Verlagsort Münster Westf.

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 4 **1969** **65. Jahrgang**

Das Naturrecht im Disput. Von Gustav Ermecke, Bochum.

Rahner: Schriften zur Theologie, Bd VI u. VII (Riedlinger)
Löwith: Vorträge und Abhandlungen (Rendtorff)
Studies in Shamanism — Fatalistic Beliefs in Religion, Folklore, and Literature (A.-Th. Khoury)
Gardet: Islam (A.Th. Khoury)
Historia Missionum Ordinis Fratrum Minorum, 1. u. 2. Bd (Wiedemann)
Vicedom: Mission im ökumenischen Zeitalter (Wiedenmann)
Beiträge zur biblischen Theologie (Schlette)
Loretz: Die Wahrheit der Bibel (Schildenberger)
Loretz: Die Gottebenbildlichkeit des Menschen (Schilling)
Soggin: Das Königtum in Israel (Loretz)
Oyen: Ethik des Alten Testaments (Rücker)
Walker: Die Heilsgeschichte im ersten Evangelium (Trilling)
Ernst: Die eschatologischen Gegenspieler in den Schriften des Neuen Testaments (Rigaux)
Freudenberger: Das Verhalten der römischen Behörden gegen die Christen im 2. Jahrhundert (Speigl)
Lütcke: „Auctoritas" bei Augustin (C. Mayer)
Prinz: Frühes Mönchtum im Frankenreich (Angenendt)
Leff: Heresy in the Later Middle Ages (Wicks)
Monasterium. Festschrift zum siebenhundertjährigen Weihegedächtnis des Paulus-Domes zu Münster (Stüwer)
Salzgeber: Die Klöster Einsiedeln und St. Gallen im Barockzeitalter (P. Becker)
Brandenstein: Grundlegung der Philosophie (A.-Th. Khoury)
Lotz: Der Mensch im Sein (Albert)
Lévi-Strauss: Strukturale Anthropologie (Dörmann)
Skoda: Die sowjetrussische philosophische Religionskritik heute (Post)
Kuitert: Gott in Menschengestalt (Hasenhüttl)
Mühlen: Una mystica persona (Winklhofer)
Maria in Sacra Scriptura, Vol. I—VI (H. M. Köster)
Hübner: Theologie und biologische Entwicklungslehre (Bröker)
Beck: Offenbarung und Glaube bei Anton Günther (Schwedt)
Dihle: Der Kanon der zwei Tugenden (Görgemanns)
Sexualität heute (Dreier)
Lips: Mann und Frau in der Ehe (Dreier)
Fuller: Die Wunder Jesu in Exegese und Verkündigung (Mußner)
Die Psalmen, 1. Halbband (Schilling)
Dekkers u. a.: Liturgie et Monastères (v. Severus)
Konkurrenz der Bildungsangebote (Pöggeler)
Hinweise
Iserloh: Luther zwischen Reform und Reformation (Wittstadt)
Zieger: Das religiöse und kirchliche Leben in Preußen und Kurland im Spiegel der evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts (Sydow)
Archiv für schlesische Kirchengeschichte, Bd 26 (Manthey)
Personennachrichten
Theologische Bibliographie

Das Naturrecht im Disput*

Von Gustav Ermecke, Bochum

Unter den heute besonders seit „Humanae Vitae" heftig diskutierten Themen, in denen sich gleichsam auch die ganze Gegenwartsproblematik sammelt, die sich aus dem Auseinanderklaffen von überlieferter Lehre und den ständig sich wandelnden praktischen Verhältnissen ergibt, steht die Frage nach dem Wesen und der Begründung des Naturrechts, des „ewig wiederkehrenden", an der Spitze. Bislang war es vor allem auch Gegenstand kontroverstheologischer Überlegungen — und heute zunehmend auch ökumenischer —, und das Naturrecht stand gleichsam als Wächter vor und über aller Gestaltung des Sozialen (= Mit- und Zwischenmenschlichen) durch Politik und ihren Realisierungen in Recht, Wirtschaft und Kultur. Heute erregt es auch im innerkatholischen Raum höchstes Interesse, da in der Beurteilung von Wesen und Begründung des Naturrechts viele Vertreter der überlieferten Lehre sich immer unsicherer fühlen, obwohl ihnen doch diese Lehre absolut gesichert und unanfechtbar erscheinen konnte. Sie spüren aber, daß sich die Theorie und die Praxis jener Lebensbereiche, für die Naturrecht Relevanz besitzt, mächtig gewandelt haben. Aber nicht bloß theologische Kritik muß sich die Naturrechtslehre gefallen lassen, sondern auch von den „Profan"-Wissenschaften: Die Geisteswissenschaften, allen voran die Philosophie, melden Bedenken an, die Sozialwissenschaften, besonders die Soziologie als Wissenschaft von der Erforschung der geschichtlich in ständigem Wandel begriffenen sozialen Tatsachen, und schließlich die Naturwissenschaften, und hier vor allem die Biologie, wollen eine feste, gleichbleibende Naturwirklichkeit als Grundlage des Naturrechts nicht anerkennen. In allen diesen Wissenschaften ist es vor allem der geschichtliche Aspekt, der in Theorie und Praxis immer deutlicher hervortritt, welcher sich gegen eine allzu statische Auffassung von Naturrecht wendet.

Das Naturrecht, das hier Gegenstand der Kritik ist, meint jenes „christliche Naturrecht", wie es im Laufe einer langen theologischen und philosophischen Tradition erarbeitet worden ist und in Lehrbüchern der scholastischen Philosophie, speziell der Ethik, sowie der katholischen Theologie, speziell der Moraltheologie, seinen Niederschlag gefunden hat. Auf ihm baut sich auch die kirchliche Soziallehre vor allem auf. Aus der umfangreichen Literatur sei hier nur verwiesen auf die „klassische" Darstellung bei Johannes Messner, Das Naturrecht. Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik, 5. Aufl., Innsbruck-Wien-München 1966 und auf die theologisch solide Behandlung der Naturrechtslehre in ihrem überlieferten Verständnis: Jos. Fuchs, Lex naturae, Düsseldorf 1955. Jenes Werk ist nicht bloß bedeutsam wegen seiner philosophischen Gründlichkeit und konkret-sozialgeschichtlichen Ausgerichtetheit, sondern auch wegen des Problems philosophischer und theologischer Naturrechtsperspektiven im Rahmen christlicher Soziallehre, insoweit diese Sozialtheologie ist. Das Buch von Jos. Fuchs hat abgesehen von seinem spekulativen Wert vor allem darum Bedeutung, weil sich nach seinem Erscheinen die innerkatholische Diskussion um das Naturrecht in heutiger Form entzündet hat. Es war K. Rahner, der in der „Orientierung" 1955, S. 239—243: Bemerkungen über das Naturgesetz und seine Erkennbarkeit, und 1956, S. 8—12: Über das Verhältnis des Naturrechtsgesetzes zur übernatürlichen Gnadenordnung, die heutige Diskussion besonders inauguriert hat.

Zur Stunde dauert die Diskussion oder, sagen wir lieber: das Gegenüberstellen verschiedener Standpunkte (leider wie so oft unter mangelnder Bereitschaft miteinander im innerkatholischen Raum die brennenden Fragen *opportune importune* zu diskutieren) noch an. Jakob David, Das Naturrecht in Krise und Läuterung. Eine kritische neue Besinnung, Köln 1967, brachte z. B. Aspekte, die wir in der Theol. Rev. 65 (1969) 63f. schon erörtert haben.

Allen Vertretern der überkommenen Naturrechtslehre ist das Unbehagen mit der von ihnen verteidigten Position gemeinsam —, wenn sie ehrlich sind. Die Kritiker dieser Position aber stimmen in ihrem *„Ceterum censeo"* überein. Allerdings, das sei hier schon gesagt, und das gilt auch für das hier näher zu besprechende

* **Das Naturrecht im Disput.** Drei Vorträge beim Kongreß der deutschsprachigen Moraltheologen 1965 in Bensberg, hrsg. von Franz Böckle. Düsseldorf: Patmos Verlag 1966. 150 S.; DM 10,80.

U-D.108.
23.OKT.1969

Buch, ist die Diskussion belastet: 1. Durch Unklarheit oder Nichtübereinstimmung im Gebrauch der Begriffe „Natur", „Recht", „Naturrecht". Nur wenige bemühen sich hier klar zu sagen, was sie mit diesen Begriffen meinen; 2. durch das Fehlen konkreter Beispiele, wenn erklärt werden soll, wo und weshalb die überkommene Naturrechtslehre versagt.

Mit überraschender Offenheit heißt es in dem hier zu besprechenden Buch (S. 85): „Dies war nur ein Beispiel, wenn auch ein wichtiges. Es kommt aber in der heutigen Diskussion weniger auf Beispiele an als auf die notwendige Neuorientierung der Moral." 3. Durch die heute von Einsichtigen geforderte saubere Unterscheidung zwischen sittlichem Naturgesetz = sittlicher Gesamtlebensordnung und Naturrecht = einem Ausschnitt aus dieser Ordnung, welche das äußere vom Recht zu ordnende Gesellschaftsleben in Kirche und Welt betrifft. (Dazu vgl. in dem hier zu besprechenden Buch F. Böckle, S. 125, der jedoch leider aus dieser Unterscheidung noch nicht die nötigen Folgerungen zieht.) Als Kritik wird der überlieferten Naturrechtslehre im oben genannten Verständnis vorgeworfen: 1. Sie sei zu statisch und zu wenig geschichtlich dynamisch; 2. zu sehr als unwandelbar behaupteten zeitbedingten Tatsachen der Vergangenheit verhaftet und habe den geschichtlichen Wandel nicht mitvollzogen; 3. sie beruhe auf einer überholten Metaphysik; 4. sie nähme zu wenig Rücksicht auf die konkrete, bunte Mannigfaltigkeit des Lebens; 5. sie sei zu wenig biblisch orientiert; 6. dafür aber zu „kasuistisch" (wobei auch dieser Begriff weithin Schlagwort bleibt!) und 7. für den modernen Menschen, sowohl in ihrer begriffs-sprachlichen Einkleidung wie in ihren Forderungen unverständlich.

Als wichtigstes Exerzierfeld für die Kritik am Naturrecht erscheint (vielen schon vor *„Humanae Vitae"*) u. a. auch die Ehelehre. Das gilt z. B. auch für J. David, a. a. O., ist aber vor allem einer der Kernpunkte des hier zu besprechenden Buches, was besonders im Beitrag von F. X. Kaufmann „Die Ehe in sozialanthropologischer Sicht" und im „Ausblick" von F. Böckle offenkundig wird. Gehen wir von der Unterscheidung von sittlichem Naturgesetz und Naturrecht aus, dann gehört die Ehelehre vor allem in den Bereich jenes. Zum Naturrecht jedoch zählt sie nur, wie noch darzulegen, insoweit, wie Ehe als Sozialinstitut auch Gegenstand der positiven Gesetzgebung in Kirche und Welt werden kann. Diese Nicht-Unterscheidung erschwert die Diskussion, zumal sie im „Kampfe um eine neue Ehelehre" stark mit Emotionen belastet ist und mehr zu „Entrüstungstheologien", statt zu kooperativen Diskussionen geführt hat.

Die hier vorliegenden von F. Böckle mit einer die Lektüre des Buches gut vorbereitenden „Einführung" (S. 7—14) und mit einem die gegenwärtige Diskussionslage erhellenden „Rückblick und Ausblick" (S. 121—150) versehenen Kongreßberichte von Bensberg sind leider nur bruchstückhaft, weil die Diskussionsbeiträge völlig fehlen. Gerade diese Beiträge hätten die Fragen und Antworten katholischer Moraltheologen in dieser Stunde noch heller beleuchtet. So ist das Buch zu einem „Bericht" geworden, der, wenn man es ohne Hintergedanken und ohne Abwertung sagen soll, etwas einseitig ausgefallen ist. Aber diese Einseitigkeit der Kritik an der überlieferten Naturrechtslehre erleichtert die Diskussion, um die es hier geht.

Der eigentliche Kern aller Probleme, auch des unsrigen im Raume der heutigen Theologie, betrifft ihre Grundlagen. Auch hier tut daher „Grundlagenforschung" not. — Das gibt z. B. der Fundamentaltheologie heute nicht bloß für den katholischen Raum ihre besondere Schlüsselstellung und -funktion:

Es geht dabei auch um die Frage, wie die eine und gleichbleibende frohe Botschaft den heutigen Menschen erreichen soll, der 1. Gott weithin nicht mehr kennt, weil er nur noch Menschen an der Arbeit sieht; 2. an „Wunder Gottes nicht mehr glaubt", wohl aber an „Wunder der Wissenschaft und Technik"; 3. Sünden höchstens als ein psychologisches, medizinisches oder vielleicht auch einmal (bei gegebener Sozialschädlichkeit) als ein strafrechtliches Problem ansieht; 4. das lebendige ganzmenschliche personale Verhältnis zum Mitmenschen in einer Welt der Apparate und der Funktionalisierung des Lebens immer mehr zu verlieren droht. Wie soll diesem Menschen die Botschaft von Gott, dem Schöpfer und Erlöser verkündet werden, der durch sein Wort und sein wunderbares Wirken den Menschen vom eigentlichen Übel, von der Sündenschuld befreit und zur wahren Mit-menschlichkeit als Brüderlichkeit in Christo berufen hat?

Dieses Kernproblem verlangt tieferes Hinabsteigen in Gottes Wort über unser Heil und besseres Kennen des Menschen in seinem Individual- und Sozialleben heute.

Ist die christliche Lehre vom Naturrecht auch, wenn nicht die, so doch eine hilfreiche Antwort für den Weg Gottes zu den Menschen im Heute und des Menschen Weg zum Mit-menschlichen vor Gott? Das ist die Frage. Hier genügt es nicht mehr, an der Oberfläche zu spekulieren. Jedoch muß auseinander gehalten werden, was leider oft nicht geschieht: Das eine ist die Frage nach der gültigen Gotteswahrheit, die natürlich immer eine Botschaft *ad nostram salutem* ist. Etwas völlig anderes betrifft die Frage, wie diese Botschaft heute verkündet werden muß, damit sie „ankommt". Für viele gibt es nur diese Frage, und so wird oft verbindliche Gottesbotschaft dem Menschen nach dem Munde redende „Leere".

Uns interessiert hier theologische Grundlagenforschung, welche im Begriff des Naturrechts besonders problematisch erscheint.

Befassen wir uns zunächst mit den *corpus articuli* des Buches, mit den drei Ansätzen, die ausführlich geboten werden.

1. Franz Xaver Kaufmann behandelt (S. 15—60) „Die Ehe in sozialanthropologischer Sicht". Er weist schon in dieser Themaformulierung auf jenes Lebensgebiet hin, auf dem sich vor allem die Fragen nach dem „Naturrecht im Disput" heute zu präsentieren scheinen. Obwohl die Ehe zunächst Gegenstand der umfassenden, auch vom sittlichen Naturgesetz normierten menschlichen und christlichen Lebensordnung ist und der naturrechtliche Aspekt innerhalb derselben (weil Recht die äußere Lebensordnung einer Gemeinschaft im Hinblick auf ihr Gemeinwohl zum Gegenstand hat) den Bereich betrifft, in dem der Mensch sich aus sittlichen Gründen sozial richtig zu verhalten hat, werden noch heute (auch in der Diskussion um *„Humanae Vitae"*) in nicht mehr zulässiger Weise Naturgesetz und (ein Teil desselben!) Naturrecht gar nicht oder doch zu wenig auseinandergehalten.

Auf die Wichtigkeit dieser Unterscheidung macht auch der Herausgeber der Schrift S. 125 aufmerksam. — Die Methode, die Ehemoral in den Raum des Naturrechts zu verlegen, und dessen Verkündigung oder Interpretation nicht dem Lehramt der Kirche, sondern dem jeweils nur geschichtlich bedingte und daher veränderliche Zweckmäßigkeitsweisungen gebenden Hirtenamt zuzuweisen, muß ein untauglicher Versuch am untauglichen Objekt bleiben.

F. X. Kaufmann handelt vom Boden der geschichtlichen Tatsachen aus über das verschiedene Verständnis von „menschlicher und tierischer Sexualität" (S. 20—26), von „Normierungen der Geschlechtsbeziehungen" (S. 26—32), vom „Inzestverbot" (S. 32—36), von „Ehe und Familie" (S. 37—43), von „Eheformen" (S. 43—47).

