und zu einem Preis herausgebracht hat, der es auch vielen Studenten und Seelsorgern erschwinglich macht.

München. J. Schmid.

Laurentin, René: **Jésus au temple.** Mystère de paques et foi de Marie en Luc 2, 48—50. (Études bibliques) Paris: J. Gabalda et Cie. 1966. 278 S.

Verf. ist in Deutschland bekannt geworden vor allem durch seine auch ins Deutsche übersetzte Untersuchung zu „Structure et theologie de Luc 1—2". Das vorliegende Werk ist in gewissem Sinn eine Fortsetzung jener Untersuchung im Hinblick auf eine Detailfrage, so daß man zur gerechten Beurteilung des neuen Buches das alte, auf das öfter verwiesen wird, gelesen haben sollte. Jedoch bleibt „Jésus au temple" nicht auf exegetische Fragen beschränkt, auch systematisch-theologische werden anhangsmäßig aufgegriffen, ebenso wird patristisches Material geboten. Hier soll nur über die exegetischen Resultate referiert werden.

Die Problematik der Arbeit besteht darin, daß sie sich auf 3 Verse, dazu noch aus der lukanischen Kindheitsgeschichte stammend, konzentriert. Weil die ausgesuchten Verse im Hinblick auf die Person Mariens wichtig sein können oder wenigstens als in diesem Sinne wichtig angesehen wurden, versteht sich, daß für die Intentionsgebung des sehr breit angelegten Buches nicht eine exegetische Problematik Pate gestanden hat, zum mindesten nicht primär. Man muß aber einräumen – und darin liegt vielleicht der besondere Reiz des ganzen –, daß Verf. es geschickt versteht, von der gequält gesuchten oder angeblich vorhandenen Fragestellung zur wahren Intention überzulenken. Und das geschieht vor allem im 7. Kapitel, das das *genus litterarium* der Gesamtperikope vom 12jährigen Jesus im Tempel Luk. 2,40–52 untersucht.

Dabei werden zunächst hellenistische (Herodot über den Knaben Cyrus, Plutarch über Alexander, Sueton über Augustus, Philostratos über Apollonios von Tyana) und jüdische Parallelen (Flavius Josephus, Kindheitsevangelium nach Thomas) vorgestellt, Übereinstimmungen und Unterschiede herausgearbeitet. In der Bestimmung der Form weicht L. von Bultmann, Dibelius, die an eine Personallegende dachten, ebenso ab, wie er sich Van Iersel annähert, der von einem Paradigma sprach. L. möchte die Charakterisierung der Perikope als apophtegmatisch bevorzugen, wobei der apophtegmatische Akzent auf V. 49 zu liegen kommt. Ist damit eine Verankerung in der (christologischen) Katechese nahegelegt, glaubt Verf. zusätzlich prophetische Elemente (das Zurückbleiben des Knaben im Tempel als prophetischer Gestus, aber vor allem das auf das Kreuz vorausweisende Wort V. 49) entdecken, ja als wesentliches Anliegen feststellen zu können: „Es ist die Manifestation des Ostermysteriums, für das die Geschichte von der Wiederauffindung (im Tempel) das Zeichen ist" (S. 166). Man kann es jedoch nicht mitvollziehen, wie Verf. zu diesem Ergebnis kommt. Er greift zur Erhellung der Perikope nicht nur auf von ihm als Parallelen empfundene Sätze aus der Sapientialliteratur zurück (das könnte noch angehen), sondern auch auf das Johannes-Evangelium, so daß Luk. 2,40ff geradezu von Joh. her interpretiert wird. Das ist sehr schön zu lesen, dürfte aber einer kritischen Exegese nicht standhalten.

Münster. Joachim Gnilka.

Prümm, Karl SJ: **Diakonia Pneumatos.** Der zweite Korintherbrief als Zugang zur apostolischen Botschaft. Auslegung und Theologie, Band I, Theologische Auslegung des zweiten Korintherbriefes. Rom-Freiburg-Wien: Herder 1967. XVI, 810 S.; br. DM 110,—; Einbanddecke Ln DM 6,—.

Mit dem vorliegenden ersten Band, der die fortlaufende Textauslegung enthält, hat der Verf. sein gigantisches, 2254 Seiten umfassendes Werk über 2 Kor glücklich zum Abschluß gebracht. Er denkt aber nicht daran, damit von diesem Abschied zu nehmen, sondern will, wie er am Schluß mitteilt, in einer ausführlichen Sonderschrift über 3,17 „die theologische Problematik der Stelle unter erweiterter Ausbreitung des religionsgeschichtlichen Vergleichsgutes und mit Blick auf die heutige Geisteslage" aufgreifen.

Das gewaltige Ausmaß an wohl jahrzehntelanger intensiver Beschäftigung mit dem 2 Kor fordert allein schon, daß sich die folgende Besprechung nicht mit einer allgemeinen Charakterisierung der Leistung des Verf. begnügt. Wie er schon im zuerst erschienenen zweiten Teil ausgesprochen hat, ist sein eigentliches Anliegen, eine theologische Auslegung des Briefes zu bieten, der aus verschiedenen Gründen allgemein als der schwierigste aller Paulusbriefe gilt.

Trotzdem kann P. einige Einleitungsfragen, die gerade das geschichtliche Verständnis des Briefes so schwierig machen, und die in neuester Zeit wieder diskutiert werden, nicht einfach ignorieren. Er vermag allerdings diese Bemühungen, das Problem des Vierkapitelbriefes ausgenommen, wovon im folgenden sogleich zu sprechen sein wird, nicht recht ernstzunehmen. Den Abschnitt 6,14—7,1 betrachtet er nicht bloß als zweifellos von Paulus stammend, sondern auch als durchaus am rechten Platze stehend (S. 379—381; neben dem S. 381, A. 1 genannten Gnilka wären von Katholiken auch J. Fitzmeyer, CBQ 1961, 271—80, und L. Cerfaux, Le chrétien dans la théologie Paulienne 260—265 zu nennen). Und er meint sogar (381), die Echtheit dieses Stückes und die Ursprünglichkeit seiner Einordnung an dieser Stelle als einen der Ausgangspunkte für das Verständnis der geschichtlichen Voraussetzungen des dritten Briefteils bezeichnen zu müssen. „Die Vierkapitel", erklärt er, „bringen die Erklärung für den überraschenden Ausbruch der apostolischen Entrüstung in der 2. Hälfte von Kap. 6. Umgekehrt gesehen, vollenden sich die Imperative von 7,1 für die schwersündigen Korinther erst in der Bußforderung 12,19".

Um zu beweisen, daß Kap. 10—13 wirklich ein ursprünglicher Teil des 2 Kor sind, fragt er, ob sich nicht beim Rückblick auf Kap. 1—7 in diesen Wendungen finden, die als versteckte Vorhinweise auf die Kampfepistel Kap. 10—13 deutbar sind und damit die Einberechnung der Vierkapitel in die Urplanung des Briefes wahrscheinlich machen. Und er meint wirklich, ein paar solche zu finden. So seien die Verse von „Gerühme der Fassade nach" (5,12) und von einem καύχημα das vom Fleischessinn eingegeben ist (1,12), zum wenigsten als ein erstes Anzeichen der Möglichkeit zu sehen, die man in den Vierkapiteln erfüllt sieht (551). Auf dieses Gerühme scheint ihm 10,12 zurückzukommen. Geradezu merkwürdig findet er die nahtlose Verknüpfung einer wohl den Gegnern aus dem Mund genommenen Wendung in 10,1, nämlich: „ich bin mutig gegen euch", an den Wortlaut des Schlußverses des ersten Briefteils (7,16). Er meint, die ersten Leser des Briefes hätten beim Beginn des Schlußteils trotz der dazwischen liegenden Einlage des Kollektenteils noch 7,16 im Gehör gehabt. Er gibt aber offen zu, „daß Paulus, als er den ersten Briefteil niederschrieb, die Vierkapitel ebenfalls schon geistig vor Augen hatte, kann natürlich niemand mit restloser Sicherheit sagen" (553). Als das wirklich entscheidende Argument für die Zugehörigkeit von Kap. 10—13 zum 2 Kor nennt er natürlich mit vielen Vorgängern die Textüberlieferung, gegen deren Gewicht das der ausschließlich inneren Gründe für die Abtrennung der vier Kapitel nicht aufkommen könnte. Er geht aber dabei nicht auf die heute wohl allgemein anerkannte Tatsache ein, daß unsere Überlieferung der Paulusbriefe und so auch die des 2 Kor nicht auf den Originalen beruht, sondern auf dem Text des einige Jahrzehnte später zusammengestellten Corpus Paulinum. Man sieht aber, daß ihm der Vierkapitelbrief doch ein Problem ist, das ernst genommen werden muß.

Erheblich weniger ernst nimmt er die Frage, ob die zwei Kollektenkapitel wirklich eine ursprüngliche Einheit sind. Was er dazu S. 529 sagt, werden nicht alle Leser überzeugend finden. Und darauf, wie es mit dem zwischen 2,13 und 7,4 stehenden Stück steht und dem, was G. Bornkamm dazu gesagt hat, läßt er sich nicht ein, nimmt vielmehr 2,12—17 als gedankliche Einheit zusammen.

Es ist aber an der Zeit, daß ich mich der theologischen Seite des Buches zuwende, auf der das Hauptgewicht liegt. Ich stelle dazu allgemein fest, daß alles gründlich durchdacht und in aller Ausführlichkeit behandelt ist. Kein Problem von Bedeutung wird übergangen, und auch der Auseinandersetzung mit den Vorgängern wird reichlich Platz eingeräumt. Von diesen werden am öftesten Cornely, Allo und Windisch genannt, alle drei wiederholt mit Worten hoher Anerkennung. Seine größten Sympathien gehören aber Cornely, dem er nicht oft widerspricht. Mit besonderer Sorgfalt und Ausführlichkeit werden erwartungsgemäß 3,1—4,6 und 5,1—10 behandelt.

Weil der Verf. über 3,17 noch eine eigene Monographie in Aussicht stellt, gehe ich hier auf den erstgenannten Abschnitt nicht näher ein. Weil er unter dem Kyrios von 3,17 den Hl. Geist versteht, so ergibt sich daraus, daß dieser auch mit dem in 3,16 genannten Herrn gemeint ist. Bei 3,18 lehnt er die Deutung von κατοπτριζόμαι durch Hugedé ab, nach welchem das Wort nicht „widerspiegeln", sondern „im Spiegel schauen" bedeutet. Ich muß gestehen, daß ich nach wie vor die von Hugedé (nicht als einzigem) vertretene Deutung für die mindestens wahrscheinlichere halte. Die Frage ist dabei die, ob im ganzen Abschnitt 3,12—18 noch an die Doxa des Moses im Gegensatz zu der des Paulus gedacht ist, oder ob von V. 14 an dieser Gegensatz in den Hinter-

grund tritt, und von da an von der „Decke" auf dem Antlitz der Juden gesprochen wird, woraus sich dann ergibt, daß von da an das Subjekt von ἡνίκα δὲ ἐπιστρέψῃ Israel und nicht Moses ist, und dann auch κατοπτριζομαι nicht „widerspiegeln", sondern „im Spiegel schauen" bedeutet. Wer V. 17 im Zusammenhang mit V. 14 versteht, muß natürlich auch das κάλυμμα in beiden Versen als das nämliche verstehen, nämlich als die Decke auf dem Herzen der Juden.

In dem Exkurs über anthropologische Entgegensetzungen in Kap. 4 formuliert P. sein Urteil in der Frage, ob die Begriffe „innerer und äußerer Mensch" (4, 16) bei Paulus von hellenistischen Gedanken angeregt sind, dahin, daß der Apostel sich hier offenbar das Recht genommen habe, eine schon sprachlich sehr frei deutbare Gedanken- und Ausdrucksprägung der höheren gebildeten Kreise seiner Zeit ganz nach den Bedürfnissen dieses bestimmten Textzusammenhangs mit dem für diesen passenden Inhalt zu füllen (438).

Größte Mühe hat er sich mit der Auslegung des Abschnitts 5, 1—10 gemacht. Neben der fortlaufenden Exegese (S. 269—309) widmet er ihm noch zwei Exkurse (S. 441—474). Ein Mißverständnis oder Versehen liegt wohl S. 461 vor, wo er behauptet, Windisch suche das Mißbehagen, das Paulus 5, 2—4 äußert, aus der semitischen Scheu vor dem nackten Leib zu verstehen, während Paulus doch ganz augenscheinlich von der Nacktheit der Seele spricht. Semitisch ist einmal nicht die Scheu vor dem nackten Leib, sondern die vor der Leiblosigkeit, und so versteht auch Windisch den Text. Eingehend bemüht P. sich in Auseinandersetzung mit verschiedenen Deutungsversuchen, um den genauen Sinn von εἴγε καὶ 5, 3. 5, 1 will er nicht auf dem Moment des Sterbens einschränken, sondern auch auf den durch das Sterben eingeleiteten Zustand erweitern. Als ganz falsch erklärt er, wenn Tillmann und andere das ἐνδυσάμενοι V. 3 mit dem ἐπενδυσασθαι in V. 2 und 4 gleichsetzen. Was er aber S. 453 oben als ersten dagegen sprechenden Grund anführt, ist doch nicht so zwingend, wie er selbst meint. Von den vier als führend genannten Deutungen von 5, 1—5 ist seine eigene deutlich von der Absicht mitbestimmt, den Gedanken der Naherwartung aus dem Denken des Paulus fernzuhalten (vgl. den Exkurs S. 450 ff). Ich vermag die Gründe, mit denen P. seine Ansicht verteidigt, Paulus drücke in V. 3 nicht seine Furcht vor der Nacktheit = Leiblosigkeit, sondern vor dem Akt des Sterbenmüssens aus, wirklich nicht einzusehen. Daß die Form der Begründung des Wunsches, die Paulus in V. 4 b gewählt hat, das Ereignis des Todes als Unheil erkennen lasse, dem er entgehen möchte, nicht aber den Zustand der Leiblosigkeit, scheint mir nicht so deutlich zu sein, wie P. (S. 288. 293) annimmt. Mit seiner Deutung entgeht er allerdings der Schwierigkeit, V. 8 in schöne Harmonie mit 5, 1—5 zu bringen. Die Schwierigkeit liegt einmal in der Unvermitteltheit, mit der Paulus vom Gedanken des Erlebens der Parusie (den allerdings P. gerade ausschließen will) zu dem des Sterbenmüssens vor der Parusie mit θαρροῦντες (das dahinter stehende οὖν ist in der Übersetzung [S. 293] wohl aus Versehen, unübersetzt geblieben) übergeht. S. 297f ringt P. mit diesem Problem. M. E. wird 5, 1—10 auch weiterhin eine *crux* bleiben, mit der noch viele Ausleger sich plagen werden.

Es wäre sehr wohl möglich, auf eine Reihe weiterer Stellen und ihre gründliche Behandlung hinzuweisen. Ich erwähne nur die mit reichlicher Polemik durchsetzte Auslegung der berühmten Stelle 5, 16, sowie die eingehende Erörterung der Frage, wer die Gegner des Paulus im Vierkapitelbrief und wer ihre Hintermänner sind, von denen sie Empfehlungsbriefe erhalten haben (S. 735ff). P. hält sie für Judenchristen, keine Gnostiker „im technischen Sinn". Ihre Hintermänner können aber nicht die Autoritäten von Jerusalem gewesen sein; denn Paulus hätte nötigenfalls offene Worte auch gegen sie nicht gescheut. Den neuesten Versuch ihrer Deutung durch D. Georgi kann P. nur noch dem Titel nach am Schluß des Bandes erwähnen.

Wenn ich nun mein Urteil, das ich mir auf Grund eingehender Vertiefung in dieses mächtige Werk gebildet habe, mit wenigen Worten formulieren soll, meine ich, dies sagen zu sollen: Wir begegnen auch im vorliegenden Band wieder der gleichen bohrenden und keinem wichtigen Problem ausweichenden Gründlichkeit der Forschung, daneben aber auch der den Leser ermüdenden Breite der Darstellung und der Bestimmtheit, mit der der Verf. seine Ansichten vorträgt und begründet. Daß er immer und überall auch das letzte Wort behalten wird, ist nicht anzunehmen, wie er selbst gelegentlich einmal ausspricht. Aber darin liegt kein abwertendes Urteil über die Bedeutung des Werkes. Die Diskussion der Probleme des schwierigen 2 Kor wird und muß weitergehen. Man wird aber auch dies aussprechen müssen, daß zu den drei vom Verf. am häufigsten als die gegenwärtig maßgebenden zitierten Kommentaren der seinige als vierter hinzutritt. Die künftige Forschung wird über ihn nicht hinweggehen können. Für Anfänger im Studium des NT ist er dagegen m. E. weniger geeignet. Er wäre für sie doch wohl ein zu „harter Kuchen".

Zum Schluß noch einige geringfügige Korrekturen. Neben dem S. 293, A. 1 und 298 genannten Buch von P. Althaus wäre auch seine Palinodie in ThLZ 253ff zu nennen. Die Ansicht, Paulus habe sich den Zustand der Toten, wenn er κεκοιμημένοι nennt, als eine Art Seelenschlaf vorgestellt, ist heute meist aufgegeben. Nach der herrschenden protestantischen Lehre, die auf die paulinische Lehre von der Totalität des Todes sich beruft, stirbt vielmehr der Mensch beim Tode vollständig und lebt nur „im Gedächtnis Gottes" weiter, um bei der Auferstehung eine totale Neuschöpfung zu erfahren. Der Satz des Bandes ist wieder von ausgezeichneter Korrektheit. Ich kann nur wenige Druckfehler anführen. S. 76 und im Register lies Liechtenhan, S. 556 Moffatt. Der S. 416, A. 1 als letzter genannte Verf. schreibt sich Ahlbrecht. Das Vorwort scheint erst nach Schluß des Druckes beigefügt (oder erweitert) worden zu sein. Die hier S. X genannten Kommentare erhalten nämlich im Register die Seitenzahl VIII.

München. J. Schmid.

Frank, Suso, OFM: **Mönche im frühchristlichen Ägypten.** (Historia monachorum in Aegpyto) Aus dem Griechischen übersetzt, eingeleitet und erklärt. Düsseldorf: Patmos-Verlag (1967). 160 S.; Ln DM 14,80.

Diese Übersetzung hält sich an den griechischen Text von A. J. Festugière, Brüssel 1961, und sieht wie F. in diesem griechischen Text die Erstfassung, in dem entsprechenden, schon ins Deutsche übersetzten Text des Rufinus eine Übersetzung und selbständige Bearbeitung des griechischen Originals. Als Verfasser gilt heute mit einiger Wahrscheinlichkeit der Archidiakon Timotheus von Alexandrien. Der Form nach ist die Geschichte der Mönche in Ägypten eine Reisenovelle, die Erlebtes und Erzähltes aus den Jahren 394/95 in freier Gestaltung wiedergibt. Die Mönche leben zwar noch einzeln. Aber sie scharen sich doch um einen geistbegabten Altvater, feiern gemeinsamen Gottesdienst, tauschen ihre geistlichen Erfahrungen miteinander aus. Die Tendenz geht in dieser Übergangszeit schon auf engeren Zusammenschluß. Organisatorische Fragen stehen nicht im Vordergrund, sondern das für die jüngere, gleichgültiger gewordene Generation vorbildliche Leben der Altväter. Dabei nehmen die Mirakel einen großen Raum ein. Sie werden aber nicht überbewertet und sie müssen nach dem befragt werden, was sich in ihnen dem Sinn des Verfassers entsprechend bildhaft ausspricht. Es steckt viel Weisheit in diesen Kurzbiographien bewährter Mönchsväter.

Die Übersetzung ist getreu, wie Stichproben zeigten. Anmerkungen zu einzelnen Texten geben eine erste Lesehilfe. Die Kurzbiographien sind als Zeugnis zu werten, das sich erst dem erschließt, der nicht nur aus Neugierde oder mit gelehrten Absichten an sie herantritt.

Hennef (Sieg). Josef Barbel.

Kettler, Franz Heinrich: **Der ursprüngliche Sinn der Dogmatik des Origenes.** (Beiheft zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche, hrsg. v. Walther Eltester, 31) Berlin: Alfred Töpelmann-Verlag 1966. X, 56 S.; DM 18,—.

In seiner Untersuchung über ‚De principiis' versucht K. Systemcharakter und besondere Darstellungsweise der origenischen Theologie zu verdeutlichen, indem er einige Grundlinien des Systems mit großer Schärfe aufzeichnet und die in ihm enthaltenen Probleme einer zufriedenstellenden Klärung zuführen will. Origenes ist ein Systematiker. Mit dieser Feststellung wendet sich K. gegen die gerade in der neueren Origenesforschung bestehende Tendenz, Origenes als Systematiker zu verneinen. Es ist sicher richtig, daß Origenes ein klares System aufgebaut hat, aber dieses ist von so großer Vielfalt, daß nur ein tieferes Eindringen in das Gesamtwerk die ordnende Hand finden kann, die jedem Gedanken einen festen und eindeutigen Ort im System zuweist. In keiner Phase seines Lebens hat Origenes sein System verlassen. Man kommt der Klärung in dieser Frage näher, wenn das im Gesamtwerk aufleuchtende System des Origenes von seiner Darstellungsweise getrennt wird, die als Denkprozeß grundsätzlich klar und synthetisch ist, aber kaum – auch nicht in *De principiis* – als systematisch angesehen werden kann. – K. bemüht sich gerade darum, an der verhüllenden Darstellungsweise des Origenes dessen Systematik zu erweisen.

Entscheidend dafür ist K. der Unterschied, den Origenes zwischen dem schlichten und höheren Glauben macht. Nach origenischer Auffassung hat der Systematiker die Aufgabe, die unvollständige apostolische Lehrüberlieferung in ihrer eigentlichen Bedeutung hervorzuheben. Das Kerygma der Apostel ist das Fundament, auf dem der pneumatische Forscher und Lehrer das Gebäude der höheren göttlichen Wahrheit errichten soll. Grundlegend ist die Feststellung K.s, daß ‚Erkenntnis' für Origenes eine existentielle Sache ist. Allerdings ist es eine einseitige und daher unzulängliche Vereinfachung, nur von persönlicher Vollkommenheit als Voraussetzung zu höherer Erkenntnis zu sprechen. Origenes vertritt oft und mit großem Nachdruck eine gegenseitige Abhängigkeit von

Tugend und Erkenntnis in dem Sinne, daß sowohl die Erkenntnis der geistigen Dinge die Tugend vorantreibt, wie umgekehrt mit dem Gewinn an Tugend die höhere Erkenntnis zunimmt. Bei allem sittlichen Verdienst bleibt jedoch jeder Fortschritt in der Erkenntnis ein Geschenk Gottes. Zum Vorgriff auf den Erkenntnis- und Lebensstand der Engel ist zu sagen, daß die irdische Existenz im Leibe das engelgleiche Leben entscheidend beeinträchtigt, und zwar in der Erkenntnis wie im Lebensvollzug. Darin ist K. zuzustimmen, daß höhere Erkenntnis auf jeden Fall nur für eine Elite gelten kann, der im Gegensatz zu den einfachen Gläubigen, denen aufgrund ihrer Verfaßtheit die ‚exoterischen' Lehren entsprechen, die ‚esoterischen' Lehren vorbehalten sind. Die reine Wahrheit könnte der großen Menge schaden und ist daher ins Gleichnishafte gekleidet, so daß nur wenige den tieferen Sinn verstehen.

Den Grund für die verhüllende Sprechweise in *De principiis* sieht K. darin, daß Origenes bei gewagten Spekulationen einerseits den orthodox eingestellten Leser nicht vor den Kopf stoßen und andererseits seinen Gegnern keine Angriffsflächen bieten will; und zwar geschieht das in der Form, daß Origenes bei schwierigen Partien zwischen eigentlicher Lehre, Forschung und Diskussion unterscheidet, wobei es ihm selbstverständliche Gewohnheit ist, den Leser zu eigenem Nachdenken aufzufordern. Die von K. angeführten Beispiele für die verdeckte Darstellung des Origenes sind treffend und sachlich überzeugend abgehandelt, wie etwa das sorgfältig abgewogene Problem, ob Inkorporationen von ‚vernünftigen Seelen' in Tierleiber möglich sind oder ob die Körperlosigkeit der vernünftigen Wesen im Ur- und Endstand zu bejahen ist, die K. – nur für den ‚Weisen' erkennbar – als gesichert ansieht. Diese zentrale Frage ist von K. zwar in ein entscheidendes Stadium geführt, aber sie bedarf noch einer eindeutigeren und umfassenderen Klärung, wobei jene Aussagen des Origenes von neuem untersucht werden müssen, die ein körperloses Dasein vernünftiger Wesen ausschließen, wie etwa *De princ. 2, 2, 2* (V 112, 15/22). M. E. ist der von K. angenommene Einschub durch Rufin als solcher keineswegs erwiesen. Ebenso müßte eindeutiger herausgestellt werden, daß die für K. grundlegende Stelle *De princ. 1, 6, 4* (V 85, 14/22) eine rufinische Akzentuierung zugunsten der Körperhaftigkeit der Vernunftwesen im Endstand enthält. Gerade der zuvor gebrachte Hinweis des Origenes auf Paulus und David (ebd. 84, 22/85, 8) läßt eher vermuten, daß Origenes mit ihnen nicht die Vernichtung des Stoffes, sondern nur die Umwandlung seiner Form und Beschaffenheit annimmt. Zur Klärung dieser Frage muß zudem erörtert werden, wie die Erhöhung der Menschheit Christi von Origenes gesehen wird, da die Verherrlichung des Menschensohnes (Seele und Leib Christi) für Origenes ein Modellfall für alle Menschen ist. Vgl. *Comment. in Ioan. 32, 25* (IV 470, 8/32; *Fragm. 87* zu Joh 12, 26 (IV 551, 26/552, 7); *C. Cels. 3, 41* (I 237, 1/18).

Der Hinweis von K. auf die Eigenart origenischer Sprechweise wird dem Origenesforscher unentbehrlich sein, ihn zu einer verfeinerten Interpretationsmethode anregen und vor allzu voreiligen Schlußfolgerungen bewahren. Gerade die Nichtbeachtung origenischer Methode und Aussageabsicht hat die Forschung bisweilen zu einseitigen und widersprüchlichen Ergebnissen geführt.

Um das Ergebnis der Erörterung zur Unterscheidung von ‚Lehre' und ‚Forschung' in *De principiis* zu stützen, führt K. weitere Texte aus anderen Werken des Origenes an, besonders aus den griechischen, weil diese ihm vor allem ergiebig erscheinen. Nach K. ist die ‚Lehre' im Sinne einer bestimmten, feststellenden Lehraussage bei Origenes als Ergebnis esoterischer ‚Forschung' zu betrachten, und beide, ‚Forschung' und ‚Lehre', sind als eine sich einander bedingende Einheit anzusehen. Origenes stellt es jedoch dem Leser anheim, ob er die Darlegungen als bloße Forschung und damit als unverbindliche Meinung oder als gesicherte, bewiesene Lehre annehmen will. Die Absicht des Origenes besteht darin, dem Kundigen (Esoteriker) Einblick in sein System zu geben, und zwar so, daß es als Konsequenz des zu Ende gedachten Kerygmas zu denken ist. Die Unterscheidung von ‚Forschung' und ‚Lehre' bei Origenes betrachtet K. nur als geschicktes Manöver, was das andeutungsweise Sprechen des Origenes erkläre. Origenes möchte von denen, die bereits zur vollkommeneren Erkenntnis der Mysterien vorgedrungen sind, verstanden werden, während die Durchschnittsgläubigen von ihm nicht über die einfachen Glaubenslehren hinausgeführt werden sollen. Der origenische Begriff ‚Lehre' sei schillernd, weil er einmal die Forschungsergebnisse enthält, die allein für die Eingeweihten bestimmt sind, zum anderen für die einfachen Gläubigen die gewöhnliche, allgemeine Lehre der Kirche umfaßt. Das notwendig darüber hinausführende Wissen sei deshalb verschlüsselt ausgesprochen, um bei den Einfachen keinen Anstoß zu erregen. Der von Weisheit erfüllte Esoteriker muß imstande sein, dort, wo in schwierigen Fragen nur Forschung geboten wird, die Lehre selbst zu erschließen. Da Origenes immer darauf bedacht ist, im buchstäblichen Verständnis der Heiligen Schrift den eigentlich geistigen Sinn transparent zu machen, dient ihm nach K.s Meinung die Exegese nur als Hilfsmittel für sein systematisch-theologisches Anliegen. K. hebt mit Recht hervor, daß Origenes sich über die Grundlinien seines Systems und dessen wesentlichen Verästelungen im klaren gewesen ist. Für den Systematiker Origenes bestand das Problem nicht darin, wie er eine noch klarere Erkenntnis gewinnen könnte, sondern in welchem Maße und mit welcher Deutlichkeit er die für ihn unumstößlichen Forschungsergebnisse aussprechen durfte. Seine persönliche Schwierigkeit war die intellektuelle Redlichkeit, und er konnte seine Stellung als Lehrer der Kirche nur durch die verhüllende Darstellungsweise bewahren. Diese seine Eigenart erweist sich tatsächlich als eines der schwersten Hindernisse für ein tieferes Verständnis seines Systems und der wesentlichen theologischen Aussagen hierzu.

K. hebt in der Konsequenz seines Gedankenganges hervor, daß Origenes als Künder einer zukünftigen himmlischen Kirche anzusehen sei, weshalb er selbst seine Lehre für die irdische Kirche als ungeeignet angesehen habe. Diese ist für ihn eine Elementarschule der Gläubigen, über die der eingeweihte Pneumatiker bereits hinausgewachsen ist. Dieses Ausgerichtetsein des Origenes auf die künftige Kirche schließt nicht aus, daß er die irdische mit jener in einer höheren Einheit zusammenfaßt. In diesem Sinne einer vom göttlichen Geist umschlossenen Kirche ist Origenes als rechtgläubiger Christ anzusehen.

Die im Vorwort geäußerte Absicht K.s, neue Gesichtspunkte und vielleicht eine geeignete Ausgangsbasis für die Klärung ungelöster Hauptfragen der Origenesforschung zu finden, ist durchaus geglückt, und niemand, der sich näher mit Origenes befassen will, wird diese kleine, aber wertvolle Studie übersehen dürfen, selbst wenn man glauben sollte, ihr nicht in allen Schritten folgen zu können.

Zum Schluß sei hingewiesen auf einige Ungenauigkeiten. „Rückbildung der ψυχή in reines πνεῦμα beim inneren Aufstieg" (S. 6 Anm. 27) gibt den Gedanken des Origenes in *De or. 9, 2* mißverständlich wieder. Die Seele kann pneumatisch, aber nicht πνεῦμα werden.

Wo K. von der Seele als „Mittelglied" zwischen Körper und Geist spricht (S. 29/31), trennt er die Bedeutung von νοῦς und πνεῦμα nicht scharf genug.

So zwingend die Überlegungen K.s in sachlicher Hinsicht im allgemeinen sind, die Freude an der Lektüre dieses gelungenen Buches könnte noch erheblich größer sein, wenn die wertvollen Einzelerkenntnisse in den Anmerkungen wirkungsvoller in die allgemeine Darstellung einbezogen wären. Für den zügigen Nachvollzug des Beweisganges sind die Anmerkungen zu sehr überladen und unübersichtlich.

Münster. Leo Brühl.

Ott, H. – **Fletcher**, J. M.: **The Mediaeval Statutes of the Faculty of Arts of the University of Freiburg im Breisgau.** (Text and Studies in the History of Mediaeval Education, edited by A. L. Gabriel and J. N. Garvin, X) Notre Dame (Indiana): The Mediaeval Institute, University of Notre Dame 1964. 139 S.

Das hier angezeigte Werk bietet in seinem Hauptteil eine sorgfältige und für die Geschichte der deutschen Universitäten höchst interessante Edition der mittelalterlichen Statuten der Freiburger Philosophischen Fakultät (Artistenfakultät), die sich mit Stolz als Grundlage (*principium*) und liebevolle Amme (*pia nutrix*) der übrigen Fakultäten betrachtet. Die Statuten liegen in drei verschiedenen Fassungen vor: derjenigen von 1460–1490 (in einer voneinander verschiedenen deutschen und lateinischen Version), von 1490 und von 1504—1505. Das Proömium zum ersten (lateinischen) Statut, das auch in die dritte Fassung übernommen wurde, könnte auch heute noch mutatis mutandis eine gewisse Geltung beanspruchen:

„Cum studium artium liberalium tanto diligentius tantoque frequentius provide regulandum sit quanto periculosius in ipso deviatur, ne parvus error in facultate artium tamquam in aliarum facultatum venerabilium principio toti universitati matri nostre fomentum prestet erroris, visum est expedire quod ipsa artium facultas quibusdam certis regulis et legibus tamquam frenis, lenibus tamen, suos astringeret alumnos, ut rixis, iurgiis ceterisque viciorum incentivis extra studii Friburgensis terminos procul relegatis, scolares eius studiis suis ferventer inherere et quiete philosophie deservire possent, et per consequens magistri pacis tripudiis lete perfrui valerent" (39, 106).

Der Textedition geht eine kurze, in sorgsamer Kleinarbeit erstellte Einleitung voraus (11–27). Sie behandelt außer der Beschreibung der im Freiburger Stadt- bzw. Universitätsarchiv handschriftlich erhaltenen Statutenbücher (mit Angabe der Schreiber) insbesondere den Werdeprozeß der Statuten (an Hand der Senats- und Fakultätsprotokolle), einschließlich der Schwierigkeiten, die der ersten Promulgation (Ende 1463) vorausgingen, die Anlässe für die Neufassung der Statuten (z. B. die Einführung der *via antiqua* neben der bis zur Inkorporation der ersten Tübinger Magistri 1486/87 allein herrschenden *via moderna*, wodurch die Fassung von 1490 veranlaßt wurde) sowie die Beziehungen der verschiedenen Fassungen der Freiburger Statuten untereinander und zu denen anderer Universitäten (Wien, Tübingen).

Wer sich genauer über die Ordnung einer mittelalterlichen Philosophischen Fakultät, über den damaligen Studiengang, die Studiengebühren, die Examensanforderungen, das Promotionsverfahren (bis hin zu den Bestimmungen über den „Examensschmaus"), die Disziplinarordnung, die Studentenbursen usw. orientieren will, findet in diesem Werk einen ausgezeichneten Einblick.

Bonn. Hans Jorissen.

Friedenthal, Richard: **Luther. Sein Leben und seine Zeit.** München: Verlag R. Piper 1967. 681 S.; Ln DM 28,–.

Die lange fällige moderne größere Lutherbiographie in deutscher Sprache legt hier zum 450. Jahrestag der Reformation nicht ein Kirchenhistoriker und Theologe und nicht ein engagierter Lutheraner vor. Richard Friedenthal wird vom Verlag als freier Schriftsteller, Verlagsleiter und Herausgeber der „Neuen Rundschau" vorgestellt. Erst vor vier Jahren hat er eine Goethebiographie geschrieben, die denselben Untertitel „Sein Leben und seine Zeit" wie das Lutherbuch trägt und inzwischen zum Bestseller geworden ist. Ein Fachmann wird sich im Augenblick kaum an eine Gesamtdarstellung von Luthers Leben und Werk herantrauen. Doch eine solche scheint Friedenthal auch nicht bieten zu wollen. Denn Luthers Werke klammert er weitgehend aus, bzw. er nennt sie nur. Luthers theologische Auffassungen sind nur oberflächlich angedeutet und selbst da, wo sie unmittelbar für das politische Geschehen Bedeutung gewinnen, etwa seine Lehre von den beiden Regimentern im Kampf mit den Schwärmern, im Bauernkrieg und beim Aufbau der Gemeinde in Wittenberg und des Landeskirchenregiments entzieht Verf. sich der Mühe, näher darauf einzugehen. Luther „blieb darin Mönch" (387) und Bußprediger, war zu „naiv". „Niemand hatte damals eine Konzeption vom Staat und der Regierungsform in Deutschland: der Augustinermönch, der noch seine Kutte trug, konnte sie nicht gut besitzen" (450). Das ist zu einfach, wenn man bedenkt, daß Luthers Auffassung „Von weltlicher Obrigkeit" ... in Deutschland das Verhältnis der „Untertanen" zum Landesherrn bis 1918 und darüber hinaus bestimmt hat. Das im engeren Sinne Theologische und Religiöse spielte bei Friedenthal kaum eine Rolle. Er mag ziemlich viel davon wissen, Sinn dafür hat er aber kaum. Deshalb kann er z. B. auch Hadrian VI. und seinem Schuldbekenntnis in Nürnberg nicht gerecht werden.

Aber nicht nur das theologische Werk des Reformators tritt zurück, auch von einer Biographie kann man eigentlich nicht sprechen. Der „alte Luther", sein Leben von 1526–1540 – immerhin mehr als doppelt soviel wie die „heroischen" Jahre von 1517–1525 –, wird sozusagen nicht behandelt. Diesem Zeitraum sind nur gut 70 von 648 Seiten gewidmet. Diese befassen sich aber vorwiegend mit dem „Sacco di Roma", mit dem Augsburger Reichstag und Zwingli, nicht mit Luther. Denn von diesen Jahren gilt: „Luthers Reformation wurde sächsische Landesgeschichte" (558) und das „Schicksal der neuen Bewegung in Deutschland hing nicht mehr von Luther ab" (605). Es ist „die Zeit der Resignation" (606; 625), in der das Wort, dem Luther „so unendlich vertraut hatte", „sich nur noch als wirksam im kleinsten Kreise" erwies (630). Damit ist das von Friedenthal vorgelegte Buch eine lebendige und farbige Geschichte der ersten Jahre der Reformation in Deutschland, die ja weitgehend mit der Lutherbiographie identisch ist.

Andere Figuren des Geschehens gewinnen dabei vielfach allzu wenig Relief, ihnen wird der Verfasser nicht gerecht. Das gilt von Karl V. wie von Karlstadt, Müntzer, Eck u. a. Karlstadt zog sich nicht „verbittert" „auf ein Dorf zurück, wo ihm etwas Grundbesitz gehörte" (398), sondern er trat die Pfarrei Orlamünde an, deren Einkünfte er schon jahrelang bezog. Erst als ihm diese auf Betreiben Luthers gegen den Willen der Gemeinde und im Widerspruch zu dem vom Reformator selbst geforderten Recht der Wahl des Pfarrers genommen wurde, kaufte er sich etwas Land, das er selbst bewirtschaftete. Bugenhagen war nie Prämonstratenser (394). Besonders schlecht kommt Johannes Eck weg. Die schwerwiegendste Entstellung – die schon in einer Schulfunksendung Schule gemacht hat – ist, Eck hätte am Ende seines Lebens, resigniert und auch von der Kirche enttäuscht, sich in die Seelsorge zurückgezogen (195). Eck war zeitlebens ein eifriger Seelsorger. Den Pfarrdienst gab er aber 1540 auf, wirkte danach noch sehr aktiv bei den Religionsgesprächen mit, kehrte krank von Regensburg (1541) zurück und starb am 10. 2. 1543. Eck hat keineswegs Luther von der Leipziger Disputation ausschalten wollen (248), sondern größten Wert darauf gelegt, sich mit ihm dort zu messen u. v. a. m.

Friedenthal versteht es, die Ereignisse der Schicksaljahre 1515–1525 bunt und spannend, wie sie waren, zu schildern. Dazu hilft ihm sein kulturhistorisches Wissen, von dem er reichlich Gebrauch macht, auch wenn es nicht direkt zum Thema gehört. Wir bekommen Einblick in das Studententreiben der Zeit, einen Überblick über die Benutzung der Bibel im Mittelalter, einen ausführlichen Bericht über das Landsknechtswesen und eine breite Schilderung des Konklave zur Wahl Hadrians VI. und des *Sacco di Roma*. Die Literatur der Zeit (u. a. Hans Sachs und Thomas Murner) wird ausgiebig zur Illustration herangezogen. Gelegentlich wird um der Dramatik willen übertrieben. Daß Luther bei seiner Entführung auf die Wartburg „unter seiner Kutte ... eine hebräische Bibel und das griechische NT" mitgebracht habe, „um etwas Lektüre während seiner Gefangenschaft zu haben" (347), ist eine spannende, aber wohl kaum zutreffende Schilderung. So wird es an Lesern nicht fehlen.

Nach Friedenthal hielt sich das Besprechungswesen zu Luthers Zeiten „wie das heutige, mit Vorliebe an die Einzelheiten und suchte (Luthers Bibelübersetzung) Fehler nachzuweisen" (375). Weniger um das zu bestätigen, als um zu helfen, in sicher fälligen Neuauflagen Fehler zu tilgen, seien einige genannt. Der griechische Kirchenvater, von dem weniger als 2000 nicht „6000 Schriften aufgezählt wurden" (68) heißt Origenes nicht Origines (68; 82; 253; 678). Kein Papst hat das Fegefeuer zu seiner Obödienz gerechnet (164). Nicht die Dominikaner, sondern die theologische Fakultät in Löwen betrieb Luthers Verurteilung (294; 296). Die „blutige Mary", die Verlobte Karls V., war nicht die Schwester, sondern die Tochter Heinrichs VIII. (353). Weder bei den Zwickauer Propheten noch bei Müntzer ist von Wiedertaufe die Rede, geschweige, daß sie „der wichtigste Punkt ihrer sonst wenig genau formulierten Lehren" (390) sein konnte. Sie kam erst 1525 in Zürich auf. Der päpstliche Nuntius hieß Campeggio (434). Nicht Friedrich der Weise war mit Johann von Sachsen Zeuge der „Fürstenpredigt" Müntzers, sondern der Sohn des letzteren, Kronprinz Johann Friedrich (514). Das Konzil von Ephesus 431 hat nicht den freien Willen verdammt (552) und Erasmus hat nicht „den ketzerischen Pelagianismus" vertreten (553). In Speyer ist 1529 keineswegs die „Wiederherstellung der alten Glaubens- und Besitzverhältnisse in allen Ländern des Reiches" beschlossen worden (589), sondern im Gegenteil: Die Neuerungen durften bestehen bleiben, nur sollte die Messe toleriert werden. Dagegen richtete sich der Protest der „Protestanten".

Münster. Erwin Iserloh.

Schirmer, Arno: **Das Paulusverständnis Melanchthons 1518—1522.** (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte, Mainz [Abt. Abendländische Religionsgeschichte, hrsg. von Joseph Lortz] Bd 44) Wiesbaden: Franz Steiner 1967. XI, 104 S.; Ln DM 24,—.

Das vorliegende Buch, aus einer Mainzer ev.-theol. Dissertation entstanden, befaßt sich mit Melanchthons theologischen Anfängen und besonders mit seinen Anschauungen von der paulinischen Theologie. Die Beschränkung auf die Jahre 1518—1522 ist sinnvoll, wenngleich Melanchthon diese Phase seiner Entwicklung als Durchgangsstadium verstanden und seine in jenen Jahren entstandenen, von Luther in Druck gegebenen Vorlesungen nie anerkannt hat.

Der Verfasser ist sich der Schwierigkeiten seines Themas durchaus bewußt. Er betont, daß Melanchthon noch kein Theologe war, als er nach Wittenberg kam. Um so wichtiger wäre die Beantwortung der Frage, wie er zum Theologen geworden ist. Wie und was hat er bei Luther, besonders aus Luthers Vorlesungen gelernt? Die Antwort auf diese Frage ist nicht deutlich. Wie aus seiner Bearbeitung von Luthers Galaterbriefvorlesung zu ersehen ist, war Melanchthon kein unselbständiger Lutherschüler.

Es entspricht durchaus dem Sachverhalt, wenn der Verfasser Melanchthon zwischen Erasmus und Luther stellt. Nur hätte er nicht nur auf die Schriftauffassung des Erasmus, sondern auch auf die Luthers näher eingehen müssen, um Melanchthons Stellung präzisieren zu können. Die Tatsache, daß es noch keine genaue Untersuchung von Luthers Paulusverständnis gibt, enthob ihn dieser Aufgabe nicht. Melanchthons Hermeneutik im Vergleich mit der von Erasmus und Luther hätte eingehender beschrieben werden sollen. Es ist zu wenig, was darüber im 2. Kapitel steht.

Der eigentliche Hauptteil der Arbeit liegt in den Kapiteln 4—6. Dort werden die Reden Melanchthons über den Apostel Paulus, die Vorlesungen über den Römer-, 1. und 2. Korintherbrief und die Loci communes behandelt. Dabei bemüht sich der Verfasser, den Sinn der paulinischen Verkündigung zu ermitteln, wie ihn Melanchthon verstanden hat. Methodisch geht er in der Weise vor, daß er eine Reihe von Begriffen vornimmt, die allerdings nur

sehr kurz erläutert werden. Wie Ernst Bizer gezeigt hat, hätte hier erheblich mehr erschlossen werden können. Die Darstellung bleibt zu sehr im Referat hängen.

Das Buch steht zwischen den großen Arbeiten von Ernst Bizer und Wilhelm Maurer, mit denen sich der Verfasser nicht näher hat auseinandersetzen können. So fleißig er auch gearbeitet hat, ist er doch in der Melanchthonforschung nicht so heimisch geworden, daß er die Bedeutung einzelner Arbeiten für die Forschung hätte immer zutreffend einschätzen können. Auch die Fragestellung einzelner Autoren ist nicht voll zur Kenntnis genommen. An Einzelheiten ist zu monieren, daß nicht einheitlich zitiert wird und daß manche lateinische Zitate nicht überprüft worden sind.

Münster. Robert Stupperich.

Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte. Im Auftrag der Gesellschaft für mittelrheinische Kirchengeschichte in Verbindung mit F. Illert, A. Kloos, H. Ries, H. Wolter herausgegeben von Ludwig Lenhart und Anton Ph. Brück. Speyer: Jaeger Druck 18. Jg (1966) 409 S.; hl. geb. DM 18,50, br. DM 16,50. 19. Jg (1967) 398 S.; hl. geb. DM 31,50, br. DM 27,—.

Das thematische Schwergewicht der beiden Bände liegt auf dem Gebiet der Biographie – gewiß nicht zum Nachteil der ansprechenden Reihe.

In Band 18 [1966] befaßt sich Heribert Raab mit der sehr umstrittenen Gestalt des Mainzer Erzbischofs Karl v. Dalberg, wobei dessen Rolle als Reichserzkanzler und Primas von Deutschland im Ringen um den Aufbau des kirchlichen Lebens in den Krisenjahren 1803–1815 im Vordergrund der positiv wertenden Darstellung steht (27–39). Franz Rudolf Reichert analysiert die Bibliothek des heute fast vergessenen Trierer Bibelwissenschaftlers Johann Gertz [1744–1824], die ein Stück Trierer Geistesgeschichte der Aufklärungszeit verkörpert (41–104). Eine zeitgeschichtliche Abhandlung aus der Feder von Ludwig Lenhart gilt dem Mainzer Bischof Dr. Ludwig Maria Hugo [1871–1935], der – nach Meinung des Verfassers – als erster im deutschen Episkopat den verbrecherischen Charakter des Nationalsozialismus durchschaute. Hugos spirituelle Grundhaltung wurde durch die Hl. Schrift geprägt, wie 585 lateinisch konzipierte Predigtskizzen im Nachlaß des unermüdlichen Oberhirten deutlich machen (119–199).

Unter den biographischen Beiträgen des Bandes 19 [1967] erregt wiederum die Abhandlung von Heribert Raab, Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels und der Jansenismus (41–60) unsere besondere Aufmerksamkeit. In längeren Ausführungen bringt Raab u. a. aus der Korrespondenz des Landgrafen mit Leibniz interessante Einzelheiten zu den Bemühungen des ersteren, im Jahre 1686 den gelehrten dänischen Konvertiten Niels Stensen, der von 1680–1683 als Weihbischof in Münster fungiert hatte, für die Erzdiözese Trier als Suffragan zu gewinnen. Stensens früher Tod vereitelte den Plan (48–56). Georg Schichtel berichtet über den Lebensweg und die Bibliographie des Zisterziensers Theodor Mang [1753–1836] und gewährt Einblick in die lebhaften Auseinandersetzungen Mangs mit dem aufklärerischen Zeitgeist (61—93).