Sehr vielsagend ist seine „nicht bloß kulturspezifisch brauchbare Definition von Ehe" (S. 41). Sie „könnte etwa folgende Gestalt haben: Unter der Institution der Ehe verstehen wir jenen Komplex aufeinander bezogener Normen, der die Eingehung und Auflösung von prinzipiell auf Dauer und Fortpflanzung gerichteten, durch gemeinsamen Wohnsitz und ökonomische Zusammenarbeit charakterisierten Verbindungen verschiedengeschlechtiger Partner regelt und ihre gegenseitigen Rechte und Pflichten sowie diejenigen ihrer jeweiligen Verwandten und Nachkommen bestimmt".

Diese Definition ist nach K. (S. 42) keine „Wesensdefinition", sondern „ein heuristisches Instrument der Klassifikation und Theoriebildung". Unter Hinweis auf die „Problematik empirischer Begriffsbildung" sagt K., daß seine Definition für eine ethisch-normative Wissenschaft nicht viel hergibt (S. 42). Das gilt aber, wie wir hier schon kritisch anmerkten, für die Darlegungen von K. überhaupt!

Von „Ehe als Institution, als Komplex aufeinander bezogener Normen unter dem jeweiligen Leitbild des Zusammenlebens von Mann und Frau, zu sprechen", ist nach K. berechtigt (S. 46). Hinsichtlich der modernen „Kinsey- und anderer Reporte" (S. 48) sagt K., sie seien nicht wegen ihres statistischen Materials, sondern wegen der daraus gezogenen ethischen Konsequenzen, vor allem der Norm zur Anpassung „primär interessant" (S. 48). Das „moralisch Bedenkliche" ist nach K. nicht die Anwendung „kontrazeptiver Methoden", „sondern die Art und Weise, wie sie von bestimmten bevölkerungspolitisch engagierten Gruppen und Institutionen propagiert und Bevölkerungen aufgedrängt werden, bei denen die Motive für eine geplante Elternschaft noch gar nicht entwickelt sind" (S. 50). Das ist ein wichtiger Gesichtspunkt in dieser Stunde der Propaganda für die Geburtenplanung in den Entwicklungsländern! Mit Recht wird von K. „das Ausgehen von einem naturwissenschaftlichen Naturbegriff" (S. 51) als für die Begründung sittlicher Sollensforderungen abgelehnt, weil die Erkenntnisse der empirischen Anthropologie den Menschen als „moralisches Wesen" ausweisen (S. 52). „Was jedoch im konkreten Falle gut und vernünftig ist, was getan werden muß, das ist — wie unsere Ausführungen zeigten — in verschiedenen Kulturen durchaus nicht dasselbe" (S. 52). Die Kulturanthropologie und nicht die Metaphysik ist nach K. also Grundlage der Ethik und Naturrechtslehre. Der katholischen Moraltheologie bescheinigt K. daher: Aus einer „Amalgamierung theologischer, metaphysisch-deduktiver und empirisch-induktiver Argumentationen" (S. 56) mit dem „spätscholastischen Naturbegriff als Schlüssel einer einheitlichen Weltsicht vom Übernatürlichen" (S. 56) seien bislang die normativen Erkenntnisse der katholischen Moraltheologie entstanden. K. dekretiert: Dieser „Weltzusammenhang (ist) uneinsichtig geworden" (S. 56). Empirisch seien „allgemeine Charakteristika des Menschen, die man als dessen unwandelbares Wesen deuten könnte, sehr beschränkt" (S. 57).

Mögen aber die Erscheinungsweisen des Menschen in den verschiedenen Kulturen unterschiedlich sein, es geht **in** ihnen und **hinter** ihnen immer um den sehr wohl in seinem eigentlichen Wesensbestand erkennbaren Menschen. Der kulturgeschichtliche Relativismus gelangt nicht zum eigentlichen und Wesentlichen des Menschen, dessen mannigfaltige Entfaltung Erscheinungsformen von Kultur sind. Die Leugnung einer metaphysischen Wesenserkenntnis geschieht bei K. ohne zureichende Begründung. Sie wird einfach behauptet, wenn K. meint, „bis zum Beweis des Gegenteils scheint uns (sic!) zum mindesten der philosophische Weg einer ‚reinen Metaphysik' erkenntnistheoretisch schwer zu begründen..." (S. 58). Wie so viele, die gegen die überlieferte Lehre vom Naturgesetz und Naturrecht polemisieren, schiebt K. die Erkenntnisse der Jahrhunderte und Jahrtausende einfach mit leichter Hand ohne zureichende Widerlegung vom Tisch.

K. hat sicher recht, wenn er darauf hinweist: „Die Kultur- und Geschichtsgebundenheit menschlichen Denkens und menschlicher Erkenntnis (ist) bereits in ihren philosophischen und möglicherweise auch theologischen Ansatz mit ein(zu)beziehen" (S. 58). Daß jedoch aus dem letztlich nur theologisch zu verstehenden Von-Gott-geschaffen-Sein des Menschen als von seiner Freiheit zu verantwortendem Sein das sittliche und daraus das naturrechtliche Sollen auch schon durch das Licht der Vernunft erkannt werden kann, wird von K. nicht widerlegt.

Zwei Auffassungen stehen sich also gegenüber: Die von K. vertretene Auffassung eines historischen und soziologischen Relativismus und der kritische Realismus einer Ethik, welche aufgrund einer realistischen Metaphysik bei aller Unterschiedlichkeit von Wesenssein und geschichtlichen Erscheinungsweisen des Menschen doch mit dem Lichte der Vernunft aus der Erfahrung absolut verbindliche Normen ableitet, insofern das tatsächliche geschichtlich Vorgegebene das dem Menschen mit seiner in allem Wandel doch im gleichbleibenden Kern des Menschseins zur sittlichen Verantwortung unausweichlich Aufgegebene ist. Die Frage ist also nicht, ob „unabhängig von diesem empirischen Befund eine metaphysische Begründung der Einheit und Unwandelbarkeit menschlichen Wesens legitimiert werden kann und wie diese Legitimation einsichtig und als mit den empirischen Befunden vereinbar glaubhaft gemacht werden kann" (S. 57f.), sondern, daß die eben skizzierte metaphysisch begründete Ethik vor allem negative (als Verbote) und, wenn auch begrenzterweise, positive (als Gebote) Forderungen des Menschseins als sittlich verbindlich erkennen kann —, mögen konkrete Folgerungen aus diesen Forderungen auch im Längs- und Querschnitt der Geschichte wandelbar erscheinen oder immer wieder mißachtet werden.

2. Den zweiten Beitrag zum Buch liefert A.G.M. van Melsen: „Natur und Moral" (S. 61—85). „Nur als Philosoph" will v. M. sein Thema behandeln, wobei er „von der Autonomie der Philosophie" auszugehen für notwendig hält. „Die Theologie bildet keine Norm für die Wissenschaft oder für die Philosophie, weder eine positive noch eine negative" (S. 61). Nach katholischer Auffassung bildet jedoch die absolute Offenbarungswahrheit eine philosophisch nicht übersteigbare Grenze und zugleich für die Wahrheitsforschung der Vernunft eine (diese nicht verdrängende!) — wie die abendländische Philosophie- und Geistesgeschichte ausweist — Quelle reicher Anregung zu philosophischer Vernunfteinsicht.

Zum Streit zwischen dem geisteswissenschaftlichen und dem naturwissenschaftlichen Verständnis der *natura humana* sagt v. M.: „Tatsache ist, daß die Philosophie nicht imstande ist, den Streit über die *natura humana* zu beseitigen. Sie steht mittendrin" (S. 63). In Wahrheit vermag keine Erfahrungswissenschaft den Streit zu überwinden, weil jede derselben nur jeweils einen Aspekt der *natura humana* und nicht alle Aspekte ins Auge faßt. Der Naturwissenschaftler kann den Geisteswissenschaftler auf dessen Erkenntnisgebiet nicht widerlegen wie auch umgekehrt, sofern beide in ihrem Gegenstandsbereich mit ihren je besonderen Methoden verbleiben. Nur der Theologe vermag alle Aspekte zu vereinen, sofern es um den ganzen Menschen vor Gott und sein Heil geht. Im Gegensatz zum Altertum und Mittelalter wird nach v. M. Natur heute anders gesehen: „Natur ist nicht ein zweckmäßig geordneter Kosmos, sondern eine mehr oder weniger zufällige Gestalt, das Resultat von Gesetzmäßigkeit und Zufall. Genau dieselben Naturgesetze hätten auch eine ganz andere Ordnung bewirken können, als sie tatsächlich in der Natur zustande kommt" (S. 70). „Die tatsächliche Naturordnung ist nicht mehr wie früher ohne weiteres gleichzusetzen mit Gottes Schöpferordnung. Das gilt für die Naturordnung im allgemeinen, und es gibt keinen Grund, für den Menschen als Naturgestalt eine Ausnahme zu machen" (S. 76). Diese Behauptungen sind nur teilweise richtig. Die Tatsache, daß die Natur, wie immer sie bis zur Stunde sich entwickelt haben mag, einen Kosmos darstellt, wobei allerdings die Kosmologie der Alten sich gegenüber unserer gewandelt hat, ist von v. M. nicht bedacht worden. Bei ihm zeigt sich eine Verengung des Naturbegriffes auf den bloß naturwissenschaftlichen bzw. nur geschichtlichen. Die Folgen sind Historismus und Soziologismus oder erkenntnistheoretischer und ethischer Relativismus.

Aus diesem Relativismus ergeben sich (S. 77ff.) für v. M. die notwendigen Konsequenzen. Es gibt keine allgemeine und verbindliche *natura humana*, sondern „die Sache ist also eher umgekehrt. Der Mensch bestimmt von sich aus, welche Ordnung ihm paßt, welche Absichten er darin verwirklichen will" (S. 77). Aus seiner eigenen Geschichte und besonders aus seiner wissenschaftlichen Tätigkeit, „in der sich seine wirklichen menschlichen Möglichkeiten angesichts der Natur allmählich abzeichneten" (S. 77f.), gewinnt der Mensch die Norm. Thomas besaß nur ein „statisches Bild des Menschen im engsten Zusammenhang damit eine Überschätzung der *causae finales* in der Natur" (S. 80). Ein statisches Menschenbild führt zu einer statischen Ethik mit einer Überschätzung der „Kasuistik" (S. 80). Diese war nur berechtigt, „als es noch keinen Grund dafür gab, die statische Situation des Menschen anzuzweifeln" (S. 81). Das statische Menschenbild ist nun zusammengebrochen. Daher ist für Kasuistik kein Raum. Normgrund ist die *natura humana*. „Beide Begriffe, *natura* und *natura humana*, haben sich gewandelt, beide deuten keine fertige Gesamtgegebenheit an, sondern gegebene Potentialitäten" (S. 83).

Hier wird ein Gegensatz konstruiert, der keiner ist. Weder ist der Mensch eine „fertige Gegebenheit" noch bloß „Potentialität": er ist aber, und hier zeigt Thomas und die auf ihn aufbauende wissenschaftliche Tradition ihren Wahrheitsgehalt: aus Akt und Potenz zusammengesetzt.

Wenn es nach v. M. immer die *prima principia* sind, „nach denen neu auftretende Möglichkeiten gewertet werden müssen" (S. 84), dann muß auch betont werden, daß jene die Grunddefinition des Menschen als sittliches Wesen in Freiheit betreffen und daß alle neu „auftretenden Möglichkeiten" nur auf dieser Grundlage vom bloßen tatsächlichen Gegeben-Sein zur Normativität erhoben werden können.

Nur aus dem transzendenten Wesensbezug des der Freiheit zur Verantwortung um des Menschseins Willen Vor- und Aufgegebenen, lassen sich die verbindlichen Normen finden: Der Kern der durchhaltenden menschlichen Wesensnatur bleibt inmitten aller geschichtlichen Wechselfälle der stabile — nicht statische! — Bezugspunkt von Freiheit und Norm. Dabei ist von der Kasuistik als der Methode zur Lösung eines Gewissensproblems wohl zu unterscheiden die Konkretisierung einer allgemeinen Norm! Von Gegnern „der" Kasuistik wird das leider kaum auseinandergehalten.

Das Ergebnis lautet bei v. M: Weil es keine feststehende *natura humana* gäbe, diese primär dynamisch zu verstehen sei, könne es auch keine darauf gründende feststehende Ethik geben. Diese Ansicht ist aber die eines mit unbewiesenen Behauptungen arbeitenden historischen Relativismus, der wahre Ethik in falsche Situationsethik auflöst.

3. Jos. Th. C. Arntz beschreibt im dritten Vortrag: „Die Entwicklung des naturrechtlichen Denkens innerhalb des Thomismus", S. 87—120. Der Kern seiner These, die auch F. Böckle vor allem seinen noch zu erörternden und anderenorts vorgetragenen Gedanken zugrunde legt: Nach Thomas gehören zum absolut verbindlichen Naturgesetz nur die unmittelbar evidenten allgemeinsten Grundsätze der praktischen Vernunft (S. 96ff.). Alles, was zur diskursiven *ratio*, also nicht zum *intellectus* gehört, ist abgeleitet und besitzt nicht jene absolute Verbindlichkeit. Nur jene Grundsätze gehören zum eigentlichen göttlichen Naturgesetz, nicht mehr alle diese Folgerungen daraus. „Die natürlichen Neigungen bieten sich dem Menschen nur dar als Materie, in der er selbst eine vernünftige Ordnung zu schaffen hat!" (S. 100). Aber, das müssen wir sagen, diese Ordnung ist in seinem Wesen auf das Ziel hin ontologisch grundgelegt und darum auch als ethisch verpflichtend erkennbar!

A. behandelt „Die Fehlwege in der späteren Interpretation des hl. Thomas". Dies beginnt 1. mit der „Fehlinterpretation in der Auseinandersetzung mit dem Voluntarismus" (S. 100—103). Sie setzt sich fort 2. bei „Franz de Vitoria" (S. 103—106). Cajetan und de Vitoria rechnen auch die Konklusionen zum Naturrecht, was „auch bald zu einer allgemeinen Überzeugung in der Schultradition" wurde (S. 105). De Vitoria geht hier am weitesten. „3. Franz Suarez" (S. 106—110) erliegt nach A. ebenso einer Fehlinterpretation des hl. Thomas: Jener lehrt wie de Vitoria. Er steht aber auf einem „gemäßigten Fundamentalismus", wenn auch der Gesetzesbefehl *fundamentaliter* in der Natur gründet (S. 109). Auch „4. Gabriel Vasquez" (S. 110—112) geht fehl. Für ihn ist das Naturgesetz begründet in den *materiae*

necessariae, welche das Fundament der *iudicia necessaria* darstellen. „Die menschliche Natur in ihrem objektiven An-sich-Sein ist nun oberste Norm alles Sittlichen und letzter Verpflichtungsgrund für das menschliche Handeln. Das naturgesetzliche Sollen ergibt sich unmittelbar aus dem Sein des Menschen, nämlich aus der objektiven Beziehung der Konformität oder des Gegensatzes einer Handlung mit dieser vernunftbegabten Natur des Menschen. Und diese Ansicht des Vasquez hat dann viele Anhänger bis in unsere Tage gefunden ..." (S. 111f.). Im letzten Teil seiner Darlegungen bespricht A. „die Konsequenzen dieser Fehlentwicklung" (S. 112—120): „Die Moral fiel unrettbar den Moralisten als ihre Domäne anheim" (S. 113; ähnlich S. 119).

Als allgemeine Konsequenzen nennt A.: Die „völlige Objektivierung des Naturgesetzes" setzte „die metaphysische Erkenntnis des Wesens des Menschen voraus" (S. 112). „Das Schicksal des Naturgesetzes (wurde) ganz an das Schicksal der Metaphysik gebunden" (S. 113). Viele hielten jedoch für Metaphysik, was in Wirklichkeit nur „die psycho-physische Natur des Menschen" war. „Daß diese normativ sein soll, kann man aber nur aufgrund einer primitiven Vorstellung von der Schöpfung annehmen." (S. 113). Dennoch habe sich „diese physizistisch-naturalistische Naturrechtsauffassung bis in unsere Tage hinein weitgehend behaupten können" (S. 114). Daß aber in der physischen Erscheinungsform der Dinge Wesensgehalte als deren Grund und Ziel existent und erkennbar werden, scheint A. völlig zu leugnen. Ein „negativer Physizismus", so könnte man sagen.