Mit welcher Strenge das Mainzer Domkapitel in der nachtridentinischen Zeit für die Verleihung einer Vollpräbende den Empfang der höheren Weihen forderte, zeigt Philipp Brück an dem Beispiel des Kardinals Karl von Lothringen [1567–1607], der seit seinem elften Lebensjahr Bischof von Metz war und 1585 im Alter von 18 Jahren vergeblich für den vakanten Bischofsstuhl von Münster kandidiert hatte. Vom Papst aus kirchenpolitischen Gründen providiert, nahm das Mainzer Kapitel ihn 1580 als *domicellar* zwar grundsätzlich in seine Reihen auf, verpflichtete ihn zur zeitweiligen Residenz und zum *biennium*, weigerte sich aber hartnäckig, seinem Antrag auf Erteilung einer Vollpräbende [1593] zu entsprechen, da ihm die durch die Kapitelsstatuten vorgeschriebene Subdiakonatsweihe fehle. Auch der Hinweis des hohen Bewerbers auf seine Eigenschaft als Kardinaldiakon verfing bei den Domherren nicht (335–345). Das von Alois Thomas gezeichnete Lebensbild des Trierer Seminarregens Prof. Franz Xaver Scholl [1801–1860] gewinnt aktuelle Bedeutung durch seine neuen Mitteilungen zu Bischof v. Hommers [1824–1836] Stellung im Kampf um den Hermesianismus und zu dessen Widerruf in der Mischehenfrage (95–154). Einen begrüßenswerten Beitrag zur Geschichte des Kulturkampfes bringt Ludwig Lenhart mit seinem Dokumentarbericht über „Moufangs Ablehnung als Kapitelsvikar durch den hessischen Staat und die dadurch verursachte Mainzer Sedisvakanz von 1877 bis 1886" (157–191).

Unter den übrigen Beiträgen des Bandes 19 verdient die Untersuchung von Kassius Hallinger OSB, Die Anfänge der Abtei Seligenstadt, Grundlagen und bestimmende Kräfte (9–25), besondere Beachtung. Im Mittelpunkt der Ausführungen steht der greise Gründer der Abtei, Einhard [um 770–840], der als Laienabt sein Leben in Seligenstadt nach reicher literarischer Tätigkeit beschloß. Hallinger umschreibt die persönlichen, kulturellen, politischen und religiösen Grundlagen der Gründung Einhards, um dann der gewichtigen Frage nachzugehen, welchen bestimmenden Kräften Seligenstadt letztlich diese Grundlagen zu verdanken hat.

Der geniale Gründer von Seligenstadt hat nach Hallinger seine Formung und Bildung, sein geistig-künstlerisches Rüstzeug nicht oder zumindest nicht in erster Linie von Alkuin und der Hofschule Karls d. Gr. empfangen, wie u. a. A. Hauck, J. Fleckenstein (aber: LThK 3, 1959, Sp. 748) und E. Stengel in Übereinstimmung mit der vorherrschenden Meinung annehmen. Die chronologischen Ansätze zum Leben Einhards, des ehemaligen Zöglings des Klosters Fulda, lassen vielmehr keinen Zweifel, daß dieser seine Formung bereits aus Fulda mitbrachte, als er um 795 in den Kreis um Karl d. Gr. eintrat. Diese Auffassung wird gestützt und erweitert durch P. Lehmann, der in seinen jüngsten Arbeiten zu der Erkenntnis gelangt, daß der geistige Reichtum, der vor 800 in Fulda sichtbar wird, angelsächsisch-monastischen Ursprungs ist. Die erstaunliche Bildungsbreite, die Einhard verkörpert und die in seinem Alterswerk Seligenstadt noch heute zu uns spricht, ist somit eine Auswirkung des angelsächsisch-benediktinischen Erbes. Dieser Deutung Hallingers wird man kaum widersprechen können.

Münster. Alois Schröer.

Höllhuber, Ivo: **Geschichte der Philosophie im spanischen Kulturbereich.** München-Basel: Ernst Reinhardt 1967. 296 S.; DM 22,—.

Zu zeigen, daß das landläufige Urteil über die spanische Philosophie — veranschaulicht in der Bejahung der französischen Philosophie Viktor Delbos: „Um die Gesamtheit der Philosophie zu kennen, ist es nötig, alle Sprachen zu beherrschen, die spanische jedoch ausgenommen" — ein Vorurteil ist, das sich eher an der Unkenntnis als an der Wahrheit orientiert, darin liegt die Absicht des Autors; er entwickelt diese Idee am Lauf der Geschichte der Philosophie in Spanien und in Südamerika.

Wenn man diesen Bericht liest, kurz und genau, und dabei feststellt, was der Autor daraus macht, gelangt der Leser zu der Feststellung, daß seit Annäus Seneca, dem Vorläufer der spanischen Philosophie, bis zu dem Genie — verkannt oder unbekannt — von Xavier Zubiri, es einen beständigen Beitrag spanischer Namen zum Denken europäischer Philosophie gibt. Der Beitrag der Schule von Toledo mit den Namen Averroes, Maimonides und Avicebron zum Denken des Mittelalters; die Persönlichkeit des Ramón Llull in der modernen symbolischen Logik; Francisco de Vitoria, Begründer des internationalen Rechts und Völkerrechts; Balmes, in der Philosophie der Neuzeit; Ortega y Gasset, Miguel de Unamuno im zeitgenössischen Denken. Der Leser könnte selbst davon eine ganze Reihe unbekannter Namen finden, die in Südamerika bemüht sind, die lateinamerikanische Wirklichkeit philosophisch zu durchdenken.

Die Aufmerksamkeit, die der Autor der Literatur der Mystik widmet, ist bemerkenswert. Nicht so sehr, weil Johannes vom Kreuz und Teresa von Avila etwas dazu beigetragen haben. Es ist mehr, als der Autor uns verständlich macht: das Wesen des spanischen Denkens über das Leben, über den Sinn des Lebens ist nicht so sehr in den Systemen zu finden, sondern vielmehr in einer alten literarischen und volkstümlichen Tradition, die ihren Höhepunkt in Cervantes Werk Don Quijote de la Mancha y Sancho Pansa findet und sich in den großen Klassikern des XVII. Jahrhunderts fortsetzt bis zur Generation der 98, unter ihnen Miguel Unamuno.

Spanien hat als Land und in seiner Kultur praktisch kein großes philosophisches, urwüchsiges System hervorgebracht, sondern Namen, die direkt mit der konkreten Lage verbunden sind; das ist eben in der Mystik und in ihrer Literatur (und Kunst) der Fall, wo man das Erbe des Denkens über das Leben am urwüchsigsten finden kann.

Der Autor hat das gut beobachtet, und dies ist um so mehr gültig, als das normalerweise unbemerkt bleibt, was teilweise die Bejahung von V. Delbos und die landläufige Mißachtung der spanischen Philosophie rechtfertigen kann. So lange wie der privilegierte Ort der Philosophie ein philosophisches System ist, muß ehrlicherweise anerkannt werden, daß die spanische Kultur nichts wesentlich Neues hinzugefügt hat. Aber vielleicht ist auch sie eine Wissenschaft der Anschauung und des Empfindens, wie Unamuno sie bringt, eine Wissenschaft des Lebens, und in diesem Augenblick müßte das spanische Denken ernst genommen werden.

Die ca. 300 Seiten der „Geschichte der Philosophie im spanischen Kulturbereich" zeigen sehr gut, daß auch Spaniens Beitrag zur Philosophie ernst genommen zu werden verdient und von manchem Vorurteil befreien kann.

Münster. M. Reyes Mate.

Jeffner, Anders: **Butler and Hume on Religion.** A Comparative Analysis. (Acta Universitatis Upsaliensis, Bd 7. Tr. by K. Bradfield and J. Stewart) Stockholm: Aktiebolaget Tryckmans 1966. 266 S.; kart. Skr 48,—.

Der Autor stellt sich in dieser religionsphilosophischen Arbeit, die er als Doktordissertation an der theologischen Fakultät der Universität Uppsala vorgelegt hat, sowohl ein historisches wie ein systematisches Ziel. Einerseits will er neues Licht auf die eigentlichen Argumentationen und Auffassungen über Religion bei Butler und Hume werfen, indem er die gegensätzlichen Ergebnisse, die sie von einem gemeinsamen Ausgangspunkt aus entwickeln, verfolgt und kontrastiert. Anderseits zielt seine Darstellung darauf, die Relevanz und Gültigkeit der theologischen Apologetik Butlers für die gegenwärtige Situation aufzuweisen, indem er zeigt, daß dessen Argumentation für ein „vernünftiges Christentum" der aufklärerischen Religionskritik Humes noch standhält.

Die Darstellung wird vom Autor in drei Teile gegliedert. Im ersten Teil zeigt er, daß Butler und Hume einen gemeinsamen erkenntnistheoretischen Ausgangspunkt haben. Beide nehmen nämlich die von Locke gemachte Unterscheidung menschlicher Erkenntnis in eine gewisse Erkenntnis, die aus der intuitiven Auffassung der notwendigen Verbindung zwischen zwei Ideen besteht, und in eine ungewisse Erkenntnis, die als ein Ergebnis der induktiven und experimentalen Methode keine solche Notwendigkeit, sondern nur eine Wahrscheinlichkeit geben kann, an. Während Hume in seinen methodischen Überlegungen, die diese erkenntnistheoretische Unterscheidung radikalisieren, seine skeptische Haltung gegenüber religiösen Aussagen herausarbeitet, versucht Butler eine Basis für eine Apologetik des Christentums zu finden. Dies tut er, indem er mit Hilfe von Argumentationen der empirischen Wissenschaft versucht, seinen analogischen Beweisen des Christentums eine größere Wahrscheinlichkeit zu geben. Außerdem behauptet er, daß diese sich aus seiner Argumentation ergebende ungewisse aber wahrscheinliche Erkenntnis für den Erweis der Wahrheit des Christentums genüge, da kein größerer Grad der Gewißheit nötig sei für theologische und ethische Entscheidungen als für Entscheidungen, die das praktische, alltägliche Handeln betreffen.

Im zweiten Teil stellt J. zuerst die allgemeine Struktur der Argumentation Butlers in seinem Werk „Analogy of Religion" (1756) und dann die einzelnen aufgezeigten Analogien zwischen der Natur einerseits und den Hauptlehren sowohl der natürlichen als auch der geoffenbarten Religion anderseits dar. Die Konzeption des Universums als ein geschlossenes und geplantes teleologisches System bildet die Grundlage des Butlerschen Argumentes und ist zugleich der Hauptangriffspunkt der Kritik, die Hume in seinen „Dialogues" (postum 1779) gegen Butler und vor allem gegen fast alle bedeutenderen Royal-Society-Theologen des 18. Jh. vorbringt. Hume argumentiert nämlich, daß man streng zwischen einer von begrenzten, erforschbaren Teilen gebildeten teleologischen Theorie und einer auf das ganze Universum angewandten Theorie unterscheiden müsse.

Nachdem J. im dritten Teil eine genaue Analyse der verschiedenen Gottesbegriffe und Konzeptionen von Moral bei Butler und Hume, die aus ihren Grundpositionen folgen, gegeben hat, versucht er im abschließenden vierten Teil den Hauptunterschied zwischen deren Grundpositionen näher zu bestimmen. Um dieses Zweckes willen führt er den Begriff „fundamentale Gestalt" ein. Dieser Begriff, der die Totalität menschlicher Erfahrungen ausdrückt, besteht aus zwei Elementen: aus einer bestimmten Haltung zu der Totalität dieser Erfahrungen und aus einer bestimmten Organisation der Erfahrungen. Da die Aussagen dieser fundamentalen Gestalt das Universum als Ganzes betreffen, liegen sie auf einer anderen Ebene als die wissenschaftliche Feststellung von Tatsachenwahrheiten. Für J. liegen die religiöse Weltansicht Butlers und die nicht-religiöse Weltansicht Humes auf dieser Ebene der fundamentalen Gestalt. Deshalb kann es nach ihm keine handfeste Regel als Wahrheitskriterium für die Wahl zwischen ihnen geben. Das apologetische Denken Butlers ist deshalb genauso wissenschaftstheoretisch vertretbar wie das skeptische Denken Humes.

Das Hauptverdienst des Buches liegt sowohl in seiner sorgfältigen Darstellung der Gedankenführung der Butlerschen Argumentation als auch in der historisch-detaillierten Beschreibung der verschiedenen zeitgenössischen, naturwissenschaftlichen und theologischen Vertreter einer rationalen natürlichen Theologie während des 18. Jh. in England. Der Autor hat damit einen wertvollen Beitrag zum Verstehen mancher Elemente der gegenwärtigen theologischen Situation in England geleistet, da die anglikanische Theologie bis auf den heutigen Tag in mancher Hinsicht unter dem Einfluß Butlers, eines Bischofs der anglikanischen Kirche, steht. Sie kennt im Gegensatz zu der in Deutschland verbreiteten Lutherischen Theologie keine scharfe Trennung von Natur und Offenbarung oder von Vernunft und Offenbarung.

Trotz dieses Verdienstes bestehen zwei Bedenken, die gegen die Darstellung J.s vorgebracht werden können. Erstens: J. berücksichtigt nicht genügend, inwieweit die Argumentation Butlers gegen die Religionskritik der Aufklärung selbst deren Rationalismus unterliegt. Indem Butler darauf aus ist, die Analogien zwischen der Natur und sowohl der geoffenbarten als auch der natürlichen Religion zu bestimmen, gerät er in die Gefahr, das Eigentlichste der historischen Offenbarung des Christentums zu vernachlässigen. Kann die seit Schweizer festgestellte eschatologische Botschaft Jesu in Analogie zur Natur gesetzt werden? Die Diskrepanz zwischen dem Bild, das die Aufklärung von Jesus hatte, und dem Verständnis Jesu, das die heutige ntl Forschung gewonnen hat, hätte von J. berücksichtigt werden müssen, wenn er die Gültigkeit der ganzen Argumentation Butlers aufzeigen wollte.

Zweitens: Obgleich J. die notwendigen hermeneutischen Fragen zur Auslegung der „Dialogues" stellt, zieht er keine konsequenten Schlußfolgerungen für seine Darstellung der Position Humes. In der Forschung ist nämlich die Frage umstritten, welche historischen Personen durch die Gesprächsfiguren in den „Dialogues" vertreten sind. Am meisten besteht Uneinigkeit darüber, wer die Position Humes vertritt. Die Antworten lauten sehr unterschiedlich: Philo, Cleanthes, alle, oder keiner. Die auf diese ganze Problematik von J. vorgeschlagene Antwort ist zweideutig: Einerseits ist nach ihm Cleanthes weder mit Berkeley (nach Hendel) noch mit Butler (nach Mossner) zu identifizieren. Vielmehr ist er mit den Philosophen der Royal Society, wie Smith und Hurlbutt herausgearbeitet haben, identisch. Weiter lehnt er eine zu enge Identifikation Philos mit Hume ab. J. schlägt jedoch vor, daß Hume Philo verwendet, um die Position von Pierre Bayle zu vertreten. Die eigene Position Humes kommt immer dann zum Ausdruck, wenn zwei Personen gegenüber einer dritten übereinstimmen. Das Endergebnis ist nach J., daß Hume sich mit allen Gesprächsfiguren teilweise identifiziert, um zu zeigen, daß im Endeffekt die Positionen aller unhaltbar sind. Anderseits: Da J. beabsichtigt, Butler und Hume zu vergleichen, sieht er oft die kritischen Bemerkungen Philos gegen Cleanthes als Ausdruck der Meinung Humes an. Dadurch wird seine Darstellung Humes etwas einseitig, indem Hume zu einem radikalen oder pyrrhonistischen Skeptiker gemacht wird. Das positive Element der Position Humes und die Gemäßigtheit seines Skeptizismus oder Agnostizismus bleiben ungenügend berücksichtig. (Vgl. die Aufsätze von Noxon, Capitan und Nathan in: Hume. A Collection of Critical Essays, hrsg. von V. C. Chappell, New York 1966.)

Münster. Francis P. Fiorenza.

Blondel, Maurice — **Teilhard de Chardin**, Pierre: **Briefwechsel.** Hrsg. und kommentiert von Henri de Lubac. Deutsch von Robert Scherer. Freiburg/München: Karl Alber (1967). 191 S.; DM 24,—.

Immanenzapologetik, christliche Philosophie — es ist bekannt, wie sehr diese Dinge mit dem Namen M. Blondel verknüpft sind. Weniger bekannt ist, daß auch Teilhard de Chardin um 1919/20 an dem Gespräch beteiligt war. Darum ist es um so dankenswerter, darüber Näheres zu erfahren aus der Korrespondenz zwischen Blondel und Teilhard, die H. de Lubac herausgab und reich kommentierte.

Die beiden Gesprächspartner hatten einen Vermittler, Auguste Valensin SJ, der mit dem Meister von Aix-en-Provence ein lebhaftes Symphilosophein pflegte und dem Teilhard seine eigenen Entwürfe zur Prüfung vorlegte. Man weiß, wie Teilhard die ganze Zeit seines Schaffens hindurch „um die Meinung und Kritik anderer gebeten" hat (121 Anm. 26). Man weiß auch, daß die höheren Zensurstellen ihm lediglich für naturwissenschaftlich fachliche, vor allem paläontologische Arbeiten die Druckerlaubnis gaben, hingegen ihn von der Theologie fernhalten wollten, weil er davon nichts verstünde. In Wahrheit hatten von Anfang an theologische Fragen Teilhards Hauptinteresse, wofür der Gedankenaustausch mit Blondel beredtes Zeugnis ablegt.

Valensin kündigte in einem Brief an Blondel das Zentralthema der Niederschriften Teilhards an: es sind „die Beziehungen des Kosmos zu Christus" (10). Gleich in seinem „ersten Memorandum" hebt Blondel hervor, daß er „in bezug auf das christologische Problem" „wörtlich die Ideen und Empfindungen von P. Teilhard" teilt: „Angesichts der durch die Naturwissenschaften und die Anthropologie erweiterten Horizonte kann man nicht, ohne den Katholizismus zu verraten, sich mit mittelmäßigen Erklärungen und mit Teilwahrheiten zufriedengeben, die aus Christus ein historisches Akzidenz machen, die ihn innerhalb des Kosmos als nachträglich hinzukommende Episode herauslösen ..." (22). Der Gedanke, „daß das Weltall ein natürliches Ganzes bildet, das seinen

endgültigen Bestand nur in der Verknüpfung mit unserem Herrn' hat" (7), geht mit Teilhard durchs Leben. Noch 1951 wiederholt er, daß in der herkömmlichen Sicht „die Heilsgestalt und Funktion Christi etwas Konventionelles, Juridisches und Akzidentelles bewahrten". Das ist „Extrinsezismus", wie er von der damals verkannten Immanenzapologetik Blondels zurückgewiesen wurde. Diese extrinsezistische Aufstockung des Christusereignisses wird von der Wurzel her überwunden, wenn mit der „Identität des Schöpfer- und Erlösergottes" ernst gemacht wird, wenn zwischen Schöpfung und Erlösung kein Bruch besteht — eine Überzeugung, die Teilhard und Blondel gemeinsam und teuer war (52, vgl. 43). So setzt sich Blondel für eine „christliche Philosophie der Geschichte" ein (44), die Christus in eine Gesamtschau der Welt, in eine Kosmologie integriert, wovon man nicht lassen kann noch darf, wenn Christus wirklich als Das Wort bekannt wird, durch das alles geschaffen wurde. Ebenso stellt sich Teilhard gegen eine halbseitige Lähmung des Christentums, wodurch dieses zu einer provinziellen Geschichte innerhalb der großen Weltgeschichte herabgedrückt wird, wo es doch in Wahrheit die Universalgeschichte der Welt ist.

In diesem „folgerichtigen und integralen Realismus", der nach Blondel „die Metaphysik des Christentums" ausmacht (22), treffen sich die Gesprächspartner ohne Einschränkung, in dieser theologischen Tiefe sind sie einig. Verschiedene Akzente setzen beide, wo es darum geht, wie der Christ die Welt gebrauchen kann und soll. Blondel, „durch die Prüfungen des Lebens" „vorsichtiger" geworden (23), zeigt eine distanziertere Haltung gegenüber dem Weltgebrauch, den menschlichen Tätigkeiten und Leistungen. Zwar stimmt er Teilhard zu: „‚Der Mut zum Handeln darf uns durch das Christentum nicht genommen werden'" (45); auch findet er scharfe Worte über den „allgemeinen Strom in der Kirche", der sich „gegen das ‚Wachstum' der Menschheit, gegen den wissenschaftlichen und sozialen Fortschritt" wendet; und er stellt die Auffassung bloß — man meint Töne aus dem Syllabus zu hören, aber man hat es noch zur Zeit Blondels „buchstäblich gesagt" —, daß „all unsere Wissenschaften, im Grunde genommen, aus dem Sündenfall hervorgingen" (44). Dennoch meldet Blondel seine „‚kritische Besorgnis'" an gegen die, wie ihm scheint, zu geringe Abhebung der Gnade vom natürlichen Menschenwerk bei Teilhard, noch im Jahr 1947 kommt er darauf zurück (63 Anm. 10). Kurz, Blondel besteht mehr auf der Transzendenz des Übernatürlichen. Teilhard denkt, unbeirrt durch die antimodernistische Abwehr, die bei Blondel nachklingt, aus der konkret-geschichtlichen Einheit von Natur und Gnade, die zwar abstrakt unterscheidbar, aber in der Wirklichkeit nicht trennbar sind.

Der „Briefwechsel", den Blondel und Teilhard vor fast einem halben Jahrhundert führten, mutet aus der seither gewandelten Lage an wie ein Schritt zur „Kirche in der Welt von heute". De Lubac machte durch die vielen und beziehungsreichen Literaturhinweise aus dieser Korrespondenz einen anregenden Abschnitt einer „Theologie des Weges". In den erläuternden Anmerkungen holt er aus dem Gesamtwerk Teilhards, das er genau kennt, Belegstellen zusammen, die wichtige Klärungen für das sicher nicht selten mißverständliche Vokabular Teilhards bringen (vgl. 77 Anm. 9).

Von den zwei Essays, die der Kommentator dem Briefwechsel anfügte, hebt der erste („Spannweite und Grenzen des Teilhardschen Werkes") die Aktualität hervor, die in einer Zeit äußersten Spezialistentums der synthetischen Weltschau Teilhards zukommt. Der zweite Essay („‚Absteigende Bewegung' und ‚aufsteigende Bewegung' im Werk von P. Teilhard de Chardin") zeigt, daß Teilhard den Bereich, „‚in dem sich Gott und der Kosmos berühren'" (121 Anm. 24), nämlich im „universalen Christus", niemals als bloßes Evolutionsprodukt von unten ausgab.

Dem nicht sehr umfangreichen Buch ist schon eine Liste von 13 Berichtigungen beigefügt. Wer kennt nicht den Druckfehlerteufel! Leider kommen noch mehr hinzu, darunter auch manche Sinnstörungen. Es muß durchwegs geschrieben werden: Marguerite Teillard, nicht Teilhard (5, 11); Claude Cuénot, nicht Guénot (146, 147). S. 8 Anm. 10: corps humain statt homain. S. 133: tiefer gehende, so sehr auch die Nachlässigkeit tiefgehendere einreißt. S. 152: vor dem Wort vorwerfen fehlt ‚nicht', worauf es gerade ankommt. S. 169: unzulässigerweise (indûment) statt zulässigerweise. S. 172 Anm. 42: La Réflexion de l'Energie statt Le Réflexion et l'Energie. S. 174: umkehrbaren Weltalls statt unumkehrbaren. S. 83 Anm. 17: die Übersetzung lautet: „Natürlich bedeutet das Wort ‚zuerst' ebensosehr oder noch mehr einen Vorrang der Zeit". Das Gegenteil besagt der Originaltext, der zu übersetzen ist: Offenkundig bedeutet das Wort ‚zuerst' eine Priorität der Natur, ebensosehr und noch mehr als einen Vorrang in der Zeit. S. 21 sind die Zeilen zweier Sätze völlig durcheinandergeraten, sie sind wie folgt anzuordnen: „In der ersten Fassung, die ich im Jahre 1892 dem Entwurf meiner These gab und die ich noch besitze, beginne ich ausdrücklich damit meine Darlegung. — Darüber hinaus ist mir das Problem der Inkarnation gleich damals (und vielleicht vor jeder anderen philosophischen Frage) als der Prüfstein einer wahren Kosmologie, einer vollständigen Metaphysik erschienen". Auf derselben Seite, einen Satz vorher, hat wohl ein Druckfehler die Wiedergabe von „incommunicable" mit unmittelbar statt unmitteilbar verschuldet. S. 22 steht: „Teilwahrheiten", „die aus Christus ein historisches, zufälliges Ereignis machen" — das ist sehr mißverständlich, so als ob Christus nicht wirklich ein historisches Ereignis wäre. Das ist er auch nach Teilhard, entgegen ungerechtfertigten Vorwürfen. Darum haben wir hier in der Besprechung „accident historique" einfach mit historisches Akzidenz wiedergegeben, was nach Teilhard Christus ausgerechnet nicht ist. — Gerade das Verhältnis zwischen dem „Jesus der Evangelien", also der Geschichte, und dem kosmischen Christus im religiösen Leben Teilhards hat die das Buch abschließende „Homilie zum Gedächtnisamt am 10. Todestag von P. Teilhard de Chardin" zum Gegenstand. „Seine Liebe zu ‚Jesus' und seine Liebe zu Christus als Pleroma der Welt" (190) waren die Pole, die der persönlichen und zugleich universalen christlichen Existenz Teilhards ihre höchste Spannung verliehen.

Gars am Inn. A. Guggenberger.

Overhage, Paul: **Experiment Menschheit.** Frankfurt/M.: Verlag Josef Knecht (1967). 463 S.; Ln DM 28,—.

Seit dem sogenannten Ciba-Symposion 1962 in London (vgl. Wolstenholme, G. (Hrsg.): Man and his future, London 1963; deutsche Übersetzung: Jungk, R.-Mundt, H. J. (Hrsg.): Das umstrittene Experiment; Der Mensch, München 1966) drängt die beängstigende Frage, durch Tages- und Illustriertenpresse gefördert, zunehmend an das Licht der Öffentlichkeit: Darf der Mensch, so wie er seine Umwelt gestaltet, auch an sich selbst Hand anlegen, sich ‚manipulieren', wie man zu sagen pflegt, um nun auch seine eigene äußere und innere Gestalt um- oder gar neuzugestalten? Die Zukunft, in die der technische und zivilisatorische Fortschritt drängt, wird dem Menschen Fertigkeiten und Verhaltensweisen abverlangen, für die er, so wird gesagt, die Fähigkeiten in seinem heutigen Strukturbestand nicht besitzt. Die Diskussion der Alternative: Stop der technisch-zivilisatorischen Entwicklung oder Anpassung des Menschen wird in einer Beidseitigkeit kaum geführt, sondern ist akzentuiert auf die Möglichkeiten verlagert, den Menschen zu ändern. Der Mensch hat sich zwar immer schon selbst ‚in die Hand genommen', um ‚etwas aus sich zu machen', zumindest wurde er gerade auch durch die christliche Aszetik dazu aufgefordert; immer wieder ist der Mensch auch versucht gewesen, den anderen zu manipulieren und im Extremfall ihn sich gefügig zu machen. Die Aussichten aber, die sich heute eröffnen, übertreffen alles bisher Dagewesene, und dieses nicht nur in quantitativer, sondern auch wohl in qualitativer Hinsicht. Wie es scheint, steht das überkommene, gewohnte Menschenbild selbst auf dem Spiel und stehen neue Leitbilder für das Menschsein der Zukunft zur Diskussion.

Nicht umsonst ist darum bei solchen Perspektiven die Theologie, die ja auch eine wissenschaftliche Reflexion über den Menschen in sich birgt, so intensiv befragt, ob von ihrem Standpunkt aus eine moderne und in mancher Hinsicht erst modern werdende Manipulation des Menschen oder ganzer Menschengruppen erlaubt sei. Obwohl vieles in der Diskussion noch Zukunftsmusik ist und utopisch anmutet, sollte die Theologie schon heute sich nicht scheuen, nach ihrer Antwort zu suchen. Wie kaum eine andere Diskussion ist und wird aber gerade die über das Menschsein von Vorurteilen bestimmt sein, die sicherlich zum Teil daher rühren, daß ein hinreichendes Wissen über die heutigen sachlichen Möglichkeiten und über die sachliche Problematik bei denen, die darüber diskutieren wollen, nicht vorhanden ist.

Alle diejenigen, die sich um eine ehrliche Antwort auf die den Menschen so sehr angehende Frage bemühen — und eine Anzahl von Theologen sollte, da bei der Theologie angefragt wird, dazugehören — werden zu dem oben angezeigten Buch Paul Overhages greifen, das in einer gut lesbaren und dabei nüchternen Art die für eine Diskussion unbedingt notwendige Sachinformation ausbreitet. Overhage unterscheidet fünf „Experimente", auf die sich die Forschung in unseren Tagen eingelassen hat, bzw. zu denen sie sich anschickt: die Kontrolle des Bevölkerungswachstums, die Sicherung der Gesundheit, die Auslese in bezug auf eine sich steigernd verändernde Umwelt, die Änderung des Erbgutes (als Schlüsselexperiment) und die Vervollkommnung der Intelligenz. Alle diejenigen, die sich über das von Overhage Erarbeitete hinaus informieren wollen, finden in seinem ausführlichen Literaturverzeichnis weiterführende Hilfe. Viele Leser dieser Veröffentlichung werden eine neue, sie vielleicht aufschreckende Welt der Forschung entdecken; vor Sensationshascherei aber werden sie durch die ruhigen Abwägungen Overhages bewahrt bleiben.

Bonn. Werner Bröker.

Kolping, Adolf: **Fundamentaltheologie I.** Theorie der Glaubwürdigkeitserkenntnis der Offenbarung. Münster: Verlag Regensberg 1967. 379 S.; Ln DM 36,–.

Die heutige Theologie, vor allem die am nächsten an der Front der geistigen Auseinandersetzungen stehende Fundamentaltheologie, sieht sich vor eine ganz neue Situation gestellt in einer Welt, für die man Hegels und Nietzsches Wort: „Gott ist tot" jetzt erst eigentlich erfüllt sieht. Kann sie hier noch in ihrer überlieferten Gestalt den Menschen unserer Tage eine gültige Antwort geben auf die Fragen nach Gott, Christus und Kirche? Kann man in einer völlig säkularisierten Welt sich überhaupt noch entscheiden, christlich und katholisch zu sein und danach zu existieren? Die Voraussetzungen des christlich-katholischen Glaubens müssen heute mit aller Redlichkeit dem ganzen gewandelten geschichts- und naturwissenschaftlichen Bewußtsein unserer Zeit konfrontiert werden, so daß man bereits gegenüber der früher so einheitlichen Theologie eine Pluralität neuer philosophisch-theologischer Ansätze, Entwicklungen und Bewegungen sich abzeichnen sieht. Auch ist weithin deutlich feststellbar die Absicht, unter allen Umständen mit den Tendenzen der neuesten Zeit zu gehen und das alte Gedankengut preiszugeben. Angesichts dieser neuen Entwicklung muß sich eine verantwortungsbewußte Theologie heute dialogisch verstehen und gründliche Informationen vermitteln.

So kann es heute als großes Wagnis erscheinen, eine neue Fundamentaltheologie, dazu noch eine dreibändige, herauszubringen. Immerhin gibt es viele Christen, zumal Theologen, die nach Tatsachen Ausschau halten, auf die hin man noch glauben kann. Der Nachweis solcher Tatsachen ist freilich sehr schwierig und kompliziert angesichts des allgemein erwachten kritischen Bewußtseins gegenüber dem durchweg geschichtlich, soziologisch, psychologisch bedingten menschlichen Geistesleben und seinen Erscheinungen, zu denen auch Religion und Christentum gehören. Das fordert eine sehr subtile Behandlung, Untersuchung und Darstellung der Tatsachen, die die Annahme des Glaubens an Gott, Christus und Kirche glaubwürdig machen. Um so mehr wird man dem durch reiche Fachkenntnisse auf diesem Gebiet ausgezeichneten und durch eine lange Vorlesungstätigkeit bewährten Freiburger Fundamentaltheologen dankbar sein, daß er dieses Wagnis unternimmt.

Der erste vorliegende Band der Fundamentaltheologie Kolpings befaßt sich mit der Theorie der Glaubwürdigkeit der Offenbarung. Es wird hier der Versuch gemacht, die Struktur der Vernünftigkeit des christlichen Glaubenkönnens in einem gedanklichen Modell aufzuweisen und einsichtig zu machen. Dabei geht es um die Zuordnung jener rationalen Strukturelemente, die widersprechend, fragend oder stützend beim Aufbau des christlichen Glaubens beteiligt sind.

Die traditionelle Dreiteilung der Glaubensbegründung, die sich zunächst mit den religiösen Voraussetzungen des christlichen Glaubens, dann mit der konkret-geschichtlichen Offenbarung und schließlich mit der Kirche als der Offenbarungsgemeinde befaßt (in der Sprache der scholastischen Schultheologie: *demonstratio religiosa, demonstratio christiana, demonstratio catholica*), wird beibehalten. Der Verf. erweist sich bei diesem Unterfangen als ein sehr subtiler Kenner der traditionellen Schultheologie, vor allem der Scholastik. Dabei weiß er aber auch um die Glaubensproblematik des modernen Menschen, – auch des heutigen Theologen und Priesters.

Die systematische Theologie scheint insgesamt in eine schwierige Position gedrängt. Sie ist weniger gefragt – zumindest in der jüngeren Theologengeneration – und sie tut sich immer schwerer, auch nur ihre Existenzberechtigung zu beweisen. Bei aller vielleicht sogar berechtigten Kritik wird eine Theologie, die Wissenschaft bleiben will, auf eine „aposteriorische" Glaubensbegründung nicht ganz verzichten können. Die apriorische Spekulation über die „Erwartbarkeit von Offenbarung" ist sicher sehr viel reizvoller als die doch oft recht mühsame Kleinarbeit eines fundamentaltheologischen Traktates. Vielleicht sollte nicht eine Seite die andere mit Verachtung und Verschweigen strafen, da doch wohl beide ihren Dienst an der Verkündigung der Frohbotschaft leisten wollen. Dieser Mittlerdienst allerdings ist das einzige Kriterium, das Wert oder Unwert einer Theologie, auch eines systematischen Traktates, bestimmt. Jede allzu sekuristische Theologie hat in der biblischen Verkündigung ihren unbarmherzigen Richter. Es ist zweifellos das Verdienst K.s, nicht einer falschen Treue zu einem überkommenen System zu huldigen, es aber auch nicht nur seines Alters wegen abzutun.

Eine hohe Objektivität darf man dem Verf. erfreulicherweise bescheinigen. So werden Denkansätze der gegnerischen Seite nicht von vornherein disqualifiziert und abgeurteilt. Auch die bedeutenderen Vertreter der neueren Theologie kommen zu Wort in dieser eher geschichtlichen als systematischen Darstellung. Freilich vermißt man da und dort eine eigene kritische Stellungnahme des Verf. zu theologischen Lehrsentenzen. Wo er sich aber zu einer sachlichen (und sehr vornehmen) Kritik entschließt, wie im Natur-Gnade-Verständnis Karl Rahners, ist er sehr, ja allzu vorsichtig mit dem Aufbau und der Begründung seiner eigenen Meinung. Vielleicht muß dieses Urteil aber revidiert werden, sobald die beiden weiteren Bände vorliegen.

Einen breiten Raum innerhalb dieses ersten Traktates nimmt die Betrachtung des Wunders „als Grundlage des einsichtigen Urteils über die Glaubenswürdigkeit der kirchlichen Offenbarungspredigt" ein. Unter Wunder versteht der Verfasser „eine Tatsache unserer Erfahrung, die durch ihre Außerordentlichkeit aus dem gewöhnlichen Rahmen des Naturverlaufes hervorragt. Als Spezifikum gilt also die Außerordentlichkeit. Bei dem Wunderbegriff im weiteren Sinne wird diese Außerordentlichkeit rein erfahrungsmäßig genommen, ohne ein Urteil darüber zu fällen, ob und inwieweit innerweltliche Ursachen hierbei mitbeteiligt sind. Beim Wunderbegriff im engeren Sinne gilt die Außerordentlichkeit aber prinzipiell, d.h., die Erfahrungstatsache kann nur auf Gott allein, also ohne Mitbeteiligung innerweltlicher Ursachen, zurückgeführt werden. Der theologische Wunderbegriff im engeren Sinne ist demnach ein Sonderfall im Rahmen des Wunderbegriffs im weiteren Sinne" (341).

Wäre es nicht ratsam und auch für den Systematiker bedeutungsvoll, hier das biblische Verständnis des Wunders als erfahrbares Interpretament der je größeren Gnade Gottes, als Zeichen (σημεῖον), das gar nicht Selbstzweck, sondern Mittel zum Zweck (nämlich des Bezeichneten) ist, der philosophischen Spekulation vorzuziehen? Noch dazu einer Philosophie, die weithin nicht mehr die heutiger Theologen ist. Damit soll jedoch der hohe Wert dieser ausgezeichneten Einführung in die Fundamentaltheologie nicht herabgemindert werden, die man nicht nur jedem angehenden Theologen, sondern auch theologisch interessierten Laienkreisen dringend empfehlen kann.

Würzburg. Josef Hasenfuß.

Siegmund, Georg: **Gott in Sicht?** Aschaffenburg: Pattloch Verlag 1966. 176 S.; Ln DM 16,80.

Die Zahl der Publikationen über das Gottesproblem und den Atheismus nimmt in immer noch steigendem Maße zu, so daß die diesbezügliche Literatur schon fast unübersehbar geworden ist. Diese Tatsache ist auch ein Zeichen dafür, daß der Schwerpunkt der theologischen Auseinandersetzungen der Gegenwart sich immer mehr verlagert vom innerkirchlichen und interkonfessionellen Gespräch zur Diskussion über die Frage der Existenz Gottes und damit zur fundamentalsten Glaubensfrage überhaupt, denn „alle Glaubensaussagen hängen mit ihrer Wahrheit an dem einen, daß Gott ist" (G. Ebeling). Trotzdem steht im Hintergrund des heutigen Dialogs zwischen Theismus und Atheismus noch eine andere Alternative, nämlich die zwischen Anthropozentrismus und Theozentrismus (vgl. zu dieser Alternative meine Schrift: „Gott oder der Mensch im Mittelpunkt?", Donauwörth 1966). Man kann nämlich mit Sicherheit sagen, daß so gut wie alle so mannigfaltigen Formen des heutigen Atheismus in der anthropozentrischen Tendenz übereinstimmen, d.h.: daß der Wille zum Menschen in seiner unbedingten Freiheit, Schöpferkraft und unabhängigen Sinngebung der Wirklichkeit in ihnen die Hauptsache ist, der Atheismus seinerseits nur die logische Folge aus diesem „Urprinzip", oder besser: aus dieser Ursetzung.

S.s Buch stellt den Versuch dar, in die heutigen Auseinandersetzungen zwischen Theismus und Atheismus mit ihren so verschiedenen Richtungen und nicht selten verworrenen Zielsetzungen und Motivationen erhellend einzugreifen. Sein Werk zeichnet sich aus durch logischen Aufbau und Klarheit der Gedankenführung, durch Eindeutigkeit und Entschiedenheit der Stellungnahme für den traditionellen, metaphysisch fundierten Theismus und durch eine Menge anschaulicher, die abstrakten Gedankengänge auflockernder und bestätigender Beispiele aus dem gesellschaftlichen und politischen Leben.

Es scheint jedoch, daß der Verf. dem Atheismus der Gegenwart in seinen allerneuesten Formen, die sich wesentlich vom metaphysischen Atheismus früherer Jahrhunderte, ja noch teilweise von dem der ersten Jahrzehnte unseres Jahrhunderts unterscheiden, nicht ganz gerecht wird. Zu scharf wird die Grenzlinie zwischen Theismus und Atheismus gezogen, so daß gewisse Übergangsformen zwischen ihnen nicht gesehen werden und das „Körnchen Wahrheit" in manchen Formen des Atheismus nicht gewürdigt werden kann. Anstatt der kategorischen Ablehnung aller Formen des Atheismus und einer zu wenig nuancierenden Apologetik hätte man sich an manchen Stellen des Buches eine differenziertere, nicht

nur negative Kritik gewünscht. Vielleicht ist dieser Mangel darauf zurückzuführen, daß das Buch sich wohl vor allem an breitere Kreise in einer mehr populären Form wendet und auch einige Gedankengänge aus älteren Werken des Verf. einbezieht. Von Nutzen wäre wohl auch gewesen, wenn der Verf. dem biblischen Gottesbegriff ein Kapitel gewidmet hätte. Es hätte sich dann gezeigt, daß dieser Begriff weder mit dem weltanschaulichen und philosophischen Theismus noch mit dem Monotheismus nichtchristlicher Religionen schlechthin identisch ist. Weil dem so ist, deswegen ist vom biblischen Gottesbegriff her eine positivere Würdigung modernster Formen des Atheismus möglich. Gegenüber dem schlechthin einzigartigen Jahwe-Begriff schon des Alten Testamentes, der den Menschen in einer noch viel tieferen als der „philosophischen Schicht" unbedingt zu treffen vermag, kann auch die Tatsache, daß sich jemand zum philosophischen Atheismus entschieden hat, noch zu etwas Vorläufigem verblassen. Es ist, wenn auch in seltenen Fällen, die Möglichkeit nicht prinzipiell auszuschließen, daß der Gott der Bibel einem Menschen im Innersten begegnet sein und ihn ungegenständlich bestimmen kann, obwohl dieser thematisch, d. h. eben philosophisch-gegenständlich und weltanschaulich (noch) einen Atheismus vertritt.

Wien. Hubert Mynarek.

Mühlenberg, Ekkehard: **Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa.** Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 16) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1966. 215 S.; kart. DM 28,—.

Die Verflechtung der biblischen Botschaft mit philosophischem Denken wurde dem frühen Christentum oft zum Vorwurf gemacht. Ganz abgesehen von der Notwendigkeit einer Reflexion des Offenbarungswortes stellt allein dieser Dialog eine erregende Phase der Geistesgeschichte dar, und zwar schon deshalb, weil die Adaption außerbiblischer Kategorien nicht unkritisch, sondern in Auseinandersetzung mit der Tradition griechischer Geistigkeit erfolgte. Vorliegende Dissertation bestätigt diesen Befund, insofern an Hand eines Gottesprädikats nicht nur eine innertheologische Kritik illustriert, sondern der denkerische Prozeß selbst demonstriert wird, und zwar am Gegenüber eines unterschiedlichen Verständnises von ‚Unendlichkeit'.

Bekanntlich betrachteten die antiken Philosophen Unendlichkeit als Wesensmerkmal der ὕλη, der Materie; darum konnten sie dieses Attribut nicht Gott zuweisen. Es ist nun die „Hypo"-These des Verfassers, daß sich das Unendliche als Gottesprädikat bei Gregor von Nyssa „zum ersten Male in der Geschichte des philosophischen und christlichen Denkens" findet (26); mit seinem Vorgehen wolle der Kirchenvater „den Ansatz der platonisch-aristotelischen Theologie aufheben" (27). Über Origenes, der Gottes Unendlichkeit ablehnte wegen der Unmöglichkeit eines denkerischen *progressus in infinitum*, führt die Auseinandersetzung zurück auf Aristoteles. Zum Nachweis wird darum im ersten Teil die platonisch-aristotelische Auffassung des Unendlichkeitsbegriffes dargestellt und dessen Rezeption in der nachklassischen Zeit, wobei besonders Clemens von Alexandrien und Origenes berücksichtigt werden. Maßgebend bleibt dabei die Überlegung des Aristoteles: „Gott als das sich selbst denkende Denken ist größer (κρεῖττον) als das menschliche Wissen (Eth. Eud. VII 14, 1248 a 28. 32). Niemals ist er jedoch unendlich, da er sich dann zum einen nicht mehr selbst denken, zum andern aber nicht alles umfassen könnte" (58). Die lateinische Tradition führt der Verf. auf eigene Denkstrukturen zurück, die dem Denken der griechischen Kirchenväter nicht konform seien (69). Angesichts der übrigen Vertrautheit mit der Theologie des Ostens wird gerade für Hilarius der Zusammenhang schärfer zu prüfen sein. Augustin steht zwar nicht mehr im Blickfeld der Untersuchung; beachtenswert sind aber die Ausführungen von E. Gilson, L'infinité divine chez St. Augustin, in: Augustinus Magister I (Paris 1954) 569—574.

Gregor von Nyssa entfaltet seinen Gottesbegriff der Unendlichkeit in der Auseinandersetzung mit dem Arianer Eunomius und verleiht ihm in der „Vita Mosis" letzte Klarheit. Sein Bestreben geht dahin, über den Gedanken des Grenzenlosen (τὸ ἀόριστον) hinaus, das Unendliche positiv zu bestimmen, um sich so auch von der negativen Theologie abzusetzen. Im Grunde behauptet Gregor „nur die zeitliche Ausdehnungslosigkeit Gottes in dem Begriff des Unendlichen" (110), die er als Ewigkeit versteht. Damit gelingt es ihm zudem, die Agennesie als Gottesprädikat zu überschreiten. Gegenüber Origenes, der von seinen Denkvoraussetzungen her Gottes Wesen begrenzt verstand und darob auch verurteilt wurde, ist hier die Transzendenz Gottes in seine Unendlichkeit verlegt.

Der Gedanke göttlicher Unendlichkeit wird schließlich geprüft hinsichtlich seiner Tragweite für den Aufstieg der Seele zu Gott. Der Verfasser glaubt, daß sich diese Bewegung in den gleichen Stufen vollzieht wie in der aristotelischen Erkenntnislehre, allerdings unter der Voraussetzung eines denkerischen *progressus in infinitum*. Damit wird ein entschiedener Einspruch laut gegen eine mystische Interpretation Gregors; der Aufstieg der menschlichen Seele zu Gott sei theologisch-rational zu verstehen (149). Hier wird aber gerade deutlich, daß Gott als Unendlicher sich jeglicher Erkenntnis des Menschen entzieht. „Weil der Glaube sich auf den unendlichen Gott bezieht, kann gemäß der aristotelischen Logik keine Stufe erreicht werden, die ein aufweisbares und abschließendes σημεῖον darstellt" (203). Eine Vereinigung mit Gott im Sinne der mittelalterlichen Theologie bleibt ausgeschlossen (gegen J. Daniélou).

In einer sehr umsichtigen Weise erhellt die vorliegende Untersuchung, wie das Prädikat der Unendlichkeit durch Gregor von Nyssa in die Gotteslehre übernommen wurde. Vor allem für die katholische Theologie, der dieser Begriff sehr geläufig ist, bietet sie einen Anstoß, den äußerst differenzierten Prozeß der Adaption in seiner Widersprüchlichkeit zu beachten. Der Rückgriff auf die aristotelische Logik ermöglicht es, den Begriff der Unendlichkeit in seiner theologischen Tragweite bei Gregor von Nyssa scharf herauszuarbeiten und über die Kennzeichnung als „Inbegriff der Fülle" (W. Elert) hinaus zu präzisieren. So bedeutsam die Herausstellung des ἄπειρον für das Verständnis seiner Theologie aber auch ist, nicht weniger wichtig scheint dabei die Tatsache, daß der Nyssener bei der Übernahme des Begriffs nicht sklavisch ins Schlepptau philosophischer Formeln gerät, sondern vom Glauben her eine kritische Begegnung vollzieht. Gerade die vergleichenden Analysen über vorausgehende Philosophen und Theologen bestätigen den Vorbehalt christlichen Denkens. Die Leistung Gregors von Nyssa ist im übrigen auch noch hoch einzuschätzen, wenn man ihn in der Linie einer Tradition sieht und von daher nicht rundweg der lapidaren Aussage beipflichten kann, er habe „Unendlichkeit als neuen Gottesbegriff eingeführt" (19). Auch die intellektualistisch-rationale Deutung des Aufstiegs der Seele zu Gott, macht ein charakteristisches Element der „Mystik" Gregors bewußt, und zugleich die Reserve des Verfassers vor unangemessenen Kategorien. In der Beschränkung darauf wird freilich das Problem wieder vereinfacht und dem differenzierten Phänomen Mystik zu wenig Rechnung getragen.

Die Untersuchung, die im großen und ganzen sorgfältig gearbeitet ist (in den beiden Zitaten aus Tertullian und Minucius Felix S. 70 muß es jeweils soli statt solo heißen), wird die Forschung über Gregor von Nyssa zweifellos anregen, nicht zuletzt wegen ihres konsequenten Ansatzes von den Prinzipien der aristotelischen Logik her. Der Ankündigung des Verfassers, auch die lateinische Tradition unter dem Aspekt der Unendlichkeit zu untersuchen, darf man mit Erwartung entgegensehen.

Tübingen. Peter Stockmeier.

Alberti Magni Opera Omnia, Tomus XVI/II (huius editionis numerus currens 6): **Metaphysica.** Libros VI—XIII edidit Bernhardus Geyer. Münster/Westf.: Verlag Aschendorff 1964. S. XXXV—XLVI, 301—654; br. DM 106,—; Halbleder DM 120,—; Halbpergament DM 124,—.

Mit diesem 2. Halbband des 16. Bandes der Gesamtausgabe (Bd 6 der laufenden Ausgabe) ist die von Bernhard Geyer unter Heranziehung aller bekannten Handschriften meisterhaft besorgte Edition der Metaphysik des Albertus Magnus abgeschlossen (vgl. zum 1. Halbband die Besprechung ThRev 58 [1962] 93—95 [L. Ott]). Gegenüber den schlechten, oft sinnentstellenden alten Drucken von Venedig (Erstdruck 1494) sowie in den Gesamtausgaben von Jammy (Lyon 1651) und Borgnet (Paris 1890—99) ist der Forschung mit dieser Neuausgabe in kritisch gesicherter Weise die ursprüngliche Form des bedeutsamen Werkes Alberts des Großen zum ersten Male zugänglich gemacht. In einem eigenen Apparat ist zudem die von Albert benutzte, bisher noch ungedruckte Übersetzung der Metaphysik des Aristoteles, die *Translatio Media*, beigefügt, deren Edition Bernhard Schmitt zu diesem Zweck besorgte. Zum leichteren Studium sind die mit dieser Übersetzung übereinstimmenden Stellen im Text Alberts durch Kursivdruck hervorgehoben. Der Wert dieser Edition für die wissenschaftliche Arbeit wird außerdem noch gesteigert durch die beigegebenen, minuziös erarbeiteten *Indices*, insbesondere durch den *Index rerum et verborum*, der in hervorragender Weise den reichen Inhalt des Werkes dem Benutzer erschließt. Dasselbe gilt für die früher erschienenen Bände. Dafür gebührt den Herren des Albertus-Magnus-Instituts zu Bonn unter Vorsitz von Bernhard Geyer besonderer Dank. — Angefügt ist auf S. 652 eine Liste von *Corrigenda et Addenda*, die sich auf beide Halbbände bezieht. — Dem Verlag ist zu danken für die vorzügliche Ausstattung.

Bonn. Hans Jorissen.

Shapiro, Herman — **Scott**, Frederick: **Walter Burley's De Sensibus.** (Mitteilungen des Grabmann-Instituts der Universität München, hrsg. von M. Schmaus und W. Dettloff, Heft 13) München: Verlag Max Hueber 1966. 10 S.; DM 3,80.

Grundlage der Edition des bislang unveröffentlichten kurzen Traktates *De sensibus* aus der Feder des Duns Scotus-Schülers Walter Burley (* 1275, † nach 1343) bildet die einzig vorhandene Handschrift (des späten 14. Jh.) im Cod. Vat. lat. 2146, ff. 246r—247r. Der gut lesbaren Textedition (4—10) ist eine kurze Einleitung vorausgeschickt (3f), die über die Authentizität, den Inhalt und die Bedeutung des Schriftchens für die Erkenntnis der wissenschaftlichen Eigenständigkeit W. Burleys handelt. Die Auffassungen des Aristoteles in *De anima* sowie dessen Kommentators Averroes, auf die B. sich häufig bezieht (die Bezugsstellen sind in den Fußnoten verifiziert), stellen für ihn nur den Ausgangspunkt für die Entfaltung seiner eigenen Position dar. Charakteristisch ist die ausgesprochen empirische Orientierung seiner Darlegungen. Inhaltlich enthält das Werkchen mehr, als sein Titel vermuten läßt. Es behandelt nicht nur die äußeren und inneren Sinne, sondern bezieht auch den *intellectus agens* und *intellectus possibilis*, die Seele und ihre Fähigkeiten in die Erörterung ein.

Einige Druckfehler: S. 5, Z. 9 v. o.: *ad* (statt *at*); ebd. Z. 6 v. u.: tilge das Komma hinter *quia*²; S. 9, Z. 19 v. o.: zu *omnia* ergänze [*que*]; ebd. Z. 24/25: Komma hinter *nunc* (statt hinter *videretur*).

Bonn. Hans Jorissen.

Wetter, Friedrich: **Die Trinitätslehre des Johannes Duns Scotus.** (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Band XLI, Heft 5) Münster: Aschendorff (1967). VIII, 486 S.; kart. DM 68,—.

Trotz der zahlreichen Veröffentlichungen über Duns Scotus, die bereits vorliegen — die Scotus-Bibliographie von Odulf Schäfer aus dem Jahre 1955 umfaßte schon rund 4500 Titel — zeigt es sich immer wieder, daß die Lehren des Duns Scotus über wichtige Themen entweder noch gar nicht oder doch nicht eingehend genug untersucht sind. Letzteres u. a. deshalb nicht, weil man sich kaum die Mühe machte, die einschlägigen Quästionen geschlossen gewissenhaft zu analysieren und zu interpretieren, obwohl nur auf diesem Wege das Denken gerade dieses Autors angemessen erkannt werden kann, und weil man es versäumte, alle einschlägigen Werke des Duns Scotus heranzuziehen, insbesondere auch die *Lectura Prima* von Oxford, obwohl — wie der Verf. S. 4 richtig bemerkt — eine adäquate Darstellung der scotischen Lehre erst auf der Grundlage aller drei Kommentare (der *Lectura Prima*, der *Reportatio Parisiensis* und der *Ordinatio*) und des *Quodlibet* geboten werden kann.

Mit der Darstellung der Lehre des Duns Scotus von der Trinität in sich bereichert der frühere Mainzer Dogmatiker die Scotusliteratur um einen wichtigen Beitrag, und dieser Beitrag ist um so wertvoller, als er mit einer Methode erarbeitet wurde, die man im Hinblick auf Duns Scotus wohl mit guten Gründen als die einzig legitime bezeichnen kann. Dem Verf. ist darüber hinaus eine sehr gute Synthese von der Berücksichtigung der Chronologie der Scotuswerke und der zusammenfassenden Übersicht über die Problembehandlung in den einzelnen Kommentaren gelungen. Er gliedert seine Untersuchung in zwei Teile und behandelt im ersten die innergöttlichen Hervorgänge und im zweiten die göttlichen Personen. Den Schluß bildet ein zusammenfassendes Wort über die Konzeption der Trinitätslehre des Duns Scotus. Daß sich der Verf. außerordentlich gewissenhaft in die Texte des Duns Scotus eingelesen und in seine Gedankenwelt vertieft hat, kann man auf jeder Seite feststellen. Sehr zu begrüßen sind die Zusammenfassungen am Ende der einzelnen Paragraphen. Sie erleichtern die Benutzung des Buches erheblich.

Die allgemeinen Ergebnisse der Arbeit kann ich aus meinen eigenen Forschungen bestätigen: daß Duns Scotus die in seinem Frühwerk vorgelegten Auffassungen organisch weiterentwickelt und vertieft hat, und daß insofern bei ihm immer wieder eine Lehrentfaltung, kaum hingegen eine Meinungsänderung festzustellen ist; ferner, daß für die umfassende Beurteilung der scotischen Lehre der *Lectura Prima* eine besondere Bedeutung zukommt. Sehr wichtig für die Scotusinterpretation ist auch die Erkenntnis, die der Verf. am Schluß seiner Untersuchung ausspricht: „Scotus ist ein Systematiker von Format und behält bei der Ausarbeitung der einzelnen Probleme immer das Ganze im Blick. Jede Scotusinterpretation muß diese Eigenart dieses Denkers besonders berücksichtigen, wenn sie nicht aus der abgewogenen Gesamtschau des *Doctor Subtilis* ein Zerrbild machen will" (469). Dieser Gefahr sind ja leider gerade die Nachfolger des Duns Scotus erlegen und haben nicht zuletzt dadurch zu der in hohem Maße negativ zu beurteilenden Entwicklung der Theologie im 14. Jahrhundert beigetragen.

Als bedeutsames Ergebnis der Untersuchung von W. zum Thema selbst sei der Beitrag zur dogmengeschichtlichen Einordnung des Duns Scotus hervorgehoben. Der Verf. weist nach, daß Duns Scotus zwar zu den Vertretern der griechischen Trinitätserklärung zu rechnen, es ihm aber doch gelungen ist, die lateinische, d. h. vornehmlich an Augustinus orientierte Trinitätslehre in die griechische Konzeption einzubauen und diese dadurch zu bereichern. Ferner hat der Verf. gezeigt, daß die Trinitätslehre des Duns Scotus bei aller subtilen Spekulation und „Anstrengung des Begriffes" nicht zuletzt wegen ihres personalistischen Ansatzes besondere Beachtung verdient.

Von den Nebenergebnissen, welche die Untersuchung des Verf. erbracht hat, möchte ich nur hervorheben, daß sie die Wichtigkeit der Auseinandersetzung des Duns Scotus mit Heinrich von Gent deutlich macht, daß sie einen interessanten Beitrag zur scotischen Lehre von der *distinctio formalis* leistet, daß sie zeigt, in welcher Weise Elemente der arabischen Philosophie von Duns Scotus christlich umgeformt wurden, und daß sie auch deutlich macht, welche Rolle der Philosophie im System des Duns Scotus zufällt, daß diese nämlich im Grunde immer eine Funktion seiner Theologie ist. Im übrigen sucht der Verf. immer auch etwaige Verschiedenheiten der einzelnen Kommentare zu erklären und bemüht sich darum, die fremden Lehrmeinungen zu identifizieren, die Duns Scotus zitiert, oder mit denen er sich auseinandersetzt.

Geteilter Meinung kann man darüber sein, daß der Verf. die ausgewerteten Texte nicht laufend in den Anmerkungen mitteilt. Er beschränkt sich allzu oft darauf, nur die Fundstellen bzw. die Seiten oder Folien anzugeben. Auch wenn man es ihm bescheinigen kann, daß er sich mit Erfolg um eine gute Übersetzung der bekanntlich oft sehr schwierigen Scotustexte bemüht hat, möchte man doch gerne immer den lateinischen Text gegenwärtig haben, auf den sich der Verf. gerade bezieht. Das *„informare"* mit „informieren" wiederzugeben (26 u. a.), halte ich nicht für sonderlich glücklich. Es handelt sich da doch immer um den von einem bestimmten Inhalt „geformten" Intellekt oder Willen. Vielleicht sollte man sich einfach mit „formen" begnügen.

Alles in allem ist die vorliegende Arbeit eine hervorragende wissenschaftliche Leistung. Sie ist eine ausgezeichnete Interpretation, was bei der Subtilität des Gegenstandes um so höher zu bewerten ist. Die Darstellung selbst ist ausgewogen im Urteil, diszipliniert in der Sprache und klar im Ausdruck — Vorzüge, die heute durchaus eigens erwähnt zu werden verdienen. Die Monographie wäre vermutlich doppelt so umfangreich geworden, wenn der Verf. nicht nur die Lehre des Duns Scotus über die Dreieinigkeit in sich, sondern auch die über das heilsgeschichtliche Wirken des dreieinigen Gottes dargestellt hätte. Es wäre sehr zu begrüßen, wenn er, was er in der Einleitung in Aussicht stellt, seine Forschung auch darauf ausdehnte und uns dann sozusagen den zweiten Teil der Darstellung der Trinitätslehre des Duns Scotus bescherte.

München. Werner Dettloff.

Die Russische Orthodoxe Kirche in Lehre und Leben. In Verbindung mit dem Studienausschuß der Evangelischen Kirche der Union für Fragen der Orthodoxen Kirche und einer Reihe von Fachgelehrten, hrsg. von Robert Stupperich. (Schriftenreihe des Studienausschusses der EKU für Fragen der Orthodoxen Kirche Bd 2) Witten: Luther-Verlag 1966. 312 S.; Ln DM 28,—.

Wie der Herausgeber in seinem Vorwort bemerkt, geht das vorliegende Sammelwerk auf Anregungen evangelischer Pfarrer aus den östlichen Landeskirchen zurück. Es war ihre Bitte, ihnen ein geschlossenes Bild der Russischen Orthodoxen Kirche der Gegenwart zu vermitteln. Es ist ein besonders lobenswertes Unterfangen des Herausgebers, Prof. Dr. Robert Stupperich (Münster), daß er keine Mühe gescheut hat, diese Bitte zu erfüllen. Vor allem muß man ihm und den mitwirkenden Fachgelehrten Dank wissen für die Art und Weise, in der die Gesamtschau, wie sie jetzt in diesem Handbuch vorliegt, verwirklicht worden ist. Niemand wird die Schwierigkeiten, die mit einer solchen Gesamtschau verbunden sind, unterschätzen. Um so mehr ist man beeindruckt von der erzielten überwiegenden Geschlossenheit der Darstellung. Angesichts der verschiedenen Themenkreise und angesichts der Tatsache, daß viele verschiedene Verfasser – evangelische, mehrere orthodoxe und je ein hochkirchlicher und alt-katholischer – mit-

gearbeitet haben, ist dieses als kein geringes Verdienst zu werten.

R. Stupperich eröffnet das Sammelwerk mit einem übersichtlichen, abgewogenen und grundlegenden „Überblick über die Geschichte der Russischen Orthodoxen Kirche unter besonderer Berücksichtigung ihres Verhältnisses zum Staat". Der Abriß „Grundzüge der orthodoxen Lehre" ist vom russisch-orthodoxen Theologen Pavel N. Evdokimov. Wer die Schriften des renommierten Professors am Orthodoxen Theologischen Institut des hl. Sergius in Paris studiert hat, wird sich nicht darüber wundern, daß in seinem sehr lesenswerten Beitrag auch Auffassungen, die nur für einen Teil der russisch-orthodoxen Theologen repräsentativ sind, als Grundzüge der orthodoxen Lehre charakterisiert werden, wenn er z. B. die „universalistische" Ekklesiologie im Gegensatz zur „eucharistischen" Ekklesiologie interpretiert. – Konstantin Kiselev berichtet über „Gemeindeleben und kirchliche Sitte". Äußerst aufschlußreich in mehrfacher Hinsicht sind seine Ausführungen über christliches Brauchtum und christliche Sitte des Sowjetbürgers, auch wenn diese sich meistens ins Private, Verdeckte, Anonyme verkriechen und den alten Öffentlichkeitscharakter verloren haben. –

Ludolf Müller bringt einen Aufsatz „Leitbilder russischer Frömmigkeit". In den Gestalten der heilgen Mönche, Fürsten (als Repräsentanten des Laien), Pilger, „Jurodivye" (d. h. der „Narren um Christi willen"), Bischöfe wird die ethisch-religiöse Norm konkretisiert. L. Müller weist hin auf die erstaunliche Beständigkeit des Frömmigkeitslebens orthodoxer Russen. Obwohl die öffentliche Bedeutung der kirchlich-orthodoxen Frömmigkeit vom russischen Mittelalter über das petrinische Zeitalter bis zur Gegenwart hin sich entscheidend gewandelt hat, ist doch diese Frömmigkeit, wo sie wirklich lebendig war und noch heute lebendig ist, – bei allem historischen Wandel und aller soziologischen Differenziertheit der Lebenssituation – das ganze Jahrtausend der russischen Kirchengeschichte hindurch verhältnismäßig konstant geblieben.

Friedrich Heiler behandelt den „Gottesdienst der Orthodoxen Kirche", Igor Smolitsch „Das Kirchenrecht in der Russischen Orthodoxen Kirche", wobei er leider nur ganz kurz (161 f) das Allrussische Landeskonzil von 1917 bis 1918 erwähnt, obwohl feststeht, daß dieses Konzil für die kirchenrechtlichen Verhältnisse im Leben der russischen Kirche von tiefgreifender Bedeutung gewesen ist. – Im Beitrag von Claire Louise Claus wird die religiöse und theologische Bildungsarbeit, besonders nach 1945 besprochen. – Heinz Skrobucha betrachtet „Die Kunst in der Russischen Orthodoxen Kirche", Konstantin Kiselev „Das Mönchtum in der Russischen Orthodoxen Kirche".

In ökumenischer Perspektive kommt den beiden letzten Beiträgen eine besondere Bedeutung zu. Werner Küppers berichtet über „Die Russische Orthodoxe Kirche und die Kirchen des Westens" und gibt einen fesselnden Überblick über die Beziehungen und das gesamte Verhältnis der Russischen Orthodoxen Kirche zu den westlichen Kirchen in Vergangenheit und Gegenwart, zur Anglikanischen Kirche, zum Alt-Katholizismus, zu den Kirchen der Reformation, zum Weltkirchenrat und schließlich zum Vatikan. – Der Beitrag von Peter Hauptman „Das Moskauer Patriarchat und die anderen Kirchen und Religionsgemeinschaften innerhalb der Sowjetunion" beschäftigt sich in gut informierter Weise mit dem Islam, den jüdischen Gemeinden, der Georgisch-Orthodoxen Kirche, der Armenisch-Gregorianischen Kirche, den Kirchen des Weltkirchenrats, den russischen Altgläubigen, anderen Gruppen und den römisch-katholischen Gemeinden in Sowjetrußland.

Man kann dieses Sammelwerk, ohne zu übertreiben, als eine hervorragende Leistung bezeichnen, die nicht nur der persönlichen Information, sondern auch der gegenseitigen Verständigungsarbeit in hohem Maße dienlich sein kann.

Münster. Johannes Gerh. Remmers.

Suttner, Ernst Christoph: **Offenbarung, Gnade und Kirche bei A. S. Chomjakov**. (Das östliche Christentum, Neue Folge, Heft 20) Würzburg: Augustinus-Verlag 1967. 200 S.; kart. DM 31,50.

Die Theologie des russischen Laientheologen des vorigen Jahrhunderts, Alexij Stepanovič Chomjakov († 1860) gewinnt unter den Orthodoxen immer mehr an Einfluß, vor allem unter den Vertretern der slavischen Länder, wo sie fast beherrschend wurde. Deshalb wird auch ihre gründliche Kenntnis immer mehr zu einer unbedingten Voraussetzung für jene westlichen Theologen, die ein ernstes theologisches Gespräch mit den Vertretern der Orthodoxen führen wollen.

Die Theologie Chomjakovs, eines begeisterten, von einem gewissen Fanatismus nicht ganz freien Verfechters und Verteidigers der orthodoxen Glaubenslehre, war einem eigenartigen Schicksal unterworfen. Ursprünglich wurde sie in Rußland selbst beargwöhnt und deswegen von der Schultheologie abgelehnt. Erst nach und nach gewann sie an Boden und wurde schließlich vor allem von den führenden Theologen der russischen Emigration voll akzeptiert und verkündet. Heute kann man wohl überhaupt nicht über die orthodoxe Theologie sprechen, ohne die chomjakovschen Thesen zu beachten.

Obwohl Chomjakov ein treuer Sohn der orthodoxen Kirche und unbedingter Verteidiger ihrer Traditionen sein wollte, haftet seiner Lehre ein gewisser Beigeschmack des Umstürzlerischen an. Das Prinzip der Konziliarität („Sobornost"), das im Mittelpunkt seiner Lehre steht und die Kirche als ein einheitliches Ganzes sieht, in dem die Grenzen zwischen der lehrenden und hörenden Kirche verwischt, wenn nicht ganz aufgehoben sind, ließ sich nicht ohne weiteres im Lichte der orthodoxen Tradition und der Entscheidungen der alten ökumenischen Konzilien immer aufrechterhalten. Andererseits brachte gerade seine Lehre und das Neue seines Denkens die orthodoxe Theologie in Schwung, belebte sie und führte sie zu einer starken Entfaltung.

Ein besonderes Verdienst des vorliegenden Buches besteht darin, daß hier die Zentralmomente der theologischen Auffassungen Chomjakovs mit einer großen Genauigkeit und einem enormen Fleiß ausgearbeitet sind. Ein sehr ausführliches Literaturverzeichnis umfaßt wohl alles, was zu diesem Thema in irgendeinem Verhältnis stehen könnte. Die Zitation ist sehr sorgfältig. Das Buch gibt nicht nur die denkbar beste ausführliche Zusammenfassung der Lehre Chomjakovs über Offenbarung, Gnade und Kirche, zeigt nicht nur die Bedeutung seiner Theologie, sondern auch ihre Grenzen. Man ist erstaunt, daß ein Mensch wie Chomjakov, der solche neue Perspektiven in der Lehre über die Kirche entwickeln konnte, gleichzeitig auch so starke Grenzen aufwies, die ihn uns befremdend erscheinen lassen.

Den Unterschied zwischen der Orthodoxie und den übrigen Konfessionen erklärt er essentiell: Die Orthodoxie sei absolut wahr, die übrigen Konfessionen absolut irrig (130). Solche Einstellung ist heute für die vorwiegend ökumenisch denkende christliche Welt doch sehr schockierend, wenn sie auch aus der damaligen Zeit zu verstehen ist.

Die Arbeit zeigt in einer ruhigen, völlig objektiven Art sowohl die starken wie die schwachen Seiten der Lehre Chomjakovs und ist deshalb besonders wertvoll.

Niederaltaich. Johannes Chrysostomos OSB.

Nilsson, Kyell Ove: **Simul.** Das Miteinander von Göttlichem und Menschlichem in Luthers Theologie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1966. 458 S.; br. DM 48,–.

Seit Martin Seils' bekanntem Buch über den Begriff der *cooperatio* des Menschen mit Gott in Luthers Theologie läßt die Lutherforscher die Frage nach dem Miteinander von Göttlichem und Menschlichem im theologischen Verständnis Luthers nicht mehr los. Die Frage berührt verschiedene, im Grunde alle Gebiete des Theologischen: vor allem die Schöpfungslehre, die Christologie, die vom wahren Gott und wahren Menschen zu sprechen hat, dann auch die Ekklesiologie ebenfalls als ein Verbundensein von Göttlichem und Menschlichem. Damit ist die Grundgestalt des vorliegenden Buches signiert: Die ganze Theologie Luthers wird irgendwie angesprochen. Wir haben also eine unter einem bestimmten Aspekt gesehene Gesamttheologie Luthers vor uns. Daß sie ökumenisch von höchstem Interesse ist, ist einleuchtend, weil hier das katholische „Und" behandelt wird, im Gegensatz zum Solus. Wir treten bis zur Stunde mit der wohl etwas vorgefaßten Meinung an Luthers Theologie heran, als sei die Alleinwirksamkeit Gottes die zentrale Aussage in Luthers Theologie. Nun soll hier das Menschliche im Verflochtensein mit dem Göttlichen unter der Formel des *Simul* aufgewertet werden. Thematisch ist also das Buch von großer Bedeutung.

1. Es wird das Miteinander von Göttlichem und Menschlichem in der Schöpfungslehre behandelt. Besser würde freilich von Anthropologie gesprochen. Hier geht zunächst der Weg von oben nach unten, von Gott zum Menschen, – das Leitwort ist *mandatum Dei* und im 2. Teil vom Menschen zu Gott. Luther spricht von einem *Deus ipse* und von einem *Deus nudus*, betont aber, daß er von diesem Gott, also dem *Deus nudus*, nichts weiß. Wichtig für ihn ist die Lehre vom verborgenen Gott. Die Verborgenheit, der Gedanke der Erniedrigung, des Herabsteigens Gottes, ist ein grundlegender Bestandteil der Theologie Luthers. Gott ist in der Schöpfung verborgen, er ist ein *Deus involutus et vestitus*, er zeigt sich nicht in seiner Majestät, sondern in menschliche Kleider gehüllt, er ist wirklich konkret und unbestreitbar gegenwärtig, aber diese Gegenwart ist gleichzeitig verborgen. Man muß also sagen, Gottes Verbergen ist die Weise seines Offenbarens. Die geschöpflichen Dinge sind die Larven und Masken Gottes. Wichtig ist auch noch, daß Gottes Gegenwart immer durch das Wort geschieht, das *verbum externum* ist hinein realisiert in die Schöpfung. Das sind nur einige herausgegriffene Aspekte.

Der 2. Teil des 1. Kapitels handelt vom Menschen unter dem Regiment Gottes. Nunmehr versucht der Verfasser, ein konkretes Bild davon zu zeichnen, wie Luther die Stellung des Menschen in der ihm gegebenen, von Gott geschaffenen und gelenkten, vom Teufel aber pervertierten Welt sieht. Luther unterscheidet die Welt des Menschen, also die Schöpfung von dem Reich Gottes, vom himmlischen Reich. Im Schöpfungsbereich ist der Mensch frei, hier waltet er mit seinem freien Willen. Im himmlischen Reich dagegen hat er ein *servum arbitrium* und lebt

in dem Offensein des Glaubens gegenüber dem Willen Gottes. Aber auch im Weltreich, wo der Wille des Menschen frei ist, ist Gott sein unumschränkter Herr. Der Mensch ist der Herrscher, derjenige, welcher über die Dinge waltet, nur dadurch, daß er von Gott beherrscht ist. Die Begriffe *dominium* und *cooperatio* waren hier zu klären. Der Mensch hat eine Herrschaft über die Welt, die abwärts gerichtet ist; er ist freien Willens, wird aber von oben her von der Herrschaft Gottes geführt. Nunmehr läßt sich also auch die oft mißverstandene Lehre von der Unfreiheit des Willens erklären: im Schöpfungsbereich frei, im Bereich des Wortes Gottes an den Willen Gottes gebunden. Es drängt sich nun auch die Frage auf, wie es mit der *imago Dei* ist.

Nilsson stellt fest: „Die *imago Dei* scheint also für Luther etwas zu sein, was zur Natur des Menschen gehört und ohne das der Mensch nicht Mensch ist, gleichzeitig aber auch etwas, was dem konkreten Menschen nach dem Fall doch fehlt, etwas, was der Mensch hat und womit er geschaffen ist, aber auch etwas, worauf er nur in eschatologischer Erwartung hoffen kann" (86).

Es stellt sich weiter die Frage nach der Auffassung Luthers von der Sünde. Der grundlegende Gedanke bei Luther ist, daß die Sünde den Menschen in seiner Totalität umfaßt: Intellekt, Willen und alle Seelenkräfte sind total verkehrt und verdorben. Die menschliche Natur ist vollständig gefallen, der Verstand ist verdüstert, so daß der Mensch Gott und seinen Willen nicht mehr kennt; der Wille ist irregeführt, so daß der Mensch nicht auf Gott und seine Barmherzigkeit vertraut.

Die Sünde wird von Luther so gesehen, daß sie sich der *essentia* des ganzen Menschen bemächtigt, und sie besteht daher nicht nur in einzelnen Handlungen oder in einem Mangelzustand, der auf dem Verlust der Gnadengabe des Urzustandes beruht. Diese scholastische Auffassung kritisiert Luther oft und scharf. Die Erbsünde ist für Luther keineswegs hinlänglich radikal dargestellt, wenn man sich damit begnügt, sie als eine *privatio qualitatis* zu beschreiben, als Konkupiszenz, als die *libido*, als nur fleischliches Begehren oder eine gewisse sündige Neigung. Das *esse* des Menschen läßt sich vielmehr als Sünde charakterisieren, seine konkrete Verderbtheit ist eine universale Verderbnis der Natur. Gleichwohl wäre es verkehrt, in Luthers Sündenauffassung einen krassen Naturalismus zu sehen.

2. Im nächsten Kapitel spricht Nilsson von dem *simul* von Göttlichem und Menschlichem in der Christologie und Erlösungslehre. Luther hat nach unserem Autor niemals ein isoliertes, spekulatives Interesse an dem Verhältnis von Göttlichem und Menschlichem in Christus gehabt. Das bedeutet aber wieder nicht, daß Luther der christologischen Dogmenbildung der Alten Kirche gleichgültig gegenüber gestanden wäre. Für ihn waren diese Dogmen alles andere als eine Reihe sinnloser Spekulationen, sie waren vielmehr von größtem Gewicht als Ausdruck einer rechten Auffassung von Versöhnung und Rechtfertigung.

Es war eine von Luthers wichtigsten Intentionen, wirklich ernst zu machen mit der wahren Menschlichkeit des Gottessohnes. Sein Ansatzpunkt, vielmehr seine Bewegungsrichtung geht von unten nach oben. Er will die Methode der Philosophie vermeiden, nach der es dem Menschen am natürlichsten erscheint, Gott von oben zu suchen. Luther verweist auf die Stelle Jo 14, 8 ff. mit dem Wort: „Philippus, wer mich sieht, sieht auch den Vater". Es verhält sich also so, daß Luther jedesmal ermahnt, sich an Krippe und Kreuz zu halten, wie er auch vor dem Negativen warnt, den philosophischen Majestätsspekulationen. Es gibt für Luther eigentlich nur zwei Möglichkeiten und Wege: Man sieht Gott entweder im Menschen Jesus Christus oder außerhalb von diesem im Himmelsraum oder im Glanzvollen. Luther schwankt nicht: „*Ego de nullo Deo scio quam in hac humanitate*". Es ist derselbe Hauptzug in der Christologie wie in der Schöpfungslehre: Man soll Luther zufolge zum Menschlichen gehen und sich daran festhalten; denn dort ist Gott in seinem inkarnatorischen Handeln. Das hat eine Reihe Konsequenzen. Gottes Menschlichkeit erscheint einmal im Menschen Jesus als einem historischen und biologischen Wesen. Weiterhin aber erscheint Gott auch in dem, was Luther *indumenta Dei* nannte, also etwa das Wort, die Taufe und das Abendmahl; denn in solchen menschlichen Dingen zeigt sich Gott und handelt an uns. Überall wo solche „*species Dei*" auftreten, bezeichnen sie gerade die *humanitas Christi*.

Luthers Gottesglaube ist immer Christusglaube. Christus leugnen ist dasselbe wie Gott leugnen. Gott ist durch die Inkarnation in Christus offenbart. Aber Gott ist auch der Gott der Schöpfung und des Alten Testaments. So erhebt sich die Frage: Wie sieht Luther dann das Verhältnis zwischen Christi und Gottes Handeln im Bereich der Schöpfung? Es ist wirklich der Vater Jesu Christi, welcher der Gott der Schöpfung ist; deshalb ist es für Luther klar, daß der Gott des ersten Artikels derselbe ist wie der Gott des zweiten Artikels. Luther sieht keinen Gegensatz zwischen einer Schöpfungstheologie und einer christozentrischen Theologie. Christus ist im Alten Bund nicht nur der Verheißene, der zukünftige Heiland, er ist auch da schon als eine greifbare Realität vorhanden. Er ist selber der Schöpfer, durch den alles entstanden ist. Er ist auch das Schöpferwort. Auch im Alten Testament ist es demnach so, daß alles Handeln des Menschen in bezug auf Gott durch Christus geschieht und nichts ohne ihn. Der Gott, der dem Volke Israel aus Ägypten heraus half und es nach Kanaan führte, war kein anderer als Jesus von Nazareth, der Jungfrau Maria Sohn. Der Gott, der auf dem Sinai redete, ist derselbe, der am Kreuze rief. Radikaler kann man die Menschwerdung Gottes nicht fassen, als es hier geschieht. Es muß aber die Frage nach der Trinitätsauffassung Luthers gestellt werden.

Und doch gilt: Christus ist Gott und Mensch in einer untrennbaren Einheit. Göttliches und Menschliches von einander zu isolieren, ist für Luther unmöglich. Außerhalb dieser von Gottes Sohn gebundenen Menschlichkeit Christi herrschen Sünde und Tod, Gesetz und Teufel, dort herrscht der „tödliche *Deus nudus*" (man muß gestehen, daß Luther hier fast ins Absurde gerät). Ein Jesus, der nur ein „lauter Mensch" wäre, würde für Luther wirklich zu nichts nütze sein; doch würde wiederum ein Gott, der nicht im Fleisch gekommen wäre, dem Menschen in seiner Sündennot nicht helfen. Christus ist, sagt Luther, ein Mensch von Fleisch und Blut, aber auch die hohe Majestät, der Schöpfer, der sich zu einem Menschen gleich anderen gemacht hat. Wo also das kleine Kind Jesus ist, da ist für Luther alles göttlich erfüllt von Heil und Trost. Das ist für Luther das Geheimnis der Inkarnation, der Kern des Christentums: der ewige, ungreifbare Gott ist in das Endliche und Greifbare, in das Fleisch und in diese Welt eingegangen. Es ist unmöglich, sagt Nilsson, hier Gott und Welt, Ewiges und Zeitliches auf eine metaphysische Weise zu trennen.

Luthers Christologie und Soteriologie sind eng miteinander verquickt. Nilsson versucht, die Versöhnungslehre Luthers zu beschreiben. Er tut es unter dem Aspekt des bekannten Axioms *Simul justus ac peccator*. Christus ist beides: Wahrhaft Gott, lebt er unter den Verfluchten. Der Fluch stößt mit dem Segen zusammen und will ihn verdammen – aber das gelingt nicht, da der Segen göttlich und ewig ist. Es folgen Abhandlungen über das Gesetz. Christus ist Gott und Mensch, Richter und Gerichteter, Herr und Knecht, gesegnet und verflucht; denn der, welcher ohne Sünde war, wird zur Sünde gemacht. Daher treffen in der Person Christi, im Göttlichen und Menschlichen, die größten Gegensätze aufeinander.

Christus stand unter dem Zorn Gottes, verlassen, geschlagen und von Gott gemartert, sogar dem Haß Gottes ausgeliefert. So sehen wir, daß in der Person Christi alle diese Gegensätze zusammenströmen, denn Gott wirkt immer *sub contraria specie*. In ihm bilden das *opus alienum* und das *opus proprium* eine Einheit. Hier liegen Zorn und Gnade, Sünde und Heiligkeit ineinander. Im Kreuz ist Heil, im Fluch Segen, im Tod Leben. Das Wunder vor anderen im Werk Christi sind nicht die äußeren Mirakel und Wunderwerke, die Christus ausführte, sondern daß er den Tod durch den Tod, die Sünde durch die Sünde, das Gesetz durch das Gesetz vernichtete und so das Werk des Teufels durch sein eigenes göttliches *opus* zerstörte. Als nun aber Gott sich in seinem Gegensatz verbarg und in die tiefste Erniedrigung herabstieg, so daß die göttliche Ehre und Macht in Schmach und Kraftlosigkeit gehüllt wurden, verfielen die Mächte des Verderbens einem gründlichen Irrtum. Ohne jede Berechtigung übt das Gesetz dieselbe Tyrannei gegenüber dem Sohn Gottes aus wie gegenüber Sündern, weil es ihn als *summus peccator* betrachtete und nicht sah, daß er zugleich *summus justus* war.

Es muß – was besonders wichtig ist, weil es den Grundgedanken des Buches ausmacht – von der *communicatio idiomatum* gesprochen werden. Christus ist wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch, zwei Naturen in einer untrennbaren Einheit. Diese Aussage ist nicht die Frucht einer metaphysischen Spekulation. Für Luther ist vielmehr die soteriologische Begründung ganz und gar entscheidend.

Christus muß wahrhaft Mensch sein, um wirklich in die Not und die Verfluchung der Menschen eingehen zu können. Er muß wahrhaft Gott sein, um vollständig die Last der Sünden zu tragen und die Mächte des Bösen zu besiegen. Deswegen tritt Luther in bezug auf die beiden Naturen für ein *Simul* ein. Wenngleich die Einheit nicht behauptet werden kann auf Kosten einer der Naturen, so dürfen auch „menschlich" und „göttlich" nicht, weder logisch noch zeitlich gesehen, als aufeinanderfolgend betrachtet werden. Es ist vielmehr so, daß beide Naturen in ihrer Ganzheit und Fülle unauflöslich und trotzdem ohne Vermischung in einer einzigen Person vereinigt sind und zwar von der ersten Stunde des irdischen Lebens Jesu an. Hier können wir nun mit Nilsson folgende These aufstellen: Weil für Luther alles darauf ankommt, daß Christus wirklich die einheitliche gottmenschliche Erlösung für uns ausgeführt hat, und weil die Einheitlichkeit dieser Handlung ihrerseits mit der *Unitas* der Person zusammenhängt, deswegen macht die *communicatio idiomatum* das Herzstück der Theologie Luthers aus. Sie ist kein mehr oder weniger gleichgültiges dekoratives Beiwerk auf Luthers theologischem Gebäude. Der Begriff der c. i. kommt bei Luther zwar selten vor, das darf aber nicht zu weitgehenden Schlußfolgerungen über die Bedeutung der Sache führen.

Wenn nun gefragt wird, welche Eigenschaften Luther den beiden Naturen zueigne, so ist zu antworten: Eigenschaften, die jede menschliche Natur und deshalb auch den Menschen Jesus auszeichnen, sind solche wie sterben, leiden, weinen, reden, lachen, essen, trinken und schlafen. Es sind also gewöhnliche alltägliche Eigenschaften charakteristisch auch für das Leben Jesu, wie Luther es mit Vorliebe schildert. Hier wäre Gelegenheit gewesen zu berichten, daß Luthers eigenwillige Lehre von der *communicatio idiomatum* auch die Grundlage bildet für die in unserer unmittelbaren Gegenwart wachgewordene Lehre vom Tod Gottes. Wenn ohne näheren Zusatz die Aussagen der einen

Natur auch von der anderen Natur gelten, muß absolut gesagt werden, „Gott ist gestorben". Es wäre an der Zeit, daß hierüber einmal eine dogmengeschichtliche Arbeit angefertigt würde, die sich zugleich mit der dogmatischen Problematik der *communicatio idiomatum* befaßt.

Das Gewicht liegt auch hier, wie wir immer wieder hervorgehoben haben, auf den soteriologischen Aussagen, ohne daß Luther freilich um derentwillen die Naturen eliminiert. Hat man also die Aussagen über die in Christus zu einer Person vereinte göttliche und menschliche Natur bejaht, dann ist es für Luther eine unausweichliche logische Konsequenz, auch mit den zu den Naturen gehörenden Eigenschaften ernst zu machen. Gerade diese Inkonsequenz, diese Tendenz, auf halbem Wege stehen zu bleiben, ist der Grundfehler in der Christologie des Nestorius. Nestorius bekennt einen einzigen Christus, und er stimmt zu, daß Jesus nach der Menschheit von Maria geboren ist. Nestorius will Maria aber nicht Gottesmutter nennen. Darin liegt nach Luther der Fehler, denn wie eine Mutter, die Mutter des ganzen Kindes nach Leib und Seele ist, auch wenn die Seele, wie Luther sagt, von Gott allein kommt, so ist auch Maria die Mutter des *totus Christus*, obwohl die Göttlichkeit in ihr nicht ihren Ursprung hat.

3. Nilsson spricht in aller Ausführlichkeit vom Göttlichen und Menschlichen in der Kirche. Die Ekklesiologie Luthers ist stark vom Inkarnationsdenken bestimmt. Das gibt der Kirche eine zweifache Eigenschaft, die Sichtbarkeit und Verborgenheit. Grundlegend aber ist die Bedeutung von der Erniedrigung und Verborgenheit. Die *theologia crucis* ist das Vorzeichen vor der Kirchenlehre. Die Kirche tritt in der Kreuzesgestalt hervor, sie bekommt Unglück und Anfechtungen zu spüren. Der Teufel setzt sie dem Ärgernis und der Verfolgung aus, und Gott selbst verbirgt sie hinter Mängeln und äußerer Zersplitterung. Aber das ist Gottes Art, sich zu offenbaren, er ist ein *Deus absconditus in passionibus*.

Unter diesem Motiv von der Abskondität der Kirche handelt Nilsson über das Thema *Simul justus et peccator*, über die Rechtfertigungslehre und alle damit zusammenhängenden Fragen. Er geht dann zur Ethik über und spricht weiter über das neue Handeln in der Liebe. Ausführlich wird über die Doppelheit der Regimente geschrieben, die ineinandergreifen. Gleichzeitig unter dem geistlichen und weltlichen Regiment zu leben, heißt gleichzeitig Christperson und Weltperson sein, es ist ein Ineinander von göttlicher und menschlicher Aktivität.

Das Buch ist von einer ungewöhnlichen Breite, es fehlt die straffe Konzentration. Wiederholungen ermüden beim Lesen. So kommt in der Fülle des dargebotenen Stoffes das eigentliche Thema nicht genügend zur Ausprägung. Der Grundgedanke, von der Christologie auszugehen und hier von der *communicatio idiomatum* ist ungemein fruchtbar. Er wäre geeignet, die ganze Theologie Luthers neu zu sehen, die wir gewöhnlich, wie oben betont, einseitig von der Alleinwirksamkeit Gottes her betrachten. Nilsson hat klargemacht, daß der entscheidende Akzent in Luthers Theologie auf der Christologie liegt, auf dem Miteinander von Gott und Mensch in der einen göttlichen Person. Es müßte in Zukunft noch eindringender von dem alten Gegensatz zwischen antiochenischer und alexandrinischer Theologie, das heißt hier Christologie, gehandelt werden. Weiterhin ist der Übergang vom Christologischen zum Soteriologischen bei Luther genau zu verfolgen. Bedenken haben wir gegenüber dem Buch von Nilsson, was die Methode der Lutherdeutung angeht. Ist das wirklich Luthers Denken, was uns geboten wird, oder ist es das Denken eines skandinavischen Theologen, verbrämt mit lutherischen Aussprüchen und Zitaten? Das ist die immer neu zu stellende Frage an Lutherbücher, die nicht vorher ausdrücklich ihre Methode geklärt haben.

Man möchte Nilsson, den Schüler Wingrens bitten, daß er sein Buch in neuer gestraffter Ordnung, erheblich verkürzt, vor allem was die Wiederholungen angeht, neu erscheinen lassen möchte, dann wäre es geeignet, das Gespräch über Luthers Theologie neu zu beleben.

Paderborn. Albert Brandenburg.

Delfs, Hermann: **Ökumenische Literaturkunde.** (Hrsg. von D. F. S. Schultze) (Schriften des Ökumenischen Archivs Soest, Bd III) Soest: Westfälische Verlagsbuchhandlung Mocker & Jahn 1966. XII, 580 S.; Ln DM 68,—.

Diese Bibliographie enthält ein Verzeichnis der im Ökumenischen Archiv Soest vorhandenen Druckschriften ökumenischen Inhalts. Es sind nicht nur Schriften verzeichnet, die die zwischenkirchlichen Beziehungen behandeln, sondern darüberhinaus solche, die die Geschichte und das Wesen der verschiedenen Kirchen darstellen.

Der Inhalt gliedert sich in drei Teile: 1. Die ökumenische Bewegung, 2. Kirchen und Gemeinschaften, 3. Länder und Kontinente. Nicht nur vor jedem Teil, sondern auch von jedem kleinen Abschnitt (z. B. der Einheitsgedanke im Pietismus, das Zweite Vatikanische Konzil, Tschechoslowakei) sind kurze Einleitungen vorausgeschickt, die über die wichtigsten Daten informieren. Neben dem guten Einblick in die Archivliteratur ist auch eine gediegene Rundschau über die ökumenische Literatur gewährleistet. Leider ist das orthodoxe und katholische Schrifttum nur recht unvollständig aufgeführt. Damit aber soll der Wert dieser Literaturkunde nicht in Frage gestellt werden.

Tübingen. Gotthold Hasenhüttl.

Internationale Ökumenische Bibliographie Bd 1/2, 1962/63. (Hrsg. von St. Pfürtner u. a.) Mainz-München: Matthias-Grünewald - Chr.-Kaiser-Verlag (1967). 400 S.; br. DM 68,—.

Dieses bibliographische Jahrbuch will der ökumenischen Arbeit ein wissenschaftliches Instrument in die Hand geben und als Informationsquelle dienen. Alle Veröffentlichungen, die für die Begegnung der Kirchen bedeutsam sind, versucht diese Bibliographie zu erfassen: die kirchenkundlichen Publikationen auch nichtwissenschaftlicher Art und die theologischen Veröffentlichungen, sowohl Zeitschriftenartikel wie Bücher.

Der Inhalt gliedert sich in einen mehr praktischen Teil, in dem die Kirchen der einzelnen Länder zur Sprache kommen, und in einen theologischen, in dem die wichtigsten Fragen der Dogmatik (Gott, Christus, Mensch, Schöpfung usw.) erfaßt werden. Ein Register am Schluß erhöht die Übersichtlichkeit des Bandes.

Besonders wertvoll sind die Besprechungen der Zeitschriftenartikel, die einen ausgezeichneten Einblick in den Inhalt geben, so daß man sehr leicht ersehen kann, ob der Artikel für die eigene Arbeit maßgebend ist oder nicht. Es ist völlig berechtigt, daß die Berichterstattung über die Bücher zurücktritt, da diese gewöhnlich leichter erreichbar sind. Sehr bedeutsam ist die Rezension vor allem der fremdsprachigen Artikel (niederländisch, finnisch, schwedisch, norwegisch), die meist völlig unzugänglich sind. Die Ausdehnung der Besprechung besonders auf den griechischen und slawischen Raum, die vorgesehen ist, wäre noch zu wünschen. Die Zusammenstellung der einzelnen Titel kann man nur als hervorragend bezeichnen. Damit eine solche Bibliographie ihre Aktualität behält, wäre es wichtig, daß die Aufarbeitung des Materials möglichst zügig vorangeht, so daß die Differenz zwischen den Artikeln und der Bibliographie nicht vier, sondern höchstens ein Jahr beträgt.

Da keinerlei finanzielle Mittel für die Mitarbeiter zur Verfügung stehen, ist ihrer Bereitschaft, ehrenamtlich zu arbeiten, besonders zu danken. Um so mehr verwundert der außergewöhnlich hohe Preis des Buches.

Tübingen. Gotthold Hasenhüttl.

Schlegel, Willhart S.: **Die Sexualinstinkte des Menschen.** Eine naturwissenschaftliche Anthropologie der Sexualität. Neue, erw., Aufl. München: Verlag Rütten & Loening 1966. 270 S.; DM 16,80.

Alltäglich-praktische Menschenkenntnis scheut sich nicht vor globalen Urteilen: männlich, femininer Typ, Mannweib u. a. Das sind Charakterisierungen, die zumeist breite Zustimmung finden, weil in ihnen ein intuitiv greifbarer Kern formuliert wird. Die wissenschaftliche Typologie müht sich seit langem um exaktere Aussagen; am bekanntesten wurden die Forschungen des Psychiaters Ernst Kretschmer über die Korrelation von Körperbau und Charakter.

Einen völlig neuen Ansatz zu einer Konstitutionsbiologie bietet Verf. Durch ein messend-exaktes Verfahren will er die subjektiv belastete intuitive Typologie überwinden, wobei er durchdauernde anatomische Daten zugrunde legt: die relative Breite des linken Handskeletts, vor allem die knöcherne Form des Beckens, — ob trichterförmig und mit engem unterem Ausgang (männlich), oder röhrenförmig, mit weiter Öffnung (weiblich). Zugeordnet sind die Typen der andromorphen bzw. gynäkomorphen Konstitution. Vor allem lassen sich Zwischenstufen abmessen. Macht man Ernst mit der alten Formel *‚anima forma corporis'*, so versteht man die Entdeckerfreude des Verf., endlich zwei charakteristische Datengruppen in den Griff bekommen zu haben, die in tausenden von Messungen sich eingrenzen ließen und — als abhängige Variable — den Körperbautyp erfassen, der als ganzer durch das hormonale Zusammenspiel der innersekretorischen Drüsen während des Wachstums modelliert wird. Ihm entspricht ein eindeutig festgelegter Sexualtyp instinktiv-biologischer Art. Die populäre Meinung, daß gegensätzliche Menschentypen sich anziehen und allein dauernd zueinander passen, soll hier verankert werden. Mit aller Schärfe lehnt Verf. die These von Soziologen und Psychiatern ab (Giese, Bürger-Prinz werden genannt), es könne eine freie Sexualität geben, die — als ungebunden vagabundierend und richtungslos — nur durch soziale Institutionen oder rein psychologische Mechanismen dirigiert werde. Umgekehrt sei die Richtung der Sexualität bei jedem Menschen auf bestimmte Partner abgestimmt; nur der Aktvollzug sei hemmbar und frei. Wie jeder Seelsorger und Arzt weiß, kann die Ansprechbarkeit auf sexuelle „Schlüsselreize" so fundamental gestört sein, daß der Mann gegenüber seiner Partnerin impotent bleibt, — eine Erkenntnis, die auch vom Eherecht beachtet wird: die nicht vollzogene Ehe ist auflösbar; eine neue Ehe ist zulässig.