Schließlich meint A. dann den „ethischen Immobilismus als letzte Konsequenz" der Fehlentwicklungen aufzeigen zu sollen (S. 114—116). Von wenig Kenntnis zeugt die Meinung: „Mit der Mitte des 18. Jahrhunderts ist die Zeit der spekulativen Moraltheologie vorbei" (S. 114). A. führt einige nach seiner Meinung sprechende Zitate von Cathrein, Prümmer, Vermeersch an. Als wenn es nicht noch viel bedeutendere Moraltheologen seit Sailers und Hirschers Zeiten gegeben hätte!

Schließlich weist A. auf „Vier Arten von Naturrecht" hin (S. 116—117). „Naturgesetz" sei 1. kosmische Ordnung; 2. die psycho-physische Natur des Menschen; 3. im metaphysischen Wesen des Menschen grundgelegt; 4. es gründe in der *ratio ut natura*. De Vitoria habe den eigentlichen Bruch mit der thomistischen Tradition hervorgerufen. — Leider macht A. keine Unterscheidung zwischen sittlichem Naturgesetz und Naturrecht. Daher sind seine Darlegungen nicht differenziert genug.

A. schließt mit „Hinweisen auf mögliche neue Ansätze im Naturrechtsdenken" (S. 118—120). Durch einen Rückgriff auf philosophische Anschauungen von Merleau-Ponty, Phénoménologie de la Perception, Paris 1945, versucht A. anzudeuten, wie sich die Weiterentwicklung des Naturrechtsgedankens und -unternehmens vielleicht retten läßt.

Die Darlegungen von A. zeigen, wie sehr sich sowohl im Begrifflichen als auch im Grundsätzlichen im katholischen Raum die Geister scheiden. Auch bei A. steht wie bei vielen Kritikern des traditionellen christlichen Naturrechts im Hintergrund oft der Gedanke, daß nicht sein kann, was nicht sein darf!

4. F. Böckle, der in der Einführung (S. 7—14) klug den Inhalt der gesamten drei Referate angezeigt hat, nimmt in dem Kapitel „Rückblick und Ausblick" (S. 121—150) seinerseits zum Gesamtproblem Stellung. Mit Recht fragt B. zunächst, was „Natur" im Zusammenhang mit naturrechtlichen Begründungen in der Moraltheologie zu bedeuten hat. Dabei unterscheidet er vier Bedeutungen von Natur.

1. „Natur bezeichnet die Natur des menschlichen Erkenntnisvermögens, das ‚Angeborene' in der menschlichen Erkenntnis (*ratio ut natura*)" (S. 122).

Natürlich ist hier im Gegensatz zu diskursiv die Erkenntnis evidenter Prinzipien im Bereich der praktischen Vernunft. „Thomas zählt sie, und nur sie, zum natürlichen Sittengesetz" (S. 122). Das schließt aber nicht aus, daß die in den ersten Prinzipien mitgemeinten Ableitungen, wenn auch gemindert im Grade ihrer Entfernung von den ersten Prinzipien, zum sittlichen Naturgesetz auch bei Thomas zählen! „Der Verstand ist nicht nur ein bloßes Ableseorgan einer vorgegebenen Ordnung; er hat vielmehr selbst ordnende Funktion. Der Mensch ist und gibt sich selbst sein Gesetz! Und doch ist diese Autonomie gerade an der Wurzel theonom" (S. 123). „Die Bedeutung der ersten Prinzipien liegt vielmehr in der Vermittlung des transzendenten Sollensanspruchs zur freien Selbstverwirklichung" (S. 124). Mit Recht weist B. auf die wichtige Unterscheidung zwischen natürlichem Sittengesetz und Naturrecht hin. „Diese Unterscheidung zwischen Gesetz und Recht sollte im allgemeinen deutlicher gesehen werden, als dies für gewöhnlich geschieht" (S. 125).

2. Der zweite Naturbegriff: „Natur heißt dann metaphysische Wesensnatur (*natura metaphysica hominis*)." Das ist der Naturbegriff, der „das Zentrum der moraltheologischen Naturrechtslehre seit der Spätscholastik bildet" (S. 127).

Hier entsteht für viele Heutige das Problem, wie wir aus der Erfahrung, d. h. von empirischen Daten zu verbindlichen Wesensgesetzen gelangen können, obwohl doch darüber sehr unterschiedliche Meinungen im Laufe der Geschichte vertreten wurden. Daß man von bloßen (geschichtlich-konkreten) Tatsachen wohl zu relativen Sachnormen, so doch allein nicht zu absoluten sittlichen Normen gelangen kann, also eine rein induktive Ethik niemals absolute sittliche Verbindlichkeiten nachweisen kann, ist ebenso sicher, wie daß man nur durch die in-Beziehung-Setzung von Tatsachen zu den Imperativen des Menschen vor Gott: „Sei der du bist, werde der du sein kannst", zu absoluten sittlichen Normen gelangen kann. Erst aus der transzendentalen Beziehung der vor- und aufgegebenen Tatsachen zum Menschen in seiner transzendenten Verantwortung vor Gott ergeben sich sittliche Normen, die nur insoweit auch Naturrechtsnormen sind, soweit es sich um das äußere vom Recht zu ordnende soziale Zusammenleben handelt. Sicher ist zwar, daß es leichter ist, negative sittliche naturgesetzliche und naturrechtliche Normen zu erkennen (S. 131) als positive. Es ist leichter zu erkennen, was dem Menschen in seinem Bezug zum Absoluten widerspricht, als zu bestimmen, was unter den vielen Möglichkeiten seiner Selbstdarstellung im Individual- und Sozialbereich positiv hier und jetzt geboten ist! Keineswegs aber überschreitet man die Möglichkeiten der Aussagen (S. 132), wenn man auch positive Normen als verbindlich herausstellt. Dabei ist Absolutheit der Gegensatz zur Bedingtheit, keineswegs aber zu Veränderlichkeit (S. 132).

Naturrecht und überpositives Recht stehen sich, B. hat hier Recht, nicht wie „überzeitliches und zeitbedingtes Recht gegenüber" (S. 133). „Diese Alternative ist falsch, denn auch das Naturrecht ist geschichtlich, weil der Mensch selbst der Entwicklung unterworfen und in seiner Selbsterkenntnis geschichtlich ist" (S. 133). Aber bei aller Geschichtlichkeit in seinem wandelbaren Erscheinungsbild ist der Mensch unwandelbar in seinem Kern! Soweit die menschliche Natur geschichtlich wandelbar ist, soweit sind die darauf bezogenen Normen ebenfalls wandelbar; soweit aber in dem Wandel die menschliche Natur unveränderlich ist, soweit sind auch die darauf bezogenen Normen unveränderlich, unwandelbar.

Nach B. bedeutet Natur 3. „die intelligible Wesensstruktur der menschlichen Handlung (*natura metaphysica actus humani*)" (S. 134f.). Unserer Ansicht nach bedeutet das, daß in der „biologisch-physiologischen Struktur" des Aktes, auch des ehelichen, stets etwas Metaphysisches anwesend, existent ist, wodurch dieser Akt erst seine menschliche und mit-menschliche Wesensbedeutung erhält. Der Akt, in dieser Hinsicht gesehen, ist vom Inhalt her keineswegs indifferent und wird nicht bloß vom jeweiligen Motiv her sittlich qualifiziert. Würde man das verneinen, so würde die gesamte Sexualethik hinfällig, weil sexuelles Handeln nur vom Motiv her bestimmt wäre.

Fragen wir nach dem Ergebnis dieses „Disputes" um Naturrecht, so erkennen wir — und B. scheint sich ähnlich auszudrücken, wenngleich er andere Konsequenzen daraus zieht — (S. 140): a. Der Naturbegriff muß zunächst geklärt sein, bevor man von physischen und sittlichen Naturgesetzen und innerhalb dieser von Naturrecht sprechen kann. Natur meint das nicht vom Menschen Gemachte, Gewillkürte, sondern ihm Vor-gegebene. Macht der Mensch darin die „Urerfahrung eines transzendenten Sollensanspruchs zur Selbstverwirklichung" (S. 140), dann wird Natur aus einer bloß vorgegebenen zu einer der sittlichen Verantwortung beachtlich vor- und absolut verbindlich aufgegebenen. Naturgesetz und innerhalb desselben als Naturrecht auf das äußere Zusammenleben der Menschen innerhalb von Rechtsgemeinschaft bezogen meinen also Begrenzung der Willkür des Menschen und Bindung seiner Freiheit durch ein „sach-gemäßes", realistisches Verhalten. Das Naturrecht innerhalb des sittlichen Naturgesetzes steht mit diesem im Horizont der von Gott dem Schöpfer vor- und aufgegebenen Ordnung, welche im sittlichen Naturgesetz normiert erscheint und in der *lex Christi* erfüllt wird.

b. Nicht die Tatsachen und die darauf bezogenen Tatsachenwissenschaften, sondern die absolute totale Abhängigkeit der Menschperson von seinem absoluten Herrn, von Gott, und die aus der Abhängigkeit folgende Verpflichtung zu totaler Anhänglichkeit an Gott bestimmen das sittliche Sollen. Die Tatsachen und die Tatsachenwissenschaften jedoch weisen auf bzw. zeigen die Verwirklichkeitsmöglichkeiten (gleichsam ein relatives Sollen!) dieses absoluten Sollens in der geschichtlichen Wirklichkeit, das absolute Sollen selbst aber können sie weder erklären noch begründen.

Man kann also von Tatsachen und Tatsachenwissenschaften aus sittliches Sollen vor allem (nach den Normen der Moraltheologie über die physische oder moralische [Möglichkeit bzw.] Unmöglichkeit) hinsichtlich der Verwirklichungsmöglichkeiten jenes Sollens

beurteilen, nicht aber kann man so die absolute Geltung des sittlichen Sollens als solches mit seinen Grundinhalten widerlegen oder auch nur beweisen. Aus den Tatsachen, die im „Kinsey-Report" berichtet werden, folgt kein sittliches Sollen, sondern nur die Erkenntnis, wie Menschen mit dem sittlichen Sollen im geschlechtlichen Bereich umgehen.

Das vorliegende Buch zeigt auf fast jeder Seite, wie wenig die traditionelle (sicher vertiefungs- und ausbaubedürftige!) Lehre vom sittlichen Naturgesetz und innerhalb desselben die Forderungen der Gerechtigkeit für das äußere richtig zu ordnende Gesellschaftsleben auf das Gemeinwohl hin als Naturrecht widerlegt sind.

c. Beim dritten Naturbegriff B.'s wird also „Natur verstanden als die im menschlichen Tun vorgefundene intelligible Wesensstruktur der menschlichen Handlung (*natura metaphysica actus humani*)" (S. 134). Die Überlegungen B.'s darüber sind jedoch unzulänglich, weil es diese menschlichen Handlungen nur in der Abstraktion gibt. In der realen Wirklichkeit gibt es nur Menschpersonen, die handeln: *agere sequitur esse.*

B. geht dann auf die „neueste Diskussion der Sexualethik" ein. „Wenn man den menschlichen Akt innerhalb der Geschichte einer Ehe unabhängig vom Zeitfaktor betrachtet, um ihm dann eine für jede Zeit der Ehe gültige Wesensbestimmung zu geben, wird er in seiner Bedeutung verkannt" (S. 136). Eine völlig unbewiesene Behauptung! B. betont, daß der eheliche Akt anders als beim Tier in der „konstitutionell nicht periodischen Zweigeschlechtlichkeit des Menschen vor allem die Gattengemeinschaft bestärken will" (S. 137), also nicht durch seine Natur auf Zeugung hingeordnet werden kann. „Der eheliche Akt ist in relativer Weise auf die Zeugung ausgerichtet, primär ist er für den Aufbau der Familie bestimmt" (S. 138). Diese aber besteht erst aus Vater — Mutter und Kind!

4. Im vierten Naturbegriff meint „Natur die vorgegebenen biologisch-physiologischen Ordnungen der Menschen (*natura biologica physiologica*)" (S. 138).

„‚Naturgemäß' heißt nun immer mehr ‚der biologisch-physiologischen Struktur gemäß'. Natur im Zusammenhang mit dem natürlichen Sittengesetz heißt nun faktische Natur. Naturgemäß handeln heißt biologische Vorgänge bewahren und vielleicht korrigieren oder nachahmen. Diese Entwicklung geht nicht so sehr auf das Konto der wissenschaftlichen Moraltheologie, sie entspricht vielmehr dem Bemühen, das Ergebnis abstrakter Überlegungen dem ‚Volk' einsichtig zu machen" (S. 139).

Mit Recht wird von B. darauf hingewiesen, daß dieser biologisch-physiologischen Struktur an sich „keine ethische Normkraft" zukommt (S. 139—140).

In der katholischen Ehelehre, wie sie in *„Humanae Vitae"* erscheint, geht es nicht um Biologismus und Physiologismus, sondern darum, daß in der Physis die Metaphysis, im Empirischen das Personale, Ganzmenschliche der *Una-Caro*-Gemeinschaft sich gemäß der Schöpfungsordnung darstellt. Negativer Physiologismus ist die ethische Indifferenterklärung des ehelichen Aktes an sich, den allein dann das Motiv der ehelichen Liebe ethisch qualifiziere.

Den Schluß seiner Ausführungen überschreibt B. als „Ausblick". „Zwei Fragen drängen sich auf... Erstens: Was hat denn überhaupt das Naturrecht mit einer theologischen Ethik zu tun, die sich doch schließlich vom Offenbarungswort der Bibel her verstehen will? Zweitens: Was hat die Christenheit, was haben die Kirche und ihre Theologie zum Naturrecht zu sagen" (S. 140f.). Hinsichtlich der Begründung der Ethik durch das NT verweist B. mit Recht auf das Liebesgebot als Kerngebot. Alle anderen ntl Vorschriften sind konkrete Anwendungen des Liebesgebotes.

Hinsichtlich seiner Aussage „im Dialog mit der Welt" (S. 145) gilt: „Die Art und Weise nun, wie die Apostel die Botschaft von der Erlösung des Menschen auf das Leben ihrer Gläubigen hin konkretisiert haben, bildet sozusagen das Urmodell für den Auftrag der Kirche durch alle Zeit" (S. 145f.).

Wie diese Konkretisierung des Liebesgebotes schon im NT unter Zuhilfenahme der seins- und ordnungsvernehmenden Vernunft im Hinblick auf den jeweiligen Kairos erfolgte, verlangt sie auch heute den Einsatz auch von Philosophie (als „organisier"-Vernunft) im Hinblick auf die konkrete geschichtliche Tatsachenwelt und ihre Gestaltung in der Agape.

Rahner, Karl: **Schriften zur Theologie.** Bd VI: Neuere Schriften; Bd VII: Zur Theologie des geistlichen Lebens. Einsiedeln: Benziger Verlag 1965 u. 1966. 558 u. 520 S.; Ln je DM 28,-.

Eine sachgerechte Würdigung zweier Bände der theologischen Schriften Karl Rahners verlangt weit mehr, als hier auf engem Raum geboten werden kann. Denn die vorliegenden Reden und Aufsätze sind Ergebnisse, die ein lebenslanges, über alles Gewohnte hinaus zum Äußersten drängendes Geistesringen in den letzten Jahren in erstaunlicher Dichte und Fülle gezeitigt hat. Es bräuchte eine ungewöhnliche Vertrautheit mit allen Phasen des Rahnerschen Denkens, um den besonderen Rang und Reichtum der vorliegenden Bände im Ganzen seines Schaffens gebührend hervorheben zu können. Wollte man gar außer einigen kritischen Randbemerkungen auch bis in die lebendige Mitte des Gedankens vorstoßende Fragen und Einwände wagen, so müßte man im Rücken schon eine Art Gesamtauseinandersetzung mit einem philosophisch-theologischen Lebenswerk haben, das wie nur wenige in den letzten Jahrzehnten überschäumende spekulative Kraft, geistliches Feuer, beschwörende Sprachgewalt, vielschichtige Wissensfülle, nie rastende, sich verzehrende Dialogbereitschaft samt allen dazu gehörenden Konflikten vereinigt.