Wir müssen nun eine Bestätigung dieser Theorie in der Tatsache finden, daß solche Impotenz sich vielfach als relativ erweist; sie betrifft nicht jeden Partner. Auffällig, daß sich bereits Thomas mit diesem Sachverhalt eingehend beschäftigt (Quodl. XI, q IX, a 10 u. 11). Er kennzeichnet zwei Fälle: daß sich Impotenz ganz generell auswirkt; dann im Typ des *homo frigidus*. Er unterscheidet davon klar den zweiten Fall, daß jemand zwar in der ersten Ehe sich als impotent erweist, in einer neuen Ehe aber als normal. Für einen solchen *casus perplexus* kennt er nur die dämonologische Erklärung: es handle sich um Männer, die behext wurden (Liebeszauber!), eben um den *homo maleficiatus*. Jetzt bietet die Konstitutionsbiologie eine sachliche Erklärung; nicht minder freilich für moralisch unüberwindbare Zerwürfnisse in Ehen, für überraschende Fälle von Untreue, von Hörigkeit gegenüber einem neugefundenen Partner. Nicht zuletzt für bisexuelle und homosexuelle Verhaltensformen. Der scheinbar völlig irrationale Wirrwar des Liebeserlebens gewänne also einen rational aufhellbaren und aufzuhellenden Hintergrund. Eheberatung müßte dann freilich weit mehr bieten als bloß moralische Zusprache; sie sollte vor allem (wie der Verf.) vor überstürzten Verbindungen und jenen Zufalls-Ehen warnen, die ihren Grund nur im Leichtsinn einer Stunde haben, wo allzu oft unter Alkoholeinfluß (Karneval) ein Mädchen in Hoffnung gebracht wurde, zu dem – nach erpreßter Heirat – später kein echter und dauernder Kontakt entsteht. Daher auch die Tragik bisexueller Ehen, wo ein Mann normal verheiratet scheint, sogar Kinder besitzt, sich aber zugleich homosexuell betätigt. Daß gerade Thomas dieser Frage, als einem ebenso kirchenrechtlichen wie pastoralem Problem, seine Aufmerksamkeit zuwendet, läßt sich kultursoziologisch leicht erklären. In der damaligen Feudalgesellschaft wurden Ehen zumeist politisch kalkuliert, bei denen es vom Zufall abhing, ob die vom Verf. geforderte konstitutionsbiologische Angepaßtheit vorhanden war: Impotenz mußte auffällig werden. Es spricht also für diese Theorie, daß Thomas – als Angehöriger dieser Schicht – diese Störungen eingehend diskutiert.

Daß die sexuelle Begegnung eines beliebigen Mannes mit einer beliebigen Frau nicht sofort und in allen Fällen zu einer harmonischen Verbindung führt, begründet Verf. mit dem Hinweis, daß die Verbindung von Sexualität und Fortpflanzung entwicklungsgeschichtlich sekundär sei: gerade am Beginn des Lebens, und bleibend auf seiner untersten Stufe, geschieht Fortpflanzung bei den Einzellern durch Teilung, während die ebenfalls vorkommende Kopulation von zwei Zellen gerade umgekehrt der Verjüngung und Erhaltung des Individuums dient. Auch gebe es bei Wirbeltieren bis hinunter zu Eidechsen und Vögeln bereits Liebesspiele als Selbstzweck. Er kommt zu dem Schluß: „Nicht die für den Nichtbiologen kaum überschaubare Variabilität und biologische Faktizität, sondern die im Biologischen und insbesondere in seinen Instinktsicherungen erkennbare höhere Ordnung kann mit Recht gegenüber spekulativen soziologischen Theorien einen sozialen Normanspruch erheben“ (132). Diese ganze Theorie richtet sich insbesondere gegen den Monopolanspruch der Psychoanalyse: „In der kindlichen Phase der Sexualität wird nicht etwa, wie es die haltlosen Spekulationen der Freudschule annehmen, die Sexualität des Erwachsenen geprägt, sondern es zeichnet sich in spielerischer Form die individuelle, konstitutionsbestimmte und damit zumeist angeborene Sexualitätsform und -richtung der Erwachsenen ab“ (199). Da der Verf. die Intelligenz und die Formung des sozialen Lebens für Freiheit offen sein läßt, stellt sich die neue Aufgabe, die Grenzbezirke transparent zu machen.

Bonn. Werner Schöllgen.

Bergh, Birger: **Den heliga Birgittas Revelaciones bok VII** (Buch 7 der Revelationes der heiligen Birgitta). (Samlingar utgivna av Svenska Fornskriftsällskapet, Ser. 2, Bd VII: 7) Uppsala: Almqvist & Wiksell 1967. 226 S.; Skr 50,—.

In Schweden erschienen seit der Mitte des 19. Jh.s als Svenska Fornskriftsällskapets Samlingar (SFSS, Sammlungen der Gesellschaft für Altschwedisches Schrifttum) wichtige Teile der mittelalterlichen Literatur Schwedens, die als Folge des späten Eindringens des Christentums erst im 13. Jh. ansetzt. Zu dieser Literatur gehört auch ein bedeutendes lateinisches Schrifttum. Neben liturgischer Dichtung, die weitgehend in den Analecta Hymnica Aufnahme fand, ragen als eigene Gattung dieser lateinischen Literatur hervor die Offenbarungen der heiligen Birgitta von Schweden (1303—1373) und das lat. Schrifttum des schwedischen Mutterklosters des Birgittenordens in Vadstena. Sonderbar an den Offenbarungen Birgittas ist der Umstand, daß diese zwar schwedisch konzipiert, wahrscheinlich aber auf Grund des mündlichen Diktats Birgittas an ihre Beichtväter sofort ins Lateinische übersetzt wurden, da diese vorwiegend deren Bedeutung für die Gesamtkirche im Auge hatten. Nur wenige Spuren von Originalaufzeichnungen in schwedischer Sprache sind erhalten. Um diese lat. Literatur des schwedischen Mittelalters eigens herauszugeben, leitete die SFSS 1924 eine zweite Reihe mit dem Text des Heiligsprechungsprozesses Birgittas ein. 1956 folgten hier die sog. Revelationes extravagantes, von L. Hollman ediert. Gleichzeitig wurde unter der Leitung von Prof. Dr. J. Svennung, Uppsala, das große Unternehmen einer ersten kritischen lat. Edition der gesamten Offenbarungen in Angriff genommen. Die Edition wird als Band VII der Ser. II der SFSS erscheinen. Der zuerst fertiggestellte Teil, Fasz. 7 von Bertil Bergh, enthält das 7. der acht „libri“ der Offenbarungen.

Die etwas uneinheitlich durchgeführte Einteilung in acht Bücher stammt von dem spanischen Exilbischof und Beichtvater Birgittas, Alfons von Jaen. Die ersten drei Bücher sind thematisch gut zusammengehaltene Sammlungen von Stücken, die wohl an sich verschiedenen Lebensabschnitten Birgittas angehören. Das 5. Buch ist sowohl formal wie inhaltlich einheitlich als ein *Liber quaestionum* gestaltet. Das 4. und das 6. Buch dagegen sind umfangreiche Behälter für sonst nicht leicht untergebrachte Stücke. Das später angehängte 8. Buch ist vorwiegend politischen Inhalts. Am einheitlichsten und auch im Umfang begrenzt ist das jetzt edierte 7. Buch, die Niederschrift visionärer Erlebnisse Birgittas von ihrer Pilgerfahrt ins Heilige Land kurz vor ihrem Tode. Birgitta hat oft Ereignisse der Heilsgeschichte visionär so geschaut, daß die von ihr berichteten Einzelheiten beträchtliche neue Züge dem herkömmlichen Bild des Geschehens hinzufügen. In der Grabeskirche in Jerusalem sieht sie z. B. bei einem Gesicht der Kreuzigung, wie die Nägel nicht die Handflächen, sondern die Unterarme Jesu beim Handgelenk durchbohrten; Jesus sei ferner an einem schon aufgestellten Kreuz festgenagelt worden, an das die Henker durch stufenweise aufgestellte Plattformen hinaufgelangten, auf denen sie beim Festnageln Jesu standen (Lib. 7 cap. 15). In Bethlehem sah Birgitta ein Gesicht der Geburt; Maria soll ihr Kind kniend geboren haben, und zwar ohne fremde Beihilfe in dem Zustand einer psychischen Abwesenheit, die Birgitta als extatisches Gebet deutet (ibid. cap. 21). Hinter solchen Visionen steht bei Birgitta das starke Bewußtsein, eine an die Menschen gesandte Botin Gottes zu sein. Die Gegenstände ihrer Visionen entstammen fast immer den Auseinandersetzungen der Zeitgenossen. Auch die Offenbarungen des 7. Buches müssen verstanden werden als autoritative Zeugnisse, von apostolischer Liebe getragen, seitens einer ihrer besonderen — wir würden vielleicht sagen: medialen — Begabung bewußten Frau über alle Menschen betreffende Glaubenswahrheiten und Heilsereignisse. In diesem Sinne übten die Offenbarungen in den folgenden Jahrhunderten einen tiefen Einfluß auf Kunst, Frömmigkeit und Predigt aus. Möglicherweise hat z. B. Grünewald sich von Birgitta bei den Bildern seines Isenheimer Altars beeinflussen lassen.

Leider ist Bertil Berghs ausführliche texthistorische Einleitung, die fast 100 Seiten beträgt, nur äußerst summarisch auf je 2 Seiten ins Lateinische und ins Englische übertragen worden. Es ist dadurch einem der schwedischen Sprache unkundigen Leser wohl kaum möglich, sich ein Bild der Gründe zu verschaffen, die der einen oder der anderen Handschrift den Vorzug bei der Edition geschafft haben. Nach Vorbild von Hollman (1956) wird bei der Aufzählung der Hss. (hier 11f) immer zuletzt eine Seitenzahl angegeben; auf dieser Seite wird dann die Hs. beschrieben. Als Bezeichnung für die Hss. werden als willkommene Gedächtnisstütze meistens Buchstaben gewählt, die dem heutigen Aufbewahrungsort der Hs. entsprechen. Die mit griechischen Buchstaben bezeichneten Gruppen von Hss. werden in den beiden Zusammenfassungen nur rein phänomenologisch beschrieben und deren Hss. aufgezählt.

Dem schwedischen Haupttext ist zu entnehmen, daß zu einer γ-Gruppe diejenigen Hss. zusammengefaßt sind, die einen eigenen Prolog zum 7. Buch bieten. In dieser Gruppe dominieren die S. 27f beschriebenen alten Hss. aus Prag und Krakau, ein Zeugnis davon, daß die erste Verbreitung der Offenbarungen durch die Universität Prag vor den böhmischen Glaubenskämpfen und vor der Auswanderung der Deutschen aus Prag nach Leipzig liegt. Daß die Schriften Birgittas hierbei auch Polen erreicht haben, bezeugt ein Fragment einer frühen polnischen Übersetzung (s. Rozprawy Wydziału Filologicznego Akademji Umiejectności w Krakowie, 28, S. 269, Beschreibung des Fragments; Jan Łoś, Dwa teksty staropolskie, Objawienia św. Brygidy, in: Materiały i Prace Komisji Jerzykowej Akademji Umiejectności w Krakowie, V, 1912, Ss. 423—436). — Die β-Gruppe (33ff) wird durch gemeinsame falsche Lesungen zusammengehalten. Die Beschreibungen der Hss. (41ff) sind hier sehr summarisch, wie auch im folgenden. Eine unter-

geordnete ε-Gruppe (45ff) enthält fast ausschließlich die englische Überlieferung, die mit dem Kloster Syon Abbey verbunden ist. Diese ist nur ein Teil dieser wahrscheinlich auf alte italienische Vorlagen (bes. S. 36 Hs. r) zurückgehenden Zweig der Überlieferung. — Wichtig sind die sog. *Additiones*: Ergänzungen zu den Offenbarungen, von Bischof Alfons geschlossen zusammengefaßt, im Mutterkloster Vadstena auf die einzelnen Offenbarungen verteilt, und so auch in der vorliegenden Edition zu finden. Die meisten Hss. der σ-Gruppe (52ff) enthalten diese *Additiones* und werden deshalb zu einer δ-Gruppe (60 ff) zusammengefaßt. Die σ-Gruppe scheint die Überlieferung widerzuspiegeln, die von Italien nach Schweden kam und dann vom Mutterkloster aus durch die übrigen Klöster des Ordens Verbreitung fand. — Trotz der ausgiebigen Heranziehung von Hss. für die Edition scheinen manche dem schwedischen Forscherteam doch entgangen zu sein. So kann Ulrich Montag in seiner kürzlich erschienenen Dissertation „Das Werk der heiligen Birgitta von Schweden in oberdeutscher Überlieferung" (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters, 18, 1968) wenigstens noch sieben vollständige, von Bergh nicht erwähnten lateinischen Hss. der Offenbarungen Birgittas allein aus dem deutschen Sprachgebiet aufzählen (100 Anm. 4), unter denen z. B. zu erwähnen sind Berlin, Deutsche Staatsbibliothek Ms. Magdeb. 98, und Darmstadt, Hessische Landes- und Hochschulbibliothek Hs. 733, beide schon um 1400 geschrieben. Es ist sehr zu hoffen, daß nicht nur diese, sondern auch weitere etwa in Italien zu findende Hss. bei den weiteren Faszikeln der Edition berücksichtigt werden können.

Die Reihe der SFSS befolgt seit dem Band von Hollman (1956) etwas andersartige Editionsgrundsätze als die in Deutschland gegenwärtig gebräuchlichen. Mit der Normalisierung der mittelalterlichen Schreibweise ist man etwas zurückhaltender. Nicht nur das e für ae und das c für t vor i, wie in deutschen Editionen, sondern auch das v für u am Wortanfang, das u für v in den Wörtern, bleiben erhalten. Ch für h (michi) wird grundsätzlich belassen. Andererseits erscheint nicht, wie oft in englischen Editionen, das j, sondern i und j werden beide durch i wiedergegeben. Interpunktion und Groß- und Kleinschreibung entsprechen modernen Grundsätzen. Man muß auch den großen Vorteil eines nach Zeilen angeordneten kritischen Apparats anerkennen. Der Text wird damit sauber und frei von störenden hochgestellten Zahlen und Buchstaben. Auf den Gebrauch von Kursiv und Sperrtext wurde fast gänzlich verzichtet. So erscheint der Text einheitlich, nur von fettgedruckten Versnummern unterbrochen. Der kritische Apparat ist vorbildlich übersichtlich; die maßgebliche Zeileneinteilung erfolgt nach Kapiteln, nicht nach Druckseiten. Nur beim Zitieren aus der Edition könnte diese Anordnung wohl einige Nachteile haben.

Trotz der unzugänglichen und dem Leser wenig entgegenkommenden Einleitung, in der fast keine Schlußfolgerungen bezüglich der möglichen Wege der Verbreitung der verschiedenen Fassungen gemacht werden, bietet die Edition an Text und kritischem Apparat dem Leser jetzt erstmalig einen sicheren Zugang zur Gedankenwelt der hl. Birgitta. Der vorliegende Text kann als gesichert gelten und ist für den Theologen, den Kirchenhistoriker und den Medievisten gut verwendbar. Nur für ein eingehendes Studium der Abweichungen und Sonderlesarten ist die Aufmachung nicht-schwedischen Lesern praktisch noch nicht zugänglich. Es ist dringend zu hoffen, daß in dieser Hinsicht die folgenden Faszikel des VII. Bandes der SFSS auf der schwedischen Sprache unkundige Leser, die doch einen bedeutenden Leserkreis darstellen dürften, größere Rücksicht nehmen werden.

München. Tore Nyberg.

Esposti, Francesco degli: **La Theologia del Sacro Cuore di Gesù da Leone XIII a Pio XII.** (Analecta Theologica de cultu SS. Cordis Jesu II) Roma: Herder 1967. XXVIII, 315 S.

Die Intention der liturgischen Bewegung, die mit dem Beginn unseres Jahrhunderts einsetzte und im Lauf der nächsten Jahrzehnte immer mehr an Einfluß gewann, ist zum Herzensanliegen des II. Vatikanischen Konzils geworden und hat von daher allergrößte Impulse empfangen. So ist es verständlich, daß die im vergangenen Jahrhundert noch sehr vorherrschenden „Andachten" zurücktreten mußten. Das gilt auch von der Herz-Jesu-Verehrung. Obwohl Pius XI. und Pius XII. erklärten, die Herz-Jesu-Verehrung sei *totius religionis summa* („*Miserentissimus Redemptor*": AAS 20, 1928, 167; „*Haurietis aquas*": AAS 48, 1956, 313f) und sei deshalb ein „heilsnotwendiges Mittel" für alle Christen (*Haurietis aquas*: AAS 48, 1956, 321), — der Verf. schränkt das insofern ein, als er sagt: „*anche se in forma implicita*" (278) — wissen wir doch, daß auch solche Kultformen einer aufsteigenden und dann wieder absteigenden Entwicklung unterliegen; bezüglich der Muttergottesverehrung hat dies R. Laurentin in einer ausführlichen Darbietung gezeigt (Court Traité sur la Vierge Marie[5], 1968, 15—100; Kurzer Traktat der marianischen Theologie, 1959, 17—120). Nach einer fast stürmischen Entfaltung, die Pius XII. als eine *admirabilis progressio* bezeichnete (AAS 48, 1956, 340; siehe dazu: H. Rahner, Mirabilis progressio. Gedanken zur Geschichtstheologie der Herz-Jesu-Verehrung: Cor Jesu I, 1959, 23—58), ist heute ein gewisser Stillstand, wenn nicht gar eine rückläufige Bewegung entstanden. Schon um die Vierzigerjahre machte sich eine „Krise" bemerkbar, die Pius XII. durch sein Rundschreiben „*Haurietis aquas*" überwinden wollte (Esposti 181—186); heute wird man sagen müssen, daß dieser Erfolg nicht eingetreten ist. Gerade in einer solchen Zeit ist eine Rückbesinnung auf die vorgegangene Entwicklung und gleichzeitig ein Ausblick auf mögliche Impulse für eine Erneuerung und weitere Entfaltung von besonderem Wert. Diese Aufgabe hat sich Esposti in seiner an der päpstlichen theologischen Fakultät von Mailand 1966 eingereichten und verteidigten Dissertation gestellt, und er hat sie mit gründlichem Studium und großem Fleiß zu erfüllen gesucht; die Arbeit ist zunächst, wenn wir die Methode ins Auge fassen, fast ausschließlich systematisch.

Um eine klare Übersicht zu gewinnen, geht er chronologisch vor, indem er drei Zeitabschnitte erforscht: Von Leo XIII. — Benedikt XV. (1. Teil: 21—134), von Pius XI. — 1944 (2. Teil: 135—180), von 1944 bis zum Rundschreiben „*Haurietis Aquas*" (3. Teil: 181—274); in einem Schlußkapitel zieht er daraus die logischen, dogmatischen und pastoralen Folgerungen und geht noch kurz auf die augenblickliche Situation ein (Conclusione: 275—305). Es ist gewiß für den Verf. eine große Erleichterung, nach dem Grundsatz: *divide et impera* vorzugehen, aber an den Leser sind infolge der häufigen Wiederholungen allerdings größere Anforderungen gestellt. Aus der Natur der systematischen Behandlungsweise ergibt sich, daß der Verf. sich immer wieder mit dem Objekt der Herz-Jesu-Verehrung (*objectum materiale partiale et totale, objectum formale partiale et totale*) und den beiden vorherrschenden Auffassungen (*Cor Jesu symbolicum et ethicum*) beschäftigt; in der Art von konzentrischen Kreisen sucht er das Wesen der Herz-Jesu-Andacht immer deutlicher zu umreißen und herauszuarbeiten. Dabei darf ihm volle Anerkennung ausgesprochen werden dafür, daß er die große Zahl der sich mit den biblischen und patristischen Grundlagen auseinandersetzenden Arbeiten weitgehend berücksichtigt; die bibliographischen Angaben (XXI—XXVIII) zeigen deutlich, daß der Verf. trotz der überwältigenden Fülle der vorliegenden Arbeiten die wichtigsten Werke eingesehen hat; es ist freilich nicht zu verwundern, wenn diese und jene Arbeit, die als sehr wichtig bezeichnet werden muß, ihm entgangen ist; so z. B. hätten bei den biblischen Erörterungen die Ausführungen von R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium 1965 (vgl. dazu R. Schnackenburg, Die Durchbohrung der Seite Jesu nach Johannes 19, 34—37 und ihre theologische Bedeutung: Korrespondenzblatt Canisianum 101, 1967, 1—18) und J. Heer, Der Durchbohrte. Johanneische Begründung der Herz-Jesu-Verehrung (Analecta Theologica I, 1966) Berücksichtigung finden sollen; ebenso die zahlreichen Erklärungen der Herz-Jesu-Litanei vgl. F. Lakner, Litanei vom heiligsten Herzen Jesu, 1960; Literatur S. 21).

Ein zweites Merkmal seiner Methode ist die analytische, die gegenüber der Synthese, die erst gegen Schluß zum Zug kommt, stark überwiegt. Es ist wohl sehr richtig, wenn der Verf. eben dadurch immer wieder dazu gedrängt ist, auf die Bedeutung, welche die Person Christi in der Herz-Jesu-Erkenntnis und Herz-Jesu-Verehrung hat, hinzuweisen; desgleichen muß man mit ihm vollständig einverstanden sein, wenn er in jedem Abschnitt auf die Frage eingeht, ob die göttliche, unerschaffene Liebe (*amor increatus*) zum eigentlichen Objekt der Herz-Jesu-Verehrung gehört. Weil die Theorie vom ethischen Herzen Jesu, wie sie von der „Innsbrucker Schule" (Th. Lempl, H. Noldin, L. Lercher, F. Dander, F. Lakner; zu Lempl, dem der Verf. mit Recht besondere Beachtung widmet; siehe: 96—99) entwickelt wurde, die Person Jesu Christi in den Vordergrund rückt und außerdem den Einbau der unerschaffenen Liebe ermöglicht, gibt der Verf. mit gewissen Ergänzungen dieser Auffassung gegenüber jener vom symbolischen Herzen Jesu den Vorzug (298—302). Er möchte neben dem sog. *symbolismo interno*, den die Ansicht vom ethischen Herzen stark hervorhebt, noch den *symbolismo rivelato teologico* (300) mehr berücksichtigt wissen. Die unerschaffene Liebe, die bereits Augustinus in seiner Trinitätslehre spekulativ zu ergründen und zu erklären suchte und die dann Thomas in der Formel „*Filius autem est Verbum, non qualecumque, sed spirans amoren*" (1 qu. 43 a. 5 ad 2)

zusammengefaßt hat, haben Meersch und Graber in Beziehung zum Objekt der Herz-Jesu-Verehrung gebracht; während Pius XII. in seiner Enzyklika „*Haurietis aquas*" zwar von der unerschaffenen Liebe ausführlich spricht, jedoch offen läßt, in welchem Sinn diese unerschaffene Liebe zum Objekt der Herz-Jesu-Verehrung gehört, hält es der Verf. für selbstverständlich, daß die allen drei Personen zugehörige Liebe verstanden werden muß, daß aber überdies auch die personale und notionale Liebe in Erwägung zu ziehen ist (292—298). Gerade dadurch, daß die Person Christi und die unerschaffene Liebe in das Objekt der Herz-Jesu-Verehrung einbezogen wird, erweist sich diese auf Grund der *analogia fidei* — sowohl doktrinär wie auch praktisch gesehen — als eine die ganze Offenbarung umfassende Einschau (302), wie sie in keiner anderen Andacht gegeben ist.

Nach allem, was wir ausgeführt haben, können wir die Arbeit von Esposti als ein Standardwerk über die Herz-Jesu-Verehrung bezeichnen, in das jeder, der sich in dieser Sache orientieren will, Einblick nehmen muß.

Innsbruck. Franz Lakner.

Grenner, Karl-Heinz: **Wirtschaftsliberalismus und katholisches Denken.** Ihre Begegnung und Auseinandersetzung im Deutschland des 19. Jahrhunderts. Köln: (Bachem) 1967. 364 S.; Ln DM 19,80.

Ohne ein geschichtliches Problembewußtsein wird man weder die Fragestellungen der Gegenwart begreifen noch die der Zukunft meistern. Das vorliegende Buch befaßt sich kritisch mit der Frage, „ob eine katholische Auseinandersetzung mit den theoretischen Grundlagen und dem weltanschaulichen Hintergrund des Wirtschaftsliberalismus stattgefunden hat, wer die Träger dieser Auseinandersetzung waren, welche Argumente sie benutzten, welche Ziele sie in ihrer Auseinandersetzung anstrebten, und von welchen Motiven sie geleitet wurden" (13).

Als Hintergrund der Darstellung dient die kurze Skizzierung des Einbruchs, der Entfaltung und der Krise des Wirtschaftsliberalismus in Deutschland (17—50). Das 2. Kap. ist dem Verhältnis von kath. Kirche und liberaler Gesellschaft gewidmet (51—111). Die Freiheitsbestrebungen des politischen Liberalismus, die sich auf der Basis des Auseinandertretens von Gesellschaft und Staat im 19. Jh. entwickelten, führen auch zu einem Dreiecksverhältnis Staat - Gesellschaft - Kirche, indem sich die Einheit von „Staatsvolk" und „Kirchenvolk", die absolutistische Staatskirchenverfaßtheit zusehends auflöst (52ff) und Kirche und Gesellschaft zunächst im Miteinander, dann aber im Gegeneinander (Kulturkampf) um die Position im Staat ringen (58ff). Die Begegnung zwischen Kirche und liberaler Wirtschaftsgesellschaft (87—111) wird mehr kursorisch gezeichnet, vor allem mit dem Blick auf die karitativen Bemühungen und die kath.-soziale Bewegung (99ff). Vielleicht wäre dieser Abschnitt ertragreicher geworden, wenn er stärker mit dem folgenden Kernstück der Untersuchung verknüpft worden wäre.

Sehr instruktiv sind die Ausführungen des Verf. darüber, in welch geringem Umfang die ökonomisch-soziale Problemstellung des Wirtschaftsliberalismus, sei es vom kirchlichen Lehramt, sei es von der Theologie, sei es von der kath. Presse, sei es selbst von den kath. Organisationen erfaßt und aufgegriffen wurde (112—137). Im wesentlichen waren es Einzelpersönlichkeiten, die sich mit den weltanschaulichen Grundlagen des ökonomischen Liberalismus befaßten (137). Die Auswahl der sechs kath. Autoren: Franz von Baader, Adam Heinrich Müller, Wilhelm Emmanuel von Ketteler, Peter Franz Reichensperger, Franz Hitze und Heinrich Pesch geschieht, wie Verf. mit Recht bemerkt (140), nicht willkürlich; allerdings dürfen dabei nicht die vielfachen Einflüsse und Anregungen übersehen werden, die sie empfingen, ebensowenig die zum Teil erhebliche Ausstrahlung insbesondere auf kath.-soziale Organisationen, was den „Einzelcharakter" doch in das Gesamt des kath. Denkens und der kath. Bewegung einordnet. Unter umsichtiger Heranziehung des Quellenmaterials und der einschlägigen Literatur wird der Standpunkt der Genannten dem Wirtschaftsliberalismus gegenüber aufgezeigt, woran sich jeweils auch eine sehr beachtenswerte kritische Würdigung anschließt (141—295). Verf. betont den Mangel an nationalökonomischer Argumentation bei Baader (171ff) und von Ketteler (224ff), die fälschlicherweise theologisch unterbaute romantisch-universalistische Position Müllers (199ff), die Kritik am Wirtschaftsliberalismus und die daraus folgende sozialpolitische Wendung bei Reichensperger (246ff) und Hitze (262ff), schließlich die ethische Fragestellung bei Pesch (289). Leider verzichtet Verf. im Interesse der gewählten zeitlichen Begrenzung darauf, das Hauptwerk Peschs, das fünfbändige Lehrbuch der Nationalökonomie, in die Untersuchung einzubeziehen, weshalb auch die Beurteilung Peschs fragmentarisch bleibt.

Das Schlußkapitel faßt die Argumente, Ziele und Motive der kath. Auseinandersetzung mit dem Wirtschaftsliberalismus zusammen und versucht deren kritische Ortsbestimmung (296—330). Als Ergebnis wird festgehalten, daß das Ziel der „Vermittlung theoretischer Einsichten über die Irrtümer des Wirtschaftsliberalismus und über die wahren Grundlagen menschlichen Zusammenlebens und Wirtschaftens" im „internen Raum des deutschen Katholizismus" erreicht, auch wenn die Zuordnung von Wirtschaftsliberalismus und Kapitalismus nicht richtig erkannt wurde (331f). Demgegenüber sieht Verf. keinen Beweis dafür, „daß das katholische Schrifttum zum Thema Wirtschaftsliberalismus oder daß katholische Vorschläge zur Theorie der Wirtschafts- und Sozialpolitik außerhalb des Katholizismus als Erkenntnisfortschritt anerkannt" worden wäre, und zwar deshalb, weil man katholischerseits „zu diesen Problemen nichts Neues zu sagen hatte, nichts jedenfalls, das von nicht katholischen Autoren nicht schon eher oder sogar eindringlicher — ausgenommen die spezifisch religiösen Motivierungen — gesagt worden wäre, wenn auch vielleicht einseitiger, dafür aber mit größerer Breitenwirkung" (332f).

Diese Bemerkung weckt manche Fragen. Sicherlich geht es beim Beitrag des kath.-sozialen Denkens zur Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft nicht um „katholische" Zielsetzungen und Argumente. Aber hat nicht die Auseinandersetzung mit den weltanschaulichen Grundlagen des Wirtschaftsliberalismus doch auch zu ökonomischen Konkretisierungen im Produktions-, Verteilungs- und Konsumtionsbereich sowie bei der Organisierung der Volkswirtschaft geführt, wie dies ohne Zweifel zumindest bei Heinrich Pesch nachweisbar wäre? Erhielt nicht die kath.-soziale Bewegung, auch die sozialpolitische Aktivität des Zentrums in dem Maße eine Breitenwirkung, als sie von der grundsätzlichen Betrachtung der Zusammenhänge her zu konkreten Ordnungsentwürfen vordrang? Unbeschadet dieser und anderer offenen Fragen ist das in elegantem Stil geschriebene Werk Grenners ein wertvoller Beitrag zum Verständnis der Entwicklungslinien des kath.-sozialen Denkens.

Münster. A. Rauscher.

Oeconomia humana. Beiträge zum Wirtschaftskapital der Pastoralen Konstitution. Köln: Verlag J. P. Bachem 1968. 574 S.; Ln DM 58,—.

Das „Geleitwort" des Präsidenten des Sekretariats für die Einheit der Christen, Kardinal A. Bea, bezeichnet den Band als die „erste Veröffentlichung der Stiftung Humanum", begrüßt es, daß „führende Männer aus Kultur, Wirtschaft und Politik das kirchliche Angebot zum Dialog aufgegriffen haben", und läßt wissen, die Stiftung sei von „Laien, die im öffentlichen Leben stehen, ... als unabhängige Plattform für den Dialog geschaffen" worden (9). Der Umstand, daß ein Kardinal der römischen Kirche es der Mühe wert erachtet, dem Band ein Geleitwort mit auf den Weg zu geben, läßt erkennen, daß dies sehr einflußreiche und über weitreichende Beziehungen verfügende „Laien" sein müssen. Aber offenbar sind nicht nur Laien beteiligt, denn der Vorsitzende des Stiftungsrats, Dr. Herbert Rohrer, spricht nicht nur von „Spendern, die aufgeschlossenen Herzens durch ihre finanzielle Hilfe die Basis für die Tätigkeit der Stiftung schaffen", sondern nennt vor ihnen „geistliche und zivile Protektoren, die die Schirmherrschaft (über die Stiftung) übernommen haben" (12). Leider verschwinden alle diese Persönlichkeiten hinter der Anonymität der in der Schweiz errichteten internationalen Stiftung; nur die Mitglieder der „Wissenschaftlichen Leitung" treten mit ihrem Namen hervor: I. Y. Calvez, W. Weber, H. D. Wendland; unter ihnen befindet sich überhaupt kein Laie, sondern zwei von ihnen sind katholische Geistliche, der dritte ist ein sehr angesehener evangelischer Theologe.

Von den drei Mitgliedern der Wissenschaftlichen Leitung und zwanzig weiteren Mitarbeitern stammen die 23 Beiträge des Bandes, die alle dem Untertitel gemäß um das Wirtschaftskapital der Pastoralkonstitution des 2. Vatikanischen Konzils kreisen; der Obertitel, der unvermeidlich die Erinnerung an die unselige, vor nicht ganz 40 Jahren erschienene ‚Oeconomia perennis' (von A. Orel) wachruft, will wohl nur als Hinweis auf die Stiftung Humanum verstanden sein. — Den Beiträgen vorausgeschickt ist der Abdruck von Ziff. 63—72 der Konstitution im lateinischen Wortlaut und in der im Auftrag der deutschen Bischöfe erstellten Übersetzung.

Die Beiträge gehen ihr Thema nicht nur von sehr verschiedenen Seiten an, was nur zu begrüßen ist, sondern zeigen auch sehr beachtliche Meinungsverschiedenheiten. Nicht nur, daß sie die Konstitution selbst wie auch frühere Dokumente der kath. Soziallehre in manchen nicht unwichtigen Stücken unterschiedlich, ja selbst gegensätzlich interpretieren; auch die grundlegenden Auffassungen über den möglichen und pflichtmäßigen Gegenstand christlicher Soziallehre und praktischen kirchlichen Bemühens gehen weit aus-

einander. So z. B. wenn A. R. Sigmond meines Erachtens zu Recht erklärt, der Konzilstext oder der Text von ‚Populorum progressio' dürfe „nicht wie ein wirtschaftspolitischer Text gelesen und interpretiert werden" (431), wogegen andere Mitarbeiter, am entschiedensten Fogarty schon durch die Wahl seiner Überschrift „Genügen gute Ermahnungen?" (500), das Fehlen detaillierter wirtschafts- und gesellschaftspolitischer Verfahrensanweisungen bemängeln.

Recht unterschiedlich sind die Meinungen zum Naturrecht überhaupt und darüber, ob die Konstitution naturrechtlich argumentiere oder dem Naturrecht zugunsten der *aequitas* abgeschworen habe. Ebenso bestehen Meinungsverschiedenheiten bezüglich der Eigentumslehre (so wendet sich Vanistendael sogar einmal ausdrücklich gegen Meßner), jedoch ist manchmal schwer zu erkennen, inwieweit es sich um sachliche oder nur um terminologische Differenzen handelt. Zur Frage der Mitbestimmung werden sowohl verschiedene Meinungen als auch verschiedene Auslegungen des einschlägigen Textes dargeboten, wobei Vanistendael erstaunlicherweise von einer „Lücke im Text" spricht, „in dem nur von sozialen Angelegenheiten ... die Rede sei" (531), während es im Text ausdrücklich „wirtschaftliche und soziale Angelegenheiten" heißt (‚*de oeconomicis et socialibus condicionibus decernatur*'; Art. 68, Abs. 1, Satz 3).

Von den Beiträgen nicht-katholischer Mitarbeiter scheint mir namentlich derjenige von H. H. Walz „Katholisch-evangelische Zusammenarbeit in der Entwicklung" (376–400) außerordentlich bedeutsam; derjenige von A. Philip „Das Wirtschaftskapitel... aus der Sicht eines evangelischen Wirtschaftsethikers" (441–457) wirft zwar manches interessante Blitzlicht, scheint mir aber im ganzen fehl zu gehen.

Eine ganze Reihe von Autoren verkennt, daß vieles, was in ‚Mater et magistra', in der Konstitution und in ‚Populorum progressio' als angeblich neu, als Weiterentwicklung der Lehre von den einen begrüßt, von den anderen beklagt wird, sich in ‚Quadragesimo anno' bereits sehr viel präziser, aber eben darum offenbar weniger „eingängig" ausgesprochen findet. Zutreffend dagegen kennzeichnet A. Rauscher „Die Bestimmung der Erdengüter ... und moderne Wirtschaft" (223–240, insbes. 235) den Rückschritt von der teleologisch-dynamischen Konzeption in ‚Quadragesimo anno' zu dem die Konstitution beherrschenden „Verteilungsdenken"; so löst — oder besser gesagt — erledigt ‚Quadragesimo anno' das Problem der ‚*superflua*', indem sie hohe freie Einkünfte investiv verwendet sehen will (Ziff. 51); die Pastoralkonstitution dagegen feiert zwar die dynamisch-expansive Wirtschaft, bleibt aber trotzdem ganz im stationären Denken stecken und weiß daher nur den Rat, den „Überfluß" wegzugeben, ohne sagen zu können, was denn „überflüssig" ist.

Ein weiterer schwerer Mangel der Konstitution liegt darin, daß sie der Schlüsselfigur heutiger Wirtschaft, dem Unternehmer, nicht gerecht wird. Befremdlicherweise trifft das auch auf diesen Band zu, ja sogar speziell auf den Beitrag aus der Feder des Präsidenten der UNIAPAC („Internationale Vereinigung christlicher Unternehmer"). Einzig der in vieler Hinsicht lesenswerte Beitrag von E. Duff „Gerechtigkeit aus ökumenischer Sicht" (475–499) stellt die Bedeutung der Unternehmerfunktion gebührend ins Licht und hebt sie deutlich von derjenigen des bloßen Vermögensträgers ab. Sehr beherzigenswert ist seine Bemerkung: „Die Aufgabe, wirksame sittliche Maßstäbe für die Zusammenballungen wirtschaftlicher Macht aufzustellen, die in der Theorie den Aktionären verantwortlich, in Wirklichkeit aber zu Herrschaftsbereichen unabsetzbarer Manager wurden, bedarf auch der gründlichen Untersuchung durch katholische Fachleute" (490); dieser Hinweis von Duff gehört notwendig an die Seite der unsern Altmeister Götz Briefs quälenden Sorge wegen praktisch unabsetzbarer Oligarchen in den Gewerkschaften.

Noch zahlreiche andere Beiträge stammen von fremdsprachlichen Verfassern und sind übersetzt; an vielen Stellen wünscht man das Original vor sich zu haben, um sich überzeugen zu können, ob der Verfasser nicht etwas Gescheiteres sagt, als da zu lesen steht. Am schlimmsten steht es um die Übersetzung von D. Worlock „Streik und Verständigung" (177–186); einen solchen Aufsatz kann man nicht übersetzen, ohne die arbeitsrechtliche und gewerkschaftliche Lage beider Länder und die einschlägige Terminologie beider Sprachen zu kennen. Der Satz: „Die einzige Streikart, die eher selten, wenn überhaupt gerechtfertigt ist, ist der Streik aus arbeitsrechtlichen Gründen", ist völliger Unsinn; der Verfasser meint etwas ebenso völlig Richtiges. Eine potente Stiftung, die ein solches Buch unter ihrem Namen hinausgehen läßt, sollte wenigstens Übersetzerhonorare zur Verfügung stellen, die ausreichen, um wirklich qualifizierte, d. h. mit den Sachfragen vertraute und die Fachsprache beherrschende Übersetzer beizuziehen.

Frankfurt-St. Georgen. O. v. Nell-Breuning SJ.

Uhrmann, Johannes: **Das Geständnis im Kanonischen Prozeß.** Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh 1968. XII, 162 S.; kart. DM 14,–.

Die vorliegende Arbeit, eine Doktordissertation aus dem kanonistischen Institut der Kath.-Theologischen Fakultät München, behandelt eine Frage des Prozeßrechtes, das als Formalrecht allgemein nur stiefmütterliche Beachtung findet. Der Verfasser hat sich vor dem in der Regel als trocken bezeichneten Rechtsgebiet nicht gescheut; schon darum verdient er Anerkennung.

Vf. gliedert die Untersuchung in vier Teile, von denen aber Teil 3 und 4 inhaltlich eine Einheit bilden; in beiden wird aufgezeigt, wie die kirchliche Rechtssprechung (näherhin die Rota) das Geständnis bei der Urteilsfindung wertet, wobei im 4. Teil die Frage für einzelne Arten von Eheverfahren spezifiziert wird, d. h. für Eheverfahren aufgrund verschiedener Klagebegehren. Denn selbstverständlich unterscheiden sich die Formalitäten der einzelnen Prozesse nicht, wenn man von den Inkonsummationsverfahren absieht, die aber grundsätzlich anderen Charakter tragen. Hier steht dem Richter überhaupt kein Urteil zu, die Rota ist für sie nicht zuständig. Darum befremdet es, wenn Vf. Impotenz- und Inkonsummationsprozese gleichstellt. Auch die S. 161 angeführten Rotaentscheidungen, auf die er seine Konklusion stützt „Außer in Furchtprozessen steht also das Parteigeständnis in Nichtvollzugsverfahren in höchstem Ansehen", sind keine Dispensverfahren nach der IPO, sondern Eheprozesse, in denen die Frage nach dem Nichtvollzug der Ehe nur nebenbei auftauchte.

Der erste Teil bietet eine umfangreiche Definition des Begriffs ‚Geständnis'. Danach ist das Geständnis aufgrund der cc. 1750–1753 CIC ein Beweismittel, näherhin die Aussage einer Prozeßpartei zu eigenen Ungunsten und zugunsten des Gegners, im Eheprozeß die Aussagen zugunsten oder Ungunsten des Ehebandes, so daß auch die dem eigenen Klagebegehren dienende Parteiaussage noch als Geständnis bezeichnet wird. Es ist zwischen dem gerichtlichen und außergerichtlichen Geständnis zu unterscheiden und zwischen Geständnis und Anerkenntnis, durch das sich der Beklagte dem Anspruch des Klägers unterwirft. Das Anerkenntnis blieb vom Gesetzgeber im wesentlichen ungeregelt und ist nur in den seltenen Prozeßsachen des privaten Wohls möglich.

Ein weiteres Verdienst des Vf. ist es, sich nicht auf die Fragen des Eheprozesses beschränkt zu haben, sondern auch die übrigen Verfahren zu berücksichtigen.

Welche Vorschriften des Prozeßrechtes bei der Abgabe des Geständnisses zu beachten sind, stellt der Verfasser im 2. Teil dar und begibt sich dabei weit auf das Feld dieses umfangreichen Rechtsgebietes. In diesem Zusammenhang hätte man allerdings eine kritischere Darstellung gewünscht, um die Reformbedürftigkeit des kirchlichen Prozeßrechtes aufzuzeigen, die über das vom Verfasser S. 54 Anm. 10 angeführte Beispiel hinausgeht.

Die wichtigste Frage bleibt aber, welches Gewicht das – gerichtliche wie das außergerichtliche – Geständnis bei der Urteilsfindung hat, ob es als Beweismittel oder nur als Beweisstütze dient. Dieser Frage geht der Verfasser im 3. und 4. Teil nach, indem er hauptsächlich Entscheidungen der römischen Rota anführt. Für die Praxis der Diözesangerichte wäre eine grundlegende Interpretation der Art. 116 und 117 EPO nützlich gewesen, die man leider vermißt. Der Wortlaut des Art. 117 EPO ist nämlich keineswegs eindeutig, wie auch die römischen Entscheidungen beweisen, so hätte man gerne erfahren, wie die Redewendung ‚*non est aptus*' in der kirchlichen Rechtssprache verstanden wird, welche Bedeutung ihr in der Kanonistik zugesprochen wird. Dazu findet man nur in einer Fußnote (89 Anm. 27) den Hinweis, A. Koeniger verstehe sie im Sinne von ‚nicht hinreichend'.

Seine Hauptargumentation entnimmt Vf. der römischen Rechtssprechung. Auch hier vermißt man eine theoretische Betrachtung über den Interpretationswert höchstrichterlicher Entscheidungen, über die präjudizierende Ausgestaltung des Rechts durch die Rota. Da Uhrmann im Verlauf der Arbeit nachweist, wie unterschiedlich die Rota arbeitet, hätte auch hier eine Kritik seinerseits einsetzen müssen, denn Ablehnung und Zuerkennung der Beweiskraft eines Geständnisses lassen sich gleicherweise aus den Rotaentscheidun-

gen nachweisen (vgl. 91), wobei die Gegensätze zeitlich ineinandergreifen. In diesem Zusammenhang versteht man nicht, warum der Verfasser zuerst allgemein den Nachweis erbringt und später noch einmal für einzelne Klagepunkte (Simulation, Furcht u. a.) dieselbe Frage behandelt. Auch bei dem allgemeinen Nachweis hätte man gerne erfahren, welche Klagepunkte in den betreffenden Verfahren zur Diskussion standen. Es wäre nicht uninteressant gewesen, die Frage zu prüfen, ob die unterschiedliche Rechtssprechung u. U. auf die Besetzung des Gerichtes zurückzuführen sei. Auch möchte man die Bemerkung des Vf. nicht unterschreiben, daß bei einer Neufassung der Eheprozeßordnung der Beweiswert des gerichtlichen Geständnisses zuungunsten des Ehebandes weiterhin zu begrenzen sei, sondern man möchte wünschen, daß bei einer grundlegenden Reform des Prozeßrechtes, die eine Hauptverhandlung vorsieht und das Schriftlichkeitsprinzip abschafft, das Geständnis der freien Beweiswürdigung durch den Richter unterstellt bleibt.

Trotz der Beanstandungen bleibt die Arbeit verdienstvoll, weil sie überhaupt Fragen des Prozeßrechtes aufgreift und damit die Diskussion um dieses Rechtsgebiet wachhält, denn schließlich ist es ja nicht unwichtig, auf welche Weise dem Kirchenglied innerhalb der Kirche sein Recht zukommt, wie sein Rechtsanspruch geprüft wird.

Bochum. Willi Astrath.

Froitzheim, Dieter: **Staatskirchenrecht im ehemaligen Großherzogtum Berg.** (Kanonistische Studien und Texte, Bd 23) Amsterdam: Verlag B. R. Grüner 1967. 156 S.; Ln hfl 20,—.

Das Staatskirchenrecht des ehemaligen Großherzogtums Berg, das insgesamt nur sieben Jahre existiert hat, ist Gegenstand der vorliegenden Untersuchung. Die Arbeit ist in einen historischen und einen materiell-rechtlichen Teil gegliedert. Sie stützt sich in erster Linie auf gedruckte Werke, benutzt aber zur Lösung einzelner Streitfragen und v. a. zur Darstellung des Patronatsrechtes auch ungedruckte Quellen.

Gemäß Art. 1 des Rheinbund-Vertrages hatte Joachim Murat, General und Schwager Napoleons, als Herzog von Kleve und Berg erklärt, daß sein Staat für immer vom Deutschen Reich getrennt sei und fortan zum Rheinbund gehöre. Gemäß Art. 5 nahm er den Titel „Großherzog von Berg" an (27). Am 19. 7. 1806 wurden dem Herzog von Nassau die ehemals kurkölnischen Enklaven Deutz, Königswinter und Vilich abgenommen. Im Zuge der sog. Mediatisierung wurden am 1./2. August 1806 weitere Herrschaften annektiert, ferner die ehemaligen Abteien Essen, Werden und Elten angegliedert sowie die preußischen Besitzungen in Westfalen (27ff). Einige Gebietsverluste (Festung Wesel und Umgebung; Huyssen, Sevenaer und Malbourg) standen dem gegenüber. Nach kurzer Leitung durch Napoleon wies dieser das Großherzogtum seinem Neffen Louis Napoleon zu (3. März 1809). Für kurze Zeit hatte schließlich ein General-Gouvernement die Regierungsgeschäfte inne (ab Nov. 1813). Das endgültige Schicksal wurde auf dem Wiener Kongreß bestimmt: Schon vor der Unterzeichnung der Schlußakte, nämlich am 15. April 1815, ließ der König von Preußen die neuerworbenen Gebiete in Besitz nehmen (34f).

Der zweite Teil faßt zunächst die Frage nach der grundsätzlichen Regelung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche ins Auge. Eine solche lag nicht vor. Mangels einer Verfassungsurkunde und eines einschlägigen Gesetzes oder Dekretes ist man auf die Aussage einer Verordnung seitens des Innenministers des Großherzogtums Berg vom 25. 12. 1811 angewiesen. Demzufolge sollen „nach den Grundsätzen der jetzigen Staatsverfassung und Landesregierung alle Religionen in gleicher Duldung und gleichem Schutze nebeneinander bestehen" (41).

Vor allem aber tut der Verf. mit überzeugenden Gründen dar, daß — bei Fortgeltung der Gesetzgebung gewisser Vorgängerstaaten (Nassau-Usingisches Organisations-Edikt; Arembergisches Organisations-Edikt; Allgemeines Landrecht) — von einer Ausweitung des französischen Konkordats auf Grund des Prinzips der beweglichen Vertragsgrenzen nicht die Rede sein kann (44—49).

Im letzten Abschnitt dieses Teiles wird eine systematische Darstellung der staatskirchenrechtlichen Gesetzgebung versucht (50—126).

Für alle Säkularisationsmaßnahmen im Großherzogtum Berg bilden die §§ 35 und 42 des Reichsdeputationshauptschlusses vom 25. 2. 1803 die selbstverständliche Grundlage. Danach wurde in den einzelnen Stadien seiner Existenz bis 21. Nov. 1814 säkularisiert. Wenige geistliche Korporationen (Cellitinnen, Ursulinen) wurden beibehalten. Ein nicht unbeträchtlicher Teil der eingezogenen Güter wurde zu Pensionen an ehemalige Mitglieder geistlicher Verbände verwendet (50—59). Es zeigt sich ferner das Bestreben des Staates, „die volle Gerichtshoheit zu übernehmen, das Schul- und Wohltätigkeitswesen zu ordnen, kommunale Friedhöfe einzurichten, staatliche Personenstandsregister anzulegen und eherechtliche Vorschriften zu erlassen" (129).