Ist einem Kritiker dieses wogende Ganze des Rahnerschen Denkens nicht fortwährend präsent, werden die Bedenken und Beanstandungen zu einem großen Teil ins Leere gehen, weil sie von Rahner selbst in anderen Zusammenhängen schon längst — und oft radikaler, als der Kritiker selbst es vermöchte — mitbedacht sind. Was also im folgenden geboten werden kann, sind nur kärgliche Andeutungen und einige der zahllosen Fragen, die durch ein so ruhelos engagiertes, sich immer wieder selbst überbietendes Denken notwendig erregt werden. Der Rezensent, selbst seit zwanzig Jahren durch Rahners Schriften und Reden aufs tiefste beeindruckt, will sich damit auf keinen Fall jenen Kritikern beigesellen, die den Autor aufgrund einiger ins Unreine gesprochener, mißdeutbarer Äußerungen auf eine Position festzulegen versuchen, die seine ruhelose Dialektik längst selbst aufgehoben hat. Er glaubt aber, den Dank, den er dem großen Bahnbrecher gegenwärtiger Theologie schuldet, eher als durch gefälliges Mitläufertum durch einen Versuch mitdenkenden Fragens abstatten zu können.

Die meisten der vorliegenden Schriften sind Vorträge oder vortragsähnliche Aufsätze, die oft in aller Eile aus heißer, überquellender Gedankenfülle geschöpft, gleichsam flüssig bleiben, weitersprudeln und ein manchmal beängstigendes Ungestüm des Geistes verleiblichen. Es scheint oft fast unmöglich, aus der sprühenden, alles verflüssigenden Darstellung feste Inhalte herauszuziehen, ohne sie zu verderben. Daher soll das Folgende nicht gleichmäßig dürre Summarien aller Abhandlungen aneinanderreihen, sondern nur auf einige der charakteristischen, prinzipiellen Gedankenbewegungen eingehen. Daß dabei eine Unmenge abweichender, gegenläufiger oder ganz andersartiger Gedanken nicht beachtet wird und daher nur eine sehr vorläufige, vielfach einseitige Vorstellung vom Denken des Autors vermittelt werden kann, ist von vornherein zuzugeben.

Den Band VI eröffnet der Vortrag „Der Mensch von heute und die Religion" (13—33). R. ist weit entfernt davon, den christlichen Glauben und „die Religion" zu entzweien und ein kommendes religionsloses Zeitalter anzukündigen. Im Gegenteil: Die kopernikanische Wendung von der antiken „Kosmozentrik" zur „Anthropozentrik", die den Menschen zum Subjekt, zum Freien, zum Schöpfer und „Stellvertreter Gottes" gegenüber einer endgültig entnuminisierten Welt einsetzt, öffnet in seiner Sicht „der Religion" neue, höhere Möglichkeiten. Dabei ist vorausgesetzt, daß das Zusichselbstkommen des Herr- und Schöpferseins des Menschen und das entsprechende Weltlichwerden der Welt dem wachsenden Verstehen der Menschwerdung Gottes entsprungen sind, notwendige Momente der Geschichte des Christentums darstellen und daher einen positiven Sinn haben müssen. In der Tat: Auch die neue Freiheit des Menschen erfährt sich in der Reflexion als verfügte und dem unabsehbaren Dunkel der Zukunft ausgesetzte; das Geheimnis, das wir Gott nennen, bricht jetzt nicht mehr aus der Natur, sondern aus dem „eigenen Wesen" des Menschen hervor; als „Grund aller Verantwortlichkeit der Freiheit" wird Gott neu erfahren; das Erleiden der harten, die Züge der Sterblichkeit tragenden Welt wird für den Christen „Partizipation des Todes Christi" und das Aufgehen des menschlichen Schöpfertums zeigt das weltüberlegene Schöpfertum Gottes erst in seinem vollen Licht.

Wie R. in wenigen Strichen neue Möglichkeiten religiösen Verhaltens in einer „hominisierten" Welt zeichnet, ist gewiß bewundernswert. Aber es bleibt die Frage, ob es uns in einer „wirklich letzten Betrachtung der Geistesgeschichte" jetzt schon

möglich ist, die Entwicklung zur neuzeitlichen Herrlichkeit des Menschen als „dem Wesen des Christentums selbst" entsprungen und als „notwendiges Moment seiner eigenen Geschichte" (21) zu begreifen. Niemand wird die mächtigen christlichen Einflüsse und die Möglichkeiten eines christlichen Bestehens der gegebenen Situation leugnen können. Verführt uns aber eine aus einer „wirklich letzten" Betrachtung der Geschichte entspringende Dialektik nicht dazu, uns am Ende mit der unheimlichen Dämonie einer Weltentwicklung zu versöhnen, die doch weitgehend unter dem Zeichen des Humanismus, der Aufklärung und der Wissenschaft gegen die christliche Überlieferung durchgesetzt wurde und sich vielleicht irreversibel immer weiter von ihr abwendet? Ist „die Religion", die aus der Reflexion des Menschen auf sein eigenes Wesen, auf den Grund seiner Verantwortlichkeit und auf seine Endlichkeit erwächst, wirklich das, was der Christusglaube eigentlich meint? Solche und ähnliche Fragen mögen aufsteigen, wenn man einzelne Sätze aus ihrem Zusammenhang löst. Aber wer den Autor zu Ende sprechen läßt, wird zugeben, daß es ihm nie um eine durch menschliches Begreifen erzeugbare Einigung des Menschen mit einem ausgedachten Gott geht, wohl aber um ein kühnes Zu-Ende-Denken der gnadenhaften „Vergöttlichung der Welt" und ein tieferes Ergründen des wirksamen Ja, das Gott nicht nur von außen über die Welt gesprochen, sondern „in ihre innersten Gründe eingestiftet" (32) hat. Dennoch wird nicht klar ersichtlich, wie ein solcher, bewußt von der neuzeitlichen Position der „Anthropozentrik" aus unternommener Denkvorstoß zum innersten Grund und zum äußersten Ende der Welt wesentlich anders vollzogen werden kann, als es bereits in der idealistischen Philosophie der Religion mit ihren verheerenden Konsequenzen geschehen ist.

R. ist sich anderseits allerdings wie wenige der Unzulänglichkeit und Unvollendbarkeit aller menschlichen Denkversuche bewußt. Daher ist er auch fortwährend von der Frage umgetrieben, was angesichts des wachsenden Unvermögens, alles zur Begründung des Glaubens Relevante genau zu wissen, zu tun sei (34—45). Warum und wie kann man die Unabschließbarkeit der historischen Problematik umgehen und in durchaus rationaler Weise an eine „existentielle Ganzheit des Menschen" appellieren? Mit der klaren Formulierung dieser Frage hofft R., wenigstens einen ersten Schritt zur Antwort zu tun. Kann aber die Antwort in der vorgesehenen Richtung erwartet werden, ohne daß von vornherein die existentielle Ganzheit des jeweiligen Einzelnen der Totalität der Geschichte übergeordnet und damit allerdings der Gefährdung durch die Geschichte, aber auch der Geschichtlichkeit selbst entnommen wird?

Angesichts der Pluralität der geschichtlich entstandenen, einen universalen Wahrheitsanspruch erhebenden Weltanschauungsgruppen ist auf jeden Fall der Dialog, auch ohne konkrete Aussicht auf Bekehrung, unumgänglich (46—58). Darin spielt heute besonders das Thema „Ideologie und Christentum" (59—76) eine wichtige Rolle: Daß das Christentum keine Ideologie sein kann, sucht R. vor allem aus der „transzendentalen Erfahrung" zu erweisen, durch die der Mensch im voraus zur gegenständlichen Erfahrung immer schon auf das Geheimnis verwiesen sei, das wir Gott nennen. Die „transzendentale" Erfahrung ist so der eigentliche und erste Ort für die Wirklichkeit des Christentums, wie dieses seinerseits „nichts als das Eigentlichste der transzendentalen Erfahrung" ist und damit jede innerweltliche Ideologie „schon immer übersteigt" (69).

Solche Formulierungen, für sich allein genommen, erwecken die Frage, ob man das Christentum, um den Ideologieverdacht von ihm abzuwehren, idealistisch deuten müsse, und man sucht dringend nach einer genaueren Differenzierung dessen, was jeder Mensch immer schon „transzendental" erfährt, und der „Erfahrung der absoluten und vergebenden Nähe Gottes selbst als des von aller innerweltlichen Wirklichkeit Unterschiedenen" (69), die uns durch das Christentum vermittelt ist. R. selbst führt seinen Gedanken weiter, indem er das Christentum nicht nur das Eigentlichste der „transzendentalen" Erfahrung, sondern „gleichzeitig wesentlich Geschichte" sein läßt, und zwar so, daß „echte Transzendentalität und echte Geschichtlichkeit sich gegenseitig bedingen und der Mensch durch seine Transzendentalität selbst an wirkliche Geschichte verwiesen ist, die er in apriorischer Reflexion nicht ‚aufheben' kann" (70). Zweifellos ist R. durch die Theologie dazu geführt worden, die Geschichte viel radikaler ernstzunehmen als in seinem philosophischen Frühwerk, in dem sie wie ein der Transzendentalität Angefügtes erscheint. Ist er aber dem Bannkreis des Hegelschen Geschichtskonzepts schon völlig entkommen? Der Intention nach gewiß. Aber angesichts mancher dialektischer Formeln kann die Frage nicht verstummen, ob der intendierte und allerdings unerhört schwierige Abstoß von Hegel in voller Klarheit des Denkens vollzogen sei.

Ähnliche Bedenken erregt das, was R. in einer äußerst schwierigen Gesprächssituation zu marxistischen Denkern über „marxistische Utopie und christliche Zukunft des Menschen" äußert (77—88). Aufs Kühnste vereinfacht, ist danach die letztlich „einzige Frage, die das Christentum stellt", die, wie der Mensch „sich im Grunde verstehen wolle, ob als handelndes Wesen nur im Ganzen, das mit dem Ganzen als solches nichts zu tun hat, ... oder als empfangend — handelndes Wesen des Ganzen, das es auch mit dieser Bedingung seines Erkennens, Handelns und Hoffens als solcher zu tun hat und im zukunftschaffenden Handeln innerhalb des Ganzen dieses Ganze, die absolute Zukunft selbst auf sich zukommen, für sich selbst Ereignis werden läßt" (80). Die „absolute Zukunft" ist also das unendliche „Ganze als solches" (79) und zugleich „nur ein anderer Name für das, was mit ‚Gott' eigentlich gemeint ist" (80).

Man fragt sich, ob die dialektische Identifikation der absoluten Totalität, die der Mensch für sich selbst „Ereignis werden" lassen kann, mit dem, was der Name „Gott" eigentlich meint, nicht eine wesentliche Unterscheidung aufhebt, die christliches Denken unaufgehoben bewahren muß. Aber R. fügt sogleich hinzu, das Ganze der absoluten Zukunft bleibe „das unsagbare Geheimnis" (80) und „das wesentlich Transzendente" und das von Gott zugeschickte Ereignis der absoluten Zukunft sei die „endgültige Unmittelbarkeit der Welt zu dem sich selbst mitteilenden Gott" (81). Die im jüdisch-christlichen Denkbereich unaufhebbare Differenz zwischen Gott und Welt wird also gewiß nicht abgetan und als platte Identität begriffen. Dennoch versucht R., eine erstarrte Auffassung dieser Differenz zu verflüssigen, „die Wahrheit im Pantheismus" (78) neu zu erheben, schon jetzt von der am Ende durch Gott selbst vermittelten Gottunmittelbarkeit der Welt her zu denken und damit einem von Hegel und Marx ausgehenden Weltentwurf zu begegnen. Dieser Versuch, gleichsam im Niemandsland außerhalb der gewöhnlich respektierten Sicherheitsmarkierungen unternommen, erscheint unter heutigen Bedingungen als das Äußerste, was christliches Denken in diesem Bereich wagen kann. Werden unbesonnene Nachläufer, die womöglich noch weiter zu gehen versuchen, nicht unweigerlich in den Sog einer idealistischen oder eher materialistischen Dialektik gerissen werden?

R. geht es bei alldem gewiß immer darum, die Einheit von Philosophie und Theologie „in Aufrechterhaltung der theologischen Differenz von beiden" (97) voll in ihr Recht zu setzen. Diese Einheit ergibt sich ihm schon daraus, daß die Offenbarung sich selbst eine autonome Philosophie als Bedingung ihrer eigenen Möglichkeiten voraussetzen muß. Anderseits wird, da es außer der expliziten Offenbarung auch eine der Weltgeschichte koextensive Offenbarungsgeschichte gibt, in jeder Philosophie unthematisch Theologie getrieben. Daher hat die Theologie nicht nur auf die ausdrückliche Christlichkeit der patristischen und mittelalterlichen Philosophie, sondern auch auf die in der neuzeitlichen und außereuropäischen Philosophie verborgene, „anonyme Christlichkeit" zu achten (91—103).

Wenn das an sich unendliche Gespräch zwischen Philosophie und Theologie von Zeit zu Zeit unterbrochen und eine vorläufige Formel der Einigung oder Nichteinigung geprägt wird, so ist stets zu bedenken — wie das kostbare kleine Fragment „Über die kollektive Findung der Wahrheit" dartut (104—110) —, daß die Formel zwar notwendig Ziel des Gespräches ist, aber gleichzeitig immer nach vorne offen sein muß und von einer nie ganz überholbaren existentiellen Fraglichkeit umfaßt bleibt.

Beinahe fixistisch nimmt sich demgegenüber aus, was R. in dem etwas älteren Lexikonartikel „Heilige Schrift und Tradition" (111—120) über den in der Bibel verwahrten Formelbestand sagt. Die Schrift ist danach „reine Objektivation der bleibend maßgeblichen Glaubensüberzeugung der apostolischen Kirche" (113) und darum „absolut normative *norma non normata*" (111), „reine Norm, der gegenüber ein eigentlich kritisches Unterscheiden der Geister... bei aller Anerkennung des geschichtlich Kontingenten und der Entwicklung und Entfaltung Fähigen und Bedürftigen darin nicht mehr notwendig und nicht mehr erlaubt ist" (112). Wird hier nicht das abstrakte Idealbild einer reinen Objektivation des urkirchlichen Glaubens entworfen, das mit der vielschichtigen biblischen Wirklichkeit wenig übereinstimmt, die die Theologie heute — und wohl auch die katholische nicht ohne kritisches Unterscheiden der Geister — befragen muß? Wenn die Schrift wirklich „das Charakteristikum der Geschichtlichkeit" (117) hat, wie R. betont, und nicht unmittelbar selbst das inkarnierte Wort Gottes ist, dann wird man auch ihre Normativität nicht ohne weiteres als „reine" und „absolute", sondern als heilsgeschichtlich gewordene und dem denkenden Glauben der Kirche überlieferte verstehen müssen.

Wer wie R. die Schrift als die reine Objektivation des urkirchlichen Glaubens deutet, kann daraus ohne Mühe ihre materiale Suffizienz und damit so etwas wie ein „katholisches *Sola-scriptura*-Prinzip" ableiten, nach dem die Tradition bei der Bildung des Glaubensbewußtseins nur eine die Schrift explizierende, nicht aber eine konstitutive materiale Funktion hat (121—138). Aber auch andere Gründe, wie die innere Homogenität und Konsistenz der Glaubenswahrheit und die faktische Unmöglichkeit, Glaubensinhalte exklusiv aus außerbiblischen Quellen

der frühesten Zeit abzuleiten, lassen sich für eine gewisse Suffizienz der Schrift anführen. Die Kritik an einer positivistischen Zwei-Quellen-Theorie ist also durchaus berechtigt. Denn die Wesensmitte des christlichen Glaubens kommt in der Schrift ausreichend zur Sprache. Gleichwohl wird sich der geschichtlich Denkende hüten, ein abstrakt in sich stehendes *Sola-scriptura*-Prinzip aufzustellen, das der Zufälligkeit und Unabgeschlossenheit der biblischen Schriften, der Kanonbildung in der Kirche, dem Fortdauern der Tradition und dem Wachstum der Glaubenserkenntnis nicht gerecht würde.