In kleinlicher Weise wird aber auch durch Verordnung der arembergischen Regierung vom 16. Jan. 1809 u.a. sogar die Teilnehmerzahl bei Beerdigungen festgelegt und jegliches Totengeläut verboten (68). Vorschriften über Kirchenbücher werden gegeben, da diese, wie Kanzelverkündigungen, zu jener Zeit eine wichtige Funktion im staatlichen Bereich besitzen (69—73).

Deutlicher noch als auf dem Sektor der allgemeinen Schulpolitik offenbart sich das rein pragmatische Denken der Regierung gegenüber der Kirche in den Plänen für die Ausbildung der Geistlichen (90—95). In dem Dekret vom 17. Dez. 1811 war nur noch eine theologische Fakultät mit einem katholischen und einem protestantischen Professor vorgesehen (92).

Ein etwas größerer Raum ist dem Patronatsrecht in vorliegender Arbeit gewidmet (108—126). Die wesentliche Ansicht der großherzoglichen Regierung hierzu läßt sich darin zusammenfassen, daß man die Bestimmungen des Reichsdeputationshauptschlusses für verbindlich hielt und ohne Unterschied alle Ernennungs- und Vorschlagsrechte der geistlichen Korporationen beanspruchte, jedoch in Erwartung der Ausdehnung des französischen Konkordates bereit war, Zugeständnisse zu machen (118f).

Einige der staatskirchenrechtlichen Maßnahmen bewirkten eine Arbeitserleichterung der Geistlichen, so die Einrichtung der staatlichen Personenstandregister (70f) und die Abschaffung der Gesetzes-Publikation in der Kirche (72). Anderseits wurde die kirchliche Freiheit durch Verordnungen, wie die Übertragung der kirchlichen Vermögensverwaltung an den Maire (96ff) und die Strafandrohung für jede Art von Kritik an der Staatsgewalt, eingeschränkt (106).

Der Verf. hat die Materie übersichtlich dargelegt. Wie er jedoch selbst hervorhebt (127f), konnten die allgemeinen soziologischen Zustände des Landes und die den einzelnen Verordnungen zugrunde liegenden Sachverhalte nicht näher untersucht werden.

Dennoch gestattet die Arbeit einen nützlichen Einblick in einen Zeitabschnitt, in dem die staatliche Kirchenhoheit noch etabliert war und zusätzliche Fürsorgeaufgaben vom Staat wahrgenommen wurden: Die Staatsraison dominiert; das eigentliche Anliegen des christlichen Glaubens wird von ihr als quantité négligeable behandelt.

Man erinnert sich auch der zeitgenössischen Namen von Ignaz Heinrich Freiherrn von Wessenberg und zumal von Fürstbischof Karl Theodor von Dalberg, der durch Napoleon 1810 zum Großherzog von Frankfurt ernannt worden war.

Bamberg. Othmar Heggelbacher.

Hirscher, Johann Baptist von: **Heilswissen oder Spekulation?** Bearbeitet u. hrsg. von Leonhard Fratz. Köln: Jakob Hegner-Verlag 1967. 268 S.; Ln DM 14,80.

Daß die im Jahre 1823 bei Laupp in Tübingen erschienene programmatische Streitschrift des 1865 verstorbenen katechetischen Klassikers der frühen Tübinger Schule „Über das Verhältnis des Evangeliums zu der theologischen Scholastik der neuesten Zeit im katholischen Deutschland" in unserer Generation ihre Aktualität nicht verloren hat (vgl. die Ausführungen des Rez. in „Dienst am Glauben" 1948, 40ff), könnte kaum eindrucksvoller erhärtet werden als durch deren leicht gekürzte, im wesentlichen aber unveränderte Neuausgabe nach mehr als 140 Jahren im vorliegenden Band der Hegner-Bücherei. Hirscher selbst hat dieses sein Jugendwerk charakterisiert als „Kampf für das Evangelium gegen die Scholastik". Würde es daher seinem Anliegen nicht entsprechen, wenn die unseres Erachtens sehr dankenswerte Neuausgabe den Titel trüge „Frohbotschaft oder Spekulation"? Geht es doch dem vom Geiste J. M. Sailers inspirierten reformfreudigen ersten Tübinger Pastoraltheologen darum, den Grundgedanken seines älteren Kollegen Johann Sebastian Drey, des genialen Begründers der Katholischen Tübinger Schule, vom „positiven und geschichtlichen Charakter der christlichen Religion" aus dem Bereich der systematischen in die praktische Theologie zu übersetzen und insbesondere für die Glaubensverkündigung fruchtbar zu machen. Im Geiste Dreys wußte H. die Idee des Reiches Gottes als die Grundanschauung des Christentums, als den Inbegriff der Heilsratschlüsse und Heilstaten Gottes, als die Zentralidee der Verkündigung Jesu und des Neuen Testaments, die alle theoretischen Einzellehren und alle praktischen Vorschriften des Christentums in sich schließt, zum Leitgedanken seines pastoraltheologischen Schaffens, vor allem aber zum Kriterium wesensgemäßer Glaubensverkündigung zu machen.

Die Schrift wendet sich gegen die „alle Übel der (damaligen) Scholastik in sich fassende Verunstaltung der christlichen Religionslehre" in dem auf dem Boden der eben aufkeimenden Neuscholastik stehenden katechetischen Handbuch des französischen Theologen Guillot, das die einflußreichen Mainzer Theologen und späteren Bischöfe Andreas Räß und Nikolaus Weiß kurz zuvor ins Deutsche übersetzt hatten. Ihrer doktrinären Darstellung der christlichen Botschaft nach Art eines Systems mehr oder weniger unverbundener Lehren und Gebote stellt unser Kritiker das ausgesprochen heilsgeschichtliche und heilspraktische

Verständnis, die organisch-ganzheitliche Schau der Offenbarung als Heilsveranstaltung gegenüber. Als Frucht seiner materialkerygmatischen Reformidee erwartet und fordert H. zugleich eine positive, biblisch orientierte und damit wesentlich christliche Moralverkündigung im Gegensatz zu einer Unterweisung, die „weit eher Legalität als Moralität", weit eher „kasuistische Ängstlichkeit als freien, großartigen Christensinn" zu pflanzen vermag, mehr ein „Sammeln und Zählen von Sünden und guten Werken als stetes und reges Wachsen im Hl. Geist" bewirkt.

Im Geist seiner Zeit mit der Scholastik des Hohen Mittelalters nicht vertraut, ergeht sich der junge Tübinger in scharfen Angriffen gegen die Scholastik insgesamt. Deren Hauptfehler glaubt er darin sehen zu müssen, daß sie nach „Art der Metaphysiker über das An-sich der Dinge spekuliert, ihre Beziehung zum Ganzen des göttlichen Heilsplans und damit ihre Heilsbedeutung außer Acht läßt", daß sie „die christlichen Ideen aus der Heilsordnung herausnimmt, sie ihrer historischen Einkleidung entblößt und zum bequemeren Gebrauch in Kunstausdrücke kleidet". Dadurch aber wird das Evangelium entstellt und seiner kerygmatischen Stoßkraft beraubt. In solcher Methode vermag der Tübinger Katechet nichts anderes zu sehen als einen „Kampf der Scholastik gegen das Evangelium". Ihm stellt er seinen „Kampf für das Evangelium gegen die Scholastik" gegenüber. Sieht man näher zu, so zeigt sich, daß der Zorn H.s nicht so sehr der Scholastik als Wissenschaft an und für sich als vielmehr ihrem Einbruch in Katechismus und Katechese gilt. Das entscheidende Anliegen dieser Streitschrift ist die Unterscheidung zwischen Theologie und Kerygma, die Eigengesetzlichkeit der Verkündigung gegenüber der Schultheologie. „Was am Ende der Theologie von Profession belieben mag, das Volk, zumal die Kinder, sollen von solchen Dingen verschont, dagegen desto mehr mit der evangelischen Geschichte vertraut gemacht werden." Soll die Verkündigung ihrer Aufgabe gerecht werden, so muß sie den Weg der Scholastik verlassen und den Weg des Evangeliums beschreiten und den „Heilsweg in Christo" aufleuchten lassen. Nur wenn das Ganze des göttlichen Heilsplanes sichtbar wird, erhalten die einzelnen Lehrstücke ihre wahre Bedeutung und Stoßkraft. Das ist das kerygmatische Testament dieses prophetischen Mannes, das sein Programm, das er dann in seiner „Katechetik" (1831) und in seinem „Katechismus" (1842) durchgeführt hat: die Eigenständigkeit der Verkündung gegenüber der spekulativen Theologie. Da jedoch unser Kritiker die Unterscheidung zwischen Scholastik und Katechese nicht immer im Auge behalten und gelegentlich auch das rechte Maß der Kritik überschritten hat, bot seine Schrift — trotz ihres damals wie heute berechtigten Grundanliegens — doch Angriffsflächen für eine Polemik, die in der Scholastik die endgültige, auch für die Katechese verbindliche Fassung des kirchlichen Lehrbegriffs sehen zu müssen glaubte.

Es war ein schwerer Schaden für Theologie und Seelsorge, daß die von H. ausgegangenen Impulse durch den sofortigen Einbruch der reaktionären Neuscholastik und durch den Sieg ihres katechetischen Wortführers Joseph D e h a r b e SJ um ein Jahrhundert vertagt wurden. Zu den auffallendsten Erscheinungen der neueren Theologiegeschichte aber gehört es, daß das leidenschaftliche Bemühen dieses Mitbegründers der Tübinger Schule um die Eigengesetzlichkeit der Verkündigung gegenüber der Schultheologie nun in unserer Generation durch die Neubesinnung ausgerechnet der Innsbrucker Jesuitentheologen unter der Führung J. A. J u n g m a n n s auf eine eigenständige Verkündigungstheologie eine Renaissance und im neuen deutschen Katechismus von 1955 eine weitgehende Rehabilitierung erfahren durfte. Der heutige, nicht selten überforderte Katechet, der mit seinen Schülern ein gewisses Unbehagen über den herkömmlichen Religionsunterricht nicht los werden will, kann in dieser nun glücklicherweise leicht zugänglichen Schrift den Schlüssel finden zu einem im biblischen Sinn verstandenen Dienst am Glauben.

T ü b i n g e n. F r a n z X a v e r A r n o l d (†).

De Magistro. Über Lehre und Lehrer des Glaubens. Festschrift für Alfred Schüler, hrg. v. E. Dauzenroth u. E. E. Geissler, Mainz: M. Grünewald-Verlag 1967. 235 S.; Ln DM 24,—.

Das Werk mit dem vielversprechenden Untertitel ist zum 70. Geburtstag A. Schülers erschienen und enthält 17 Aufsätze, die zu vier Themenkreisen zusammengestellt sind: Kirche in unserer Zeit – Didaktische Aspekte der Lehre – Religionsunterricht und Schule – Historische Reflexionen und Berichte. Nach Thematik und Herkunft, aber auch im Niveau differieren die verschiedenen Beiträge erheblich. Zu den Kuriositäten wird man z. B. die im Vorwort („Geleit und Widmung") wiedergegebene Redensart „von einem durch Bildung wiedergeborenen Menschen" (7) zählen müssen. Was soll ein „Lehrer des Glaubens" denn heute unter „Wiedergeburt" verstehen?

Es ist in diesem Rahmen unmöglich – und es hätte auch wenig Sinn –, sämtliche 17 Beiträge auch nur dem Thema nach aufzuführen. Rez. möchte hier nur auf zwei Abhandlungen hinweisen, die ihres anthropologischen Bezugs wegen besondere Beachtung verdienen: Georg V o l k, Gesundheit und katholischer Kultus, sowie: Josef G o l d b r u n n e r, Katechese anthropologisch gesehen.

Der Bruder des Mainzer Diözesanbischofs, Dr. med. Georg V o l k, behandelt in erfreulich einfacher und präziser Sprache, hinter der allerdings die Logik der Gedankenfolge etwas zurückbleibt, die notwendige — und heute meist fehlende — Kultfähigkeit des Menschen. Er stellt der Gegenwart eine — von einigen Übertreibungen abgesehen — zutreffende und entlarvende Diagnose: „Der Mensch wird immer häufiger und immer folgenschwerer krank, weil er falsch lebt" (39). Er verliere in zunehmendem Maße die Fähigkeit, sein Leben „von innen nach außen" zu gestalten, so daß „es für viele fast nur noch außen gibt" (43). Dabei macht V. vor allem auf den permanenten „Apell an Sex und Gruppengeltung" (39) aufmerksam, auf den abnehmenden Gebrauch des Tastsinns und auf die zunehmende Überbeanspruchung des Auges. Er sieht eine bedrohliche Entwicklung darin, daß sich der Mensch der Gegenwart immer weniger zu „einer läuternden und meditativen Betrachtung" (51) aufschwingt, daß er Stille, Dunkelheit und Ruhe kaum noch erträgt, daß er Loslösung und Hinwendung immer weniger übt und sich mit den Eindrücken begnügt, die ihn oberflächlich und faszinativ zugleich beeinflussen.

Im Zusammenhang damit verweist der Verf. auf die verbreitete Entleerung solcher Begriffe wie Tugend, Schuld und Sünde hin. „Schlechtes Gewissen wird als Tristesse gedeutet und mit einem müden Lächeln verabschiedet. Damit sind Freiheit, Entscheidungsfähigkeit, Geschichtlichkeit des einzelnen und die Möglichkeit der Heilsgeschichte überhaupt aufgehoben. Reue und Buße sind nicht mehr vollziehbar" (41f). Damit eine Gesellschaftsordnung wie die gegenwärtige, der also die regenerativen Kräfte fehlen, Bestand haben könne, würden einzelne und Gruppen zu „Feinden des Staatsparadieses" erklärt, an denen sich dann verdrängte Wünsche der anderen austoben könnten. „So bleibt die Masse leise brodelnd, gefügig und plastisch" (42). Ähnlich seien jugendliche Bandenbildung sowie die üblich gewordene „Hilfe materieller und geistiger Subvention der Gesellschaft" (42) für Laster und Verbrechen zu erklären. „Die Gefahr sitzt an den Wurzeln. An der böswilligen Zerstörung des Ursprünglichen gehen wir zugrunde, nur im Ursprung können wir heil werden" (43).

V. sieht in solchen Erscheinungen der Gegenwart „Formen psychopathologischen Geschehens ..., die nur tiefenpsychologisch verstanden und nur psychotherapeutisch geheilt werden können" (42). Weil und solange aber die erforderlichen Therapeuten fehlen, müßten der Kult wie auch die Glaubensunterweisung in ihrer ursprünglichen Funktion zum Heil und zur Heilung des Menschen wirksam werden. Dazu gehöre etwa, die Zeichenhaftigkeit der Liturgie, die Urbilder und Urworte menschlichen Zusammenlebens und die „Urgestalt des Menschen als Mann und Frau" neu zu entdecken. Man könne weder die Wahrheit von der Trinität noch die von der Inkarnation richtig verstehen, wenn „die fortschreitende Auskühlung der Herzen ... die Ehen und das Beten langweilig" (44) mache, wenn Dignität und Kultfähigkeit des Menschen nicht allgemein als Bildungsziel anerkannt würden. „Wir haben weder das Ziel noch den Menschen ... Ohne die stete Formung und immer neue Heiligung der fünf Grundfunktionen ...: Atmen, sich bewegen, Nahrung aufnehmen, Laute als Symbol äußern und schlafen, und ohne mit der Zeit der personalen Ausreifung eheliche Liebe, Zeugung, Familie in freier Entscheidung sakramental zu verwirklichen ..., wird der heutige Mensch weder gesund noch kultfähig" (45).

„Für die katholische Pädagogik und Theologie ergibt sich daraus die Forderung, sich eindringlich mit den Ergebnissen der Tiefenpsychologie auseinanderzusetzen und das als gültig Erarbeitete einzubauen. Und wer katholischen Religionsunterricht erteilt, muß mit diesen Gehalten gründlich vertraut sein" (43). Eine Überwindung der skizzierten Fehlhaltung sei überdies nur durch „eine wahre Bekehrung" (40) zu erreichen. Dazu gehöre ferner die Beseitigung jener pauschalen Diskriminierung des Massendaseins, die heute weit verbreitet sei. Sodann sollten Ehe und Familie in ihrer Bedeutung als *Ecclesia domestica* erkannt und realisiert werden, damit sich aus ihnen die Gemeinden regenerieren können. Vor allem müßte der Kult selbst so gestaltet werden, daß er „durch die Felder der Rührseligkeit und des Suggestiblen auf dem Weg von der ästhetischen bis zur archaischen Schicht die geistliche Mitte — Mensch-Herz — erreicht und von dorther wirksam wird" (47).

Eine solche Einstellung könne man allerdings nur bei einer Elite erzielen, welche die Eucharistiefeier „als Liebesmahl der sich liebenden Brüder und Schwestern" und die „Verwirklichung dieser Liebe im Alltag" bejaht und vollzieht; die fähig ist, „mit Leib und Seele präsent" zu werden, und die weiß, daß Anbetung und Verehrung Gottes „den weiten Bogen spannt von stummem Erschauern bis zu lautem Jubel, von der heiligen Stille bis zum heiligen Spiel" (47). Medizinische und theologische Anthropologie seien sich darin einig, daß heute Askese und Meditation in erster Linie gefordert sind. Manche Neuerungen in der Liturgie und im Verständnis der hl. Schrift seien weder modern noch nachkonziliär, „sondern eine schlimme Verwechslung von Barberei mit Ursprung" (48). „Wir brauchen die Einübung in die Meditation, um jenen religiösen Sinn zu entfalten, der allein es uns ermöglicht, christliche Erfahrung zu machen. Erfahrung aber gehört zu jedem Leben,

auch zum religiösen" (49). Einübung in die Meditation sei „von früh an" eine vordringliche Aufgabe der Glaubensunterweisung.

In dem Beitrag J. Goldbrunners „Katechese anthropologisch gesehen" darf man eine Ausweitung dieser Überlegung in Richtung auf die didaktischen Aufgaben sehen. G. betont v. a. die Notwendigkeit, dem Menschen zur Begegnung zu verhelfen, die sinnvoll nur personal geschehen könne. Weder Macht, noch Magie oder Psychologie könne die Glaubensfähigkeit heute erhalten, sondern nur die individuelle Entscheidung des Einzelnen. Es liegt auf der Hand, daß diese Überlegungen sich mit den Ausführungen V.s berühren, wenn er von der Notwendigkeit einer Elitebildung spricht; auch G.s „Schlüsselbilder" sind eng verwandt mit V.s Forderung, die Zeichen, Urbilder und Urgestalten neu zu entdecken. G. stellt allerdings deutlicher die Verwandtschaft der Tiefenpsychologie mit der Existenzphilosophie einerseits und ihre Ausfächerung zur Psychoanalyse, zur Individualpsychologie, zur analytischen Psychologie und zur Daseinsanalyse andererseits heraus. „Der Weg zur Selbstfindung, Individuation genannt, wäre das psychologische Relat zu den Gesetzen personalen Lebens, die zur Mündigkeit führen" (76).

Man darf G. besonders dankbar dafür sein, daß er in diesem Aufsatz gleichzeitig zeigt, wie der katechetische Lehrstoff auf die verschiedenen Altersstufen zu verteilen ist, wenn die Glaubensunterweisung dem personalen Reifen dienen soll; daß er auch hier die Bitte der Pastoraltheologie an die heutige Exegese ausspricht, aus dem gesamten Offenbarungsgut die heilsgeschichtlichen Schlüsselbegriffe herauszuarbeiten und daß er nochmals darauf hinweist, daß die — weniger dem Alter als vielmehr der Reife nach — „Unmündigen" nur durch Partizipation am Glauben anderer selbst zum Glauben finden. Der Beitrag des Arztes aber sollte alle „Lehrer des Glaubens" veranlassen, ihre bisherige Praxis gründlich zu überprüfen.

Frankfurt/M. Wolfgang Offele.

Rahner, Karl — **Görres,** Albert: **Der Leib und das Heil.** (Probleme der Praktischen Theologie, hrsg. v. L. M. Weber u. A. Görres, Bd 4) Mainz: M. Grünewald-Verlag 1967. 44 S.; kart. DM 5,80.

Im vierten Bänddchen der Festschrift zum 60. Geburtstag von Weihbischof J. M. Reuß behandeln Karl Rahner und Albert Görres Fragen um die menschliche Leiblichkeit in bezug auf das Heil.

In entschiedener Abkehr von jener oft genug als christlich deklarierten Denkweise, welcher der Leib im Grunde als überflüssig vorkam, stellt A. Görres unter dem Leitsatz *caro cardo salutis* (Tertullian) heraus, wie sehr dieser auf das Heil des Menschen bezogen ist. Die historischen Zusammenhänge werden mit aufschlußreichen Zitaten aus C. S. Lewis, Ignatius v. Loyola und vor allem Teilhard de Chardin aufgezeigt, weil auch heute — ähnlich wie nach Meinung mancher Kirchenväter den reinen Geistern — sogar die Fleischwerdung Gottes zum Skandal werden kann. Die in den letzten Jahrzehnten so häufig, „manchmal mit dem Eifer der Überkompensation" (8) beteuerte Leibfreundlichkeit der Christen werde kaum einmal überzeugend gelebt, sondern es gebe bis zur Gegenwart eine Reihe von Beweisen für das Gegenteil.

Für manchen Gläubigen sei es nach wie vor ein Ärgernis, daß Gott nicht die beste aller möglichen Welten geschaffen hat, daß sich der Mensch oft im Vielerlei seiner Aufgaben verzettelt, daß er in seiner Leiblichkeit die Zerfallsneigung der Materie am stärksten erfährt, daß er an die „demütigenden Trivialitäten des Dienstes am Stoff und am Stoffwechsel" (11) gebunden ist. Auch die Erfahrung des Schmerzes, der *labor improbus*, die Kompliziertheit unserer Welt und die des religiösen Lebens, die biologischen Zufälligkeiten bei Zeugung und Fortpflanzung, die Tatsache und die Folgen der Erbschuld, die Abhängigkeit der menschlichen Erkenntnisse von der Empirie und manches sonst ließen es schwer verständlich erscheinen, weshalb geistbegabte Personen „mit innerer Notwendigkeit der Materie als Bedingung ihrer Möglichkeit bedürfen" (14).

Weil auch der Christ kein Erfahrungswissen vom unversehrten Leib der Urzeit und von der verklärten Leiblichkeit der Endzeit habe, bleibe ihm der letzte Sinn der Materie — und damit sowohl der Leiblichkeit wie auch der Zeitgebundenheit des Menschen — verborgen. G. sieht in ihr aber die Voraussetzung dafür, daß er zeitlebens umkehren, daß er — *homo viator* — trotz und wegen mancher Enttäuschungen, Entbehrungen und Opfer zum Heil gelangen kann. „Ich bin nicht sicher, daß Materie die Bedingung des Seins endlicher Personen ist, aber sie scheint die Bedingung ihrer Rettung zu sein" (20). Der Leib sei nicht nur Quelle vielfacher Versuchungen, er verlange vom Menschen zugleich großmütige und heroische Entscheidungen, „ein Vertrauen über jedes durchschnittliche Maß" (19) hinaus. Zugleich stelle er ihm ständig seine Kontingenz und Abhängigkeit von Gott vor Augen. „Er verhütet Selbstmißverständnisse nicht, aber er erschwert sie" (22).

Was G. als Arzt und Tiefenpsychologe darstellt, wird von K. Rahner aus dogmatischer Sicht bestätigt. Er geht aus von sieben theologischen Daten: Der Leib ist von Gott geschaffen — er ist aus dem Staub der Erde geschaffen — die Erbsünde wird durch Zeugung weitergegeben — das Wort ist Fleisch geworden — der Mensch ist durch den Tod Christi erlöst — er ist eine Einheit aus Leib und Seele. R. folgert daraus die Notwendigkeit einer im allgemeinen konkret, leibhaftig und soziologisch verfaßten Kirche. Die sog. Seelsorge habe es in erster Linie mit dem Leib des Christen zu tun, sie müsse alles Gott allein überlassen, was die menschliche Leiblichkeit übersteigt. Jede Glaubenswahrheit sei auf diese bezogen, weil sogar unsere Kenntnis von der Trinität und unsere Hoffnung auf die Vollendung in der *visio beatifica* nur durch die Inkarnation des Logos ermöglicht sei. „Es gibt in Ewigkeit keine Theologie mehr, die nicht Anthropologie wäre" (36).

Bei der traditionellen Unterscheidung von Leib und Seele, die auch in viele Katechismen eingegangen sei, handle es sich um eine metaphysische und meta-existentielle Distinktion. Im existentiellen Bereich aber werde man „nie einen bloßen Leib und nie eine bloße Seele" (38) antreffen. Keine kath. Ethik dürfe deshalb „die Konkretheit des Leiblichen und dessen, was darin geschieht, als irrelevant" ausklammern (39). Mit der genannten Distinktion sei im Grunde der Unterschied von Geist und *materia prima* gemeint, die beide immer schon aufeinander bezogen sind. „Der Leib ist schon Geist, angeblickt in jenem Stück des Selbstvollzugs, in dem sich personale Geistigkeit selber weggibt, um den von ihm Verschiedenen unmittelbar, greifbar begegnen zu können" (39), er sei „die Selbstaussage des Geistes in Raum-Zeitlichkeit hinein" (40).

Konkret könne man immer nur eine Synthese von Geist und Leib antreffen, die „nicht restlos vom Menschen auflösbar" sei (41). Was an diesem Konkreten jeweils von innen und was von außen kommt, lasse sich deshalb auch nicht genau festlegen. „Die Leibhaftigkeit des Menschen ist die zweideutig gewordene Aussage des Menschen über sich selbst" (41f), sie sei notwendig für den Menschen „eine Sphäre, die gar nicht ihm allein gehört". Sie könne durch nichts überwunden werden, so „daß es also gerade die Aufgabe des Menschen ist, diesem seinen Wesen getreu zu sein und ihm nicht zu entfliehen" (42). Auf Grund dieser Einsichten bekämen die menschliche Solidarität, die Erbsünde, die *communio sanctorum*, der neue Himmel und die neue Erde neue Akzente. „Der Leib im engeren Sinne ist dasjenige, wodurch ich selber mich vollziehe in der einen Welt, in der alle geistigen Personen gegeben sind. Und von da wären dann die einzelnen Dinge mehr konkreter Art hinsichtlich einer christlichen Leibauffassung neu zu durchdenken" (44).

Es war gewiß eine gute Idee der Herausgeber und des Verlages, die Aufsätze dieser Festschrift mit separaten Einbänden zu publizieren. Sie sind damit recht handlich geworden und für den nur an bestimmten Themen interessierten Leser auch preislich besser erschwinglich. An Gehalt und Qualität aber übersteigt die hier zu besprechende Schrift manche umfangreichere Publikation erheblich. Was A. Görres mit kundiger Hand empirisch und phänomenologisch beschreibt, untersucht K. Rahner in souveräner Art systematisch und dogmatisch. Hier freilich stellt sich zugleich die Frage ein, ob der Sprung vom einzelnen auf die „Kirche" nicht etwas vorschnell unternommen, ob ferner nicht etwas allzu häufig von „Selbstvollzug" und „Selbstverwirklichung" der Kirche, des Menschen etc. gesprochen wird. Wie der Beitrag von A. Görres zeigt, läßt sich das Gemeinte oft auch einfacher sagen.

Frankfurt/M. Wolfgang Offele.

Buße und Beichte. Theologische und seelsorgliche Überlegungen, hrsg. v. L. Bertsch SJ) (mit Beiträgen von Brung Schüller, Otto Semmelroth, Lutwig Bertsch, Herbert Roth). Frankfurt/M.: Knecht 1967. 122 S.; br. DM 8,80.

In diesem Büchlein legt der Frankfurter Pastoraltheologe Ludwig Bertsch zusammen mit anderen Professoren der Hochschule St. Georgen vier Kapitel vor, die zur Vorbereitung der vom Konzil geforderten Revision der Spendung des Bußsakramentes und der Einstellung zu ihm dienen soll. Die Fragestellung richtet sich nicht auf eine Erneuerung des liturgischen Vollzuges, sondern auf Probleme, die dieser Erneuerung vorausliegen.

Der Moraltheologe Bruno Schüller überprüft in seinem Beitrag, der die Hälfte des gesamten Büchleins umfaßt, die herkömmliche Unterscheidung zwischen Todsünde und läßlicher Sünde. In einer abgewogenen Stellungnahme zur heute weithin feststellbaren Tendenz, den Begriff und die Tatsächlichkeit der Todsünde, die für ihn dasselbe ist wie die schwere Sünde (besonders deutlich 37f), erheblich einzuschränken, weist er auf die zentrale Heilstatsache hin, daß Christus um unserer Sünden willen gestorben ist, und betont außerdem, wer dem Menschen die Fähigkeit zur Todsünde abspreche, laufe Gefahr, ihm auch die Fähigkeit zur positiven Entscheidung und die Voraussetzung zu Freiheit, Mündigkeit und Verantwortlichkeit abzusprechen. Bei der Begriffsbestimmung der Sünde operiert Schüller mit der *aversio a Deo fine ultimo*, einer Formulierung, die kürzlich von Schoonenberg (Theologie der Sünde) mit guten Argumenten kritisiert wurde. Es bleibt auch zu fragen, ob es glücklich ist, wenn er (wie übrigens auch Semmelroth 71. 74) Sünde vor allem darstellt als „Auflehnung gegen Gott" (11f); denn in der Erfahrung ist die Sünde eher eine mehr oder weniger

direkte Verweigerung der Liebe. Der Stil des Verfahrens ist ausgesprochen deduzierend. Dabei wird in auffallendem Maße scholastische Terminologie verwandt, wobei die lateinischen Ausdrücke jeweils in Klammern erscheinen. Es ist zwar keineswegs verboten, so zu verfahren, aber ein noch konsequenter durchgeführtes phämenologisches Vorgehen wäre wahrscheinlich überzeugender gewesen. Gemeint ist jener Ansatz, der das Wertvollste der Darlegung ist: ein streng durchgeführter Personalismus, der auch bei der Bestimmung der läßlichen Sünde und bei der Kennzeichnung des göttlichen Gebotes durchgehalten wird. Dabei ist jedoch zu überlegen, ob nicht eine stärker an der ekklesiologischen Wirklichkeit orientierte Darstellung der Gemeinschaftsbezogenheit in der Wesensbestimmung der Sünde notwendig in die Behandlung hineingehört hätte. Zwischen S. 29f und S. 50f scheint eine Spannung, wenn nicht sogar ein Widerspruch zu bestehen. An der ersten Stelle wird vermutet, es gebe kein „Einüben des wahlfrei zu vollbringenden Guten und Bösen", sondern nur ein „Einüben des freien Wählens und Entscheidens überhaupt". An der zweiten Stelle dagegen wird von der durch die sündhafte Entscheidung verwirklichten Grundeinstellung gesagt: „Sie bildet nunmehr den Generalnenner für das weitere Verhalten des Menschen. Sie ist darauf aus, sich der jeweiligen Situation gemäß im Werk und im Gedanken Ausdruck und Bestätigung zu verschaffen. Diese Akte der Selbstdarstellung und Selbstbestätigung sind keineswegs je neue Entscheidungen, entspringen nicht je neu einer wahlfreien Selbstbestimmung des Menschen, sondern haben gleichsam konsekutiven Charakter: weil der Mensch Sünder ist, kann er nicht anders denn als Sünder handeln und wirken" (ähnlich 54).

Besonders bemerkenswert sind der Abschnitt über die Frage, ob der Mensch vor seinem Tod einer totalen und endgültigen Entscheidung fähig sei (55—61), und der folgende, der sich gegen die in den letzten Jahren wiederholt vorgetragene „Entscheidungshypothese" wendet (61—67).

Der Dogmatiker Otto Semmelroth arbeitet die ekklesiologischen, eschatologischen und trinitarischen Strukturelemente des Bußsakramentes heraus. Seine Darstellungsweise ist erheblich anschaulicher als die seines Vorredners. S. will Anregungen dazu geben, die einzelnen Elemente im Vollzug der Buße zu einem Ganzen zu integrieren (68). Er zeigt auf, daß es sinnvoll ist, im Wissen um den ekklesiologischen, gemeinschaftsbezogenen Charakter der Sünde trotzdem die Buße im Individualbereich zu vollziehen (70). Vor allem geht es ihm darum, die Versöhnung mit der Kirche als sakramentales Unterpfand für die Versöhnung mit Gott darzustellen (72—77). Im Hinblick auf die eschatologische Struktur des Bußsakramentes zeigt S., wie die sakramentale Buße „Gericht und Gnade zugleich" ist (81; vgl. 77—83). Dabei fragt sich jedoch, ob hier nicht eine Erklärung des Konzils von Trient überinterpretiert wird, um diese eindeutig antiprotestantische Erklärung zu „retten". Was von der trinitarischen Struktur des Bußsakramentes gesagt wird, erscheint recht gekünstelt. Der Priester, der das Bekenntnis hört und die Absolution erteilt, „spielt" (sic!) zugleich die Rolle des Sohnes und die des Vaters; „unsichtbar" dagegen bleibt die Liebe des Geistes (81). Schließlich bleibt zu fragen, ob man nicht gut daran täte, die Bezeichnung der Sünde als „Beleidigung Gottes" (74f) zurücktreten wenn nicht sogar fallen zu lassen. Wer will schon Gott „beleidigen", wenn er sündigt?

Der Pastoraltheologe Ludwig Bertsch erörtert einige seelsorgerliche Fragen, die mit den Themen Buße und Beichte heute aufgeworfen werden. Leider beschäftigt er sich fast nur mit der Frage nach der Häufigkeit des Empfangs und dem Hintergrund für den diesbezüglichen Wandel, der sich in den letzten Jahren vollzogen hat. Die Überschrift des Abschnittes jedoch läßt eine stärkere Beschäftigung auch mit anderen Fragen erwarten: mit den verschiedenen Formen der Buße wie auch mit der Predigt von der Umkehr. Denn für die Lebendigkeit einer Gemeinde ist es zunächst wichtig, daß die Metanoia in ihr wirksam vollzogen wird; erst von hier aus kann sich eine Antwort auf die Frage nach der angemessenen Häufigkeit für den Empfang des Sakramentes ergeben.

Der Spiritual Herbert Roth befaßt sich mit dem Verhältnis von Bußsakrament und „Seelenführung". (Die Ausdrücke „Seelenführung" und „Seelenführer" sollten endlich durch bessere ersetzt werden. Sie vertragen sich wenig mit der angestrebten Selbständigkeit der Gläubigen.) Die Anregungen für die Priester, die als geistliche Berater in Anspruch genommen werden, entstammen offensichtlich einer ausgiebigen Erfahrung, sind konkret und abgewogen. Störend wirkt der Ausdruck „ein einziges Vater unser" (113), der mit dem Herrengebet umgeht wie mit einer Münze.

Im gesamten Werk spielt leider die Heilige Schrift fast keine Rolle. Es muß aber ernstlich gefragt werden, ob eine gesunde Erneuerung von Buße und Beichte denkbar ist ohne intensive Orientierung an der Heiligen Schrift.

Freiburg (Breisgau). Adolf Exeler.

Jungmann, Josef A.: **Liturgie der christlichen Frühzeit bis auf Gregor den Großen.** Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag 1967. 287 S.; Ln DM 26,—.

Dem Buch eilt schon eine gute Fama voraus. 1959 erschienen, in Englisch, im Verlag der Universität von Notre Dame (Ill., USA) die Vorlesungen, die Jungmann auf den Sommerkursen daselbst gehalten hatte („The Early Liturgy to the time of Gregory the Great"; bis 1963 3 Auflagen); diesem Buch folgte 1962 eine französische Ausgabe („La Liturgie des premiers siécles jusqu' á l'époque de Grégoire le Grand", Lex orandi 33). Diese Ausgaben fanden einhellig Beifall. Selbst ein so kenntnisreicher und kritischer Kopf wie Kunibert Mohlberg († 1963) benutzte das Buch gern, da es, wie er dem Rez. einmal sagte, als knappe und zutreffende Zusammenfassung einzigartig sei.

Tatsächlich bezeugt auch dieses Buch die vielleicht auffallendste Stärke des Autors von „Missarum Sollemnia": allgemeinverständlich, einführend, für die Sache gewinnend zusammenzufassen, ohne die wissenschaftliche Forschung zu vernachlässigen und ohne über der detaillierten Beachtung und Ausbreitung von Einzelheiten die großen Linien der Historie — auch die der Dogmen- und Geistesgeschichte nicht — aus den Augen zu verlieren. Gewiß, in diesem Buch wurde auf Anmerkungen fast ganz verzichtet; nur wenige Literatur ist angegeben; die Ausführungen verleugnen nicht das literarische Genus der Vorlesung. Aber auch so bleibt es ein echter Jungmann, beinahe ein Handbuch in der klassischen deutschen Gelehrtentradition — nur „beinahe", weil es nicht „eine Einführung in die wissenschaftliche Arbeit an aktuellen Problemen frühchristlicher Liturgiegeschichte beabsichtigt, sondern eine leichtfaßliche Übersicht über das tatsächliche gottesdienstliche Leben der Frühzeit" (5). Es war darum eine gute Initiative des Verlags, sich um eine deutsche Ausgabe des Buches zu mühen. Für diese ist der alte Text neu durchgesehen und aktualisiert worden.

Die wichtigsten Unterschiede zur englischen (und französischen) Ausgabe sind (außer daß der Text durchgehend auf den neuen Stand gebracht wurde): größere Änderungen in den Kapiteln über Hippolyt von Rom und die Gebetsliturgie und Messe vor Gregor dem Großen; das Kapitel über das Apostolische Glaubensbekenntnis wurde ausgelassen, da J. es im Anhang seiner „Katechetik" (^{3}1965, 301—310) verarbeitete.

Nach einer Einleitung „Geschichte und Gegenwart" (die auch die Bedeutung der historischen Forschung für das kirchliche Leben herausstellt) folgen in 5 Abschnitten 21 Untertitel. Die Abschnitte sind: „Urkirche und Zeitalter der Apologeten", „Das dritte Jahrhundert", „Das Zeitalter Konstantins", „Verzweigung der Liturgie", „Römische Liturgie vor Gregor dem Großen"; die Unterabschnitte behandeln das liturgische Leben in der ganzen Vielfalt seiner Äußerungen und Formen, also nicht, wie aus dem heutigen, verkürzten Allgemeinverständnis oft in die Geschichte zurück parallelisiert wird, die Liturgie nur insofern sie das Zeremoniell der Eucharistiefeier ist.

Höhepunkte des Buches sind zweifellos jene Abschnitte, in denen der Autor in Gebiete des eigenen, lebenslangen Forschens einführt: Bußdisziplin, Liturgie und Seelsorge („Frühchristliche Liturgie und neue christliche Gesellschaft", 151—162), Liturgie unter dem Einfluß der Auseinandersetzungen um das Dogma (besonders „Die christologischen Kämpfe und ihr Einfluß auf die Liturgie", 175—184), die genetische Interpretation der Messe (besonders „Die Messe vor Gregor dem Großen", 174—282).

Der Vorzug des Buches liegt in der souveränen Gesamtschau. Er wird auch dann nicht geringer geschätzt, wenn man nicht in allen Einzelheiten die Ansichten des Verf. teilt oder sie an manchen Stellen korrigieren möchte.

Im einzelnen: S. 22 wird der christliche Gottesdienst charakterisiert; dabei scheint fragwürdig, ob „Innerlichkeit" hier nicht irreführend ist, weil diese im allgemeinen Sprachverstand zur reinen Subjektivität gehört (von Kierkegaard und seinem Gefolge allerdings als existentielle Betroffenheit verstanden). Die alte Kirche sprach besser von der „Geistigkeit" (Geistgewirktheit, Geistbestimmtheit) des Gottesdienstes (vgl. noch im römischen Meßkanon *oblatio rationabilis*, „Opfer im Geiste"). Dieses Wort gibt nicht nur gleich den theologisch richtigen Verweis (s. Liturgiekonstitution, Art. 6: „All das aber geschieht in der Kraft des Heiligen Geistes") und verhindert die früher beliebte, aber falsche Exegese von Joh 4, 24, es würde auch umständliche Absicherungen ersparen, wie sie der Verf. S. 22 und 28 anbringen muß. — S. 37 wird die Sicht der alten Kirche, das Werk der Erlösung in Kreuzestod und Auferstehung zu sehen, „mehr bildhaft" genannt und von „den schärferen Begriffen unserer Theologie" abgehoben, die „das Werk der Erlösung einzig in das Leiden und Sterben" (Christi) verlegt, „weil das Leiden und Sterben die eigentliche Ursache des Heiles ist". Aber das ist doch irreführend. Daß die „schärferen Begriffe" der (Schul-) Scholastik die Auferstehung nicht als Heilsursache (aner-)kennen, liegt in einer Verkürzung der Sicht auf die Satisfaktionstheologie, die der hochmittelalterlichen Begriffsentwicklung schon vorausging. Vom richtigen Ansatz her gesehen erweisen auch die „schärferen Begriffe" die alte Ostertheologie nicht als ein „bildhaftes", gleichsam vorbegrifflich unentwickeltes Denken, sondern als eine legitime, theologisch be-

gründete Schau, die wieder einzuholen sich doch schon viele Untersuchungen mühen (z. B. F. X. Durwell, u. a. m.). — Werden die Exegeten zustimmen, wenn J. es S. 44 „auffällig" findet, „wie oft in den Evangelien ... von einem Mahle die Rede ist", und daraus für die Form der Eucharistiefeier in der apostolischen Zeit Wahrscheinlichkeiten folgert? — Ob S. 51 nicht zuviel gesagt wird, wenn für die Großstadtgemeinden des 2. Jh. noch eine einzige Stätte der Eucharistiefeier angenommen wird? (Vgl. S. 24 über die Hauskirchen!) J. Wagner, Altchristliche Eucharistiefeiern im kleinen Kreis (Diss. MS. Bonn 1949), sieht in der Betonung der einen Eucharistie etwa bei Ignatius von Antiochien geradezu einen Hinweis auf die durch die Zahl der Gläubigen geforderte Mehrörtlichkeit der Sonntagseucharistie: trotz der vielen Hausgemeinden soll sich die Gesamtgemeinde dem Bischof verbunden wissen. — Den Quellenbefund über Hippolyt deutet etwa K. Baus (Handbuch der Kirchengeschichte, I [Freiburg i. B. 1962] 281—284) skeptischer.

Zu S. 74: Ich meine, bei J. gelernt zu haben, der Zuruf ἄξιος, mit dem nach dem Ritus der Ostkirchen ein neugeweihter Priester oder Bischof von seinen Kollegen begrüßt wird, hieße nicht „würdig", sondern „anerkannt, akzeptiert, in das Kollegium aufgenommen"! — S. 77f trägt der Autor mit milder Beharrlichkeit und unter sparsamen Modifizierungen seine Konzeption der Doxologie vor (vgl. auch 178). — Zu S. 94f: Noch im Brevier Pius' V. haben die „kleinen" Horen in den Hymnen und Kapiteln der Ferialtage *per annum* einen thematischen Verweis auf Geschehnisse der Heilsgeschichte. — S. 201f (vgl. 210): Die Antike, vor allem im Osten, und heute noch semitische Sprachen differenzieren die Sprache in eine Hoch- und eine Umgangssprache. Wer die Umgangssprache beherrscht, versteht noch nicht alles, was in der Hochsprache gesagt wird. Die östlichen, zumal die semitischen Liturgiesprachen bewegen sich meist in der Diktion der Hochsprache. Sie wurden deshalb auch früher nicht immer von allen Gläubigen restlos verstanden, und heute erst recht nicht. Schon deshalb empfiehlt sich Zurückhaltung, wenn man die Situation vergleicht. Für einen Griechen der beginnenden Neuzeit etwa ist das Bibel- und Liturgiegriechisch so fremd wie das Althochdeutsche den Mitteleuropäern; hingegen war Latein bis vor wenigen Generationen im Abendland eine Verkehrssprache, zwar nur die einiger Stände, die aber immerhin im geistigen Leben maßgebend waren. Es war also keine „tote" Sprache. Erst jüngst wurde das Kirchenlatein als ausgesprochene Kult- oder Sakralsprache betrachtet, etwa als 1949 das Heilige Offizium für China den Gebrauch des Chinesisch gestattete — aber, in mißverständlicher Angleichung an die abendländische Situation, nicht der Umgangssprache, sondern des (mehr oder weniger erstorbenen) Hochchinesisch (Mandarinensprache). Zu keiner Zeit sollte übrigens das Latein eine Geheimsprache sein. — Zu S. 207ff: Kann man die Epiklese nicht noch ursprünglicher sehen, als eine Grundform des Betens, das im „Ausrufen" (so übersetzt M. Buber das alttestamentliche „Anrufen") des Namens des Gottes sich oder ein Eigenes übereignet und die göttliche Nähe öffnet?

S. 216 wird gesagt: „Rom war sich dessen bewußt, daß ihm die Leitung der Kirche zustand. Aber in Fragen des Gottesdienstes hat Rom damals (im 5. Jh.) und noch durch viele Jahrhunderte von seinem Recht kaum Gebrauch gemacht." Ist das nicht zu sehr von der späteren Praxis des päpstlichen Kirchenregiments her gesehen? Selbst Leo d. Gr. hätte sich wohl unbefugt gefühlt, in die Liturgie einer anderen Kirche so einzugreifen, wie es später die Ritenkongregation tat. Es gibt doch auch (durchaus legitime) Entwicklungen, die Rechte nicht aufdecken, sondern sie, klärend und fördernd, allererst schaffen. — S. 252: Bieten die Lesungen der Osternacht wirklich nur „geheimnisvolle Bilder um den gleichen Gegenstand. neues Leben durch die Auferstehung Christi ..."? Sind sie also bloß Meditationsmaterial? Sind sie im altkirchlichen Verständnis und in der vielberufenen „Theologie des Wortes" nicht eine vergegenwärtigende Aussage dessen, was in der Verkündigung an der hörenden Gemeinde geschieht? — Zu S. 266: Kann man die Votivmessen des dritten Teils des Gelasianums mit den Hausmessen des 5. Jh. in Verbindung bringen? Die Hausmessen gab es, und zwar noch sehr lange, bis in die Zeit Karls d. Gr. Ihr früher Ritus ist aber kaum bekannt (s. die oben genannte Arbeit von J. Wagner). Daß die genannten Votivmessen ihn wiedergeben, bleibt unbewiesen. — Zu S. 270: „Mönch" hat im Sprachgebrauch der Spätantike und des Frühmittelalters den weiten Sinn von „Religiose", „Mensch im Kirchendienst". Daher ist es schwer, das Gemeinsame etwa zwischen den „Mönchen" von Monte Cassino und den „Mönchen" der stadtrömischen Basilikaklöster aufzufinden. Zwar wurde unter Gregor d. Gr. Rom zu Fluchtstätte zahlreicher Mönche und Nonnen des freien Landes, deren Klöster die Langobarden zerstörten und die der Papst im liturgischen Dienst der römischen Kirche beschäftigte. Dennoch kann man vor und nach diesem Termin schwer ausmachen, was „das Stundengebet in der Weise der Mönche" eigentlich charakterisiert. Wahrscheinlich war der Unterschied nicht einer der Struktur, sondern der Quantität. — Die Benediktregel heißt zutreffender „Kloster-" statt „Ordensregel", denn Benedikt kennt nur das autonome Kloster und denkt in keiner Weise an einen „Orden" (den es ja heute noch nicht gibt). In seiner Klosterregel sprechen aber nur die Kap. 8—18 (also 11 Kap.) von der Ordnung des Stundengebetes. Diese Kapitel bildeten ursprünglich einen *libellus officii*, der zunächst selbständig gewesen sein muß, denn der Anfang von Kap. 19 schließt in Thema und Gedankengang gut an den Schluß von Kap. 7 an. Kap. 19 und 20 (die J. den Offiziumskapiteln zurechnet) gehören noch zum Abschnitt über die asketische Grundlegung des Mönchslebens, nicht zum *ordo officii*. Daß der *Libellus officii* dennoch in den Umkreis der Regelschrift gehört, zeigt etwa die Bezugnahme in Kap. 43, 10 u. a.