Die dauernd gegenwärtige Frage des Verhältnisses der Theologie zur Geschichte und zum immer weiter wuchernden Pluralismus der Wissenschaften steht auch im Hintergrund eines programmatischen Beitrags über die theoretische Ausbildung künftiger Priester (139—167). Darin schlägt R. einen „Grundkurs" als neue „Grund- und Zentraldisziplin der theologischen Ausbildung" (161) vor, der nicht wie die alte Fundamentaltheologie grundsätzlich alles durchreflektieren müßte, was an sich zur Fundierung der Gesamtaussage des Glaubens notwendig ist, sondern nur das, was „in der vorwissenschaftlich existentiellen Glaubensbegründung eines gebildeten Menschen von heute gegeben sein muß ..., gegeben ist ... und genügt" (152). Die Methodenproblematik einer solchen „transzendentalen" Reflexion und einer „transzendentalen Begründung des Offenbarungsinhalts" (157) und nicht zuletzt die besorgte Frage, ob eine so konzipierte Zentraldisziplin nicht am Ende zur Vorherrschaft der anthropologischen Selbstreflexion in der Theologie führen muß, dies alles kann erst zureichend erörtert werden, wenn die konkrete Durchführung des Projekts greifbar geworden ist.

In den Vorträgen über das „Geheimnis des Lebens" (171—184) und über die „Einheit von Geist und Materie" (185—214) geht es vor allem darum zu zeigen, daß eine einzige durchgehende Geschichte oder Entwicklung die anorganische Materie mit dem Leben, das Leben mit dem Geist und den Geist mit der göttlichen Selbstmitteilung in der Gnade zusammenschließt. Wichtigste Voraussetzung für das rechte Verständnis der einen Entwicklungsgeschichte ist der aus der idealistischen Philosophie stammende Begriff der „Selbsttranszendenz", durch die unter der Dynamik des göttlichen Seins ein niederes „Seiendes sich selbst in das wesentlich Höhere hinein überbietet und aufhebt" (180). Somit kann auch „die Selbsttranszendenz des Materiellen in den Geist" (213) angenommen werden, wobei Gott als der „transzendentale Grund" (209) der Selbstüberschreitung selbstverständlich vorauszusetzen ist. Da Materie und Geist aber nicht als zwei völlig disparate Größen, sondern als „unauflöslich aufeinander bezogene Momente der einen kreatürlichen Wirklichkeit" (206) gedacht werden müssen, ist es auch die Materie selbst, die sich in echter, aktiver Selbsttranszendenz in den Geist hinein aufhebt. So ist ohne Leugnung der Wesensunterschiede und Abstufungen die Geschichte der Natur und die des Geistes als „eine Geschichte" zu sehen (214).

Eine eingehendere Auseinandersetzung mit R. wird vor allem zu klären haben, ob und wie der zentrale Begriff der „Selbsttranszendenz" einem idealistischen Denkkontext ohne die Konsequenz einer idealistischen, das Absolute völlig einbeziehenden Auslegung des Weltprozesses entnommen werden kann.

Wie sehr aber R. selbst fortwährend die Rahmen überschreitet, mit denen man sein Denken einfassen zu können glaubt, ergibt sich aus einer faszinierenden Rede über die „Theologie der Freiheit" (215—237). Den Begriff der kategorialen Wahlfreiheit läßt er sofort hinter sich, um auf das „schauervolle Geheimnis" zuzugehen, das die menschliche „Freiheit Gott selbst gegenüber" (218) für uns bedeutet. Sie zeigt sich nicht nur als „Seinsfreiheit" (222), „totale Selbstverfügung des Subjekts auf Endgültigkeit hin" (221), sondern auch als „dialogisches Vermögen der Liebe" (225), aber so, daß sie als „Freiheit der absoluten Annahme des absoluten Geheimnisses" auch radikal Geheimnis bleibt und nur an Gott allein zu ihrem „vollen Wesensvollzug kommt" (216). Die meisterhaft dichte und gefüllte Synthese legt viel vom innersten Wollen des Theologen R. frei und gehört wohl zum Besten, was in neuerer Zeit über das christliche Verständnis der Freiheit gesagt wurde.

Aus denselben Grundgedanken ist der bedeutende Beitrag für die Zürcher Ringvorlesung „Schuld — Verantwortung — Strafe" (238—261) erwachsen. Als einer der besten Kenner der Bußtheologie vermag R. auch überzeugend zu erläutern, daß das katholische Nein zur Formel *„simul iustus et peccator"* berechtigt ist, weil der Gerechtfertigte nicht in einer „dialektischen Schwebe" (267) zwischen Gerechtigkeit und Sündigkeit verbleibt. Er zeigt aber auch die Berechtigung eines richtig verstandenen katholischen Ja zu der Formel, wenn sie als Aussage der Erfahrung des Einzelnen verstanden wird, der auch unter der Gnade eine fortdauernde Sündigkeit erfährt (262—276).

Der Vortrag „Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe" (277—298) wagt das Ungewöhnliche, die Einheit beider Lieben „in der Richtung einer radikalen Identität" (282) weiterzudenken und zugleich, innerhalb dieser Identität, einen gewissen Primat der Nächstenliebe aufzuzeigen. Wichtigstes biblisches Fundament einer solchen „Radikalisierung der Nächstenliebe zum Ganzen der christlichen Existenz" ist der 1. Johannesbrief, besonders 1 Jo 4, 12, woraus R. unvermittelt schließt: „Darum ist der ‚Gott in uns' in der gegenseitigen Liebe der Gott, den allein wir lieben können" (281).

Das dürfte handfeste Eisegese sein, denn der Text spricht nicht über die Möglichkeiten unserer Gottesliebe, sondern erklärt nur, daß Gott in uns bleibt und seine Liebe in uns vollendet ist, wenn wir einander lieben. In den folgenden Ausführungen wird die These gewagt, daß eine echte Liebe zum Menschen, sobald sie „ihr eigentliches Wesen und ihre sittliche Absolutheit und Tiefe erreicht", auch schon, wenn auch nicht immer ausdrücklich, *„caritas* auf Gott hin ist" (283). Mehr noch: Die Nächstenliebe ist als „Grund und Inbegriff des Sittlichen überhaupt" schlechthin „der Heilsakt" (286) und damit auch „der primäre Akt der Gottesliebe, die in der Nächstenliebe als solcher Gott in übernatürlicher Transzendentalität unthematisch, aber wirklich und immer meint" (295). Der Nächstenliebe gegenüber ist und bleibt der „thematische religiöse Akt", obwohl hinsichtlich seines Objektes von höherer Würde, als Akt „sekundär" (294).

Es ist verständlich, daß Hans Urs v. Balthasar über solche Sätze tief besorgt ist (Cordula oder der Ernstfall, Einsiedeln 1966, 86—88). Denn die menschliche Subjektivität, Intentionalität und Intersubjektivität erscheinen hier so radikal in die Mitte gestellt, die Liebe zum menschlichen Du ist so sehr „der umfassende, allem anderen Sinn, Richtung und Maß gebende Grundakt" (288), daß man die das göttliche Du erkennende Liebe wohl nur noch „Moment daran" oder „Folgerung daraus" (ebd.), aber nicht mehr die wahre Vollendung der menschlichen Freiheit sein lassen kann. Wer diese einseitige Darstellung kritisiert, darf allerdings die Situationsbedingtheit des Vortrages nicht außer acht lassen. Er darf aufgrund des Gesamtwerks auch annehmen, daß R. die von der Seite des Objekts her nötige christologische und theologische Ergänzung sehr wohl bieten könnte, ohne seine Konzeption der Nächstenliebe wieder völlig preisgeben zu müssen

In einer scharf auf Subjektivität und Intersubjektivität eingestellten Optik erhält auch die Frage der Sünde in der heiligen Kirche eine besondere Dringlichkeit. Was in dem schon 1947 erschienenen Aufsatz „Kirche der Sünder" (301—320) eher zurückhaltend vorgetragen wird, tritt, wie der Titel schon sagt, in dem Beitrag „Sündige Kirche nach den Dekreten des Zweiten Vatikanischen Konzils" (321—345) deutlicher hervor: Das Bemühen, über die Formulierungen der Schultheologie und die neuesten konziliaren Lehräußerungen hinaus einen Begriff der „sündigen Kirche" vorzubereiten, der verständlich machen soll, wie „die auch ‚subjektiv' und nicht nur institutionell heilige Kirche" (345), die Ecclesia *indefectibiliter sancta* (343), zugleich in einem gewissen Sinn „Subjekt von Sünde und Schuld" (337) sein kann. Ein zweifellos schwieriges Unternehmen, da das Verhältnis von Sünde und Heiligkeit in der Kirche nicht das „bloß äußerlich dialektische Verhältnis des Nebeneinanderbestehens" sein kann, weil die Heiligkeit „das von Gott her letztlich entscheidende Prädikat der Kirche" (342) ist. Der vorsichtig tastende, die Schwierigkeiten keineswegs verhehlende Vorstoß R. bringt die Diskussion der Frage, wie mir scheint, ein gutes Stück weiter, ohne eine durchweg befriedigende Lösung zu bieten.

Als Ergänzung dazu kann das vor einem ökumenischen Forum gehaltene Referat „Kirche und Parusie Christi" (348—367) angesehen werden, das das Verhältnis der Kirche zur Vollendung der Heilsgeschichte erläutert, insbesondere die Indefektibilität der Heiligkeit und des Glaubens, die der Kirche trotz der Ausständigkeit ihrer Vollendung schon jetzt als eschatologischer Heilsgemeinde eigen ist.

Wie gründlich R. in der ekklesiologischen Einzelproblematik bewandert ist und wie weiträumig er zugleich pastoraltheologisch zu planen weiß, zeigen drei glänzende Aufsätze über den Episkopat (369—454), die während und kurz nach den Konzilsdiskussionen über das Bischofskollegium entstanden sind und eine Überfülle weiterführender theoretischer und praktischer Anregungen bieten.

Mitten in die Besorgnisse und Hoffnungen, die die überraschende Wandlungsfähigkeit der Kirche zur Konzilszeit erregte, führen die Vorträge „Kirche im Wandel" (455—478) und „Konziliare Lehre der Kirche und künftige Wirklichkeit christlichen Lebens" (479—498). Die Konzilsproblematik steht auch im Hintergrund des Referats „Grenzen der Amtskirche" (499—520), das eindringlich den Abstand aufzeigt zwischen den von der Kirche verkündigten sittlichen Prinzipien und den „konkreten Imperativen, aus denen der Einzelne und die verschiedenen menschlichen Gemeinschaften ihr Dasein frei gestalten" (509).

Der Situation des Einzelnen in der Kirche zugewandt, fordert R. eine „Existentialethik", die in dem von den allgemeinen Prinzipien der essentialen Ethik und Moral freigelassenen Raum dem Einzelnen zur Erkenntnis des ihn individuell verpflichtenden Anrufs Gottes verhelfen soll (521—536). Dies hält er vor allem deshalb für wichtig, weil „der Raum der Freiheit und Verantwortung, den die essentialen Sittennormen der Kirche und der katholischen Moraltheologie dem sittlichen Gewissen einräumen müssen", heute erheblich größer

geworden ist (540) und wir uns daher weder mit einer allgemeinen Wesensethik noch mit einer Situationsethik existentialistischer Art zufriedengeben können (537—544).

Eine Zusammenfassung sehr charakteristischer Gedanken enthält der letzte Beitrag des VI. Bandes über die „anonymen Christen" (545—554). Ausgehend von der Heilsnotwendigkeit des christlichen Glaubens und der Allgemeinheit des göttlichen Heilswillens, postuliert R. die Möglichkeit eines anonymen Christseins, das einen Menschen ohne oder gar gegen sein reflexes Selbstverständnis bestimmt. Es ist allerdings nicht schon mit dem bloßen Menschsein gegeben, sondern erst dann, wenn ein Mensch „sich selbst wirklich ganz annimmt" (549), ganz „Ja zu sich selbst" (550) sagt. Denn in der Tiefe seines Wesens erfährt der Mensch immer schon, wenn auch ganz unausdrücklich, dieselbe gnadenhafte Offenbarung, die in der ausdrücklichen christlichen Offenbarung zur reflexen Aussage kommt. Nimmt er also in der Totalannahme seiner selbst die unthematische, als „übernatürliches Existential" gegebene Offenbarung an, „so setzt er den Akt übernatürlichen Glaubens" (549). Durch „die radikale Annahme seines Daseins" bezeugt er Gott, und da die Gnade, von der er sich ergreifen läßt, immer schon die Gnade des Vaters in seinem Sohn ist, kann er mit vollem Recht als „anonymer Christ" bezeichnet werden" (550).

Die hinter dieser — heute leider oft zum unverstandenen Schlagwort entarteten — Bezeichnung stehende Problematik bedarf sicher noch weiterer Diskussion. Es fragt sich auch hier vor allem, ob die für R. Gesamtkonzeption zentrale These, daß das totale Ja des Menschen zu sich selbst eine in seiner Wesenstiefe verborgene Offenbarung Gottes begegnen lasse, den Unterschied zwischen der „transzendentalen" — und doch wesentlich immanenten — Erfahrung des Menschen und der geschichtlich den Menschen überkommenden, nur im Heiligen Geist verstehbaren Christus-Offenbarung genügend wahren kann. Die Gefahr einer die Unterschiede verflüchtigenden Totalidentifikation von Gott und Mensch rückt nahe.

Nachdem die Besprechung des VI. Bandes auf einige der charakteristischen Grundgedanken näher einzugehen suchte, kann zum VII. Band, der 39 Beiträge zur „Theologie des geistlichen Lebens" enthält, nur noch weniges, allzu weniges, angemerkt werden. Nicht als ob hier keine ernsthafte und bedeutende Theologie zu finden wäre oder theologische Meditationen weniger Beachtung als Grundsatzreferate verdienten. Aber es scheint der überreichen geistlichen Lebendigkeit und Fruchtbarkeit dieses Bandes besonders unangemessen, die wesentlichen Inhalte aus der Rahnerschen Meditationsgestalt herauszulösen. Die unmittelbare Lektüre ist umso mehr erforderlich, als sich R. als ein Meister der geistlichen Theologie erweist, der in der Überlieferung theoretisch und praktisch aufs tiefste verwurzelt und zugleich den Erfordernissen einer heutigen Spiritualität ganz aufgeschlossen ist. Er läßt in diesem Band nicht selten sein Innerstes aufbrechen und erreicht in der Neuformulierung des alten Wahren oft unerhörte Eindringlichkeit und Überzeugungskraft. Wer etwa beim Lesen des VI. Bandes geneigt wäre, R. eines gewissen „Modernismus" oder „Säkularismus" zu bezichtigen, müßte sich durch sein hier greifbares, aufrichtiges Mühen um die Bewahrung des geistlichen Erbes zu äußerster Vorsicht im Urteil mahnen lassen. Hier spricht kein Unbesonnener, dem es im Grunde nur um Anpassung und Weltlichwerden des Christentums zu tun ist, sondern ein Kontemplativer, ein wahrer Freund und Hüter der in allem Wandel fortdauernden christlichen Frömmigkeit.

Dies zeigen schon die einleitenden Vorträge und Aufsätze über „fundamentale Fragen" (11—120). Die „bleibende Selbigkeit der christlichen Frömmigkeit" ist das erste, auf das R. eindringlich hinweist (13). Es braucht also auch heute und morgen den Mut zu geistlicher „Übung", zu „Norm und Regel", zu „harter Zucht" (17). Obwohl bescheidener und karger in seinen religiösen Äußerungen, wird der Fromme ein schmerzlich unmittelbares Verhältnis zum unbegreiflichen und unsagbaren Gott haben müssen. Er „wird ein ‚Mystiker' sein, einer, der etwas ‚erfahren' hat, oder er wird nicht mehr sein" (22). Aber auch das „vorbehaltlos redlich gelebte weltliche Leben" (25) und eine neue „Aszese des selbstgesetzten Maßes" (27) inmitten der modernen Konsumgesellschaft muß jetzt zu seiner Frömmigkeit gehören.

Der Christ kann seine Glaubensentscheidung auch heute als intellektuell redliche verantworten, wenn er die Freiheit bedenkt, „die auch die letzten geistigen Entscheidungen und Haltungen immer mitbestimmt" (55). Er weiß, daß er in der Tat seines Lebens letztlich nicht neutral bleiben und sich nur im Rahmen des Möglichen über die Berechtigung seiner Entscheidung vergewissern kann, aber die Glaubensentscheidung nicht solange verschieben darf, bis er alle ihre Voraussetzungen wissenschaftlich so durchreflektiert hat, wie es theoretisch möglich wäre. Daher darf er sich dem als „Tatsache des Lebens" (62) gegebenen Glauben anvertrauen und darauf hoffen, daß die Gnade „eben doch ihr Zeugnis von sich selbst mitbringt" (63). Die Summe seines Glaubens besteht schließlich nicht in isolierten Einzelsätzen, sondern im „Ganzen" des Christentums, das R. in folgender Kurzformel meint aussprechen zu können: „Christentum ist das ausdrückliche und gesellschaftlich (‚kirchlich') verfaßte Bekenntnis dazu, daß das absolute Geheimnis, das in und über unserem Dasein unausweichlich waltet und Gott genannt wird, als vergebend und vergöttlichend sich uns in der Geschichte des freien Geistes mitteilt und daß diese Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus geschichtlich und irreversibel siegreich in Erscheinung tritt" (66).

Zu fragen und näher zu erörtern wäre allerdings, ob diese Selbstmitteilung des absoluten Geheimnisses in der Geschichte des freien Geistes so geschieht, daß sie mittels einer totalen Selbstreflexion dieses Geistes wahrhaft zu erkennen ist und der Blick auf die Erscheinung Jesu Christi dem Denkenden nur nachträglich bestätigt, was er ohnehin wissen kann. Wird das genuin Christliche in der vorgelegten Kurzformel des Christentums nicht doch zu sehr verkürzt? Droht nicht ein wenig die Gefahr, die intellektuelle Redlichkeit des christlichen Glaubens dadurch zu sichern, daß das Christliche als die Erscheinung des von allen implizit immer schon Gewußten ausgegeben wird?

Eine solche Frage scheint freilich wieder gegenstandslos zu werden, wenn man den kostbaren Meditationen über die Geheimnisse des Lebens Jesu begegnet (123—196), die aus dem denkenden Mitfeiern des Kirchenjahres von Weihnachten bis Pfingsten erwachsen sind. Hier wird in einer ganz persönlichen, in lebenslangen Aneignungswehen gestalteten, geistlichen Sprache das Einmalige vermittelt, das von den Heilsereignissen der Heiligen Nacht, des Leidens und Sterbens Jesu, des Abstiegs ins Totenreich, der Auferstehung, der Himmelfahrt und der Geistsendung ausgeht.

Betrachtungen über die Eucharistie (199—220) und über christliche Tugenden (223—280) schließen sich an. Die ausführlichste ist die über die Wahrhaftigkeit (223—251), in der mit erstaunlicher Weit- und Tiefsicht zuerst der Wille zur Wahrheit überhaupt und danach die Wahrhaftigkeit gegen sich selbst, im zwischenmenschlich-privaten Umgang, in der Öffentlichkeit und gegenüber der unter den falschen Meinungen der anderen verborgenen Wahrheit erörtert wird.

Der Heiligenverehrung (283—309) und den verschiedenen Ständen und Berufen in der Kirche (313—478) sind weitere Beiträge gewidmet: über die Kindheit, den Laienstand, die Frau, den Intellektuellen, den Schriftsteller und, besonders eingehend, über die Verwirklichung der evangelischen Räte, vor allem der Armut, im Ordensleben.

Wie sehr R. der großen geistlichen Tradition seines Ordens verbunden bleibt und Grundbegriffe seiner Theologie, wie Einheit, Liebe, Geheimnis, von dort her christozentrisch orientiert werden, zeigen schließlich seine Besinnungen zur Herz-Jesu-Verehrung (481—508).

Diese spärlichen Angaben lassen die ungeheure Fächerbreite, Vielseitigkeit, Wirklichkeitsnähe und Anregungskraft dieser geistlichen Theologie kaum ahnen. Wer Karl Rahners theologisches Wollen in allen seinen Dimensionen verstehen will, kann nicht auf ein eingehendes Studium des VII. Bandes verzichten, der die Autorität einer ungewöhnlichen geistlichen Erfahrung ausstrahlt und nicht wenige der Fragen beantwortet, die beim Lesen des VI. Bandes zu stellen sind.

Voll Bewunderung und Dank blickt der Leser, aufs reichste beschenkt, auf die beiden Bände zurück. Das Charisma des großen Theologen, sein Mut, aus tiefster Kenntnis und Achtung der überlieferten Theologie in der heutigen Glaubenssituation das Äußerste zu wagen, ist einzigartig und unnachahmlich. Was nottut, ist nun nicht, den theologischen Stil des Bahnbrechers gedankenlos zu kopieren oder über das von ihm Gewagte leichtfertig hinauszugehen. Vielmehr braucht es jetzt vor allem nüchternes und genaues Bedenken der Möglichkeiten und Gefahren einer christlichen „Transzendentalphilosophie", ihrer Übereinstimmung mit der ausdrücklichen christlichen Offenbarungsgeschichte und ihrer Unterscheidung innerhalb der Gesamtströmung des neuzeitlichen Denkens.

Freiburg i. Br. Helmut Riedlinger.

Löwith, Karl: **Vorträge und Abhandlungen**. Zur Kritik der christlichen Überlieferung. Stuttgart: W. Kohlhammer-Verlag 1966. 290 S.; Ln DM 24,—.

Diese Vorträge und Abhandlungen „Zur Kritik der christlichen Überlieferung" führen in der verschiedenartigen Form, die solchen Sammelbänden eigen ist, das Grundmotiv der Arbeiten K. Löwiths fort, sofern sie alle „von der philosophischen Fragwürdigkeit der christlichen Überlieferung bestimmt" sind. „Eine sie direkt betreffende Darstellung der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche hofft der Verfasser in absehbarer Zeit vorlegen zu können." Die Rezension dieser gesammelten kleineren Arbeiten kann sich nur darauf beschränken, einige der Beiträge herauszuheben.

An erster Stelle ist hier Löwiths Abhandlung „Hegels Aufhebung der christlichen Religion" zu nennen, die 1962 in den „Einsichten", der

Festschrift für Gerhard Krüger, veröffentlicht worden ist. Es ist dies der an Umfang und Gewicht größte Beitrag zu diesem Sammelband. Löwith unternimmt es darin, die Grundgedanken seiner Hegelinterpretation, die schon seinem Buch von 1941 „Von Hegel zu Nietzsche" zugrunde lagen, erneut zusammenzufassen und verschärft vorzutragen. Es ist im wesentlichen eine Interpretation der sogenannten theologischen Jugendschriften Hegels, deren kritische Neuausgabe z. Z. vorbereitet wird, weiter eine Analyse von „Glauben und Wissen", sowie der Vorlesungen über Religionsphilosophie. Löwith vertritt die These, von den Jugendschriften Hegels her sei dessen „Antichristentum" eindeutig nachzuweisen und darum auch als hermeneutischer Schlüssel für alle späteren Stadien der Philosophie Hegels, die christliche Religion betreffend, anzunehmen. Die „wesentliche Zweideutigkeit von Hegels Verhältnis zur christlichen Religion und Theologie" (57), die darin besteht, daß die „philosophische Aufhebung" der positiven Religion deren philosophische Rechtfertigung erbringt, soll demnach aus den „unzweideutigen" Äußerungen des jungen Hegel korrigiert werden oder doch in ihrem eigentlichen Sinne als Destruktion der christlichen Religion fixiert werden. (Dafür steht vor allem die berühmte briefliche Äußerung Hegels gegenüber Schelling aus der Tübinger Zeit).

Die methodischen Bedenken gegen dieses Interpretationsverfahren sind wiederholt geäußert worden. Ähnlich wie in der neueren Marxinterpretation haben auch in der Hegelinterpretation die Frühschriften ein sicher falsches Gewicht für das Gesamtverständnis des Werkes erlangt, eine Tatsache, die nur aus der philosophischen Skepsis gegenüber dem durchgeführten System erklärbar ist, das aber doch nach seinen immanenten Kriterien beurteilt sein will. Die Tatsache, daß Hegels Religionsphilosophie „schon zu seinen Lebzeiten Anstoß erregt" hat, „und zwar sowohl bei den rechtgläubigen Theologen wie bei den ungläubigen Philosophen" (87), ist ein Hinweis darauf, daß Hegels Philosophie des Christentums nicht an der Identität mit einer bestimmten Gestalt der kirchlich-theologischen Tradition gemessen werden darf, deren Überwindung als Aufhebung er ausdrücklich beabsichtigt. Insofern bleibt Löwiths Interpretation auf einen Gegensatz von traditionellem Christentum und neuzeitlichem Denken fixiert, dessen ständige Reproduktion für den Fortschritt im Gedanken, den Hegel geleistet hat, blind macht.

Doch läuft Löwiths eigene Interpretation auch auf eine ganz andere, nämlich seine eigene Kritik des Christentums hinaus. Er sieht das Kreuz der Hegelschen Philosophie darin, daß „Hegel, im Zuge der christlichen Tradition, das Absolute als einen überweltlichen Geist faßte, der sich in der natürlichen Welt und im selbstbewußten Menschen verendlichen soll. Die Schranke von Hegels Philosophie des Geistes zeigt sich daher an ihrem beschränkten Begriff von der Natur und der Welt". Löwith findet bei Hegel eine „hochmütige Tiefe der Naturverachtung" (93), der er mit folgender Frage entgegentritt: „Weshalb sollte es aber ein Fortschritt sein, wenn sich der Mensch nicht mehr ‚innerhalb der Natur' frei weiß und an ihr das Organ seines Bewußtseins behält, sondern sich ‚unendlich' frei glaubt, indem er sich auf die Ausgießung eines ‚heiligen', übernatürlichen Geistes beruft und diese wunderbare Geschichte des Neuen Testaments philosophisch auslegt, um den Verlust des positiven Glaubens zu rechtfertigen? Wenn aber weder einzusehen ist, wie ein außerweltlicher und übernatürlicher Gott, der Geist ist, den Menschen geschaffen haben soll, noch angenommen werden kann, daß sich der Mensch aus eigenem Willen ins Dasein brachte, dann kann er nur da sein und so sein wie er ist, weil ihn die Natur hervorgebracht hat" (95). In seinem Versuch, eine naive antike Naturfrömmigkeit wiederzubeleben, ist Löwith ein Außenseiter der gegenwärtigen Philosophie geblieben.

Immerhin haben Löwiths Versuche, das „Elend des Historismus" (Popper) durch einen Rückbezug auf die alle Geschichte umgreifende Natur zu überwinden, jedenfalls in dem Aufweis der Aporien des historischen Bewußtseins, auf die er sich beruft, ihre eigentliche Stärke. In dem bisher unveröffentlichten Beitrag „Geschichte und historisches Bewußtsein" (S. 119ff.) mündet die Kritik eines geschichtlichen Begriffs des Menschen in der These: „Da es weder wahrscheinlich ist, daß der Mensch göttlicher Herkunft ist, noch denkbar, daß er sich selbst zur Welt gebracht hat, muß man sich damit abfinden, daß auch der Mensch mit seiner Fähigkeit, die Natur zu transformieren und in der übermenschlichen Welt der Natur eine zweite, menschliche Welt der Geschichte hervorzubringen, zur allgemeinen Naturgeschichte gehört" (132). Das Überschreiten der vorfindbaren Natur vollzieht sich selbst „innerhalb der Grenzen der menschlichen Natur".

Sieht man genauer zu, dann scheint es so zu sein, daß Löwiths Beschwörung der Naturgebundenheit des Menschen einem moralischen Impulse Ausdruck verleiht, nämlich der Begrenzung des Menschen in seinem Handeln gegenüber der Welt (Naturbeherrschung) wie gegenüber anderen Menschen; sie steht im Dienste eines antitotalitären Philosophierens, das dem unbegrenzten bemächtigenden Zugriff auf die Welt des Menschen entgegentritt mit der Erinnerung an die Grenzen dieses Menschen als eines natürlichen Wesens. Ob allerdings die Erneuerung der Naturphilosophie die Last eines ethischen Argumentes zu tragen vermag, dazu kann auch dieser Sammelband nicht wirklich neue Argumente beitragen.

In dem Schlußbeitrag „Freiheit zum Tode" (S. 274ff.) legt Löwith statt dessen ein Plädoyer für das Recht auf Selbstmord vor, weil „keine Handlung so beziehungslos zum anderen Menschen ist wie der Selbstmord" (275). In dieser Argumentation, die im übrigen sich scharf gegen das „christliche Vorurteil, daß Selbstmord ein Mord sei" (286) wendet, wird immerhin sichtbar, daß die Reduktion der Freiheit auf die des einzelnen, „von seiner eigenen natürlichen Existenz Abstand" zu nehmen (275), in der Tat ein Rückschritt ist gegenüber der im Christentum und seinen neuzeitlichen Folgen schon entfalteten Ethik der Sozialität.

Die übrigen Beiträge sind alle außerordentlich anregend und lesenswert. Sie geben fast durchgehend von Löwiths Auseinandersetzung mit Hegel Zeugnis. Am stärksten autobiographische Züge trägt der Vortrag über Max Weber, „Max Webers Stellung zur Wissenschaft" (S. 228ff.), der zu dessen 100. Geburtstag gehalten worden ist.

Aufs Ganze gesehen scheidet der Leser von diesem Bande mit der Frage, ob es Löwith noch gelingen wird, aus seiner naturphilosophischen Reaktion auf die Philosophie seit Hegel noch zu einer selbständigen Entfaltung zu kommen. Bis jetzt jedenfalls gilt für ihn, daß die christliche Überlieferung, deren Kritik Löwith angelegen ist, das offene oder geheime Thema seines eigenen Philosophierens darstellt.

München. Trutz Rendtorff.

Studies in Shamanism. Ed. by Carl-Martin Edsman. Based on Papers read at the Symposium on Shamanism held at Abo on the 6th—8th of Sept., 1962. (Scripta Instituti Donneriani Aboensis I) Stockholm: Almqvist & Wiksell (1967). 185 S.; br. $ 6,—.

Fatalistic Beliefs in Religion, Folklore, and Literature. Ed. by Helmer Ringgren. Papers read at the Symposium on Fatalistic Beliefs held at Abo on the 7th—9th of Sept., 1964. (Scripta Instituti Donneriani Aboensis II) Stockholm: Almqvist & Wiksell (1967). 186 S.; br. $ 6,—.

Diese zwei ersten Bände der neuen Reihe des Donner-Instituts in Åbo (Finnland) enthalten Beiträge, die bei den Symposien in der Akademie Åbo vorgetragen wurden. Das erste Syposium fand am 6.—8. Sept. 1962, das zweite am 7.—9. Sept. 1964 statt.

I. Der Begriff Schamanismus ist heute umstritten. Für die einen ist der Schamanismus ursprünglich und primär eine Technik der Ekstase und dadurch des Sich-Verbindens mit den guten Mächten der Oberwelt: das ist der weiße Schamanismus (Eliade). Für die anderen bedeutet er ursprünglich und primär den Kontakt mit der Unterwelt (schwarzer Schamanismus), u. zw. durch die Ekstase (Schmidt) oder auch ohne eine solche Technik (Zelenin). Die einen wollen den Ursprungsort des Schamanismus in der arktischen und subarktischen Gegend finden, die anderen verlegen ihn in das eurasiatische Gebiet. Die einen sehen im Schamanismus eine psychische Krankheit; für die anderen ist der Schamane eher ein mystischer Typ.

Angesichts dieser unterschiedlichen Auffassungen ist jeder neue Beitrag und jede neue Feldforschung über dieses Phänomen willkommen. In dem vorliegenden Buch findet man Überlegungen über den Schamanismus als Forschungsgegenstand (15—22) und als Erscheinung, die man durch die experimentelle Methode der McGill Universität (Kanada) hinsichtlich der Wirkung der Monotonie auf die psychischen Funktionen und durch Anwendung des Tests von Rohrschach untersuchen könnte (166—185). Zudem finden sich darin interessante Berichte über die schamanistischen Erscheinungen bei den Eskimos (23—31), während einer Séance in Nordamerika (32—68), bei den Kalasch-Fakiren von Chitral (Zentralasien, dänische Expedition 1947—1954) (69—81), in Nord-Nepal (82—89), in Ungarn (Geschichte, Forschungsmaterial und Bibliographie) (97—119) und in Schweden (weiblicher Volksheiler zu Beginn des 18. Jh.) (120—165). Ein weiterer Beitrag ist den schamanistischen Elementen im AT gewidmet (90—96).