Zu S. 272: Wie schon die Mauriner nachwiesen (und zuletzt maßgebend S. Hilpisch, Der Psalmenvortrag nach der Regula Benedicti, in: Studien und Mitteilungen 59 [1941/42] 105—115) wurde im Mönchtum der Benediktregel die Psalmodie nicht wechselchörig vorgetragen, sondern im Sologesang (*„imponere psalmum"*). Diese Praxis muß noch zur Zeit Karls d. Gr. bekannt gewesen sein; anders sind verschiedene Kapitularien nicht zu verstehen. Übrigens heißt es immer: „zum Psallieren stehen"; das Sitzen vermerkt die Benediktregel nur beim Anhören der Lesungen. Von diesen Lesungen wird man kaum sagen können, die Mönche seien „an und für sich" nicht „auf die liturgische Schriftlesung in den Horen" angewiesen. „Liturgische" und „private" Lesung werden unter den damaligen Umständen nur schwer zu differenzieren sein, weil „das Offizium" nur das schlichte, gemeinsame Beten, Hören und Meditieren der in *vita communis* lebenden Mönche war. Außerdem konnte kaum jeder Mönch sich einen Codex leisten, abgesehen davon, daß wohl nicht jeder lesen konnte (vgl. Benediktregel 48, 11). — Im Inhaltsverzeichnis muß bei Abschnitt 11 die Seitenangabe 140 statt 114 heißen. Das Register erfaßt nicht alle vorkommenden Personen; z. B. ist Alkuin nicht aufgenommen. — Bei einer Neuauflage sollte in Erwägung gezogen werden, ob nicht die wenigen Anmerkungen und Literaturhinweise wegfallen könnten, dafür aber in einem Anhang eine knappe Übersicht über die einschlägige und weiterführende Literatur angeboten wird. Es scheint, als sei damit dem Leser besser gedient.

Ausführlicher möchten wir J.s Darlegung der Mysterientheologie behandeln. Sie wird im 11. Abschnitt, „Heidnische und christliche Mysterien" (140—150), zwar mit allgemeinem Wohlwollen referiert, aber die Ausführungen können wohl nach zwei Seiten hin nicht recht genügen. S. 141f wird die Frage „Was sind Mysterien?" mit religionsgeschichtlichem Material beantwortet, das nicht dem Stand der Forschung entspricht. Die Mysterien der Antike, an die sich auch noch O. Casel hielt, sind Spätformen; sie genügen nicht mehr, um das Wesen des Kultmysteriums zu erschließen. Die Wertung, die indes J. den Kultmysterien der „primitiven Völker" gibt, mutet ein wenig naiv an. Das Material der Religionswissenschaft zeigt ein anderes Bild. Eine Wahrscheinlichkeit für einen Ursprung in den Vegetationsriten liegt nicht vor, auch nicht eine für eine nachträgliche Personifizierung der Natur zum Kultheros. Vielmehr erscheint in den ältesten aufweisbaren Kulten die Feier als eine Begehung der Gründung des ganzen Universums durch den göttlichen Schöpfungsakt, „wodurch auch der weiter geordnete Bestand der Welt gesichert und erneuert bleibt" (C. von Korvin-Krasinski, Mikrokosmos und Makrokosmos in religionsgeschichtlicher Sicht, Düsseldorf 1960, 193). Das liegt noch vor der Entstehung möglicher Vegetationsriten (es handelt sich ja um Jägervölker) und sogar noch vor der kultischen Nachahmung menschenbezogener Taten von Heilbringern und Kultheroen. Solche Kultmysterien stehen dem christlichen Kultmysterium im Grunde näher als die religionsgeschichtlich späten Mysterien der Antike, die allein der Altphilologe O. Casel vor Augen hatte. (Zum ganzen Fragekomplex s. C. von Korvin-Krasinski, a. a. O. bes. 94—102. 154—184. 189—198).

Zum Zweiten darf man fragen, ob der vom Autor gewählte Ausgangspunkt geeignet ist, das eigentliche Anliegen Casels und dessen Bedeutung gebührend zu zeigen. Sicher war die Beiziehung der antiken Mysterien als Analogie des christlichen Kultmysteriums seinerzeit auffällig; sie brachte Casel ja viele Mißverständnisse ein. Aber Casels Ausgangspunkt war die schlichte Frage: was macht den Christen zum Christen? Nicht die Zustimmung zu einer Lehre, auch nicht die formelle Zugehörigkeit zu einer gesellschaftlich verfaßten Gemeinde, sondern die Aufnahme in die Schicksalsgemeinschaft mit Christus, die Teilnahme am heilbringenden Leben des Herrn. Wo geschieht dies? Casel antwortete: Im Kult, in den Sakramenten, denn dort ist das heilschaffende Werk des Herrn selbst angeboten, damit die Glaubenden in es eintreten (vgl. etwa Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 8 [1929] 175). Der Hinweis auf diese Fragestellung öffnet nicht nur eine sachgemäße Einführung in Casels Anliegen, sondern zeigt auch, wieviel von seiner Konzeption stillschweigend in die zeitgenössische Theologie und das christliche Allgemeinbewußtsein übergegangen ist, mehr jedenfalls als nur die Einsicht, die kultische *memoria* sei sicher nicht nur eine subjektive (so bei J. 149f). Übrigens hat Casel nie einfach von der Gegenwart der Heilstat im Mysterium gesprochen, sondern immer sofort diese Gegenwart als „sakramental", *in mysterio*, qualifiziert, ähnlich wie ja auch ein scholastischer Theologe in seiner Erklärung der Realpräsenz die Gegenwart des Herrn im Sakrament sofort als *per modum substantiae, id est per modum spiritus quia immateriaIiter* qualifiziert und damit die „Denkschwierigkeiten" gleich an den rechten Ort verweist.

J.s Buch behandelt ausdrücklich nur die Liturgie von vorgestern. Trotzdem verbleibt es nicht im Bannkreis unfruchtbarer Historie, sondern zeigt, gelegentlich ausdrücklich in knappen Verweisen.

meist aber unausgesprochen, daß der Liturgie der alten Kirche die Lösung einer Aufgabe gelang, die heute neu gestellt ist. Die Rückschau wird zur Orientierung, zur Stärkung. Damit tut J. mehr für die „Liturgie übermorgen", als wenn anderswo in problematischer Wissenschaftlichkeit dies und jenes aus der alten Liturgie zur Repristinierung angeboten wird. So ist J.s Buch ein aktuelles Werk; man möchte es geradezu als Taschenbuch verbreitet sehen. Denn es könnte in vielen die rechten Urteilskriterien für Formen der Liturgie und zugleich die Liebe zum Gottesdienst wecken.

Maria Laach. Angelus Häußling OSB.

Die älteste deutsche Gesamtauslegung der Messe (Erstausgabe ca. 1480). Hrsg. u. eingel. von Franz Rudolf Reichert. (Corpus Catholicorum 29). Münster: Aschendorff 1967. CXXXII, 233 S., 6 Taf. m. 9 Abb.; kart. DM 44,—.

Schon Adolf Franz hat in seinem 1902 erschienenen Buch über „Die Messe im deutschen Mittelalter" die Schrift „Messe singen oder lesen: wer das thun sol" die „beste deutsche Meßerklärung vor der Reformation" genannt und sich selbst ziemlich ausführlich mit ihr beschäftigt. Reichert legt nun eine kritische Ausgabe des Werkes vor, das für unsere Kenntnis des Meßwesens, der Meßfrömmigkeit und der Theologie der Messe im späten Mittelalter von großer Wichtigkeit ist. Dies v. a. auch deswegen, weil es nach seinem ersten Erscheinen, das der Herausgeber um 1580 datiert, bis zum Ende des 16. Jh. noch mehrmals aufgelegt und neu bearbeitet wurde, so daß die Möglichkeit besteht, nachzuprüfen, ob und in welcher Weise die Wirren und Streitigkeiten der Reformationszeit sich auf die Neubearbeitung ausgewirkt haben.

In seiner mehr als 100 Seiten umfassenen Einleitung (XIX—CXXXI) behandelt der Herausgeber zunächst bibliographische und historische Fragen. Das Buch wurde ohne Datum zweimal in Nürnberg bei F. Creussner gedruckt (zwischen 1580—1584 = N_1 und N_2). N_2 unterscheidet sich insofern von N_1, als hier die Lage (i), welche den Text und die Erklärung der Konsekration enthält, von acht auf vier Blätter reduziert wurde. Vom Gebet *Quam oblationem* bis zum *Unde et memores* ausschließlich bietet N_2 im Gegensatz zu N_1 nicht mehr den vollen lateinischen und deutschen Text, sondern nur noch die Initia, „darumb Das solichs mit nichten dem leyen gepuert sich do mit zwbekuemern(n) sunder d' priesterschaft, die von Gott dar zw geordinirt un(n) geweicht sein" (141f). Der bei Bämler in Augsburg 1584 erschienene Nachdruck (A) geht noch weiter und bietet auch schon im sogenannten „kleinen Kanon" nur die lateinischen Initia, wohl aber den ganzen deutschen Text der Offertorialgebete. Die Gründe für diese Vorgangsweise liegen in jenen, dem Aberglauben und der Magie manchmal gefährlich nahekommenden Auffassungen, welche J. A. Jungmann (Praefatio und stiller Kanon: Gewordene Liturgie, Innsbruck 1941, 53—119) und der Rez. (H. B. Meyer, Luther und die Messe, Paderborn 1965, 214—237) eingehend dargelegt haben.

Die Prioritätsfrage der drei genannten Wiegendrucke wird von R. vor allem anhand der Kanonpartie des Werkes überzeugend gelöst. N_1 ist als Erstdruck anzusehen, dem N_2 und A folgen. Man wird dem Herausgeber auch zustimmen müssen, wenn er meint, daß die gegen Ende des 15. Jh. einsetzenden Zensurbestimmungen und speziell das Mainzer Zensuredikt von 1485 auf die am Text von N_1 vorgenommenen Änderungen keinen Einfluß gehabt haben.

Fast hundert Jahre nach dem Erstdruck sind in der Bearbeitung des aus Ulm stammenden Laien Adam Walasser noch einmal mehrere Drucke unserer Meßauslegung erschienen und zwar bei Seb. Mayer in Dillingen, wo Walasser Korrektor war. Diese 1572 erstmals erschienene und 1573 und 1575 jeweils verbesserte Ausgabe wurde 1578, 1583 und 1598 unverändert nachgedruckt, hat also insgesamt sechs Auflagen erlebt. Der Vergleich mit den vorreformatorischen Drucken zeigt, daß außer einigen kurzen Bemerkungen in Walassers Vorwort nichts auf die schweren Kämpfe hinweist, welche um die Messe geführt worden waren. Walasser hat lediglich im Rückgriff auf N_1 wieder den ganzen Kanontext aufgenommen, gelegentlich veraltete kirchenrechtliche oder rituelle Angaben geändert und textliche Verbesserungen vorgenommen.

In der Verfasserfrage (LX—LXVIII) bestätigt R. die schon von A. Franz vertretene Meinung, daß es sich um einen Augsburger Weltpriester gehandelt habe, und bringt einige neue Hinweise, welche diese These stützen. Trotz seines unleugbaren methodisch-kompilatorischen Geschicks war er, wie R. an vielen Beispielen zeigt, ein Mann mäßiger Bildung, dessen Werk aber doch als eigenständige Originalarbeit gelten muß und nicht als Übersetzung einer lateinischen Vorlage betrachtet werden kann (LXIX—LXXI).

Was die Quellenfrage (LXXI—LXXXIV) anbelangt, so zeigt R., daß und wie weit der Verf. unserer Meßauslegung im ersten, einleitenden Teil, der vorwiegend kanonistische und pastorale Fragen behandelt, von der „*Summa Johannis*" abhängig ist, welche er in einer deutschen Handschrift benutzte: zwei Drittel des Textes sind wörtlich von dort übernommen. Außerdem wurden die Kap. 5 und 11 des 4. Buches der „Nachfolge Christi" benutzt. Für die eigentliche Meßerklärung diente v. a. der Traktat des Dominikaners Bernardus de Parentinis „*Officii Misse totiusque Canonis expositio*" als Vorlage, welche offenbar in einem Exzerpt benutzt wurde. Für die Gebete, welche der Verf. für die Laien in seine Meßerklärung einfügte, standen ihm deutsche Meßandachten zur Verfügung, über die jedoch mangels entsprechender Textausgaben und anderer Vorarbeiten nichts Sicheres ausgemacht werden konnte.

Zu Aufbau und Inhalt der Meßerklärung (LXXXV—CIX) ist v. a. zu sagen, daß wir es mit einer insofern „vollständigen" Erklärung zu tun haben, als nicht nur das Ordinarium sondern auch das Proprium (von Mariä Empfängnis = seit ca. 1400 Titelfest des Augsburger Domes!) erklärt wird. Der Verf. gibt jeweils eine Wort- und Textinterpretation. Außerdem erläutert er den Ritus und bietet Gebetstexte zu den einzelnen Teilen der Messe an, die für die Mitfeier der Laien bestimmt sind. In dieser Vollständigkeit darf man die besondere Eigenart seiner Arbeit sehen. Bei der Darstellung selbst folgt er dem Schema: lateinischer Text, deutsche Übersetzung, Textparaphrase (nicht immer, aber sehr oft), Auslegung des Textes und des Ritus, Gebet für die Laien (nicht immer, aber häufig).

Bei der Interpretation des Textes und der Riten ist der Verf. neben Bernardus de Parentinis vor allem von Innozenz III. und Durandus abhängig, welche man wohl die Klassiker der mittelalterlichen Meßerklärung nennen kann. Er folgt, der Tradition entsprechend, weithin der Methode der allegorischen (rememorativen, typologischen, anagogischen und tropologischen) Auslegung, die er jedoch im Vergleich mit anderen Werken ähnlicher Art einigermaßen maßvoll benutzt. Eine tabellarische Übersicht über seine allegorischen Deutungen ist besonders wertvoll (XCV—CVII).

Was R. über den Lehrgehalt und die Meßfrömmigkeit zu sagen hat, welche in diesem Werk zu finden sind, entspricht ganz dem auch sonst festzustellenden Tatbestand in anderen spätmittelalterlichen Zeugnissen. Eine starke, aber sehr individualistische Meßfrömmigkeit, welche keinen rechten Kontakt mit einer gesunden Meßtheologie hat, zeichnet das Werk aus. Manche Sätze der Meßtheologie (etwa über das Verhältnis zwischen dem Opfer Christi und dem der Kirche) werden zwar da und dort noch weitergegeben, sind aber kein lebendiger Besitz mehr und prägen daher auch nicht die Darstellung und die dahinter liegende Frömmigkeitshaltung. „Die ‚innere Dynamik' der Messe ist weitgehend verloren, aus dem eucharistischen Geschehen wird sakramentale Andacht, ein Denken an das Leiden Christi; aus der Meßfrömmigkeit wird ‚Frömmigkeit anläßlich der Messe'" (CXXIV). Der Rez. kann diese Feststellung aus eigener Arbeit heraus nur bestätigen.

Trotzdem bleibt es wahr, was R. im Anschluß an A. Franz erneut feststellt: Wir haben es hier mit der besten vorreformatorischen Meßauslegung in deutscher Sprache zu tun, denn ihre methodisch gute Ordnung, ihre relative Zurückhaltung gegenüber der Allegorese und vor allem das Fehlen jeglichen Aberglaubens heben sie über andere Werke hinaus.

Im zweiten Teil des Buches bietet R. seine kritische Textausgabe (1—208) und in einem Anhang die Widmungsepisteln der Walasser-Ausgaben, das Register der Walasser-Ausgabe von 1572, ein Glossar und die verschiedenen Register.

Man muß wohl sagen, daß R. mit dieser Ausgabe eine methodisch saubere und für das Studium der spätmittelalterlichen Messe hinfort unentbehrliche Arbeit vorgelegt hat. Fragen könnte man, ob es nicht möglich gewesen wäre, die Anmerkungen zum Textteil etwas weiter in Richtung auf die liturgiegeschichtliche Einordnung der Schrift auszubauen. Aber das hätte natürlich noch eine Menge Arbeit gefordert, welche dem Verf. wohl nicht zur Verfügung stand.

Zum Schluß nur noch zwei kurze Hinweise: Im Text des *Communicantes* (135 Z. 31) steht *Sixti* statt *Xysti*, ohne daß im Apparat dazu etwas gesagt wird. Das „*Ueni Sancte Spiritus*", von dem S. 102 Z. 28 die Rede ist, gehört sicher nicht zum Inzens, sondern zu den epikletischen Oblationsgebeten (vgl. Jungmann, MS II 87, Anm. 152).

Innsbruck. Hans Bernh. Meyer SJ.

Nußbaum, Otto: **Liturgiereform und Konzelebration.** Köln: J. P. Bachem 1966. 47 S.; kart. DM 4,80.

Die Antrittsvorlesung (15. Januar 1966) des Bonner Liturgiewissenschaftlers gibt zunächst einen guten Überblick über die Geschichte der eucharistischen Konzelebration und die sich aus ihr ergebenden dogmatischen Probleme. Die bis 1965 erschienene einschlägige Literatur ist erfaßt (seither sind weitere wichtige Beiträge veröffentlicht worden).

Angesichts der Reserve weiter Kreise gegenüber der Konzelebration erscheint es nötig, auf die Positon des Vf., wie sie im ersten Teil und deutlicher in den Schlußausführungen sichtbar wird, näher einzugehen.

Vielleicht hätte Vf. deutlicher sagen sollen, daß die von J. M. Hanssens höchst unglücklich eingeführte Unterscheidung

zwischen zeremonieller Konzelebration (ohne gemeinsames Sprechen der Einsetzungsworte) und sakramentaler Konzelebration nicht nur eine Fiktion ist (so S. 17 mit B. Botte), sondern, jedenfalls wie sie gewöhnlich verstanden wird, eine *petitio principii*. Denn sie setzt ohne Beweis voraus, nur bei einem gemeinsamen Sprechen könne ein priesterliches Mitwirken gegeben sein, was nur eine Meinung ist (und zwar eine, wie ich meine, irrige), keineswegs, wie Vf. S. 16 sagt, eine Erkenntnis (in diesem Fall der Scholastik). Spezifisch priesterliches Mitwirken bedeutet aber notwendig auch konsekratorisches Mitwirken. Die vom Vf. übernommene Unterscheidung einzelner Autoren zwischen einer stillen, sakramentalen, aber nicht konkonsekratorischen und einer gesprochenen „konkonsekratorischen" Konzelebration erscheint mir völlig unhaltbar. Sie ist nur aus der Verlegenheit zu erklären, mit den weiter unten zu erwähnenden römischen Entscheidungen fertigzuwerden.

Neben den vom Vf. S. 15 f angeführten Gründen, die in der römischen Konzelebration im 7. Jahrhundert zum gemeinsamen Sprechen des Kanons (nicht nur der Einsetzungsworte) führten, würde ich das bei der Sakramentenspendung auch sonst ziemlich früh vordringlich werdende Bestreben nennen, das Geschehen höchstmöglich zu sichern, das also, was während des letzten Konzils Validismus genannt wurde. Wie Vf. mit B. Botte u. a. richtig betont (17 f), setzt gerade der Übergang zum lauten Sprechen aller Zelebrierenden voraus, daß man sich einer sakramentalen Konzelebration bewußt war und diese nur verdeutlichen und sicherstellen wollte.

Wenn das Heilige Offizium, einer Ansprache Pius' XII von 1956 folgend, 1957 erklärt hat, eine gültige Konsekration käme nur beim Mitsprechen der Konsekrationsworte zustande, so ist das, wie Vf. (19) mit andern richtig urteilt, als eine disziplinäre Regelung aufzufassen (obwohl die Intention des Hl. Offiziums weiterging). Diese Regelung muß selbstverständlich akzeptiert werden, bis sie nach entsprechender historischer und theologischer Information (hoffentlich bald) zurückgenommen wird. Es war ein aus dem Materie-Form-Schema verständlicher Irrtum, wenn das römische Dokument zur Begründung der Entscheidung hinzufügte: *ex institutione Christi*. Denn daraus folgt als absurde Konsequenz, die „stille" Konzelebration der ersten Jahrhunderte, die sich übrigens bis in die Gegenwart in Lyon, bis ins 18. Jahrhundert in einigen französischen Diözesen erhalten hat (42, Anm. 61), sei ebenso wie bis heute die Konzelebration der Ostkirchen (dort, wo sie besteht) und bis ins 17. – 19. Jahrhundert die der unierten Ostkirchen keine wahre, d. h. sakramentale, spezifisch priesterliche Konzelebration. Dem widerspricht nicht nur das klare Bewußtsein der Ostkirchen, sondern auch das – freilich nicht oft artikulierte, sondern zu interpretierende – Bewußtsein der Alten Kirche.

Es sei dahingestellt, ob wirklich die „nicht sehr zahlreichen Texte vor dem 7. Jahrhundert keinen einzigen Hinweis dafür (bieten), ob man die zeremonielle" (gemeint ist: nicht im Wort laut werdende) „Konzelebration als ein gemeinsames Konzelebrieren aufgefaßt hat" (17). Denn immerhin kann man im Brief Innozenz' I. an den Bischof von Gubbio Decentius lesen, dieser sei oft nach Rom gekommen und mit dem Papst in der Kirche zusammengekommen „*in consecrandis mysteriis*" (Ep. 25, 3: PL 20, 552 C). Wie dem auch sei, gewiß hätte z. B. das Presbyterium bei der von Hippolyt erstmals bezeugten Konzelebration mit dem (neugeweihten) Bischof auf die Frage nach Materie und Form kaum eine Antwort gewußt und hätte auch (noch) nicht (wie Innozenz) von „konsekrieren", sondern von „eucharistieren" gesprochen. Die Frage aber, ob sie bei einer solchen Eucharistiefeier spezifisch priesterlich handelten, hätten sie, zwar verwundert über die Frage, sicherlich bejaht und dabei auf ihren „Standort um den Bischof beziehungsweise um den Altar" (14), auf die (auch in späteren Quellen bezeugte) Handausbreitung über die Gaben, während der Bischof die Eucharistie spricht, später auch auf ihre „liturgische Kleidung" (14) und natürlich auch auf ihre Intention hingewiesen, die sie durch ihr sichtbares Tun zum Ausdruck brachten.

Am Rande sei gegenüber den aus falsch verstandener Brüderlichkeit mit den Laien oder aus der Leugnung des Priestertums als Stand herrührenden Widerständen mancher Priester gegen die Konzelebration vermerkt, daß niemand der Presbyter der Alten Kirche auf den Gedanken gekommen wäre, auf die Bekundung seines Amtes zu verzichten, um in der eigenen Gemeinde „*more fidelium*" an der Feier teilzunehmen.

Die Konzelebration ist keine Simultankonzelebration mehrerer Messen, sondern die kollegiale Feier einer einzigen Messe, im Idealfall mit dem Bischof als Vorsteher, sonst mit einem Presbyter, der ihn als Hauptzelebrant vertritt (vgl. mit den Belegen die trefflichen Ausführungen auf S. 26 f). Der fundamentale Fehler der (natürlich in jahrhundertelanger Denkrichtung liegenden) römischen Entscheidung von 1957 liegt nun darin, daß man meint, auch in einem solchen kollegialen Mitwirken an einem Akt müsse jeder der Beteiligten *expressis verbis* die Form der Materie applizieren. Das aber ist aus dem Wesen kollegialen Tuns keineswegs erfordert, ja anormal. Das zeigt etwa die Analogie des kollegial ausgeübten Richteramtes: Nur der Vorsitzende spricht das Urteil; die Mitrichter geben durch ihr Stehen neben dem Richter und durch ihre Kleidung kund, daß es auch ihr eigenes Urteil ist. Ähnliche Analogien bieten auch nicht-eucharistische sakramentale Konzelebrationen, die es bei einigen Sakramenten gegeben hat (vgl. V. Joannes, in: Concelebrazione [Culmen et fons 7], Brescia 1965, 63–108), und, auf anderer Ebene, etwa die gemeinsame Feier des Chorgebets, bei der auch nicht alle alles tun. Unerläßlich sind nur die Intention und ihre, sei es sichtbare oder hörbare Bekundung.

Im ersten Teil der Vorlesung hat sich leider ein böser Fehler in wichtiger Sache eingeschlichen. Mit Berufung auf S.th. 3 qu 82 ad 2 et 3 (Ergänzung zur Zitation: es handelt sich um den 2. Artikel) behauptet Vf., die Konzelebration sei nach Meinung des heiligen Thomas „überflüssig, weil ja durch den Hauptzelebranten bereits alles geschieht, was zur Gültigkeit des Meßopfers erforderlich ist" (17). Diese Ansicht ist jedoch gerade nicht die des Thomas, sondern steht in der einleitenden zweiten *obiectio*. In der Antwort darauf sagt Thomas: „Wenn jeder Priester in eigener Kraft handeln würde, wären die anderen Zelebranten überflüssig, da einer zum Zelebrieren genügen würde. Weil aber der Priester nur in der Person Christi konsekriert, die vielen aber ‚eins in Christus' (Gal 3, 28) sind, darum kommt es nicht darauf an (*non refert*), ob dieses Sakrament durch einen oder viele konsekriert wird, wenn nur der Ritus der Kirche gewahrt wird". Auf die dritte *obiectio*, es widerspreche dem „Sakrament der Einheit" (Augustinus), daß mehrere Priester dieselbe Hostie konsekrierten, antwortet Thomas, die kirchliche Einheit werde eben danach betrachtet, daß „die vielen eins in Christus" seien. Das *Corpus* des Artikels zeigt deutlich, daß Thomas der Konzelebration positiv gegenüber steht. Er insistiert, daß es sich dabei um eine einzige Konsekration handelt, die von der bekundeten Intention aller Konzelebranten getragen wird.

In den Hinweisen bei Thomas auf das *unum* (im griechischen: einer) in Christus nach Gal 3, 28 liegt übrigens auch die Antwort auf den von bekannten Autoren der Liturgik und Kanonistik mit Nachdruck und Gefolgschaft ihrer Schüler vertretenen Widerstand gegen die Konzelebration, weil ein kollegiales Tun *in persona Christi* wohl auf juridischer, nicht aber auf sakramentaler Ebene möglich sei.

Der zweite Teil des Vortrags betrachtet die Konzelebration im Lichte der Liturgiekonstitution mit Hinweisen auf den am 7. März 1965 promulgierten Ritus. Vf. schließt aus dem Art. 57 der Konstitution, diese meine die gesprochene Konzelebration. Er behauptet sogar: Die Konstitution „fußt auf der scholastischen Materie und Form der Sakramente und setzt konsequent den Weg fort, den die lehramtlichen Entscheidungen der Jahre 1954 (es muß wohl 1956 heißen) bis 1958 eingeschlagen hatten", wobei das Jahr 1958 nur für den (durchaus nicht lehramtlichen) Artikel 38 der Instruktion *De musica sacra* steht. Der Ritus von 1965 „in seiner jetzigen durchaus nicht befriedigenden Form" (23) kennt in der Tat nur eine gesprochene Konzelebration. Aber nach der oben dargelegten Sachlage, wenige Jahre nach der römischen Entscheidung, wäre eine Rückkehr zur stillen Form nicht einmal im römischen Liturgierat durchzusetzen gewesen, von den mit der Frage befaßten römischen Kongregationen des Offiziums und der Riten und vom Papst ganz zu schweigen. Der Wortlaut der Konstition würde aber eine solche Rückkehr keineswegs ausschließen.

Der folgende Abschnitt, dem man besonders aufmerksame und bereite Leser wünschen muß, „Wie motiviert die Konstitution die Konzelebration?" beklagt mit Recht, daß die Konstitution nur von der in der Konzelebration sichtbar werdenden Einheit des Priestertums spricht, während das Dekret zur Einleitung des Ritus auch die Einheit der kirchlichen Gemeinschaft und – worauf Vf. nicht eingeht – die Einheit des einen Opfers Christi und der Eucharistiefeier nennt und als Motive der Konzelebration näher begründet.

Zu den Ausführungen, die sonst volle Zustimmung finden, ist allerdings eine Ausstellung zu machen: S. 28 sagt Vf. mit Berufung auf einen allerdings nicht sehr klaren, aber richtig gemeinten Satz eines holländischen Aufsatzes von A. Nuij, im Entwurf des Art. 57 habe bis zum 10. Oktober 1963 noch gestanden, die Konzelebration sei Zeichen auch der Einheit der hierarchisch gegliederten Kirche. Das ist nicht der Fall. Der Artikel selbst enthielt im Entwurf keine Begründung, es sei denn den Hinweis, daß die Konzelebration „in der Kirche des Ostens wie des Westens bis auf den heutigen Tag in Übung geblieben"

sei. In einer Anmerkung der vorbereitenden Liturgiekommission hieß es u. a.: „Die Einheit der Kirche wird in der Einheit ihres Priestertums besser sichtbar". Es folgten die beiden oben zitierten Antworten der Summa theologiae (vgl., auch zum Folgenden, E. J. Lengeling, Die Konstitution des 2. Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie (Lebendiger Gottesdienst 5/6) Münster ²1965, 127). Bei der Aussprache in der Konzilsaula wünschten nach dem Bericht des Relators Enciso Viana von Mallorca einige Väter, als Begründung der Konzelebration solle angegeben werden: (Konzelebration), „durch die die Einheit der Kirche passend in Erscheinung tritt". Die Kommission schlug vor, statt „der Kirche" „des Priestertums" zu sagen. Die Änderung wurde nicht begründet, kam aber anscheinend aus der Sorge, die ekklesiologische Motivierung könne zu weit hergeholt erscheinen. Der Zusatz wurde am 10. Oktober 1963 mit 2166 von 2263 Stimmen gebilligt.

Aus dem Schlußabschnitt, den wir bereits bei der Besprechung des erstens Teils berücksichtigt haben, sei mit Zustimmung vermerkt, daß Vf. (mit einiger Vorsicht, aber mit zutreffender Begründung aus den Prinzipien der Liturgiekonstitution) dafür eintritt, statt eines Levitenamtes dann die Konzelebration zu wählen, wenn kein Diakon und Subdiakon zur Verfügung steht.

Münster. Emil J. Lengeling.

Perennitas. Beiträge zur christlichen Archäologie und Kunst, zur Geschichte der Literatur, der Liturgie und des Mönchtums sowie zur Philosophie des Rechts und zur politischen Philosophie. P. Thomas Michels OSB zum 70. Geburtstag. (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens Suppl. Bd 2.) Hrsg. von Hugo Rahner und Emmanuel von Severus. Münster: Aschendorff (1963). XXIII, 734 S.; kart. DM 90,—.

Die hier – durch äußere Hindernisse ungewöhnlich verzögerte – Anzeige der umfangreichen Festschrift für Pater Thomas Michels OSB ist in mehrfacher Hinsicht beachtenswert und von eigener Art. Zahl und Namen der Mitarbeiter bezeugen den weitreichenden Einfluß der Person und des Werkes des hierdurch Geehrten. Dieser Einfluß ist begründet sowohl in der Mannigfaltigkeit der Sachgebiete, in denen Thomas Michels nachdrücklich zur Sprache gekommen ist, wie christliche Archäologie und Kunst, Geschichte der Literatur, der Liturgie und des Mönchtums, sowie der Philosophie des Rechtes und der politischen Philosophie, als auch durch die Fülle der Aufgaben als akademischer Lehrer und Begründer der Salzburger Universität. Dieser Lebenslauf und dieses Werk bieten daher die Rechtfertigung für die fast erdrückende Fülle und Verschiedenartigkeit der einzelnen Beiträge.

Es kann nicht die Aufgabe des Referenten im Rahmen einer solchen Anzeige sein, die 46 Untersuchungen, die durch eine sehr persönliche Widmung Hugo Rahners besonders kostbar eingeleitet sind (1—7), im einzelnen zu besprechen. Sie erschließen, der Arbeitsweise geschichtlicher Disziplinen entsprechend, meist am Detail das Ganze und lassen so von untersuchten Termini, Literaturgattungen, Einzeltexten, begrenzten Zeiträumen reichliches Licht auf die „Geschichtlichkeit" der Kirche fallen, auf Wege und Umwege, auf denen sie in ihr Wesen gelangt ist. Um nur wenige Mitarbeiter zu nennen: Neben vielen Brüdern des eigenen Ordens, wie Emmanuel von Severus, Viktor Warnach, Hieronymus Frank, Burkard Neuheuser, Stephan Hilpisch, Cyrill v. Korvin-Krasinski, Hugo Lang und Albert Auer stehen Namen wie Alois Dempf, Paul Mikat, Hans Sedlmayr, Josef A. Jungmann, Reinhard Lauth, von der Heydte und viele andere, die den weiten Horizont der hier bedachten Probleme erkennen lassen.

Insbesondere erscheint dem Rezensenten, der in den meisten auch kleineren Beiträgen unternommene Versuch beachtenswert, Gedanken und Impulse des Gelehrten aufzugreifen, begonnene Gespräche weiterzuführen und so im Umkreis seines Denkens miteinander zu verweilen. Dadurch ist nicht – wie in manchen anderen Festschriften – einfachhin eine Sammlung von Fachbeiträgen eines Wissenschaftsgebietes geboten, sondern eine recht persönliche und echte Auseinandersetzung sowie Weiterführung und Vertiefung der Gedanken von Thomas Michels, die allerdings von Studien zur frühchristlichen Zeit bis zu ganz modernen Fragestellungen reichen. So ist der im Prolog und im Epilog betonte persönliche Charakter dieser Gabe an den Siebzigjährigen auch in den meisten Beiträgen unmittelbar zu spüren.

Insgesamt erweist sich der umfangreiche und äußerst sorgfältig ausgestattete Band als Fundgrube präziser Einzeluntersuchungen und größerer zusammenhängender Überblicke aus allen Gebieten der Forschung, die Thomas Michels interessierten, so daß hier auch der Nichtfachmann mit großem Gewinn diesen Band zur Hand nimmt und auf eine anregende, vielfältige und zuverlässige Weise in die behandelten Problemkreise eingeführt wird. Das scheint dem Referenten an diesem Sammelwerk entscheidender zu sein als die durchaus mögliche Kritik an einigen Beiträgen oder deren gedankliche Weiterführung durch andere Fachleute.

Bonn. K. Delahaye.

Festschrift für Alois Thomas. Archäologische, kirchen- und kunsthistorische Beiträge. Trier: Verlag Bistumsarchiv 1967. XXXIX, 484 S., 110 Abb.; Ln DM 30,—.

Unter Mitarbeit namhafter Historiker, Archäologen, Liturgie-, Kunst- und Musikwissenschaftler sowie von Bibliotheks- und Museumsfachleuten ist als Ehrengabe zur Vollendung des siebzigsten Lebensjahres von Prälat Prof. Dr. Alois Thomas diese gehaltvolle Festschrift mit 51 wissenschaftlichen Beiträgen entstanden, die alle in näherer oder entfernterer Beziehung zum Lebensschaffen des Jubilars stehen.

Unter anderem erschließen sich dem Leser neue und tiefere Forschungsergebnisse zur Geschichte des relgiös-kirchlichen und kulturellen Lebens sowie über den Reichtum des Kunstbesitzes und dessen sorgsame Pflege im Trierer Bistum. Um nur einiges herauszugreifen: Beiträge über Dompropst K. J. Holzer (E. Hegel) und andere trierische Geistliche (K. Lutz) und Bischöfe (F. M. Illert, O. Graf v. Looz-Corswarem), hagiographische Beiträge über St. Lubentius (H. Becker) und St. Simeon von Trier (A. Heintz) sowie Abhandlungen über Wallfahrten (J. Schiffhauer) und Reliquienkult (F. Pauli). Einen weiten Raum nehmen auch die Aufsätze zur Liturgiegeschichte und zu liturgischen Gegenwartsproblemen ein (G. Bereths, B. Fischer, F. Haffner, G. Kiesel, Th. Michels, F. Ronig, W. Weyres u. a.). Interessantes erfährt man aus der Baugeschichte des Bistums, vorab über den Trierer Dom (F. Kreusch) und andere alte Gotteshäuser (W. Bornheim, J. A. Schmoll, R. Wahl), aber auch von den gegenwärtigen Bemühungen um den neuen Kirchenbau (U. Craemer). Auch Künstlerpersönlichkeiten, z. B. Winand von Steeg (A. Schmidt), und ausgewählte Werke der Malerei und Plastik, z. B. der Großkruzifixus von St. Peter zu Merzig (P. Volkelt) und neue Glasfenster in Tholey (M. Klewitz), sind herausgestellt. Literarische und archivalische Kostbarkeiten wurden — zum Teil erstmals — ins Licht gehoben (A. Gottron, E. Lichter, H. Ries, F. R. Reichert). — Der Veranschaulichung der behandelten Gegenstände durch einen Tafelanhang mit 110 ausgesuchten Photos macht die Festschrift besonders wertvoll.

Das Werk ist nicht nur eine eindrucksvolle Würdigung des weit über den deutschen Raum hinaus angesehenen Trierer Kirchen- und Kunsthistorikers Alois Thomas, es ist vielmehr eine wissenschaftliche Arbeit, die zu weiteren Studien Anregungen gibt, und eine Kostbarkeit, auf die das Trierer Bistum stolz sein darf.

Paderborn. Georg Wagner.

Hinweis

Report über den Holländischen Katechismus. Dokumente, Berichte, Kritik. Zusammengestellt von Gerard Beekman. Freiburg-Basel-Wien: Herder 1969. 232 S.; kart. DM 9,80.

Die deutsche Übersetzung des umstrittenen Holländischen „Katechismus" ist inzwischen weit verbreitet. Ein Zeichen dafür, wie sehr heute Schrifttum gefragt ist, das Abschnitte der Glaubenslehre auch für Nichttheologen verständlich dargelegt. — Sowohl die Auswahl des Stoffes wie die sog. „Neuinterpretation" mancher Dogmen — der Holländische Katechismus (93) sieht in ihnen nicht Worte, sondern Werte! — und nicht zuletzt die lehramtlichen Reaktionen haben in der Fachwelt und innerhalb des Episkopates zu Meinungsverschiedenheiten geführt. Diese betreffen den hermeneutischen Ansatz, die Erklärung (oder das Verschweigen) bestimmter Glaubenssätze sowie das Verhältnis von kirchlichem Lehramt und theologischer Forschung.

Der Verlag Herder, der die deutsche Ausgabe unter geschickter, juristisch unanfechtbarer Umgehung der kirchenrechtlichen Vorschriften ermöglichte und zu verantworten hat, legt hier eine Auswahl von Dokumenten, Berichten und Rezensionen vor, in denen sich die Probleme um den Holländischen „Katechismus" spiegeln. Es ist zu wünschen, daß diese Ausgabe zur Klärung der vielen offenen Fragen beiträgt.

Frankfurt. Werner Böckenförde.

Personennachrichten

Dr. theol. Gotthold Hasenhüttl wurde von der Kath.-Theol. Fakultät der Univ. Tübingen für die Fächer Dogmatik und Oekumenische Theologie habilitiert.

Prof. Dr. theol. Franz Xaver Arnold, em. o. Prof. für Pastoraltheologie an der Kath.-Theol. Fakultät der Univ. Tübingen, ist im Januar 1969 verstorben.

Prof. Dr. in re bibl., Lic. theol. Joseph Haspecker SJ, Ordinarius für Einleitungswissenschaften und Exegese des AT an der Phil.-Theol. Hochschule St. Georgen, verstarb am 6. 4. 1969.

Prof. Dr. theol. Andreas Szörényi, Professor an der Római Katolikus Központi Hittudományi Akadémia in Budapest, verstarb am 8. März 1969.

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

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

I. Gesamttheologie

1. Allgemeines

New catholic encyclopedia. An international work of reference on the teachings, history, organization, and activities of the Catholic Church... Prepared by an editorial staff at the Catholic University of America, Washington. Vol. I—XV. — NY, Lo [e. a.:] McGraw-Hill (1967). 1145 p., 1118 p., 1041 p., 1134 p., 1049 p., 1142 p., 1141 p., 1119 p., 1154 p., 1117 p., 1057 p., 1255 p., 1031 p., 1144 p., 978 p.

Wesen und Weisen der Religion. Hrsg. von Charlotte Hörgl, Kurt Krenn, Fritz Rauh. (Ehrengabe für Wilhelm **Keilbach** zum 60. Geburtstag.) — Mchn: Hueber (1968). 316 S.; Lw. DM 19,80.

Leben angesichts des Todes. Beiträge zum theologischen Problem des Todes. Helmut **Thielicke** zum 60. Geburtstag. — Tü: Mohr 1968. VI, 325 S.; Lw. DM 45,—. S. 307—325: Bibliographie Helmut Thielicke. Zusammengestellt von Susanne Spenner.

La théologie du renouveau. Texte intégral des travaux présentés au Congrès International de Toronto, publié sous la direction de Laurence K. Shook, CSB et Guy-M. Bertrand, CSC. Tome I—II. — Montréal: Ed. Fides; P: Ed. du Cerf (1968). XX, 376 p.; 375 p. = Cogitatio fidei XXXIV/XXXV; F 76,—. [Engl. Ausg. u. d. T.:] Theology of renewal. Proceedings of the Congress on the Theology of the Renewal of the Church Centenary of Canada, 1867—1967. Vol. I: Renewal of religious thought. Vol. II: Renewal of religious structures. — NY: Herder & Herder; Lo: Burns & Oates 1968. 380 p.; 480 p.; $ 8,75; $ 9,75.

Holy Book and Holy Tradition. International colloquium held in the faculty of theology, University of Manchester. Edited by F. F. Bruce and E. G. Rupp. — (Manch:) Manchester Univ. Pr. (1968). VIII, 244 p., 2 plates, 2 fig.; sh 42,—.

Schriften zum Streitgespräch. III: Die hermeneutische Frage in der Theologie. Hrsg. von Oswald Loretz und Walter Strolz. — Frb/B [u. a.:] Herder (1968). 513 S.; Lw. DM 56,—.

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

Meijering, E. P.: Orthodoxy and platonism in **Athanasius**: synthesis or antithesis? — Leiden: Brill 1968. VI, 201 p.; cloth hfl 39,—.

Evans, Robert F.: **Pelagius**: Inquiries and reappraisals. — Lo: Black 1968. XIV, 171 p.; sh 25/—.

Sanctus Aurelius **Augustinus**: De trinitate libri XV ‹Libri I—XII›, ‹Libri XIII—XV›. Cura et studio V. J. Mountain. Auxiliante Fr. Glorie. Appendices: Breviculus alter. Ps.- Augustini oratio in libros de trinitate. Symbola. Lectiones variantes aliae. Conspectus testium. Indices. — Turnh: Brepols 1968. CI, 380 p.; X, p. 381—774 = Corpus christianorum. Series latina L/LA; BF 2300.

Valentin, Pierre: Un «protreptique» conservé de l'antiquité: le «Contra Academicos» de saint Augustin. — RScRel XLIII, 1969, 1—26.

Weischer, Bernd Manuel: Der Dialog „Daß Christus Einer ist" des **Cyrill** von **Alexandrien**. Aus äthiopischen Handschriften in Berlin, Cambridge, London, Paris und Tübingen zum ersten Mal übersetzt und eingeführt. — OrChr LI, 1967, 130—185; LII, 1968, 92—137.

Bogaert, M.: La version latine du livre de Judith dans la première Bible d'Alcala. — RevBén LXXVIII, 1968, 7—32. 181—212.

Die Schriften des **Johannes** von **Damaskos**. Hrsg. vom Byzantinischen Institut der Abtei Scheyern. I: Institutio elementaris. Capita philosophica ‹Dialectica›. Als Anhang: Die philosophischen Stücke aus Cod. Oxon. Bodl. Auct. T. I. 6. Besorgt von Bonifatius Kotter, OSB. — B: de Gruyter 1969. XV, 197 S. = Patristische Texte und Studien VII; Lw. DM 48,—.

(Williram mus Babinbergensis scolasticus:) The "Expositio in cantica canticorum" of Williram Abbot of Ebersberg, 1048—1085. A critical edition [by] Erminnie Hollis Bartelmez. — Phil: The American Philosophical Society 1967. XXVIII, 574 p., 5 fig. 4° = Memoirs of the American philosophical society LXIX; $ 8,50.

Schneyer, J(ohannes) B(aptist): Sind in die Sermonessammlung des **Robert** de **Sorbono** Predigtskizzen **Alberts** des **Gr.** aufgenommen? Auf der Suche nach der Ergänzung zur Handschrift Leipzig, Univ. 683. — RechThAncMéd XXXIV, 1967, 179—218.

Schaller, Toni: Die Meister **Eckhart**-Forschung von der Jahrhundertwende bis zur Gegenwart. — FrbZPhTh XV, 1968, 262—316. 403—426.

O'Malley, John W., SJ: **Giles** of **Viterbo** on church and reform. A study in Renaissance thought. — Leiden: Brill 1968. XIV, 215 p. = Studies in Medieval and Renaissance thought V; hfl 36,—.

Ganoczy, Alexandre: Jean **Major**, exégète gallican. — RechScRel LVI, 1968, 457—495.

Beyna, Werner: Das moderne katholische **Lutherbild**. — Essen: Wingen 1969. 242 S. = Koinonia VII; Lw. DM 29,—.

Peter, Rodolphe et Jean Rott: Exposition Martin Luther à l'occasion du 450e anniversaire des thèses de Wittenberg. Strasbourg, Bibliothèque Nationale et Universitaire 23 octobre - 5 novembre 1967. — RevHistPhilRel XLVIII, 1968, 219—278.

Redeker, Martin: Friedrich **Schleiermacher**. Leben und Werk ‹1768—1834›. — B: de Gruyter 1968. 320 S. = Sammlung Göschen MCLXXVII/MCLXXVIIa; kart. DM 5,80.

Torrance, Thomas F.: Hermeneutics according to F. D. E. Schleiermacher. — ScJTh XXI, 1968, 257—267; p. 268—282: Torrance, James B.: Interpretation and understanding in Schleiermacher's theology. Some critical questions; p. 283—299: Graby, James K.: Reflections on the history of the interpretation of Schleiermacher.

Hoenderdaal, G. J.: Is Schleiermachers theologie nog actueel? — NedThT XXIII, 1968, 81—93; p. 94—107: Jonges, P.: Schleiermacher als godsdienstfilosoof; p. 108—122: Leeuwen, P. J. van: Schleiermacher in Nederland.

Müller, Gotthold: Identität und Immanenz. Zur Genese der Theologie von David Friedrich **Strauss**. Eine theologie- und philosophiegeschichtliche Studie. Mit einem bibliogr. Anhang zur Apokatastasis-Frage. — Zü: EVZ-Verl. 1968. XXIV, 342 S. = Basler Studien zur historischen und systematischen Theologie X; geb. sfr 24,80.

Lubac, Henri de, SJ: **Teilhard** de **Chardin** dans le contexte du renouveau. — La théologie du renouveau. Texte intégral des travaux présentés au Congrès international de Toronto... T. II, Montr, P (1968), 165—187.

Theologie zwischen gestern und morgen. Interpretationen und Anfragen zum Werk Karl **Barth**s. Hrsg. v. Wilhelm Dantine und Kurt Lüthi. — Mchn: Kaiser Verl. 1968. 335 S.; kart. DM 24,80.

Weiland, J[an] Sperna: Orientierung (Oriëntatie, dt.) Neue Wege in die Theologie. — (Hbg:) Furche-Verl. (1968). 230 S.; Lw. DM 14,80.

New directions of theology today. Vol. I: Hordern: William: Introduction. — Lo: Lutterworth Pr. (1968). 170 p.; sh 28/—.

II. Religionswissenschaft und -geschichte

Godin, André, SJ: L'expérience en religion. — Wesen und Weisen der Religion. (Ehrengabe für Wilhelm Keilbach zum 60. Geburtstag), Mchn (1968), 99—114.

Goff, Beatrice L.: The "Significance" of symbols: A hypothesis tested with relation to **Egyptian** symbols. — Religions in antiquity. Essays in memory of Erwin Ramsdell Goodenough, Leiden 1968, 476—505, 6 fig.

Mesnil du Buisson, R. du: Pages de mythologie syrienne. Le décor des deux cuves de Tell Mardikh. — Rivista degli studi orientali XLII, 1967, 343—363; 2 pl.

Pettinato, G.: Die Bestrafung des Menschengeschlechts durch die Sintflut. Die erste Tafel des Atramhasis-Epos eröffnet eine neue Einsicht in die Motivation dieser Strafe. — Orientalia N. S. XXXVII 1968, 165—200.

Schatz, R.: Contemplative prayer in **Hasidism**. — Studies in mysticism and religion presented to Gershom G. Scholem on his seventieth birthday..., Jerusalem 1967, 209—226.

Reinert, Benedikt: Die Lehre vom *tawakkul* in der klassischen **Sufik**. — B: de Gruyter 1968. VIII, 352 S. = Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients. N. F. III; Lw. DM 68,-.

Campbell, Leroy A.: **Mithraic** iconography and ideology. — Leiden: Brill 1968. XXII, 444 p., 24 figures, 45 plates = Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain XI; cloth hfl 112,—.

Widengren, Geo: Holy Book and Holy Tradition in **Iran**: The problem of the Sasanid Avesta. — The Holy Book and the Holy Tradition. International colloquium held in the faculty of theology, University of Manchester, (Manch 1968), 36—53.

Neill, Stephen: Die Macht und die Bewältigung des Todes im **Hinduismus** und **Buddhismus**. — Leben angesichts des Todes. Beiträge zum theologischen Problem des Todes. Helmut Thielicke zum 60. Geburtstag, Tü 1968, 283—305.

Dandekar, R. N.: Hindu intellectuals under recent impacts of modern culture. — Proceedings of the XIth International Congress of the International Association for the History of religions... Vol. I, Leiden 1968, 73—91.

Masson, J.: Réalités, surhumaines et suprêmes dans le Bouddhisme. — La réalité suprême dans les religions non-chrétiennes = Studia missionalia XVII, R 1968, 201—221; p. 223—243: Dumoulin: H., SJ: The Zen experience according to modern Japanese accounts.

Bechert, Heinz: Einige Fragen der Religionssoziologie und Struktur des südasiatischen Buddhismus. — Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie IV, 1968, 251—293.

Johansons, Andrejs: Der Wassergeist und der Sumpfgeist. Untersuchungen volkstüml. Glaubensvorstellungen bei den Völkern des **ostbaltischen** Raumes und bei den **Ostslaven**. — Sthlm: Almqvist u. Wiksell (1968). 116 S. mit 3 Abb. = Acta Universitatis Stockholmiensis. Stockholm studies in comparative religion VIII.

Ellwood, Robert S.: Harvest and renewal at the grand shrine of Ise. — Numen XV, 1968, 165—190.

Barrett, David B.: L'évolution des mouvements religieux dissidents en Afrique ‹1862—1967›. — Archives de sociologie des religions XIII, 1968, 111—140.

Doutreloux, Albert: L'ombre des fétiches. Société et culture Yombe. — Louv: Ed. Nauwelaerts; P: Béatrice-Nauwelaerts 1967. 288 p. = Université catholique de Louvain. Faculté de philosophie et lettres; BF 380,—.

Nowotny, Karl A.: Die **aztekischen** Festkreise. — Zeitschrift für Ethnologie XCIII, 1968, 84—106.

Cerulli, Ernesta: Appunti sulla religione dell' **antico Perù**. L'iconografia religiosa di Chavín de Huantar. — StMStRel XXXIX, 1968, 3—30; 5 fig.

III. Missionswissenschaft und -geschichte

Streit-Dinginger. Streit [Robert], u. [Johannes] Dindinger: Bibliotheca missionum. Fortges. v. Johannes Rommerskirchen OMI und

Josef Metzler OMI. Bd XXVI: Amerikanische Missionsliteratur 1945—1960. — R, Frb/B, Wien: Herder 1968. XX, 651 S. = Veröffentlichungen des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschung; brosch. DM 54,—.

Promper, Werner: Literaturbericht. — ZMR LIII, 1969, 58—74.

Câmara, Helder: Le tiers-monde trahi. — Tourn: Desclée 1968. IV, 232 p.; FB 120,—.

La formazione missionaria del popolo di Dio. Atti della ottava settimana di Studi missionari, Milano 11—15 settembre 1967. — Mil: Vita e Pensiero 1968. X, 297 p.; Lire 2400.

Mission et liberté religieuse. Rapports et compte-rendu de la XXXVIIe semaine de missiologie, Louvain 1967. — Bruges: Desclée [&] de Brouwer 1968. 256 p. = Museum Lessianum. Section missiologique XLIX; FB 200,—.

Martín Ortíz, Eduardo: Contenido teológico del término «misión».— Misiones Extranjeras XV, 1968, 339—355.

Guzmán Campos, G.: Camilo **Torres**, le curé guérillero. — Tourn: Casterman 1968. 320 p.; FB 165,—.

Hartmann, Arnulf, OSA: The Augustinians in Golden **Goa**. A manuscript by Felix of Jesus OSA. — R: Analecta Augustiniana 1968. 147 p.

Metzler, Josef, OMI: De archivis et bibliothecis missionibus atque scientiae missionum inservientibus. — R: Pont. Univ. de Propaganda Fide 1968. 614 p.

Schütte, Josephus Franciscus, SJ: Introductio ad historiam Societatis Iesu in **Iaponia 1549—1650**. — R: Inst. Hist. Soc. Iesu 1968. XLIV, 1040 p., 11 ill. et chartae geogr.

Zambrano, Fr., SJ: Diccionario bio-bibliográfico de la Compañía de Jesús en **México**. VIII: Siglo XVII ‹1600—1699›. — Mex: Ed. Jus 1968. 810 p.

Zimmel, Bruno: Vorgeschichte und Gründung der Jesuitenmission in **Isfahan** ‹1642—1657›. — ZMR LIII, 1969, 1—26.

Nebreda, Alfonso M., SJ: Pre-evangelización, primer estadio en el diálogo de salvación. — Misiones Extranjeras XV, 1968, 1—15.

Die Chinesen der Diaspora in Südostasien. — Brux: Pro Mundi Vita 1968. 36 S. = Pro mundi vita XXIII.

Catholic directory of Eastern Africa 1968—1969. — Tabora, Tanzania: T. M. P. Book Department 1968. 467 p.

Galarza Zavala, Jaime: La Iglesia católica, primera terrateniente del **Ecuador**. — Cuernavaca: Centro de Formación Intercultural 1968. 30 p. = CIDOC. Documento XCVII.

Hoornaert, Eduardo: Problemas de pastoral popular no Brasil. — REBras XXVIII, 1968, 280—307.

Wie frei ist die Kirche auf Kuba? — HK XXII, 1968, 283—290.

Anderson, Gerald H. [Ed.:] Christ and crisis in Southeast Asia. — NY: Friendship Pr. 1968. 176 p., maps, tables; $ 1,75.

Forward to Union. A handbook. Church of North India. — New Delhi: ISPCK 1968. 79 p.; Rs 1,—.

Hallenkreutz, Carl F.: Swedish missions. — Upps: Svenska Missionsrådet 1968. 80 p.

Löffler, Paul: Der säkulare Mensch und die christliche Mission. — Gen: Kommission für Evangelisation und Weltmission 1968. 48 S.

Wold, Joseph Conrad: God's impatience in **Liberia**. — GrR/Mich: Eerdmans 1968. 226 p.; $ 2,95.

IV. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines (Gesamtbibel)

Schürmann, Heinz: Über die geschichtliche Wahrheit der Heiligen Schrift. — Bibel und Liturgie XLI, 1968, 196—207.

Schmidt, Wilhelm: Bibel im Kreuzverhör. Geschichte und Bedeutung der historisch-kritischen Forschung. Mit Textanalysen von Herbert Donner [u. a.] — (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1968). 143 S.; Lw. DM 9,80.

Wright, Addison G., SS: The literary genre **Midrash**. — Staten Island: Alba 1968. 164 p.; $ 2,95.

González, Angel: La **oración** en la Biblia. — Madr: Ediciones Cristianidad 1968. 450 p. = Teología y siglo XX; pes 200,—.

Harrington, Wilfrid, OP: The promise to love. A scriptural view of **marriage**. — Staten Island: Alba 1968. 141 p.; $ 2,95.

2. Altes Testament

Wijngaert, Luc van den, CICM: Die **Sünde** in der priesterschriftlichen Urgeschichte. — Theologie und Philosophie XLIII, 1969, 35—50.

Schmid, Herbert: **Mose**. Überlieferung und Geschichte. — B: Töpelmann (1968). VIII, 113 S. = BeihZAW CX; Lw. DM 32,—. [Habil.-Schrift, Mainz]

Kümmel, Hans Martin: Ersatzkönig und **Sündenbock**. — ZAW LXXX, 1968, 289—318.

Joines, Karen Randolph: The **bronze serpent** in the Israelite cult. — JBiblLit LXXXVII, 1968, 245—256.

Sumner, W. A.: Israel's encounters with Edom, Moab, Ammon, Sihon, and Gog according to the **Deuteronomist**. — VetTest XVIII, 1968, 216—228.

Auzou, Georges: La danse devant l'arche. Étude du livre de **Samuel**. — P: Éd. de l'Orante (1968). 421 p. = Connaissance de la Bible VI.

Bronner, L.: The stories of **Elijah** and **Elisha** as polemics against Baal worship. — Leid: Brill 1968. XII, 155 p. = Pretoria Oriental series VI; hfl 31,—.

Japhet, Sara: The supposed common authorship of **Chronicles** and **Ezra-Nehemia** investigated anew. — VetTest XVIII, 1968, 330—371.

Fohrer, Georg: Die symbolischen Handlungen der **Propheten**. (2., überarb. u. erw. Aufl.) — Zü, Stu: Zwingli-Verl. (1968). 126 S. = AbhThANT LIV; sfr 18,60.

Koenig, Jean: L'allusion inexpliquée au roseau et à la mèche ‹**Isaïe XLII, 3**›. — VetTest XVIII, 1968, 159—172.

McDaniel, Thomas F.: The alleged Sumerian influence upon **Lamentations**. — VetTest XVIII, 1968, 198—209.

Stalker, D. M. G.: **Ezekiel**. — Lo: SCM Pr. 1968. 319 p. = Torch Bible commentaries; sh 30.

Bič, Miloš: Trois prophètes dans un temps de ténèbres. **Sophonie - Nahum - Habaquq**. — P: Éd. du Cerf 1968. 134 p. = Lectio divina XLVIII; F 18,—.

Lutz, Hanns-Martin: Jahwe, Jerusalem und die Völker. Zur Vorgeschichte von **Sach 12, 1—8** und **14, 1—5**. — Neuk: Neukirchener Verl. des Erziehungsvereins 1968. 237 S. = WissMonANT XXVII; Lw. DM 33,80. [Diss., Mainz]

Mannati, Marina — É. de Solms: Les psaumes. Tome IV: **Psaumes 107 à 150**. — Brug: Desclée [&] de Brouwer 1968. IV, 308 p. = Cahiers de la Pierre-qui-vire XXIX; FB 240.

Lipinski, É[douard]: Macarismes et psaumes de congratulation. — RBibl LXV, 1968, 321—367.

Hermisson, Hans-Jürgen: Studien zur israelitischen **Spruchweisheit**. — (Neuk:) Neukirchener Verl. des Erziehungsvereins 1968. 208 S. = WissMonANT XXVIII; Lw. DM 24,80 [Habil.-Schrift, Heidelberg]

Soggin, J. Alberto: **Introduzione** all' Antico Testamento. Vol. I: Dalle origini all'esilio. Con un'appendice sulle iscrizione palestinesi della prima metà del I millenio a. C. — Bresc: Paideia (1968). 301 p. = Biblioteca di cultura religiosa XIV; Lire 2200.

Lebram, J. C. H.: Aspekte der alttestamentlichen **Kanon**bildung. — VetTest XVIII, 1968, 173—189.

Smend, Rudolf: Elemente alttestamentlichen **Geschichts**denkens. — Zü: EVZ-Verl. (1968). 37 S. = Theologische Studien XCV; sfr 4,90.

Wallis, Gerhard: Geschichte und Überlieferung. Gedanken über alttestamentliche Darstellungen der Frühgeschichte Israels und der Anfänge seines Königtums. — Stu: Calwer-Verlag (1968). 130 S., 1 Karte = Arbeiten zur Theologie II, 13; Lw. DM 24,—.

Zimmerli, Walther: Planungen für den Wiederaufbau nach der Katastrophe von 587. — VetTest XVIII, 1968, 229—255.

Chesnut, J. Stanley: The Old Testament understanding of **God**. — Phil: Westminster 1968. 192 p.; $ 2,45.

Coppens, J[oseph]: Le **messianisme** royal. Ses origines, son développement, son accomplissement. — NRTh, A. C = T. XC, 1968, 30—49. 225—251. 479—512. 622—650. 834—863. 936—975.

Wildberger, Hans: »**Glauben**« im Alten Testament. — ZThK LXV, 1968, 129—159.

Zimmerli, Walther: Der Mensch und seine **Hoffnung** im Alten Testament. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1968). 187 S. = Kleine Vandenhoeck-Reihe CCLXXII; kart. DM 7,80.

Kelso, James L.: **Archeology** and the Ancient Testament. — GrR: Zondervan 1968. 214 p.; $ 4,95.

Mazar, B.: The Middle Bronze Age in Palestine. — Israel Exploration Journal XVIII, 1968, 65—97.

Raphael, Ch.: The walls of **Jerusalem**. An excursion into Jewish history. — NY: Knopf 1968. 282 p.; $ 6,95.

Wächter, Ludwig: Zur Lage von **Michmethath**. — ZDtPalV LXXXIV, 1968, 55—62; ~ S. 63—72: **Salem** bei Sichem.

Allegro, John M. — Arnall A. Anderson: Qumran cave IV: [Vol.] I: ‹4 Q158-4 Q186›. — Oxf: Clarendon Pr.; Oxford Univ. Pr. 1968. 111 p., plate I—XXXI = Discoveries in the Judaean desert of Jordan V; sh 84/—.

Delcor, M.: Repas cultuels esséniens et thérapeutes, Thiases et Haburoth. — Revue de Qumran VI, 1968, 401—425.

Marmorstein, A.: The doctrine of merits in old **Rabbinical** literature. The old Rabbinic doctrine of God. (Vol. I—II) With a prolegomenon by R. J. Zwi Werblowsky. — NY: Ktav 1968. XIX, 199, 217, 163 p.; $ 14,95.

3. Neues Testament

Grundmann, Walter: Das Evangelium nach **Matthäus**. (Neubearb.) — B: Evang. Verlagsanstalt (1968). XX, 580 S. = Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament I; DM-Ost 24,—.

Riedl, Johannes: Die Vorgeschichte Jesu. Die Heilsbotschaft von Mt 1—2 und Lk 1—2. — Stu: Kath. Bibelwerk (1968). 79 S.; DM 5,80.

Schwarz, Günther: Matthäus VI. 9—13, Lukas XI. 2—4. Emendation und Rückübersetzung. — NTSt XV, 2, 1969, 233—247.

Böcher, Otto: Wölfe im Schafspelz. Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund von Matth. 7, 15. — ThZBas XXIV, 1968, 405—426.

Neirynck, F[rans]: Les femmes au tombeau. Étude de la rédaction matthéenne ‹Matt. XXVIII. 1—10›. — NTSt XV, 2, 1969, 168—190.

Snoy, Thierry: La rédaction **marcienne** de la marche sur les eaux ‹Mc., VI. 45—52›. — EphThLov XLIV, 1968, 205—241. 433—481.

Dupont, Jacques, OSB: La parabole du figuier qui bourgeonne ‹Mc, XIII, 28—29 et par.›. — RBibl LXXV, 1968, 526—548.

Feuillet, André: Le **prologue** du **quatrième** Évangile. Étude de théologie johannique. — Brug, P: Desclée [&] de Brouwer 1968. 320 p.; BF 249,—.

Leroy, Herbert: Rätsel und Mißverständnis. Ein Beitrag zur Formgeschichte des Johannesevangeliums. — Bonn: Hanstein 1968. XXIII, 195, 6* S. 4° = BoBiblBeitr XXX; Lw. DM 42,80. [Diss., Tübingen]

Loane, Marcus Lawrence: The hope of glory: an exposition of the eighth chapter in the "Epistle to the **Romans**". — (Lo:) Hodder & Stoughton (1968). 160 p.; sh 25/—.

Baumann, Rolf: Mitte und Norm des Christlichen. Eine Auslegung von **1 Korinther 1, 1—3.4**. — Mstr: Aschendorff (1968). 318 S. = Neutestamentliche Abhandlungen. N. F. V; Lw. DM 48,—. [Diss., Tübingen]

Lehmann, Karl: Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift. Früheste Christologie, Bekenntnisbildung und Schriftauslegung im Lichte von 1 Kor. 15, 3—5. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1968). 376 S. = Quaestiones disputatae XXXVIII; kart. DM 29,50 [Diss., Gregoriana Rom]

Lohse, Eduard: Die Briefe an die **Kolosser** und an **Philemon**. Übers. u. erklärt. 1. Aufl. dieser Neuauslegung. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1968. 291 S. = Krit.-exegetischer Kommentar über das Neue Testament IX, 2; Lw. DM 19,80.

Brox, Norbert: Die **Pastoralbriefe**. Übers. u. erklärt. 4., völlig neu bearb. Aufl. — Rgb: Pustet 1969. 342 S. = Regensburger Neues Testament VII, 2; Lw. DM 32,—.

Strobel, August: Schreiben des Lukas? Zum sprachlichen Problem der Pastoralbriefe. — NTSt XV, 2, 1969, 191—210.

Campenhausen, Hans Freiherr von: Die Entstehung der christlichen Bibel. — Tü: Mohr 1968. VII, 393 S. = BeitrHistTh XXXIX.

Pesch, Rudolf: Grundsätze zur Auslegung des Neuen Testamentes. Eine Nachschrift. — Schriften zum Streitgespräch. III: Die hermeneutische Frage in der Theologie, Frb/B [u. a.] (1968), 240—289.

Bruce, F. F.: Scripture and Tradition in the New Testament. — Holy Book and Holy Tradition. International colloquium held in the faculty of theology, University of Manchester, (Manch 1968), 68—93.

Honoré, A. M.: A statistical study of the synoptic problem. — NovTest X, 1968, 95—147.

Wink, Walter: **John** the **Baptist** in the gospel tradition. — (Lo:) Cambr. Univ. Pr. 1968. XII, 131 p. = Society for the New Testament studies. Monograph series VII; sh 30/—.

Niederwimmer, Kurt: **Jesus**. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1968). 96 S.; DM 6,80.

Schnackenburg, Rudolf: Zur Aussageweise: Jesus ist ‹von den Toten› auferstanden. — BiblZ N. F. XIII, 1969, 1—17.

Lindeskog, Gösta: Das Rätsel des Menschensohnes. — StudTheol XXII, 1968, 149—176.

Ruckstuhl, Eugen — Josef Pfammater: Die Auerstehung Jesu Christi. Heilsgeschichtliche Tatsache und Brennpunkt des Glaubens. — Luz, Mchn: Rex-Verl. (1968). 205 S. = Christ in der Zeit; DM 9,80.

Downing, F. Gerald: The church and Jesus. A study in history, philosophy and theology. — Lo: SCM Pr. (1968). VI, 199 p. = Studies in biblical theology II, 10; sh 27/6.

Smitmans, Adolf: Vom unterscheidend Christlichen. Grundhaltungen nach dem Neuen Testament. — Stu: Kath. Bibelwerk (1968). 59 S.

Lippert, Peter: Leben als Zeugnis. Die werbende Kraft christlicher Lebensführung nach dem Kirchenverständnis neutestamentlicher Briefe. — (Stu:) Kath. Bibelwerk 1968. 214 S. = Stuttgarter biblische Monographien IV; kart. DM 30,— [Diss., Rom]

V. Kirchengeschichte

1. Allgemeines

Degen, Erika: **Daniel bar Maryam**. Ein nestorianischer Kirchenhistoriker. — OrChr LII, 1968, 45—80.

Unger-Dreiling, Erika: Was ist eine Theologie der Weltgeschichte? — ZMR LII, 1968, 177—198.

Calmel, R.-Th.: Per una teologia della storia. — To: Borla 1967. 192 p.; Lire 1200.

Weiss, Herold: History and a gospel. — NovTest X, 1968, 81—94.

Stökl, Günter: Zur Problematik der neueren **russischen** Kirchengeschichte. — KiOst XI, 1968, 26—37.

Hubatsch, Walther: Zur Problematik der Kirchengeschichte der ehemaligen deutschen **Ostgebiete**. — KiOst XI, 1968, 91—107.

Littel, Franklin H.: Der Beitrag der **Freikirchen** zur modernen Kirchengeschichte. — ZRGG XX, 1968, 223—239.

Hillerbrand, Hans J.: Die neuere **Täufer**forschung. — VerkForsch XIII, 1968, 95—110.

Die provozierte Kirche. Überlegungen zum Thema Kirche und Publizistik. Hrsg. von Herbert Breit und Wolfgang Höhne. — Mchn: Claudius-Verl. (1968). 306 S.; kart. DM 14,—.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Arató, Paulus, SJ: Bibliographia historiae pontificiae. — Archivum historiae pontificiae VI, 1968, 481—777.

Ritter, Adolf Martin, [u.] Gottfried Leich: Wer ist die Kirche? Amt u. Gemeinde im Neuen Testament, in der Kirchengeschichte u. heute. Mit Geleitw. von Hans Ruedi Weber und Klaus von Bismarck. — Gö: Vandenhoeck u. Ruprecht (1968). 303 S.; kart. DM 14,80.

Clasen, Sophronius, OFM: Das Petrusamt in der Sicht der Ostkirchen. — WissWeish XXXI, 1968, 171—185.

Stockmeier, Peter: Die causa **Honorii** und Karl Josef von **Hefele**. — ThQu CXLVIII, 1968, 405—428.

Aalst, P. van der, AA: Nationalisme in de Oosterse kerken. — Het christelijk Oosten XX, 1968, 262—286.

3. Christliches Altertum (einschl. Patrologie)

Laistner, M. L. W.: Christianity and pagan culture in the later Roman empire. — Lo: Oxford Univ. Press 1968. 156 p.; sh 19,—.

Brandon, S. G. F.: **Pontius Pilate** in history and legend. — History today XVIII, 1968, 523—530 and 5 fig.

Glockmann, Günter: **Homer** in der christlichen Apologetik des II. Jahrhunderts. — Orpheus. Rivista di umanità classica e cristiana XIV, 1967, 33—40.

Fransen, J.: Un nouveau témoin latin de l'homélie d'**Origène** sur le livre des Rois. — RevBén LXXVIII, 1968, 108—117.

Anastos, M. V.: The edict of **Milan** ‹313›. A defence of its traditional authorship and designation. — RevÉtByz XXV, 1967, 13—41.

Mac Mullen, R.: **Constantine** and the miraculous. — Greek, Roman and Byzantine studies IX, 1968, 81—96.

Farina, Raffaele: La «Fine dell'epoca costantiniana». — Sales XXX, 1968, 523—547.

Quacquarelli, Antonio: La Genesi nella letteratura dei Padri anteniceni. — Rivista biblica XV, 1967, 471—495.

Bamberger, John Eudes, OCSO: ΜΝΗΜΗ—ΔΙΑΘΕΣΙΣ: the psychic dynamism in the ascetical theology of St. **Basil**. — OrChrPer XXXIV, 1968, 233—251.

Mitchell, J. F.: Consolatory letters in Basil and Gregory Nazianzen. — Hermes XCVI, 1968, 299—318.

Muraille, Philippe: L'Église, peuple de l'Oikuménè d'après Saint **Grégoire** de **Nazianze**. Notes sur l'unité et l'universalité. — EphThLov XLIV, 1968, 155—178.

Rank, R. G.: The Apotheosis of **Prudentius**. A structural analysis. — Classical folia XX, 1966, 18—31.

Opelt, Ilona: Der Christenverfolger bei Prudentius. — Philologus XCI, 1967, 242—257.

Evans, Robert F.: Four letters of **Pelagius**. — Lo: Black 1968. 134 p.

Poque, S.: L'exégèse **augustinienne** de Proverbes 23, 1—2. — RevBén LXXVIII, 1968, 117—127.

Lange, Dietz: Zum Verhältnis von Geschichtsbild und Christologie in Augustins De civitate Dei. — EvTh XXVIII, 1968, 430—441.

Raeithel, Gert: Das Gebet in den Soliloquien Augustins. — ZRGG XX 1968, 139—153.

Devos, Paul: Quand **Pierre l'Ibère** vint-il à Jérusalem? — AnalBoll LXXXVI, 1968, 337—350; p. 350: Appendice: Quand est mort l'abbé S. Isaïe de Scété?

Thurman, W. S.: How **Justinian I** sought to handle the problem of religious dissent. — The Greek Orthodox theological review XIII, 1968, 15—40.

Goubert, P.: Patriarches d'Antioche et d'Alexandrie contemporains de S. Grégoire le Grand. Notes de prosopographie byzantine. — RevÉtByz XXV, 1967, 65—76.

Courcelle, Pierre: Habitare secum selon Perse et selon Grégoire le Grand. — RevEtAnc LXIX, 1967, 266—279.

Colgrave, B.: The earliest life of **Gregory** the **Great**, by an anonymous monk of Whitby. Text, translation and notes. — Lawrence: Univ. of Kansas Press 1968. XI, 180 p.; $ 6,—.

4. Mittelalter und Neuzeit

Stupperich, Robert: Die Kirche des Alten Rußland in ihrer nationalen Eigenart. — KiOst XI, 1968, 9—25.

Monasticon belge. Tome IV: Province **Brabant**. Vol. II. Volume faisant suite au travail de U. Berlière et publié avec la collaboration de Émile Brouette [e. a.] — Liège: Centre National de Recherches d'histoire religieuse 1968, p. 327—611 4°; BF 730,—.

Roston, Murray: Biblical drama in England. From the Middle ages to the present day. — Lo: Faber and Faber (1968). 335 p.; sh 50.

Luijk, Benigno van, OSA: Les archives de la Congrégation de Lombardie et du couvent de S. Maria de Popolo à Rome. — August XVIII, 1968, 100—115.

5. Mittelalter

Bischoff, Bernhard: Mittelalterliche Studien. Ausgewählte Aufsätze zur Schriftkunde und Literaturgeschichte. Bd I—II. — Stu: Hiersemann 1966—1967. 325 S. mit 12 Abb. auf 8 Taf.; 383 S. mit 15 Abb. auf 11 Taf.; Lw. DM 98,—; DM 112,—.

Keen, M.: A history of medieval Europe. — Lo: Routledge and Kegan Paul 1968. X, 309 p., 18 fig. and 6 maps; sh 35,—.

Büngert, Hansjürgen (überarbeitet von Walter Delius): **Altarpfründen** im Bistum **Brandenburg**. Die mittelalterlichen Seelgerätsstiftungen im Archidiakonat des Dompropstes von Brandenburg unter besonderer Berücksichtigung der Altar- und Vikariestiftungen. — Jahrbuch für berlin-brandenburgische Kirchengeschichte XLII, 1967, 7—76.

Alexander, P. J.: Medieval **apocalypses** as historical sources. — The American historical review LXXIII, 1967—1968, 997—1018.

Benzinger, Josef: Invectiva in Romam. **Romkritik** im Mittelalter vom **9.** bis zum **12.** Jahrhundert. — Lübeck, Hbg: Matthiesen 1968. 130 S. = Historische Studien CDIV; brosch. DM 16,—.

Bornscheuer, Lothar: Miseriae regum. Untersuchungen z. **Krisen**- u. **Todesgedanken** in den herrschaftstheologischen Vorstellungen der ottonisch-salischen Zeit. — B: de Gruyter 1968. XI, 271 S. 4° = Arbeiten zur Frühmittelalterforschung IV; Lw. DM 64,— [Diss., Münster]

Lenhart, Ludwig: **Mainz-Prager** kirchlich-religiöse Kontakte im neunzehnten Jahrhundert aus dem lebendigen Bewußtsein einer mittelalterlichen, fast vierhundertjährigen kirchenorganisatorischen Einheit ‹973—1344›. — ArchMRhKG XX, 1968, 141—163.

Molitor, Joseph: Die georgische Version der Apokalypse ‹von 978› ins Lateinische übertragen und untersucht. — OrChr L, 1966, 1—12; LI, 1967, 1—28; LII, 1968, 1—21.

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

Reilly, Bernhard F.: **Santiago** and **Saint-Denis**: the French presence in eleventh-century Spain. — CathHistR LIV, 1968, 467—483.

Schwarzmaier, Hansmartin: Der Liber Vitae von Subiaco. Die Klöster **Farfa** und **Subiaco** in ihrer geistigen und politischen Umwelt während der letzten Jahrzehnte des 11. Jahrhunderts. — QFIAB XLVIII, 1968, 80—147.

Hill, Bennett D.: **English Cistercian** monasteries and their patrons in the **twelfth** century. — Urbana: Univ. of Illinois 1968. 188 p.; $ 6,50.

Dubois, J.: Les ordres religieux au XII^{e} siècle selon la curie romaine. — RevBén LXXVIII, 1968, 283—309.

Classen, Peter: Zur Geschichte Papst **Anastasius' IV.** — QFIAB XLVIII, 1968, 36—63.

Brand, Ch. M.: Byzantium confronts the West, 1180—1204. — Lo: Oxford Univ. Press 1968. X, 394 p. and 2 maps; £ 5 sh 19.

Innocenz ‹III. Papst›: Die Register (Regesta sive epistolae) Bd I: Erstes Pontifikatsjahr, **1198/99**. Indices bearb. von Alfred A. Strnad

gemeinsam mit ... — Graz, Wien, Köln: Böhlau 1968. 92 S. = Publikationen des Österreichischen Kulturinstituts in Rom II, 1.

Brentano, Robert: Two churches. England and Italy in the thirteenth century. — Princ: Univ. Press 1968. XVI, 372 p. and 2 maps; $ 11,—.

A history of **Irish** catholicism. Vol. II, 3: Hand, Geoffrey: The church in the English Lordship 1216—1307. I, 4: Gwynn, Aubrey, SJ: Anglo-Irish church life: fourteenth and fifteenth centuries. — Dublin, Sydney: Gill (1968). 43 p.; 76 p.; sh 7/6.

Walls, R. C.: St. **Gregory Palamas**. — ScJTheol XXI, 1968, 435—448.

Swierk, Alfred: Schreibstube und Schreiber des **Augustiner**-Chorherren-Stiftes zu **Sagan** im Mittelalter. — ArchSchlesKG XXVI, 1968, 124—140.

Schwöbel, Hermann Otto: Der diplomatische Kampf zwischen **Ludwig** dem **Bayern** und der **Römischen Kurie** im Rahmen des kanonischen Absolutionsprozesses. **1330—1346**. — Weimar: Böhlau 1968. XXVI, 490 S. = Quellen und Studien zur Verfassungsgeschichte des Deutschen Reiches in Mittelalter u. Neuzeit X; Lw. DM-Ost 55,— [Diss., Marburg]

Mönnich, C. W.: Geding der vrijheid. De betrekkingen der oosterse en westerse Kerken tot de val van Constantinopel ‹1453›. — Zwolle: Willink 1967. 544 blz.; hfl 39,—.

Müller-Blessing, I. B.: Johannes Dantiscus von Höfen. Ein Diplomat und Bischof zwischen Humanismus und Reformation ‹1485—1548›. — ZGAErml XXXI—XXXII, 1967—68, 59—238.

Strnad, Alfred A.: Johannes **Hinderbach**s Obedienz-Ansprache vor Papst Pius II. Päpstliche und kaiserliche Politik in der Mitte des Quattrocento. — RömHistMitt X, 1966—67, 43—183.

6. Gesamte Neuzeit

Bruns, Alfred: Der Archidiakonat **Nörten**. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1967. 202 S. 4° = Studien zur Germania Sacra VII = Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte XVII; brosch. DM 21,— [Diss., Göttingen. Überarb.]

Ettlinger, Ellen: Folklore in **Buckinghamshire** churches. — Folklore LXXVIII, 1968, 275—292.

Hubatsch, Walther: Geschichte der evangelischen Kirche **Ostpreußens**. Bd I. II: Bilder ostpreußischer Kirchen. Bearb. von Iselin Gundermann. III: Dokumente. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1968. IX, 598 S.; XXIV S., 170 Bl. Abb., 166 S., 2 Titelbilder, 1 Kt.; VII, 588 S., S. 521—555 Abb.; Lw. je DM 39,—.

Hoffmann, Gottfried Ernst: Die **Konsistorialverfassung** in **Schleswig-Holstein** von der Reformation bis zum Ende des deutsch-dänischen Gesamtstaates. — SchrVSchlHolstKG XXIII/XXIV, 1967/1968, 9—30.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Eckert, Willehad Paul: **Erasmus** von **Rotterdam:** Werk und Wirkung. Bd I (: Der humanistische Theologe.) II (: Humanismus und Reformation.) — Köln: Wienand (1967). 654 S. mit Abb. = Zeugnisse der Buchkunst IV; Pp. DM 58,—.

Negri, Enrico de: La teologia di **Lutero**. Rivelazione e dialettica. — Firenze: La Nuova Italia 1967. XV, 315 p. = Il pensiero storico LV.

Asche, Sigfried: Martin Luther in der Wartburg. — Lüneburg: Verlag von Stern'sche Buchdruckerei 1967. 36 S., XVI S. Abb.

Mühlenberg, Ekkehard: Humanistisches Bildungsprogramm und reformatorische Lehre beim jungen **Melanchthon**. — ZThK LXV, 1968, 431—444.

Lohse, Bernhard: Hans **Denck** und der „linke Flügel" der Reformation. — Humanitas—Christianitas. Walther von Loewenich zum 65. Geburtstag, Witten 1968, 74—83.

Quellen zur **Nürnberger** Reformationsgeschichte. Von der Duldung liturgischer Änderungen bis zur Ausübung des Kirchenregiments durch den Rat ‹Juni 1524 — Juni 1525›. Bearb. von Gerhard Pfeiffer. — Nbg: Verein für Bayer. Kirchengeschichte 1968. 24, 494 S. = Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns XLV; geb. DM 52,—.

Locher, Gottfried W.: Zu **Zwinglis** «Professio fidei». Beobachtungen und Erwägungen zur Pariser Reinschrift der sogenannten Fidei expositio. Otto Erich Strasser octogenario gratus venerabundus. — Zwingl XII, 1968, 689—700.

Opie, John: The anglicizing of John **Hooper**. — ArchRefG LIX, 1968, 150—177.

Williams, Glanmor: **Welsh** Reformation essays. — Cardiff: Univ. of Wales Pr. 1968. 232 p.; sh 25/—.

Machilek, Franz: Johannes **Hoffmann** aus Schweidnitz und die Hussiten. — ArchSchlesKG XXVI, 1968, 96—123.

Willeke, Venantius, OFM: **Franziskaner** als erste und einzige Glaubensboten **Brasiliens, 1500—1549** — ArchFrancHist LXI. 1968, 345—360.

Volz, Hans: Franz **Lubecus**' Bericht über die Einführung der Reformation in Göttingen im Jahr 1529. — Gö: Reise 1967. 68 S.; DM 4,50.

Reinerth, Karl: Des Kronstädter Magisters Valentin **Wagner** Wittenberger Studium. — ArchRefG LIX, 1968, 25—41.

Krolzig, Günter: Kirchen und Ämter im Kirchenkreis **Belzig** auf Grund der Kirchen- und Schulvisitationen Luthers 1530 und 1534. — Jahrbuch für berlin-brandenburgische Kirchengeschichte XLIII, 1968, 7—30.

Wolgast, Eike: Der Streit um die Werke Luthers im 16. Jahrhundert. — ArchRefG LIX, 1968, 177—202.

Acta reformationis catholicae ecclesiam Germaniae concernentia saeculi XVI. Die Reformverhandlungen des deutschen Episkopats von 1520 bis 1570. Bd III: **1538—1548**. Teil 1. Hrsg. von Georg Pfeilschifter. — Rgb: Pustet 1968. XXIII, 546 S.; Lw. DM 88,—.

Anderson, Marvin W.: Trent and justification ‹1546›: a Protestant reflection. — ScJTheol XXI, 1968, 385—406.

Hollweg, Walter: Neue Untersuchungen zur Geschichte und Lehre des **Heidelberger Katechismus**. Folge II. — (Neuk-Vluyn:) Neukirchener Verl. des Erziehungsvereins 1968. 119 S. = Beiträge zur Geschichte und Lehre der Reformierten Kirche XXVIII; Lw. DM 16,80.

Stanislao da Campagnola, OFMCap: Ranuccio i Farnese ‹1569—1622› fondatore della biblioteca dei Cappuccini di Fontevivo ‹Parma›. — CollFranc XXXVIII, 1968, 308—368.

Lutz, Georg: Die Prager Nuntiatur des **Speciano** ‹1592—1598›. Quellenbestand und Edition seiner diplomatischen Korrespondenz. — QFIAB XLVIII, 1968, 369—381.

8. Neuere Zeit

Michel, Walter: Die Konversion des Grafen **Johann Ludwig** von **Nassau-Hadamar** im Jahre **1629**. — ArchMRhKG XX, 1968, 71—101.

Strnad, Alfred A.: Wahl und Informativprozeß Erzherzog **Leopold Wilhelms** von **Österreich**, Fürstbischof von **Breslau** ‹1656—1662›. Nach römischen Quellen. — ArchSchlesKG XXVI, 1968, 153—190.

Polman, P.: Katholiek **Nederland** in de achttiende eeuw. Deel I: De Hollandse zending, **1700—1727**. Deel II: De Hollandse zending, **1727—1795**. — Hilv: Brand 1968. XIV, 376 blz., 346 blz; hfl 37,50 p. dl.

Kessel, Peter van: Johannes **Braakman** ‹**1750—1817**›. Een oud-romein in de Hollandse zending. — ArchGKKNederl X, 1968, 305—328.

Delius, Walter: **Berlin**er Kirchengeschichte nach Briefen des 18. Jahrhunderts. — Jahrbuch für berlin-brandenburgische Kirchengeschichte XLIII, 1968, 31—43.

Ribberink, A. E. M.: Van **Ghert**; achtergronden van een falen. — ArchGKKNederl X, 1968, 329—342.

Hierarchia catholica medii et recentioris aevi sive summorum pontificum, S.R.E. cardinalium ecclesiarum antistitum series. E documentis tabularii praesertim Vaticani collecta, digesta, edita. Vol. VII: A pontificatu Pii PP. VII ‹**1800**› usque ad pontificatum Gregorii PP. XVI ‹**1846**› per Remigium Ritzler OFMConv et Pirminum Sefrin, OFMConv. — Patavius: Domus editorialis «Il Messagero di s. Antonio» 1968. XVI, 450 p. 2°; Lire 19 000.

Hauptmann, Peter: Die Orthodoxe Kirche auf ihren Wegen ins tschechische Volkstum. — KiOst XI, 1968, 38—64.

Pásztor, Lajos: La congregazione degli affari ecclesiastici straordinari tra il 1814 e il 1850. — Archivum historiae pontificiae VI, 1968, 191—318, 4 tav.

Gijsen, J. M.: Joannes Augustinus **Paredis** ‹**1795—1886**› bisschop van Roermond en het Limburg van zijn tijd. — Assen: Van Gorcum 1968. XII, 475 p. = Maaslandse monografieën VIII.

Bowen, D.: The idea of the **Victorian** church. A study of the church of England, **1833—1889**. — Montr: McGill Univ. Press 1968. XIII, 421 p.

Munier, W. A. J.: Een tweetal documenten over het bestuur van Mgr Den Dubbelden in Maastricht en Luiksgestel ‹1834—1840› en de eerste relatio status van Mgr Paredis over het apostolisch vicariaat Limburg ‹1842›. — Publications de la Société historique et archéologique dans le Limbourg à Maestricht CII, 1966, 165—214.

Lamberts, E.: L'année **1848** à Rome. Lettres inédites du prêtre gantois Charles de **Blieck**. — Risorgimento XI, 1968, 3—47.

Fried, P.: Die Kirche und das Jahr 1866. — BeitrABKG XXV, 1967, 154—162.

Conzemius, Victor: Die Briefe **Aulikes** an Döllinger. Ein Beitrag zur Geschichte der «Katholischen Abteilung» im preußischen Kultusministerium. — R, Frbg/B, Wien: Herder (1968). 110 S. = Römische Quartalschrift. Supplementheft XXXII; kart. DM 16,80.

Noether, E. P.: Vatican council I. Its political and religious setting. — JModHist XL, 1968, 218—233.

McNamara, Robert F.: The diocese of **Rochester 1868—1968**. — Rochester/N. J.: The Diocese of Rochester 1968. XX, 618 p.; $ 12,—.

Ullman, J. C.: The tragic week. A study of **anticlericalism** in **Spain**, 1875—1912. — Cambr(Mass.): Harvard Univ. Press 1968. X, 441 p.

González-Caminero, Nemesio, SJ: Charles du **Bos** ‹**1882—1939**› y el último humanismo europeo. — Greg XLIX, 1968, 288—345.

Cuddy, Edward: Pro-Germanism and American catholicism, 1914—1917. — CathHistR LIV, 1968, 427—454.

9. Neueste Zeit

Meier, Kurt: Der Kirchenkampf im Dritten Reich und seine Erforschung. — ThRu N. F. XXXIII, 1968, 120—173. 237—275.

Conway, John S.: The Nazi persecution of the churches, 1935—1945. — Lo: Weidenfeld and Nicolson 1968. XXXI, 474 p. and fig.; sh 65,—.

Scholder, Klaus: Die evangelische Kirche in der Sicht der nationalsozialistischen Führung bis zum Kriegsausbruch. — Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte XVI, 1968, 15—35.

Heinsch, Franz: Priester der Grafschaft **Glatz** im „Dritten Reich". — ArchSchlesKG XXVI, 1968, 279—288.

Schieder, Wolfgang: **Pius XII.** im II. Weltkrieg. — HistZ CCVII, 1968, 346—356.

Jappe Alberts, W.: Literaturbericht über kirchengeschichtliche Forschungen in den **Niederlanden**, 1937—1962. — WestfForsch XX, 1967, 209—223.

Laurentin, René: Le **premier synode**. Histoire et bilan. — P: Ed. du Seuil (1968). 327 p.; F 18,—.

Hirtenbriefe **1967** aus Deutschland, Österreich und der Schweiz. Hrsg. vom Institut für Kirchliche Zeitgeschichte Salzburg. Redaktion: Peter Hofrichter. — Wien, Frb/B, Bas: Herder (1968). 323 S. = Veröffentlichungen des Instituts für kirchl. Zeitgeschichte am Internationalen Forschungszentrum für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg I, 3; kart. DM 36,—.

Kleine, Erwin: Welt zwischen Hunger und Heil. Ein Bericht über die II. Plenarsitzung des **Pastoralkonzils** der **Niederländ**ischen Kirche. — Mchn: Pfeiffer (1968). 132 S. = Pfeiffer Werkbücher LXXIII.

VI. Christliche Philosophie

Armstrong, A. Hilary: St. **Augustine** and christian platonism. — Villanova, Pa.: Univ. Pr. 1967. 67 p.; $ 2,25.

Javelet, Robert: Image et ressemblance au douzième siècle. De saint **Anselme** à **Alain** de **Lille**. Tome I: Texte. Tome II: Notes. — P: Letouzey & Ané 1968. XXIV, 468 p.; XL, 384 p.; F 120,—.

Bérubé, Camille, OFMCap: De la philosophie à la sagesse dans l'itineraire **bonaventurien**. — CollFranc XXXVIII, 1968, 257—307.

Pegis, Anton C.: Toward a new way to God: **Henry** of **Ghent**. — MedStud XXX, 1968, 226—247.

Henke, Norbert: Der Abbildbegriff in der Erkenntnislehre des **Nikolaus** von **Kues**. — Mstr: Aschendorff (1969). VI, 132 S. = Buchreihe der Cusanus Gesellschaft III; kart. DM 20,80 [Diss., Frankfurt/M]

Dangelmayr, Siegfried: Vernunft und Glaube bei Nikolaus von Kues. — ThQ CXLVIII, 1968, 429—462.

Eller, Vernard: **Kierkegaard** and radical discipleship: A new perspective. — Princeton: Univ. Pr. 1968. 445 p.; $ 12,50.

Blass, Josef Leonhard: Die Krise der Freiheit im Denken Sören Kierkegaards. Untersuchungen zur Konstitution der Subjektivität. — Ratingen b. Düsseldorf: Henn (1968). 246 S.; kart. DM 36,—.

Pieper, Annemarie: Geschichte und Ewigkeit bei Sören Kierkegaard. Das Leitproblem der pseudonymen Schriften. — Meisenheim a. Glan: Hain 1968. 239 S. = Monographien zur philosophischen Forschung LV; kart. DM 29,50 [Diss., Saarbrücken]

Kontroverse um Kierkegaard und Grundtvig. Hrsg. von Knud Ejler Lögstrup u. Götz Harbsmeier. Bd II: Auseinandersetzung mit Kierkegaard (Opgør med Kierkegaard, dt.) (Mit Erw. f. d. dt. Ausg. aus d. Dän. übers. von Rosemarie Lögstrup.) — Mchn: Kaiser 1968. 248 S.

Wucherer-Huldenfeld, Karl: Die Gegensatzphilosophie Romano **Guardinis** in ihren Grundlagen und Folgerungen. — Wien: Verl. Notring 1968. 219 S. = Dissertationen der Universität Wien XI; kart. ÖSch 99,— [Diss., Wien]

Cossée de Maulde, Guy, SJ: Analyse linguistique et langage religieux. L'approche de Ian T. **Ramsey** dans «Religious language». — NRTh, A. CI = T. XCI, 1969, 169—202.

Coreth, E(merich), SJ: Hermeneutik und Metaphysik. — ZkTh XC, 1968, 422—450.

Keller, Albert: Heutige Aufgaben der Erkenntnistheorie — Neue Erkenntnisprobleme in Philosophie und Theologie. (Josef de Vries zum 70. Lebensjahr), Frb/B, Bas, Wien 1968, 13—38.

Krenn, Kurt: Die Gottesfrage einer ametaphysischen Epoche. — Wesen und Weisen der Religion. (Ehrengabe für Wilhelm Keilbach zum 60. Geburtstag), Mchn (1969), 248—266.

Lotz, Johannes B., SJ: Ich - Du - Wir. Fragen um den Menschen. — Ffm: Knecht (1968). 255 S.; Lw. DM 14,80.

Messelken, Hans: Drei Aspekte der anthropologischen Sprachtheorie. — Ratingen b. Düsseldorf: Henn (1968). 126 S.; kart. DM 11,80.

Wiplinger, Fridolin: Ursprüngliche Spracherfahrung und metaphysische Sprachdeutung. — Schriften zum Streitgespräch. III: Die hermeneutische Frage in der Theologie, Frb/B [u. a.] (1968), 21—85; S. 86—152: Apel, Karl-Otto: Heideggers philosophische Radikalisierung der „Hermeneutik" und die Frage nach dem „Sinnkriterium" der Sprache.

Bailleux, Émile: Thomisme et évolution. — RThom, A. LXXVI = T. LXVIII, 1968, 583—603.

Spiazzi, Raimondo, OP: Ateismo e religione nel mondo contemporaneo. — R: Desclée (1968). VIII, 553 p.; Lire 4200.

Girardi, Giulio: Marxismus und Christentum (Marxismo e cristianesimo, dt.) — Wien, Frb/B, Bas: Herder (1968). 357 S. = Konfrontationen IV; kart. DM 19,80.

VII. Fundamentaltheologie und Dogmatik

Die Antwort der Theologen. Rahner, Metz, Schoonenberg, Congar, Daniélou, Schillebeeckx zu Hauptproblemen der gegenwärtigen Kirche. Vorwort von Karl Rahner. — Düs: Patmos-Verl. (1968). 146 S. = Patmos-Paperback; brosch. DM 12,80.

Semmelroth, Otto: Von der Eigenart theologischer Erkenntnisfindung. — Neue Erkenntnisprobleme in Philosophie und Theologie. (Josef de Vries zum 70. Lebensjahr), Frb/B, Bas, Wien (1968), 212—225.

Gerken, Alexander: Offenbarung und Transzendenzerfahrung. Kritische Thesen zu einer künftigen dialogischen Theologie. — (Düs:) Patmos (1969). 115 S. = Theologische Perspektiven; kart. DM 9,80.

Duss-von Werdt, Josef: Theologie aus Glaubenserfahrung. Eine Skizze zur Grundlegung der theologischen Hermeneutik und Topik. — (Zü,Eins,Köln:) Benziger Verl. (1969). 108 S.; kart. DM 16,80 [Diss., München]

Biser, Eugen: Das Wahrheitsproblem der Glaubensbegründung. Erwägungen zu einer aktuellen Frage der Fundamentaltheologie. — Hchl LXI, 1969, 1—12.

Baruffo, A., SJ: Dinamismo e maturità della fede. — R: Herder 1968. 168 p. = Aloisiana VII; Lire 1800.

González, Eugenio: Sobre la crisis actual de la fe. — Salm XV, 1968, 559—596.

Schoonenberg, P(iet): Historiciteit en interpretatie van het **dogma**. — Tijdschrift voor theologie VIII, 1968, 278—310; p. 310—311: Summary: Historicity and interpretation of dogma.

Schulte, Raphael: Theologie und Heilsgeschehen. Zur Aufgabe heutiger Dogmatik. — (Essen:) Ludgerus-Verl. (1968). 102 S.

Rodríguez, Victorino, OP: Fórmula dogmática y progreso dogmático-teológico. — CiencTom XCV, 1968, 389—420.