II. Über den Fatalismus als Glaube an die Vorherbestimmung des Lebenslaufs und vor allem des Todes bringen die im II. Band veröffentlichten Beiträge interessantes Material. Sie beschäftigen sich mit dem Schicksalsglauben im Altertum (Griechenland: Oresteia 19—34, Ägypten: Isis 35—51), bei den nordischen Völkern Europas (Skandinavien 63—88, Finnland 89—117), in den osteuropäischen Ländern (97—117), in Asien (Islam 52—62, Südindien 118—125, China 126—132, Zentralasien 150—157), in Afrika (Ruanda-Urundi 158—171), endlich in der Literatur (172—178, und Zusammenfassung des Berichts über C. Linnaeus 179—182). Ein weiterer Beitrag behandelt das Thema der Schicksalsseele (mit beson-

derer Berücksichtigung der finnisch-ugrischen Volksreligion 133—149). Die letzten Seiten (183—186) bringen einige Überlegungen über den systematischen Aspekt des Fatalismus und dessen Bedeutung in seinem funktionalen Kontext.

Es ist unmöglich, auf die Einzelheiten der verschiedenen Beiträge einzugehen. Wir möchten aber hier die Initiative der Akademie Åbo begrüßen. Es macht Freude, immer wieder feststellen zu können, daß der Beitrag Skandinaviens und Finnlands zur religionswissenschaftlichen Forschung heutzutage einer der bedeutendsten in der Welt ist.

Münster. Adel-Théodore Khoury.

Gardet, Louis: **Islam.** (Aus dem Französischen übersetzt) Köln: J. P. Bachem Verlag 1968. 397 S.; Ln DM 38,—.

Der Leser, der sich schnell über den Islam informieren will, findet in diesem Buch eine zuverlässige Übersicht darüber, wie diese Weltreligion heute von ihren Anhängern gelebt wird. Das bedeutet, daß der Verfasser, heute einer der besten Kenner des Islam, sich bemüht hat, ein Gesamtbild des lebendigen Islam zu entwerfen. Nach einem Überblick über die Geschichte der Ausbreitung des Islam und der Bestimmung seiner drei Grundbegriffe (Islam, Religion, Glaube), widmet der Autor einen ersten Teil den Grundwerten dieser Religion. Der Koran, als Niederschrift der Offenbarung, und die Tradition, als Sammlung der Sprüche Muhammads, bilden die zwei wichtigsten Quellen, die über den islamischen Glauben (Gott, Propheten, Engel, Auferstehung, künftiges Leben, Prädestination), die Pflichten der Muslims in der Gemeinschaft der Gläubigen und die moralischen Grundsätze des Islam Aufschluß geben.

Der zweite Teil beschäftigt sich mit der theologischen Entwicklung des Islam. Koran- und Traditionswissenschaften, muslimische Rechtsschulen, apologetische und systematische Theologie, Mystik, Kultur und Philosophie, das sind die verschiedenen Disziplinen, die die Entwicklung des Islam im Mittelalter bestimmten.

Der dritte Teil schließlich analysiert die Fähigkeit des Islam, die Gläubigen in eine zur Einheit berufene Gesellschaft zusammenzufügen. Da stellt sich die Frage nach den wichtigsten Aufgaben der Gemeinschaft und nach der Bedeutung der verschiedenen Nationalismen innerhalb dieses Gemeinwesens und ihrem Einfluß auf die Gestaltung des Lebens der Gläubigen in den verschiedenen Ländern. Dann folgen die m. E. interessantesten Kapitel dieses Buches. Dort gibt der Verfasser eine nuanzierte Darstellung der schwierigen Probleme, mit denen sich die muslimischen Länder auseinandersetzen. Es sind dies der Nationalismus und die panarabische Bewegung (damit zusammenhängend die Stellung der nicht-muslimischen Minderheiten, vor allem der Christen), die Beziehung zu den Entwicklungsländern der Dritten Welt, der arabische Sozialismus, der Marxismus und die technische Revolution.

Zum Schluß wird das Verhältnis zwischen Islam und Christentum behandelt (das Christentum in islamischer Sicht, der Islam in christlicher Sicht, Wege zum Gespräch).

Obwohl Anmerkungen auffallend selten sind, ist die gesamte Darstellung sehr zuverlässig. Eine gute Bibliographie hilft dem Leser, ausgewählte Werke für eine eventuelle weitere Information nachzuschlagen. Eine solche ist jedoch notwendig, wenn sich der Leser über das vorislamische Milieu (darüber gibt das Buch absichtlich keine Auskunft, und zwar wegen des Umfanges, den eine solche Darstellung erfordert), und über die Person und die Sendung des Propheten Muhammads unterrichten will, von dem sehr knapp gesprochen wird. Dasselbe gilt von der Geschichte der polemischen Beziehungen zwischen Islam und Christentum. Was dieses letzte Thema betrifft, so muß die Bibliographie unbedingt vervollständigt werden.

Verschiedene Kapitel lassen Wünsche des Lesers unbefriedigt. Aber dieses Buch wollte und konnte vom Islam keine in allen Punkten umfassende Darstellung seines Glaubens, seiner Moral, seiner Pflichtenlehre, seines Rechtes, seiner Mystik, seiner Kultur, seiner Philosophie, seiner geschichtlichen Entwicklung seit dem VIII. Jahrhundert und endlich seines Ringens mit den zeitgenössischen Problemen geben. Wie es ist, scheint mir das Buch eine der besten Gesamtdarstellungen des lebendigen Islam zu sein, die wir heute haben.

Münster. Adel-Théodore Khoury.

Historia Missionum Ordinis Fratrum Minorum. Erster Band. Asia Centro-Orientalis et Oceania. 350 S. Zweiter Band. Africa. Rom: Secretariatus Missionum O.F.M. 1967. 193 S.; br. L. 3800.

Als Autoren der beiden Bände zeichnen Franziskaner verschiedener Ordensprovinzen, deren Beiträge aus sechs modern-europäischen Sprachen in ein leicht verständliches Latein übertragen wurden. Die Leitung lag beim Missionssekretariat des Ordens unter P. Alphons Schnusenberg, der jedem Ordensangehörigen einen ersten Überblick über die Missionstätigkeit seines Ordens verschaffen und das Interesse an dieser Wirksamkeit, vorab beim Ordensnachwuchs, steigern wollte. Die jedem Beitrag angefügten umfangreichen bibliographischen Angaben ermöglichen ein tieferes Eindringen in die Materie; das gute Register erhöht die Brauchbarkeit der Bände.

Der Auffassung und Anlage der Arbeit nach darf man sprechen von einem breiter angelegten, vervollständigten und weitergeführten „Lemmens" (Geschichte der Franziskanermissionen. Münster 1929), der aus ähnlichem Anlaß entstand und in etwa das gleiche Anliegen und Ziel hatte.

Behandelt wird im ersten Band die Tätigkeit des Ordens in Indien, Ceylon, Birma, Singapore, Vietnam, China, Hong-kong und Macao, Taiwan, Korea, Japan, auf den Philippinen, in Indonesien und Irian Barat, Australien mit Neuguinea, Neu-Seeland und Ozeanien; im zweiten Band die Arbeit in Marokko, den von portugiesischen bzw. französischen Franziskanern geführten Missionen, in Lybien, Ober-Ägypten, Aethiopien, Somali-Land, im Kongo-Gebiet und in dem heutigen Süd-Afrika.

Die Schreibweise der vielen vorkommenden Namen ist korrekt. Doch dürfte sich bei den weiteren Bänden empfehlen, den lateinischen Ortsnamen auf altem römischen Reichsgebiet in jedem Falle die moderne Bezeichnung beizufügen. Das gilt auch für die Ordensprovinzen, deren Identifizierung einem Nicht-Franziskaner schwerfallen kann. Ferner würde eine kurze Einführung in die Schreibweise der asiatischen Namen in den verschiedenen europäischen Sprachen den Zugang zur älteren Literatur erleichtern.

Es handelt sich gewiß nur um eine erste Einführung, doch darf man der Feststellung P. Schnusenbergs *„Ordo noster, ut ex s. regula et vita s. Fundatoris compertum est, est Ordo missionarius"* (II. 5) bereits nach diesen Bänden hinzufügen *„et ex historia Ordinis"*.

Oeventrop. Heinrich Wiedemann M.S.C.

Vicedom, Georg: **Mission im ökumenischen Zeitalter.** (Evangelische Enzyklopädie Bd 17/18) Gütersloh: Verlagshaus Gerd Mohn 1967. 208 S.; kart. DM 9,80; für Fortsetzungsbez. DM 8,80.

Das Bändchen ist eine umfassende Enzyklopädie über die evangelische Weltmission. Es bringt alle Fragen zur Sprache, die man heute an die christliche Mission stellt: Fragen der theologischen Begründung, der geschichtlichen Belastung, der rechten Methodik, des Verhältnisses der Mission zur Kirche, zu den Religionen, zu den übrigen geistigen Bewegungen unserer Zeit, Fragen der ökumenischen Zusammenarbeit und andere mehr. Das längste Kapitel gibt einen geschichtlichen Abriß der evangelischen Mission seit Beginn des vorigen Jahrhunderts, in den auch einige Daten der katholischen Mission eingestreut sind.

Die Antworten, die V. gibt, sind auf dem Boden einer gemäßigt konservativen Missionstheologie gewachsen, die den radikalen Wandlungen im ökumenischen Missionsdenken der jüngsten Zeit skeptisch gegenübersteht. Mission ist nach V. Verkündigung des Evangeliums, Erlösung aus der Sünde, Sammlung der Bekehrten in die Gemeinde, Einwurzelung der Gemeinde in Volk und Kultur, Befähigung der Gemeinde zum Dienst der Liebe, Vorwegnahme und Vorbereitung der Auferstehung und des endgültigen Reiches Gottes. Der soziale Fortschritt ist eine „Nebenwirkung" dieser Mission bzw. eine Auswirkung des in der Liebe gelebten Glaubens. Die „Macht des Bösen in Welt und Kirche" verhindert jedoch die volle Auswirkung der christlichen Erlösung auf das Leben und die Strukturen der Welt. Der naive soziale Fortschrittsglaube des „Amerikanismus", der in der protestantischen Weltmission — nach V. — weit verbreitet ist, ist daher eine Illusion.

Heute geschieht diese Mission der Kirche — nach einem Schlagwort der letzten Weltmissionskonferenz in Mexiko — in allen sechs Kontinenten. Die Kirche hat überall dort, wo sie lebt, in ihrer Umgebung Mission zu treiben. Es gibt keine Missionsländer mehr. Der Unterschied zwischen der Mission in Europa und der Mission in Afrika besteht nur in der verschiedenen Methodik. Die ganze Kirche verkündet heute das eine Evangelium der ganzen Welt.

Das Buch ist aus einer imponierenden Gesamtschau christlicher Missionstätigkeit herausgewachsen. Vielen kritischen Bemerkungen dürften auch katholische Missionstheologen gerne zustimmen, wie etwa den Bemerkungen zur Bibelübersetzung, zur Entwicklungshilfe, zur Mission als Kulturträger. Anderes wäre zu diskutieren, etwa die Frage des Verhältnisses der Mission zu den nichtchristlichen Religionen oder die Frage der Mission in sechs Kontinenten.

Der Darstellung katholischer Missionstätigkeit und katholischen Missionsdenkens konnte bei der Fülle des Stoffes in einem so kleinen Kompendium naturgemäß nur ein bescheidener Platz eingeräumt werden. Leider haben sich dabei Vereinfachungen und Verkürzungen eingeschlichen, die dem evangelischen Leser in manchen Punkten ein falsches Bild katholischer Mission vermitteln könnten. Es seien nur einige Beispiele herausgegriffen.

In Ausdeutung der Ratschläge, die Papst Gregor I. seinen Missionaren nach England mitgegeben hat, schreibt V.: „Darum sollte das Heidnische mit Christlichem durchsetzt werden" (36). In Wirklichkeit

ging es natürlich darum, das Heidnische durch das Christliche zu ersetzen. Wieweit das tatsächlich gelungen ist, ist eine andere Frage.

Auf S. 37 werden neuere katholische Missionstheorien mit folgenden Sätzen gekennzeichnet: „Da Jesus als der Erlöser Mensch und damit zum Vertreter der ganzen Menschheit wurde, seien in ihm auch bereits die Nichtchristen erlöst. Manche Theologen gehen dabei auch von Maria der Mutter des Gottessohnes aus, in welcher ebenfalls die ganze Menschheit vertreten sei. Sie hat den Erlöser geboren, darum haben in Maria bereits alle Menschen das Heil." Im ersten Satz wäre hier wohl zu unterscheiden zwischen objektiver und subjektiver Erlösung, und in Maria ist die Menschheit höchstens insofern vertreten, als sie die „Erst-Erlöste" ist (im Unterschied zu Christus als dem Erlöser). Starken Mißverständnissen ausgesetzt ist auf S. 37 auch die verkürzte Darstellung der Natur-und-Gnade-Theologie des hl. Thomas von Aquin, die die nichtchristlichen Religionen keineswegs zu Vorstufen erklärt, von denen es einen ungebrochenen, harmonischen Aufstieg zum christlichen Glauben gäbe.

Über die Missionierung Lateinamerikas heißt es in lapidarer Kürze: „Unter dem spanischen Protektorat wurden vor allem die Völker Süd- und Mittelamerikas sowie die Philippinen zwangsmissioniert" (47). Der Verf. führt selbst einige Zeilen weiter die Mission in den Indianerreduktionen an. Sie waren blühende Missionen ohne jeden Zwang. Dagegen müßte es auf S. 48 wohl genauer heißen, daß die Hauptaufgabe der holländischen Prediger darin bestand, „die zwangsweise zum Protestantismus konvertierten Katholiken auf Ceylon ... zu versorgen".

An den Anfang des Kapitels über die Sklaverei (52f) setzt V. ein Zitat aus der Apostolischen Konstitution *„Dum diversas"* Papst Nikolaus V. aus dem Jahre 1452 (nicht 1442!), die den König von Portugal „ermächtigte", die Sarazenen etc. zu Sklaven zu machen. Es sieht so aus, als ob die Sklaverei mit dieser „päpstlichen Ermächtigung" begonnen habe. In Wirklichkeit entsprach die damalige Sklaverei, die eine Folge der Kriegsgefangenschaft war, einer jahrhundertelangen Überzeugung des Mittelalters, der auch — leider! — Papst Nikolaus V. verfallen war.

S. 132 steht über die protestantischen Missionen in Lateinamerika zu lesen: „Solange die katholische Kirche nicht fähig ist, in Lateinamerika selbst einen einheimischen Klerus in genügender Zahl heranzubilden, wird sie sich auch nicht darüber beklagen dürfen, daß sich protestantische Kirchen der vernachlässigten Menschen annehmen. Sie erhalten ihre Berechtigung vom Missionsauftrag her". Vielleicht wäre es der Klärung dieses Problems förderlich gewesen, darüber nachzudenken, ob und in welchem Umfang die Empfehlung Nr. 10 aus dem vom Ökumenischen Rat der Kirchen in New Delhi angenommenen Dokument über „Christliches Zeugnis, Proselytismus und Glaubensfreiheit" auch auf die katholische Kirche in Lateinamerika angewendet werden könnte. Diese Empfehlung lautet: „Es mag Situationen geben, in denen eine andere Kirche, die in einem bestimmten Gebiet ansässig ist, in ihrem Christuszeugnis so ungenügend zu sein scheint, daß andere sich gedrungen fühlen, den Mitgliedern derselben ein treueres Zeugnis und treuere Verkündigung des Evangeliums zu bringen. Dennoch sollte es das erste Bestreben der anderen Kirchen sein, in Geduld jener Kirche zur Erneuerung und zur Stärkung ihres Dienstes und ihres Zeugnisses zu helfen" (Evanston Neu-Delhi, 274).

Noch ein letztes Beispiel: Die sogenannten Akkomodationsversuche der katholischen Mission im 17. Jh. in China und Indien beschreibt und beurteilt V. mit folgenden zwei Sätzen: „Den genannten katholischen Missionaren ist gemeinsam, daß sie sich nur den sozial Hochstehenden und Gelehrten anpaßten, um mit dem Evangelium in der Welt der Gebildeten Eingang zu finden. Dabei glichen sie die christliche Botschaft so dem vorliegenden Denken an, daß ihr das Ärgernis genommen war" (145). Ein dermaßen vereinfachendes Urteil über einen so delikaten Missionsversuch gibt nicht mehr nur Anlaß zu Mißverständnissen, sondern ist einfach mit der Wahrheit nicht mehr zu vereinbaren.