Veraltetes Glaubensbekenntnis? [Von] Peter Brunner [u. a.] — Rgb: Pustet (1968). 186 S.; kart. DM 10,80; [enth.:] S. 7—64: Brunner, Peter: Wesen und Funktion von Glaubensbekenntnissen; S. 65—95: Friedrich, Gerhard: Schwierigkeiten mit dem Apostolicum: Sohn Gottes — Empfangen vom Heiligen Geist — Geboren von der Jungfrau Maria; S. 97—123: Ratzinger, Joseph: Schwierigkeiten mit dem Apostolicum: Höllenfahrt — Himmelfahrt — Auferstehung des Fleisches; S. 125—186: Lehmann, Karl: Bedarf das Glaubensbekenntnis einer Neufassung?

Schmaus, Michael: La conception grecque de la Trinité et le mystère de l'Incarnation. — La théologie du renouveau. Texte intégral des travaux présentés au Congrès international de Toronto. T. I, Montr, P (1968), 171—191.

Scheffczyk, Leo: Die kirchliche Lehre von der **Erbsünde** und die theologische Diskussion der Gegenwart. — Wesen und Weisen der Religion. (Ehrengabe für Wilhelm Keilbach zum 60. Geburtstag), Mchn (1969), 212—236.

Galot, Jean, SJ: La conception virginale du Christ. — Greg XLIX, 1968, 637—666.

Rahner, Karl: Der eine Mittler und die Vielfalt der Vermittlungen. — Wiesb: Steiner 1967. 35 S. = Institut für Europäische Geschichte Mainz. Vorträge XLVII [vielm. XLV]; brosch. DM 4,—.

Chenu, Marie-Dominique, OP: Volk Gottes in der Welt (Peuple de Dieu dans le monde, dt.) — Pad: Bonifacius-Dr. (1968). 192 S.

Tavard, George H.: The pilgrim church. — (Lo:) Burns & Oates; (NY:) Herder and Herder (1967). 176 p.; sh 30,—.

Powers, Joseph M.: **Eucharistie** in neuer Sicht (Eucharistic theology, dt.) — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1968). 202 S.; kart. DM 15,80.

2. Dogmen- und Glaubensgeschichte

Kretschmar, Georg: Auferstehung des Fleisches. Zur Frühgeschichte einer theologischen Lehrformel. — Leben angesichts des Todes. Beiträge zum theologischen Problem des Todes. Helmut Thielicke zum 60. Geburtstag, Tü 1968, 101—137.

Gistelinck, F[rans]: Doopbad en geestesgave bij **Tertullianus** en **Cyprianus**. — EphThLov XLIII, 1967, 532—555.

Loi, Vincenzo: Cristologia e soteriologia nella dottrina di **Lattanzia**. — Rivista di storia e letteratura religiosa IV, 1968, 237—287.

Salleron, Bruno: Matière et corps du Christ chez saint **Athanase** d'**Alexandrie**. ‹Extraits›. — R: Pont. Univ. Lateranense 1967. XII, 135 p.; Lire 1500 [Diss., Pont. Univ. Lateranense]

Davids, Ephrem A.: Das Bild vom Neuen Menschen. Ein Beitrag zum Verständnis des Corpus **Macarianum**. — Sa, Mchn: Pustet (1968). 135 S. = Salzburger patristische Studien II; kart. DM 27,60 [Diss., Salzburg]

Bouchet, Jean-René: La vision de l'économie du salut selon s. **Grégoire** de **Nysse**. — RScPhTh LII, 1968, 613—644.

Bouchet, Jean-René, OP: Le vocabulaire de l'union et du rapport des natures chez saint Grégoire de Nysse. — RThom, A. LXXVI = T. LXVIII, 1968, 533—582.

Hahn, Viktor: Das wahre Gesetz. Eine Untersuchung der Auffassung des **Ambrosius** von Mailand vom Verhältnis der beiden Testamente. — Mstr: Aschendorff (1969). XX, 547 S. = Münsterische Beiträge zur Theologie XXXIII; Lw. DM 92,— [Diss., Münster]

Verhees, J. J., CSSP: God in beweging. Een onderzoek naar de pneumatologie van **Augustinus**. — Wageningen: Veenman & Zonen 1968. XXII, 356 blz.; hfl 19,50.

Peinador, M., CMF: Presencia y actuación de Cristo en la historia y economía del Antiguo Testamento según **Ruperto** de **Deutz**. — Claretianum VIII, 1968, 311—359.

McCue, James F.: The doctrine of transsubstantiation from **Berengar** through Trent: The point at issue. — HarvThR LXI, 1968, 385—430.

Schütz, Christian, OSB: Deus absconditus, deus manifestus. Die Lehre **Hugos** von St. **Viktor** über die Offenbarung Gottes. — R: Herder 1967. XXV, 398 S. = Studia Anselmiana LVI; Lire 6000,—.

Santiago-Otero, Horacio: La sabiduría del alma de Cristo según Hugo de San Victor. — RechThAncMéd XXXIV, 1967, 131—158.

Grönvik, Lorenz: Die Taufe in der Theologie Martin **Luthers**. — Åbo [Turku/Finnland]: Åbo Akademi; Gö, Zü: Vandenhoeck & Ruprecht [in Komm.] 1968. 247 S. = Acta Academiae Åboensis. Ser. A: Humaniora XXXVI, 1; kart. DM 21,— [Diss., Åbo]

Kroeger, Matthias: Rechtfertigung und Gesetz. Studien zur Entwicklung der Rechtfertigungslehre beim jungen Luther. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1968). 246 S. = Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte XX; brosch. DM 28,— [Habil.-Schrift, Göttingen]

Vercruysse, Joseph: Fidelis populus. (Eine Untersuchung über die Ekklesiologie in M. Luthers Dictata super psalterium.) — Wiesb: Steiner Verl. 1968. VIII, 222 S. = Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte, Mainz XLVIII; Lw. DM 38,—.

Martínez Fernández, Luis: Sacra doctrina y progreso dogmático en los „Reportata" inéditos de **Juan** de **Guevara**. Dentro del marco de la escuela de Salamanca. — Vitoria: Ed. Eset 1967. XX, 595 p. = Victoriensia XXVI; pes 380,—.

Ebeling, Gerhard: **Schleiermachers** Lehre von den göttlichen Eigenschaften. — ZThK LXV, 1968, 459—494.

Zimara, Cölestin, SMB: Zur Frage des Limbus. Neuere Thesen und Gegenthesen. — FrbZPhTh X, 1963, 385—427; XII, 1965, 53—80. 274—328; XV, 1968, 453—476.

Weth, Rudolf: Gott in Jesus: Der Ansatz der Christologie Friedrich **Gogartens**. Mit einer Gogarten-Bibliographie. — Mchn: Kaiser 1968. 329 S. = Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus X, 36; kart. DM 28,— [Diss., Bonn, überarb.]

Berkouwer, Gerrit Cornelis: Das Konzil und die neue katholische Theologie (Vatikaans Concilie en nieuwe theologie, dt.) — Mchn: Kaiser Verl. 1968. 324 S.; Lw. DM 26,50.

3. Konfessionskunde und oekumenische Bewegung

Dietzfelbinger, Wolfgang: Was heißt **Bekenntnis** heute? — Oecumenica [III ,] 1968, 300—319.

Vischer, Lukas: Neues Bekenntnis und neues Bekennen. — OekRu XVII, 1968, 35—51.

Fries, Heinrich: Religionsloses Christentum? — Wesen und Weisen der Religion. (Ehrengabe für Wilhelm Keilbach zum 60. Geburtstag.), Mchn (1969), 267—281.

Czech, Joachim: »Religionsloses Christentum?« — CathMstr XXII, 1968, 241—261.
Davey, Colin: The **Orthodox** and the Reformation 1450—1600. — Eastern Churches Review II, 1968, 8—15. 138—151.
Gassmann, Benno: Ecclesia reformata. Die Kirche in den reformierten Bekenntnisschriften. Mit einem Vorwort von Max Geiger. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1968). 478 S. = Ökumenische Forschungen I, 4; Lw. DM 48,— [Diss., Tübingen]
Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Strukturen in der Ekklesiologie des älteren Luther. Ein Beitrag zur reformatorischen Lehre von den »notae ecclesiae«. — LuthJb XXXV, 1968, 48—77.
Bryant Robert H.: Some trends in recent protestant interpretation of the **Eucharist**. — Oecumenica [III,] 1968, 250—271.
Echlin, Edward, SJ: The Anglican Eucharist in ecumenical perspective. — NY: Seabury 1968. 305 p.; $ 7,50.
Hughes, John Jay: Absolutely null and utterly void. The papal condemnation of **Anglican orders 1896**. — Lo, Sydney: Sheed and Ward (1968). XVII, 347 p., 7 illustr.; sh 63/— [Diss., Münster]
Schmitt, Albert: Père Fernand **Portal**. Wegbereiter der ökumenischen Gespräche zwischen Katholiken und Anglikanern. — ErbAuftr XLIII, 1967, 311—326. 382—397. 474—492.
Aubert, Roger: Les étapes de l'oecuménisme catholique depuis le pontificat de Léon XIII jusqu'à Vatican II. — La théologie du renouveau. Texte intégral des travaux présentés au Congrès international de Toronto ... T. I, Montr, P (1968), 291—307.
Martínez Cavero, Mateo: La comunicación en lo sagrado según el Vaticano II y el Directorio del ecumenismo. — Salm XV, 1968, 59—101.
Egender, Nicolas [, OSB]: La cause oecuménique en 1967. — La foi et le temps [I,] 1968, 52—61. 153—166.
Cullmann, Oscar: Die ökumenische Aufgabe heute im Lichte der Kirchengeschichte. Das Ineinander von Universalismus und Konzentration als ökumenisches Problem. Rektoratsrede gehalten an der Jahresfeier der Universität Basel am 29. Nov. 1968. — Basel: Helbing & Lichtenhahn 1968. 25 S. = Basler Universitätsreden LIX; sfr 3,50.
Schmidt, Wilhelm: Oekumenische Reflexionen. — Beiträge zur Theorie des neuzeitlichen Christentums. (Wolfgang Trillhaas zum 65. Geburtstag), B 1968, 101—112.
Molnar, Thomas: Ecumenism or new reformation? — NY: Funk & Wagnalls 1968. 169 p.; $ 5,95.
Allmen, Jean-Jacques von: Ökumene im Herrenmahl (Essai sur le repas du Seigneur, dt.) — Kassel: Johannes-Stauda-Verl. 1968. 130 S.
Ecumenical studies: Baptism and marriage. Ed. by Michael Hurley. — Dublin: Gill 1968. 240 p.; sh 21/—.
Dulles, Avery, SJ: Dogma as an ecumenical problem. — ThStudies XXIX, 1968, 397—416.
Until he comes: A study in the progress toward christian unity. Ed. by Nicholas Lash. — Dayton: Pflaum 1968. XII, 223 p.; $ 5,50.

VIII. Moraltheologie

O'Connor, D(aniel) J(ohn): **Aquinas** and natural law. — Lo, Melb, Tor: Macmillan (1967). IX, 93 p. = New studies in ethics; sh 8/6.
Fellermeier, Jakob: Das Naturrecht in der Scholastik. — ThGl LVIII, 1968, 333—369.
Maginot, Norbert: Der actus humanus moralis unter dem Einfluß des Heiligen Geistes nach **Dionysius Carthusianus**. — Mchn: Hueber 1968. XXXII, 395 S. = Münchener theologische Studien II, 35 = Münchener Universitätsschriften. Theol. Fakultät; kart. DM 45,— [Diss., München]
Absolutes in moral theology? Ed. by Charles Curran. — Wash: Corpus Books 1968. 320 p.; $ 6,95.
Norm and context in christian ethics. Ed. by Gene Outka and Paul Ramsey. — NY: Scribner's 1968. 419 p.; $ 7,95.
The situation ethics debate. Edited with an introduction by Harvey Cox. — Phil: Westminster Pr. (1968). 285 p.; $ 1,95.
Auer, Alfons: Die Erfahrung der Geschichtlichkeit und die Krise der Moral. — ThQu CXLIX, 1969, 4—22.
McDonagh, Enda: L'éthique chrétienne: une éthique de la communauté. — La théologie du renouveau. Texte integral des travaux présentés au Congrès international de Toronto ... T. I, Montr, P (1968), 73—89.
Müller, Gotthold: **Nachfolge Christi** als Zentralbegriff christlicher Ethik. — ZevEth XII, 1968, 321—333.
Gulian, C. J.: Die philosophische Anthropologie und das Problem der Wertethik. — Internationale Dialog-Zeitschrift X, 1968, 346—358.
Endres, Josef, CSSR: Soziologische und biologische Fehldeutungen des **Gewissens**. — Studia moralia V, 1967, 7—28.
Neuhäusler, Anton: Phänomenologie des Gewissens. — Gewissen und Gewissensbildung. Mit Beiträgen von ..., Donauwörth (1968), 11—37; S. 39—87: Gründel, Johannes: Das Gewissen in moraltheologischer Sicht; S. 89—108: Scheidt, Friedrich: Gewissen und Wert; S. 109—149: Engelmayer, Otto: Die Frage des Gewissens in psychologischer Sicht.
Doms, Herbert: Die Mitte christlicher Hoffnung. — Wirklichkeit der Mitte. Beiträge zu einer Strukturanthropologie. Festgabe für August Vetter zum 80. Geburtstag, Frb/B, Mchn (1968), 655—675.
Rauh, Fritz: Evolutive Deutungsversuche von Religion und Moral. Zur Kritik einiger religionspsychologischer Hypothesen der vergleichenden Verhaltensforschung. — Wesen und Weisen der Religion. (Ehrengabe für Wilhelm Keilbach zum 60. Geburtstag.), Mchn (1969), 13—32.
Empfängnisverhütung aus Verantwortung. Zweiter ärztlicher Fortbildungskurs der Medizinischen Fakultät der Justus-Liebig-Universität Gießen über Fragen der Kontrazeption am 22./23. Juni 1968 in Verbindung mit der Pro Familia, Deutsche Gesellschaft für Familienplanung. Hrsg.: Richard Kepp, Helmut Koester. 27 Abb., 11 Tabellen. — Stu: Thieme Verl. 1968. VII, 128 S.; kart. DM 11,— [enth. u. a.:] S. 4—12: Matussek, Paul: Entwicklungstendenzen in der gegenwärtigen Moral; S. 26—34: Böckle, Franz: Antikonzeption und Nidationshemmung in katholisch-theologischer Sicht; S. 35—40: Koeberle, A.: Familienplanung aus evangelischer Sicht.
Günthör, Anselm: Kommentar zur Enzyklika »Humanae Vitae«. — Frb/B: Seelsorge-Verl. (1969). 159 S. = Wort und Weisung IV.
On human life. An examination of Humanae Vitae. By Peter Harris. — Lo: Burns & Oates (1968). 264 p.; sh 12/6.
Zalba, Marcelino, SJ: La encíclica "Humanae Vitae". — EstEcl XLIII, 1968, 507—530.

IX. Christliche Sozialwissenschaften

Höffner, Joseph: Kolonialismus und Evangelium. Spanische Kolonialethik im Goldenen Zeitalter. 2., verb. Aufl. — Tr: Paulinus-Verl. 1969. VII, 455 S., 9 Abb.; Lw. DM 39,—.
Hofmann, Werner: Ideengeschichte der sozialen Bewegung des 19. und 20. Jahrhunderts. 2., neubearb. u. ergänzte Aufl. — B: de Gruyter 1968. 296 S. = Sammlung Göschen MCCV/MCCVa; DM 5,80.
Jonas, Friedrich: Geschichte der Soziologie. III: Französische und italienische Soziologie. Mit Quellentexten. — Reinbek b. Hbg: Rowohlt 1969. 259 S. = rde CCCVI/CCCVII; DM 4,80.
Klüber, Franz: Katholische Gesellschaftslehre. Bd I: Geschichte und System. — Osnabr: Fromm (1968). 1021 S.; Lw. DM 98,—.
Paul VI: Friede als Auftrag. Papst Paul VI. über den Frieden. Hrsg. v. Alois Sustar. — Lu, Mchn: Rex-Verl. (1968). 140 S.; kart. DM 8,80.
Zuck, Rüdiger: Subsidiaritätsprinzip und Grundgesetz. — Mchn: Beck 1968. XXXIX, 139 S.; kart. DM 24,— [Diss., Tübingen]
Nijk, A. J.: **Secularisatie**. Over het gebruik van een woord. — Rotterdam: Lemniscaat (1968). 349 p.; hfl 14,50 [Diss., Amsterdam]
Berger, Peter L.: The sacred canopy. Elements of a sociological theory of religion. — Garden City, N. Y.: Doubleday 1967. VII, 230 p.
Majka, Joseph: The character of **Polish** catholicism. — Social compass XV, 1968, 185—208.
Fusé, Toyomasa: Die religiösen Institutionen im Urteil soziologischer Institutionstheorien. — Concilium IV, 1968, 468—480.
Lanternari, Vittorio: Religiöse Freiheits- und Heilsbewegungen unterdrückter Völker (Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi, dt.) — (Neuwied, B:) Luchterhand [1968]. 538 S. = Soziologische Texte XXXIII; Lw. DM 38,—.
Bühler, Karl-Werner: Die Kirche und die Massenmedien. Intentionen und Institutionen konfessioneller Kulturpolitik in Rundfunk, Fernsehen, Film und Presse nach 1945. — Hbg: Furche-Verl. (1968). 134 S. = Konkretionen IV; kart. DM 9,80.
Cox, Harvey: Stirb nicht im Warteraum der Zukunft (On not leaving it to the snake, dt.) Aufforderung zur Weltverantwortung. — Stu, B: Kreuz-Verl. (1968). 190 S.; kart. DM 10,80.
Nagel, Manfred: Familiengesellschaft und elterliche Gewalt. — Tü: Mohr 1968. XV, 157 S. = Juristische Studien VII; kart. DM 25,—.
Folkers, Karl-Heinz: Die Demokratie als Gesellschaftssystem. Vom Sinn und Ziel der Geschichte. Soziologische Theorie der Evolution. — B: Duncker & Humblot (1968). 412 S. = Beiträge zur politischen Wissenschaft VII; kart. DM 49,60.
Coste, René: Évangile et politique. — P: Aubier, Ed. Montaigne 1968. 318 p. = Foi vivante LXXII.
Ott, Heinrich: Demokratische Humanität. Sozialethische Überlegungen zum Phänomen der kollektiven Entscheidungsfindung in der eidgenössischen Demokratie. — ThZBas XXIV, 1968, 346—355.
Reform als Alternative. Hochschullehrer antworten auf die Herausforderung der Studenten. Hrsg. v. Alexander Schwan und Kurt Sontheimer. — Köln-Opladen: Westdeutscher Verl. 1969. 173 S.; DM 9,80.
Ortlieb, Heinz-Dietrich: Die mißverstandene Revolte. Gesellschaftsreform, Hochschulreform und Studentenrevolte. — Hbg: Weltarchiv 1968. 90 S. = Hamburger Hefte für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik II/III; DM 9,80.
Kofler, Leo: Perspektiven des revolutionären Humanismus. — Reinbek b. Hbg: Rowohlt 1968. 177 S.; DM 8,80.
Lobkowicz, Nikolaus: Ursprung und Bedeutung des **Marx**schen Entfremdungsbegriffes. — TrThZ LXXVII, 1968, 199—215; S. 216—231: Reding, Marcel: Karl Marx und die Theologie der Welt von heute; S. 232—244: Peperzak, Adrian-Th.: Der Glücksbegriff des Karl Marx für Individuum und Gemeinschaft. Sein Anstoß für die christliche Brüderlichkeit heute; S. 245—253: Nenning, Günther: Die ideologische Gesellschaft des technokratischen Zeitalters für Christentum und Marxismus; S. 254—264: Hirschmann, Johannes B.: Karl Marx im Urteil der Kirche.
Kellner, Wolfgang: Der moderne soziale Konflikt. Seine Ursache und seine Überwindung im Betrieb. 2., umgearb. u. erw. Aufl. — Stu: Enke 1968. 337 S.; DM 44,—.
Buchholz, Ernst Wolfgang: Ideologie und latenter sozialer Konflikt. — Stu: Enke 1968. VIII, 118 S. = Göttinger Abhandlungen zur Soziologie und ihrer Grenzgebiete XV; kart. DM 24,— [Habil.-Schrift, Hohenheim]
Ruf, Ambrosius Karl, OP: Der Christ und seine freie Zeit. — Augsb: Winfried-Werk (1968). 109 S. = Christliches Leben heute IV; DM 5,80.
Gobry, Ivan: Als besäße man nicht. Der Christ und die Güter dieser Welt (La pauvreté du laïc, dt.) — Düs: Patmos-Verl. (1968). 184 S.
Dickinson, Richard: Richtschnur und Waage. Die Kirchen und die sozialökonomische Entwicklung. — Gen: Ökumenischer Rat der Kirchen 1968. 119 S.; DM 6,80.

X. Kirchenrecht

Festschrift für Erich **Ruppel** zum 65. Geburtstag am 25. Januar 1968. Hrsg. von Heinz Brunotte, Konrad Müller und Rudolf Smend unter Mitw. von Klaus Bielitz und Johann Frank. — Hannover: Lutherhaus-Verl.; B u. Hbg: Luther. Verlagshaus 1968. 377 S.; Lw. DM 24,50; S. 375—377: Bibliographie Erich Ruppel.

Ecclesia et ius. Festgabe für Audomar **Scheuermann** zum 60. Geburtstag. Dargebracht von seinen Freunden und Schülern. Hrsg. von Karl Siepen, Joseph Weitzel und Paul Wirth. — Mchn, Pad, Wien: Schöningh (1968). XV, 784 S.; Lw. DM 48,—.

Barbaini, Piero: Tolleranza e intolleranza nel «Decreto», nei «Decretisti» e nello loro fonti. — ScuCatt XCVI, 1968, 228—260. 334—354.

Patriarchatus Constantinopolitanus: Acta selecta. II. Collegit et in linguam Gallicam vertit Ioannes Oudot. Introductione, adnotationibus et indicibus illustravit Carolus de Clercq. — (R:) Typis Cryptisferrantibus 1967. XIV, 224 p. 4° = Pontificia commissio ad redigendum Codicem iuris canonici orientalis. Fonti II, 4; Lire 5000.

Torres Rojas, Enrique, SM: La libertad religiosa en León XIII y en el Concilio Vaticano II. — Vitoria: Ed. Eset 1968. 204 p. = Victoriensia XXIX; pes 150,—.

Lajolo, Giovanni: I concordati moderni. La natura giuridica internazionale dei concordati alla luce di recente prassi diplomatica. Successione di stati. Clausola "rebus sic stantibus". — Brescia: Morcelliana 1968. XXXI, 544 p. = Pubblicazioni del Pont. Seminario Lombardo in Roma. Ricerche di scienze teologiche I; Lire 8000.

Fogliasso, Emilio: Il Ius publicum ecclesiasticum e il Concilio Ecumenico Vaticano II. — Sales XXX, 1968, 243—301. 462—522.

Lefèbvre, Charles: Pauli VI verba de rotali iurisprudentia necnon de studiis iuris canonici. — PerMorCanLit LVIII, 1969, 117—142.

Llinares, José A., OP: Derecho y fin del estado en el moderno magisterio de la Iglesia. — CiencTom XCV, 1968, 421—460.

Mairena Valdayo, Juan: **Estado y religión**. «El valor religioso en el ordenamiento jurídico del estado». — Salm: Consejo sup. de Invest. científicas. Istituto «San Raimundo de Peñafort» 1968. 181 p. = Monografías e canónicas Peñafort X; pes 130,—.

Rouco Varela, Antonio M.: Filosofía o teología del derecho? Ensayo de una respuesta desde el derecho canónico. — Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag. Bd II, Mchn, Pad, Wien 1967, 1696—1741.

Weber, Werner: Die Reichweite der **Bekenntnisschulgarantie** in Artikel **23** des Reichskonkordats. — Festschrift für Erich Ruppel zum 65. Geburtstag am 25. Januar 1968, Hannover 1968, 354—374.

Kuttner, Stephan: The Code of Canon law in historical perspective. — Jurist XXVIII, 1968, 129—148.

Mörsdorf, Klaus: Zur Neuordnung der **Systematik** des Codex Iuris Canonici. — AkKR CXXXVII, 1968, 3—38.

Herrmann, Horst: Ecclesia supplet. Das Rechtsinstitut der kirchlichen Suppletion nach **c. 209** CIC. — Amsterdam: Grüner 1968. XLII, 361 S. = Kanonistische Studien und Texte XXIV; hfl 60,—.

Beyer, Ioannes, SJ: De statuto iuridico christifidelium iuxta vota synodi episcoporum in novo Codice iuris condendo. — PerMorCanLit LVII, 1968, 550—581.

Ter Reegen, Otto: Die Rechte der **Laien**. — Concilium IV, 1968, 568—574.

May, Georg: Die Erfüllung der Feiertagspflicht des Meßbesuches am Vorabend der Sonn- und Feiertage. — ThpQu CXVI, 1968, 148—165.

Noubel, J.-F.: La responsabilité administrative devant la S. R. Rote. — RevDrCan XVIII, 1968, 241—270.

Alvarez Menéndez, S., OP: De actibus administrativis in systemate iuridico—canonico. De ipsorum tum notione tum speciebus. — Ang XLV, 1968, 184—211.

Campenhausen, Axel Frh. von: Staat, Schule und Kirche. — ZevKR XIV, 1/2, 1968, 26—58; S.58—84: Calliess, Rolf-Peter: Kirche und Schule in der Demokratie.

XI. Pastoraltheologie und Katechetik

La relation pastorale [par] L(ouis) Beirnaert [e. a.] et les participants au congrès de Louvain de l'Association catholique internationale d'Études médico-psychologiques. — (P:) Éd. du Cerf (1968). 259 p. = Cogitatio fidei XXXIII; F 22,—.

Ritter, Raimund: Von der Religionssoziologie zur Seelsorge. Einführung in die **Pastoralsoziologie**. — Limburg: Lahn-Verl. 1968. 112 S. = Offene Gemeinde IV; kart. DM 14,80.

Les prêtres. Décrets «Presbyterorum ordinis» et «Optatam totius». Textes latins et traductions françaises. Préface par F. Marty. Commentaires par J. Frisque [e. a.] sous la direction de J. Frisque et Y. Congar. — P: Éd. du Cerf 1968. 397 p. = Unam sanctam LXVIII; F 33,—; [cfr.:] Philips, G.: Une nouvelle «image» du prêtre? — EphThLov XLV, 1969, 112—121.

Priester — Presbyter. Beiträge zu einem neuen Priesterbild. Hrsg. von Franz Enzler. — Luz, Mchn: Rex-Verl. (1968). 138 S. = Christ in der Zeit; kart. DM 9,80.

Bellet, Maurice: La peur ou la foi. Une analyse du prêtre. — P, Bruges: Desclée [&] de Brouwer 1967. 408 p.; BF 240,— [cfr.:] Hennaux, J. M., SJ: «La peur ou la foi». L'analyse du malaise sacerdotal selon M. Bellet. — NRTh, A. CI = T. XCI, 1969, 136—148.

Schillebeeckx, E.: Theologische kanttekeningen bij de huidige priester-crisis. — Tijdschrift voor theologie VIII, 1968, 402—434; p. 434: Résumé: Réflexions théologiques sur la crise des prêtres.

O'Neill, David P.: The priest in crisis. A study in role change. — Lo: Geoffrey Chapman 1968. XIV, 223 p.; sh 30/—.

Siefer, Gregor: Zur Soziologie des Priesterbildes. — Diakonia II, 1967, 129—142; III, 1968, 65—80.

Deschwanden, Leo von: Eine Rollenanalyse des katholischen Pfarreipriesters. — Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie IV, 1968, 123—155.

Rey, Karl Guido: Das Mutterbild des Priesters. Zur Psychologie des Priesterberufes. — (Zü, Eins, Köln:) Benziger Verl. (1969). 140 S.

Der Zölibat. Erfahrungen - Meinungen - Vorschläge. Hrsg. von Franz Böckle. — Mz: Grünewald-Verl. (1968). 190 S. = Grünewald-Reihe; kart. DM 12,80.

Daniélou, Jean: La **catéchèse** aux premiers siècles. Cours de Jean Daniélou, rédigée par Régine du Charlat. — (P:) Fayard; (Tours, P:) Mame (1968). 269 p. = École de la foi: F 18.—.

Mourits, H. A.: Grundthemen des holländischen Katechismus. — Mchn, Luz: Rex-Verl. (1968). 170 S.; Lw. DM 10,80.

Caster, Marcel van, OP: Renouveau catéchétique et renouveau théologique. — La théologie de renouveau. Texte integral des travaux présentés au Congrès international de Toronto... T. II, Montr, P (1968), 115—131.

Galtier, Denis: Verkündigung in der Welt der Technik (Peut-on évangéliser des techniciens, dt.) Auf der Suche nach einer neuen Katechese. — Tr: Paulinus-Verl. 1968. 139 S.; kart. DM 12,80.

Miller, Gabriele — Josef Quadflieg: Glaubensunterweisung im ersten Schuljahr. Teil II: Advent bis Schuljahresende. — Donauwörth: Auer (1968). 205 S. = Praxis der Glaubensunterweisung; DM 13,80.

Nipkow, Karl Ernst: Religionspädagogik und Religionsunterricht. — KatBl XCIV, 1969, 23—43.

Existentiale Hermeneutik. Zur Diskussion des fundamentaltheologischen und religionspädagogischen Ansatzes von Hubertus Halbfas. Hrsg. von Günter Stachel. — (Zü, Eins, Köln:) Benziger Verl. (1969). 227 S. = Unterweisen und Verkünden VI; kart. DM 9,80.

Bochinger, Erich: Distanz und Nähe. Beiträge zur Didaktik des Religionsunterrichts. Mit Untersuchungen von Ingeborg Ketteler und Gotthilf Gerhard Hiller. — Stu: Calwer Verl. (1968). 314 S. = Arbeiten zur Pädagogik X; Lw. DM 20,—.

Pohl, Rudolf: Die religiöse Gedankenwelt bei Volks- und Hilfsschulkindern. — Mchn, Bas: Reinhardt-Verl. 1968. 155 S. = Erziehung und Psychologie XLIX; kart. DM 12,—.

Hackl, Barbara: Die Einübung religiöser Grundhaltungen bei behinderten Kindern. — KatBl XCIII, 1968, 647—655. 713—721.

XII. Liturgik

Huber, Wolfgang: Passa und Ostern. Untersuchungen zur Osterfeier der alten Kirche. — B: Töpelmann 1969. XI, 255 S. = ZNW, Beiheft XXXV; Lw. DM 48,— [Diss., Tübingen]

Augé i Benet, Matias, CMF: Clasificación, autores y estructura de los oraciones «**super populum**» del **Veronense.** — Claretianum VIII, 1968, 243—310; [cfr.:] La oración «super populum» en el Sacramentario Veronense. Estudio de su forma y contenido. — R: Pont. Athen. Anselmianum 1968. XVI, 67 p.; Lire 1000.

Nikolasch, Franz: Zum Ursprung des **Epiphanie**festes. — EphLit LXXXII, 1968, 393—429.

Braekman, W. en M. Gysseling: Het **Utrechtse kalendarium** van **1253** met de Noordlimburgse gezondheidsregels. — Verslagen en mededelingen van de Kon. Vlaamse Academie voor taal- en letterkunde N. R. 1967, 575—636; 11 pl.

Henrich, Franz: Die **Bünde** katholischer Jugendbewegung. Ihre Bedeutung für die liturgische und eucharistische Erneuerung. — Mchn: Kösel-Verl. (1968). 527 S.; DM 48,— [Diss., München]

Kurrus, Theodor: Die **Hymnen** des neuen **Freiburger** Proprium officiorum. — OrhPBl LXIX, 1968, 213—249.

Maur, Hansjörg auf der: Das Verhältnis einer zukünftigen Liturgiewissenschaft zur Religionswissenschaft. — ALW X/2, 1968, 327—343.

Vilanova, Evangelista: Liturgiekrise und Religionskritik. — Concilium V, 1969, 77—83; S. 91—96: Meyer, Hans: Wandel und Verbindlichkeit liturgischer Formen; S. 97—105: Marsili, Salvatore: Liturgietexte für den Menschen von heute; S. 128—135: Rennings, Heinrich: Über Ziele und Aufgaben der Liturgik.

Nicolle, Jacques et Maurice Morisset: Pour comprendre aujourd'hui **rites** et **symboles** de l'Église. Préface de Louis Chaigne. — P: Beauchesne (1968). 152 p. = Collection Beauchesne VIII; F 12,—.

Wucherer, Georg: Experiment und Subsidiarität in der Liturgie. — Bibel und Liturgie XLI, 1968, 261—274.

Borella, Pietro: La lingua volgare nella liturgia. — Ambrosius XLIV, 1968, 71—94. 137—168.

Ostern — Fest der Auferstehung heute. Gesammelte Aufsätze hrsg. von Theodor Bogler, OSB. — Maria Laach: Verl Ars Liturgica 1968. 116 S., 4 Abb. = Liturgie und Mönchtum XLII; brosch. DM 6,—.

Gantoy, Robert, OSB: Problématique de l'office hier et aujourd'hui. — MaisD XCV, 1968, 7—15; p. 16—49: Dupont, Jacques, OSB: Jésus et la prière liturgique; p. 50—65: Besnard, A.-M., OP: L'homme d'aujourd'hui peut-il encore prier?; p. 66—74: Weakland, Rembert G., OSB: L'homme d'aujourd'hui et l'office divin; p. 75—88: Geradon, Bernard de, OSB: Valeurs et limites du langage dans l'office divin; p. 89—93: Besret, Bernard: Rhythme de vie et office. Note sur les options préalables; p. 94—117: Lheureux, Hallel: L'office est une célébration; p. 118—130: Emery, Pierre-Yves: Vie liturgique et vie de communauté; p. 131—141: Leclercq, Jean, OSB: Continuité et vérité.

Zenetti, Lothar: Zeitansage. Anregungen für den Gottesdienst einer neuen Generation. — Mchn: Pfeiffer (1969). 305 S. = Pfeiffer-Werkbücher LXXIV; kart. DM 12,80.

Penna, Angelo: «Eucharistie» und Messe. — Concilium IV, 1968, 749—754; S. 776—780: Schmidt, Herman: Umformung der römischen Eucharistiefeier.

Schilling, Alfred: Fürbitten und Kanongebete der holländischen Kirche. Materialien zur Diskussion um zeitgemäße liturgische Texte. Mit einem Beitrag von Piet Vlaar, SJ. — Essen: Driewer (1968). 309 S.; kart. DM 18,—.

Senger, Basilius, OSB: Zur Erneuerung des eucharistischen **Hochgebet**es. — ErbAuftr XLV, 1969, 5—18.

Lengeling, Emil J.: Die künftigen **Taufriten** des römischen Ritus. — LJ XVIII, 1968, 193—209.

Tyciak, Julius: Gegenwart des Heils in den östlichen Liturgien. — Frb/B: Lambertus-Verl. 1968. 105 S. = Sophia IX; brosch. DM 9,80.

Wawryk, Michaël, OSBM: Initiatio monastica in liturgia **Byzantina**. Officiorum schematis monastici magni et parvi necnon rasophoratus exordia et evolutio. Dissertatio historico-liturgica textibus nunc prima

vice editis locupletata. — R: Pont. Institutum Orientalium Studiorum 1968. XXIII, 275, 112* p. = Orientalia christiana analecta CLXXX.

XIII. Religiöses Leben und Brauchtum

Molle, Marie Magdeleine van: Confrontation entre les règles et la littérature pachômienne postérieure. — VieSpir, Suppl. LXXXVI, 1968, 394—424.

Canal Sánchez, José María, CMF: San **Hildefonso** de **Toledo**. Historia y leyenda. — EphMar XVII, 1967, 437—462.

Garitte, Gérard: Les saints Paul, Bélus, Théon et Héron, martyrs de Tinnis. Passion géorgienne et passion arabe. — Muséon LXXXI, 1968, 197—239.

(Gertrudis Magna de Helfta) Gertrude d'Helfta: Oeuvres spirituelles. Tome II: Le héraut ‹Livres I et II›. Introduction, texte critique, traduction et notes par Pierre Doyère. — P: Ed. du Cerf 1968. 357 p. = Sources chrétiennes LXXXIX = Série des textes monastiques d'Occident XXV; F 39,—.

Cognet, Louis: Introduction aux mystiques **Rhéno-Flamand**. — (P:) Desclée (1968). 348 p.; BF 240,—.

Colledge, Edmund and Noel Chadwick: «Remedies against temptations». The third English version of **William Flete**. — Archivio italiano per la storia della pietà V, 1968, 201—240.

Bizziccari, Alvaro: L'umanesimo nella vita e nelle opere di s.**Teresa d'Avila**. — Mil: Ancora (1968). 287 p. = Spiritualità Carmelitana XVII; Lire 2300.

Lucien-Marie de Saint-Joseph, OCD: L'expérience de Dieu: Actualité du message de saint **Jean** de la **Croix**. — P: Ed. du Cerf 1968. 368 p. = Cogitatio fidei XXXVI; F 35,—.

Bastel, Heribert: **Bérulle** als Spiritual des Karmel. — Jahrbuch für mystische Theologie XIII/XIV, 1967/68, 89—124.

Documentazione **Ritiana** antica. T. I: Il processo del **1626** e la sua letteratura. — Cascia: Monasterio di s.Rita 1968. XLIII, 265, 206 p. 4°.

Rayez, André: „De la paix de l'âme". Traité inédit de J.-N. **Grou**. — RAscMyst XLIV, 1968, 183—215. 425—442.

Post, R. R.: The modern devotion. Confrontation with Reformation and Humanism. — Leid: Brill 1968. X, 694 p. = Studies in medieval and reformation thought III; hfl 90,—.

Beyer, Ioannes, SJ: Decretum «**Perfectae caritatis**» Concilii Vaticani II. — PerMorCanLit LV, 1966, 430—498. 653—693; LVI, 1967, 3—60. 331—356. 519—553; LVII, 1968, 80—130. 373—434.

Contemporary spirituality: Current problems in religious life. Ed. by Robert W. Gleason, SJ. — NY: Macmillan 1968. VIII, 343 p.; $ 6,95.

Nastainczyk, Wolfgang: Spiritualität morgen. Grundhaltungen heutiger und Grundformen künftiger Gläubigkeit. — Diakonia III, 1968, 23—37.

Marxer, Fridolin: Der Weg zu Gott. — Aschffbg: Pattloch Verl. (1968). 187 S. = Der Christ in der Welt VIII, 6 a; kart. DM 4,50.

Zeitgemäße Erneuerung des **Ordenslebens**. Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Einführungen und Erläuterungen von Friedrich Wulf SJ. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1968). 95 S. 4°; DM 9,80.

Dienst an der Welt. Ordensfrau zwischen Charisma und Institution. Hrsg. von Heinz Claaßens. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1969). 351 S.; kart. DM 24,—.

Die Ordensfrau in ihrer Gemeinschaft (La communauté, relation de personnes, dt.) Eine psychosoziologische Studie. Hrsg. von Raymond Hostie. — (Kevelaer:) Butzon u. Bercker (1968). 167 S.

Jeanne d'Arc: Hat die Ordensfrau noch eine Aufgabe? (Les religieuses dans l'Église et dans le monde actuel, dt.) (Aus d. Franz. übers. u. bearb. von Laetitia Brede.) — Mz: Grünewald-Verl. (1968). 160 S.; kart. DM 9,80.

Wiederkehr, Dietrich, OFMCap [Hrsg.:] Die Situation des **Bruderberufs** heute. Mitarbeiter und Partner. — Luz, Mchn: Rex-Verl. (1968). 213 S. = Christ in der Zeit; kart. DM 12,80.

Driot, Marcel, OSB: Le moine dans la civilisation de la technique, et du travail. — CollCist XXX, 1968, 160—183.

XIV. Christliche Archäologie und Kunst

Lexikon der christlichen Ikonographie. Hrsg. von Engelbert Kirschbaum, SJ, in Zusammenarbeit mit Günter Bandmann [u. a.] Bd I: Allgemeine Ikonographie. A — Ezechiel. Mit 295 Abb. — Rom, Frb/B, Bas, Wien: Herder 1968. 36* S., 720 Sp. 4°; Lw. DM 138,—.

Dictionnaire des Églises de France. IV: Ouest et Ile-de-France. — (P:) Laffont (1968). 160 p.; 192 p.; 144 p.; 176 p. avec ill., 16 pl. en couleurs 4°; F 150,—.

Rice, David Talbot: Die Kunst im **byzantinischen** Zeitalter (Art of the Byzantine era, dt.) (Aus dem Engl. übers. von Heinrich Brauer.) Mit 247 Abb., davon 67 in Farben. — (Mchn, Zü:) Droemer/Knaur (1968). 287 S.; Lw. DM 22,50.

Propylaen — Kunstgeschichte. Bd III: Byzanz und der christliche Osten. Von Wolfgang Fritz Volbach u. Jacqueline Lafontaine Dosogne. Mit Beitr. von ... ([Mit] 613 Abb. auf 484 Tafelseiten, davon 53 farb., 52 Zeichn. u. 1 Kt. im Text.) — B: Propyläen-Verl. 1968. 424 S., 268 Bl. Abb.; Lw. DM 165,—.

Lehmann, Michael: Das Katharinenkloster auf **Sinai**. Ein Juwel byzantinischer Kunst. — OrChr LII, 1968, 138—151; 6 Taf.

Petzold, Hilarion: Die heilige **Höhle**. Zur Theologie der Höhle in der ostkirchlichen Ikonographie. — ErbAuftr XLIV, 1968, 450—467.

Kottmann, A.: Vorromanische Bauten an der kroatischen Küste. — Münster XXI, 1968, 449—456; mit 17 Abb.

Lindholm, Dan, [u.] Walther Ruggenkamp: **Stabkirchen** in **Norwegen**. Drachenmythos und Christentum in der altnorwegischen Baukunst. — Stu: Verl. Freies Geistesleben (1968). 214 S. mit Abb., S. 83—192 Abb.; Lw. DM 38,—.

Meinz, Manfred: Der mittelalterliche Sakralbau in **Ostfriesland**. (Zeichnungen nach Entwürfen des Verfassers u. an deren Vorlagen: Johannes Engelmann.) — Aurich: Verl. Ostfriesische Landschaft 1966. 183 S., 29 Bl. Abb., 3 Ktn in Rückentasche = Abhandlungen und Vorträge zur Geschichte Ostfrieslands XLVI. [Diss., Hamburg]

Möbius, Helga [u.] Klaus G[ünter] Beyer: Der Dom zu **Magdeburg**. [Text:] Helga Möbius, Fotos von Klaus G. Beyer. — B: Union-Verlag VOB (1967). 39 S. mit 32 Bl. Abb. = Das christliche Denkmal. Sonderh. I; brosch. DM-Ost 4,80.

Zaske, Nikolaus: Gotische Backsteinkirchen Norddeutschlands zwischen Elbe und Oder. — Lpzg: Koehler u. Amelang VOB (1968). 259 S. mit Abb.; S. 151—242 Abb.; Pp. DM-Ost 16,80.

Mummenhoff, Karl E[ugen]: Die Baudenkmäler in **Westfalen**. Kriegsschäden u. Wiederaufbau. Hrsg. im Auftr. d. Kultusmin. des Landes Nordrhein-Westfalen v. Hermann Busen. — Dortmund: Ruhfus 1968. VIII, 367 S.; S. 38—79, 104—145, 202—361 Abb. 4°.

Leitl, Alfons: Vorübergehendes und Bleibendes in Gedenken an Hansjacob **Lill**. — Münster XXI, 1968, 393—424.

Söhngen, Oskar: Überlegungen zum Kirchenbau in der Stadt von morgen. — KuKi XXXI, 1968, 147—150; S. 154—156: Rombold. Günter: Kirchenbau am Wendepunkt.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Franz X. Arnold †, Tübingen, Ob dem Viehweidle 20; Dr. Willi Astrath, Bochum, Overdykerstr. 128; Prof. Dr. Joseph Barbel CSSR, Hennef/Sieg, Waldstr. 9; Prof. Dr. Johannes B. Bauer, Graz, Albertstr. 8; Dr. Dr. Werner Böckenförde, Frankfurt 80, Seebachstraße 12; Prof. Dr. Albert Brandenburg, Paderborn, Winfriedstr. 78; Dr. Dr. Werner Bröker, Gimbte üb. Münster, Nr. 42; StR Leo Brühl, Münster, Humperdinckstr. 16; Prof. Dr. Henri Cazelles, Paris VIe, Institut Catholique, rue d'Assas 21; Dr. Johannes Chrysostomus OSB, Niederalteich bei Deggendorf/Ndb.; Prof. Dr. Dr. Karl Delahaye, Bonn, Univ.-Hauptgebäude; Prof. Dr. Werner Dettloff, Oberwöhr, Post Aisingerwies, Ringstr. 57; Prof. Dr. Adolf Exeler, Münster, Kath.-Theol. Fakultät, Johannisstr. 8-10; Francis Fiorenza, Münster, Kerßenbrockstr. 8; Prof. Dr. Joachim Gnilka, Münster, Kirchherrngasse 13; Prof. D. Dr. Alois Guggenberger CSSR, Gars üb. Wasserburg/Obb., Kirchplatz 65; Prof. Dr. Herbert Haag, Tübingen, Denzenberghalde 16; Dr. Angelus Häußling OSB, Maria Laach üb. Andernach/Rhein; Prof. Dr. Dr. Josef Hasenfuß, Würzburg, Jägerstr. 13 b; Dr. Gotthold Hasenhüttl, Tübingen, Bachgasse 13; Prof. Dr. Dr. Othmar Heggelbacher, Bamberg, Weide 8; Prof. Dr. Erwin Iserloh, Münster, Krumme Str. 46; Prof. Dr. Hans Jorissen, Beuel-Vilich-Müldorf, Im Ziegelfeld 7; Doz. Dr. Adel-Théodore Khoury, Münster, Andreas-Hofer-Str. 70; Prof. Dr. Heinrich Maria Köster SAC, Vallendar/Rhein; Prof. Dr. Walter Kornfeld, Wien II, Große Mohrengasse 9; Prof. Dr. Dr. Franz Lakner SJ, Innsbruck, Rennweg 40; Prof. Dr. Emil J. Lengeling, Wolbeck bei Münster, Am Tiergarten 37; Prof. Dr. Oswald Loretz, Münster, Weseler Str. 218; Prof. Dr. Hans Bernhard Meyer SJ, Innsbruck, Sillgasse 6; Prof. Dr. Hubertus Mynarek, Wien, 14. Bezirk, Linzer Str. VIII/6; Prof. Dr. Oswald von Nell-Breuning SJ, Frankfurt 70, Offenbacher Landstr. 224; Dr. Tore S. Nyberg, München 13, Hohenzollernstr. 29/O; Prof. D. Dr. Wolfgang Offele, Frankfurt 94, Bottenhorner Weg 37; Priv.-Doz. Dr. Anton Rauscher SJ, Mönchengladbach, Viktoriastr. 76; Prof. Dr. Georg Reinwald, Bamberg, Markusstr. 2 a; Prof. Dr. Johannes Gerh. Remmers, Münster, Piusallee 151; P. Manuel Reyes Mate OP, Münster, Königsstr. 25; Prof. Dr. Dr. Josef Schmid, München 19, Franz-Marc-Str. 12/I; Prof. Dr. Dr. Werner Schöllgen, Bonn-Venusberg, Heinrich-Fritsch-Str. 14; Dr. Dr. Dionys Schötz OFM, München 22, St.-Anna-Str. 19; Prof. Dr. Dr. Alois Schröer, Münster, Horsteberg 15/16; Dr. Georg Schückler, Aachen, Hermannstr. 14; Prof. Dr. Peter Stockmeier, Hirschau üb. Tübingen, Wurmlinger Str. 15/I; Prof. D. Dr. Robert Stupperich, Münster, Möllmannsweg 12; Dr. Dr. Georg Wagner, Paderborn, Am Abdinghof 1.

Abonnementspreis im Inland incl. 5,5 % USt. – © Aschendorff, Münster (Westf.), 1968 – Printed in Germany
Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der photomechanischen Wiedergabe und die der Übersetzung, vorbehalten.
Schriftleitung: 44 Münster, Johannisstraße 8–10 / Druck: Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster (Westf.)
Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.
Offenlegung der Eigentumsverhältnisse gemäß Gesetz über die Berufsausübung von Verlegern, Verlagsleitern und Redakteuren vom 17. 11. 1949
Eigentümer: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster (Westf). Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Diesem Heft liegen folgende Prospekte bei: 1. Ecclesia et ius (Ferdinand Schöningh, 2. Nachdrucke (Verlag Aschendorff)
Wir bitten um Ihre Aufmerksamkeit.