Über diese Beispiele einer allzu vereinfachenden Darstellung hinaus, die wohl durch eine sorgfältigere Formulierung hätte vermieden werden können, wären noch einige Versehen bzw. Druckfehler anzumerken. Die päpstliche Missionsbehörde in Rom, die inzwischen umbenannt wurde in „Kongregation für die Evangelisierung der Völker", hieß bis vor kurzem *Congregatio de Propaganda fide,* nicht *Propaganda de fide* (56 und 193). Das Pariser Missionsseminar wurde nicht zur Ausbildung von „Professoren" (56), sondern zur Entsendung von Weltpriestern als Missionare gegründet. Durch das Päpstliche Werk der Glaubensverbreitung werden alle Missionen finanziell unterstützt (56). Das „Werk der heiligen Kindheit" (56), das heute „Päpstliches Missionswerk der Kinder" heißt, fördert in erster Linie die missionarische Erziehung der Kinder und ist zugleich ein allgemeines Missionshilfswerk von Kindern für Kinder. Mit den „Salantrinern" auf S. 117 ist wohl die Benediktinerkongregation der Silvestriner gemeint, und der bekannte katholische Indienmissionar des 17. Jh. heißt Roberto de Nobili, nicht Nobile (144).

Die „gegenwärtige Missionsnot", von der V. im Vorwort seines Buches spricht, bedrängt nicht nur die evangelische, sondern in ähnlicher Weise auch die katholische Mission. Wenn beide Seiten das erkennen und so vorurteilsfrei wie nur möglich einander gegenübertreten, müßte es in unserem „ökumenischen Zeitalter" möglich sein, diese Not gemeinsam zu meistern. Die kritische Auseinandersetzung mit dem Buch von V. wollte dazu ein Beitrag sein.

Bonn. Ludwig Wiedenmann SJ.

Beiträge zur biblischen Theologie, hrsg. v. G. Rosenkranz. (Theologische Stimmen aus Asien, Afrika und Lateinamerika. Band II. Hrsg. von H.-W. Gensichen, G. Rosenkranz, G. F. Vicedom). München: Chr. Kaiser Verlag 1967. 192 S.; kart. DM 14,50.

In diesem Band werden Beiträge zur biblischen Theologie vorgelegt, die die Situation der jungen protestantischen Kirchen verdeutlichen sollen. Dabei geht es in erster Linie um eine fruchtbare Auseinandersetzung mit den theologischen Traditionen der europäischen Kirche und dem sich allmählich artikulierenden einheimischen Bewußtsein. In einem weltweiten Gespräch soll die gemeinsame Mitte erarbeitet und die vorerst überwiegende Abhängigkeit von der westlichen Theologie überwunden werden. Dies ist jedoch nur auf dem Wege einer schrittweisen Integration der asiatischen und afrikanischen „Strukturen" möglich. Die zehn in diesem Bande vorliegenden Beiträge protestantischer Theologen aus den Missionskirchen sind von recht unterschiedlicher Qualität. Nicht alle Autoren bedienen sich des Rüstzeugs der modernen protestantischen Exegese in vorbildlicher Weise; der größere Teil verharrt eher in apologetischen Schemata.

Thematisch wurde der Band von den Herausgebern keinem spezielleren Zusammenhang unterstellt. In lockerer Reihung wird etwa über die Geschichte der Exegese in Japan (Seiichi Yagi: Geschichte und Gegenwart der neutestamentlichen Forschung in Japan, 29—39), den Gebrauch der Bibel durch christliche Theologen in Indien (M. P. John, 97—108) und das Wesen der afrikanischen Dämonologie berichtet (John S. Mbiti, 130—147; Prince E. S. Thompson, 148—163). Gleichwohl befassen sich sämtliche Aufsätze an mehr oder minder zentraler Stelle mit dem Problem der Entmythologisierung der biblischen Texte, wie es für die einheimischen Autoren in erster Linie durch Bultmann, Buri und auch J.A.T. Robinson's „Gott ist anders" repräsentiert wird. In diesem Zusammenhang verdienen die Beiträge von Daniel C. Arichea, Philippinen, (55—69) „Kerygma und Kultur" und Anna May Chain, Birma, (70—79) „Entmythologisierung und Birma" besondere Aufmerksamkeit.

Arichea sieht das Hauptproblem eines gegenwartsbezogenen Kerygmas in der Auffindung einer Sprache, die den soziokulturellen Vorbedingungen der Angesprochenen gerecht wird. Er beklagt die immer noch prävalente Gleichsetzung von Christentum und westlicher Zivilisation bzw. Kultur, die gerade dem Asiaten wesensfremde europäisch-amerikanische Denkstrukturen aufoktroyiere — oft genug im Gewand einer fragwürdigen Exegese. Am Beispiel der Apostelgeschichte, die sich zur Verdeutlichung ihrer Botschaft sowohl der semitischen wie der hellenistischen Traditionen bedient, zeigt Arichea konkrete Möglichkeiten der Glaubensverkündung für die Filipinos auf. Seiner Auffassung nach ist es durchaus möglich, die spezifischen religiösen Vorstellungen dieser Kultur zu respektieren und ihr doch die christliche Botschaft ohne wesentliche Abstriche nahezubringen. Vom Exegeten fordert dieses Vorgehen sowohl gründliche Kenntnis der historisch-kritischen Methode als auch das Vertrautsein mit der philippinischen Mythologie. Arichea besitzt diese Qualitäten durchaus; allein seine in diesem Bande auffallende Fülle verarbeiteter Literatur ist dafür ein Beleg. — Anna M. Chain tritt in ihrem Bericht über die religiöse Situation in Birma nachdrücklich für eine Entmythologisierung ein. Sie betont jedoch, daß die einheimische Theologie sich nicht aus einem Vakuum heraus entwickeln kann, vielmehr die zentralen Begriffe der abendländischen Bibeltheologie übernehmen muß.

Nicht alle Beiträge argumentieren zugunsten der Revision des mythischen Weltbildes in der Schrift. Begründete Vorbehalte werden insbesondere aus dem afrikanischen Raum angemeldet. Es sei hier auf die Aufsätze von John S. Mbiti, Ostafrika: „Afrikanisches Verständnis der Geister im Lichte des Neuen Testamentes" und von Prince S. E. Thompson, Westafrika: „Die Dämonen in der biblischen Theologie" verwiesen. Beide Theologen intendieren in ihren Darstellungen afrikanischen und biblischen Dämonenglaubens eine Deutung des Mythischen, die zwar überkommene Vorstellungen kritisiert, jedoch den kosmisch religiösen Vorstellungen Afrikas gerecht wird. Die Alleingültigkeit des modernen wissenschaftlichen Weltbildes ist an dieser Stelle keineswegs unantastbar. Allein im Interesse einer „Theologie des Bösen" sollte die afrikanische Dämonologie nicht außer Acht gelassen werden. Mbiti wie Thompson gehen bei dieser Forderung von der Tatsache aus, daß die ntl Austreibung der Geister ein Zeichen der angebrochenen Messiasherrschaft ist, ein Indiz für die Erlösung des ganzen Kosmos und die endzeitliche Befreiung vom Bösen. Einheimische wie abendländische Theologie können hier voneinander lernen und zahlreiche Probleme und Verständigungsschwierigkeiten am ehesten in einer umfassenden Theologie der Kirche als Gemeinschaft der Lebenden und der Toten lösen.

Die Beiträge des Indonesiers Bonar Sidjabat „Die Forderung Gottes" (40—54) und des Ägypters Yassa Mansour „Das Selbstzeugnis Jesu" (109—129) können nur im Zusammenhang mit vom Islam aufgegebenen Fragen gewürdigt werden. Beide Autoren befinden sich in permanenter Auseinandersetzung mit muslimischem Gedankengut und sind in ihrer Tendenz apologetisch. Die starke Akzentuierung des Gesetzes Gottes und die Vorstellung von der Herrschaft Gottes in Kirche und Staat fallen auf — Elemente, die auch in der islamischen Theologie von vorrangiger Bedeutung sind. Die Exegese wird in beiden Arbeiten lediglich zum Instrument dogmatischer Beweisführungen. In den Ausführungen Mansours über die Gottheit Jesu wirkt sich dies besonders fatal aus, da mehr Argumente aus der klassischen Trinitätslehre als Aussagen der Schrift bemüht werden. In der Tat hat hier der Europäer Mühe, der zum Teil primitiven defensiven Bibelauslegung zu folgen. Exegetisch unannehmbares Vorgehen kann heute nicht die gleiche Nachsicht erwarten, die gemeinhin den diesbezüglichen Methoden der Väter gewährt wird.

Sieht man von Startschwierigkeiten der jungen einheimischen Theologie ab, so wird man zugeben müssen, daß sie der abendländischen Theologie nicht wenige Fragen aufzugeben vermag und das Bewußtsein der Einheit im Glauben bei gleichzeitiger Pluralität der kulturellen und spirituellen Verwirklichungen fördern kann.

Bonn. H. R. Schlette.

Loretz, Oswald: **Die Wahrheit der Bibel.** Freiburg-Basel-Wien; Herder 1964. 140 S.; kart. DM 16,80.

Der Verf. will die Frage: „In welchem Sinn ist die Bibel wahr?" nicht einfach im Sinn der bisherigen Schultheologie lösen, welche die Irrtumslosigkeit der Schrift aus ihrer Inspiration folgert, zumal in den Inspirationsbegriff heidnische und rabbinisch-mohammedanische Theorien übernommen worden seien (12ff.). Die Wahrheit der Bibel ist auch mehr als nur Irrtumslosigkeit (14); sie ist göttliche Wahrheit, in die uns letztlich nur der Geist Gottes einführen kann (Joh 16, 13) und die zu keiner Zeit ein abgeschlossener Besitz wird. Immer wird sie zugleich Licht, Frage, Anruf und quälendes Problem für uns bleiben (7). Jedenfalls aber kann für die Beantwortung der obigen Frage nur der biblische Wahrheitsbegriff in Betracht kommen (15). An diesen führt uns L. in einem weiten Bogen heran. Der Umweg wird einerseits in dem Bestreben verständlich, alle irgendwie einschlägige neueste Literatur kritisch zu beleuchten, anderseits trägt er auch sachlich zur Lösung der Frage bei.

Im 1. Kap. wird die Schwierigkeit dargelegt, wo und wie in der Bibel göttliche Offenbarung zu finden ist, da alles in ihr menschliches Wort ist, auch die Berichte über göttliche Offenbarung (16). Die Bibel gebe keinen eindeutigen Begriff, was Offenbarung ist (18f.). Die neuere Exegese habe zudem gezeigt, daß die Schrift auch ein Wissen vermittelt, das in Israel selbst entwickelt oder von den Nachbarn übernommen wurde (19). Die Bibel bietet eine unvollkommene Geschichtsdarstellung und im AT auch eine unvollkommene Sittenlehre (21f.). Die Wahrheitsfrage ist damit nicht abgetan, sondern muß nur neu gestellt werden (23). Die Bibel ist innerhalb der Geschichte entstanden, und so nimmt die Bibelexegese an der Entwicklung der modernen Geschichtswissenschaft teil, die durch neue Erfahrungen und Erkenntnisse zu einer Neubewertung der Vergangenheit kommt, die aber auch in Zukunft revidierbar ist (24f.). Im 2. und 3. Kap. wird zu den Aufsätzen von Pannenberg, Wilckens, R. und T. Rendtorff (Kerygma u. Dogma, Beiheft 1, ²1963) etwas zu scharf Stellung genommen. Dort ist richtig gesagt, daß Offenbarung wesentlich Selbstoffenbarung Gottes ist (vgl. Vaticanum II, *Dei Verbum*, Art. 2). Es wird allerdings zu einseitig betont, daß diese sich indirekt im geschichtlichen Handeln Gottes vollziehe; doch wird dabei die Offenbarung im Wort nicht geleugnet, wie R. Rendtorff in seiner Verteidigung gegen W. Zimmerli zu erkennen gibt (46). Gott offenbart sich durch Taten und Worte, die in inniger Wechselbeziehung zueinander stehen, und er offenbart sich deswegen, weil er uns in seine Gemeinschaft ziehen will (*Dei Verbum*, 2). Mit Recht sieht L. die Frage nach der Wahrheit der Schrift im Zusammenhang mit dem Bund Jahwes mit Israel (Kap. 4), den er mit der neuesten Forschung durch die Vasallenverträge der hethitischen Großkönige illustriert (54ff.).

So kommt L. zu dem entscheidenden Kap. 5: „Der Wahrheitsanspruch der Bibel als Buch des alt- und neutestamentlichen Gottesvolkes". Nach einer kritischen Darlegung bisheriger Auffassungen von der Irrtumslosigkeit der Bibel und der Lösung von Schwierigkeiten gegen sie (65ff.) befragt er (73) das „Handwörterbuch über das AT" von Gesenius-Buhl über die verschiedenen Bedeutungen von *'ämät*: aus dem Grundbegriff „Beständigkeit" ergeben sich die Bedeutungen „Zuverlässigkeit, Gewißheit, Sicherheit", dann „Zuverlässigkeit" als moralische Eigenschaft, „Ehrlichkeit, Treue" und in Bezug auf berichtete Tatsachen „Wahrheit". Nach einer Darlegung der Verwendung von *'ämät* im AT und *alätheia* im NT kommt er zum Schluß: „Abgesehen von einzelnen Stellen der Schrift, wo von einer Rede oder einem Wort Gottes gesagt wird, daß es wahr ist, wird von Gott ‚Wahrheit' in dem Sinne ausgesagt, daß unter Wahrheit die Treue Gottes zu seinem Wort, zu seinem Versprechen verstanden wird. Gott ist wahr, insoweit er dem Bund mit Israel *treu* ist, soweit er sein Wort verwirklicht. Von hier aus gesehen ist die Schrift insoweit wahr, als sie von einem Gott der Treue spricht, und die Schrift befände sich im Irrtum, wenn sie einen Gott verkündete, der sein Wort nicht hielte" (77). In Kap. 6 wird gut gezeigt, wie sich alle Schriften um den Bund gruppieren. Hier schaltet sich L. auch in die Diskussion Küng-Käsemann ein (87—94), ob der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche oder die Vielzahl der Konfessionen begründe: die Einheit des Kanon begründet weder die Einheit der Kirche, die schon vor ihm da ist, noch die Vielzahl der Konfessionen; aber der ganze Kanon, von der einen Kirche rezipiert, steht im Dienst der kirchlichen Einheit (87f.).

Im 7. Kap. wird „der Offenbarungsanspruch der Schrift als absoluter Wahrheit" wieder unter dem Gesichtspunkt der Treue und Beständigkeit des Bundesgottes gesehen (95f.). Da seine Offenbarung in menschlicher Sprache geschah, hat er diese mit allen ihren Möglichkeiten in seinen Dienst genommen (97). Der sich offenbarende Gott bleibt aber doch noch „ein verborgener Gott" (Is 45, 15). Darum bedarf das göttliche Werk des deutenden Wortes, das Wort der bezeugenden Erfüllung und die Zustimmung des Menschen der Gnade des Glaubens (97f.). Zum Zitat von Althaus (98f.) sollte noch gesagt werden, daß es einen schuldbaren Unglauben gibt (vgl. Joh 6, 44, 65; 12, 39f. mit 3, 19ff.; 5, 44; 7, 17; 8, 43—47). Die Erinnerung, das Gedächtnis der Heilstaten Gottes wird treffend mit der Treue des Bundesgottes in Verbindung gebracht (99f.). Die zeitbedingte Auslegung atl Texte im NT ist ebenfalls durch die Treue Gottes gerechtfertigt, der sich im NT treu geblieben ist (102ff.). Die *Sensus-plenior*-Theorie lehnt L. ab. Was er aber von der diachronischen Verbindung von AT und NT sagt, d. h. der Abhängigkeit des NT vom AT in Fragestellung, Sprache und Topoi, und seinem *katholou*-Charakter, d. h. dem ganzheitlichen Übergreifen, der Vorwärtsbezogenheit des AT auf das NT (104—108), scheint gerade eine recht originelle Begründung des *Sensus plenior* zu sein, der nicht erst in der Zeit, da er erkannt wird, zum Wortsinn hinzugefügt wird, sondern in ihm schon von Anfang an enthalten ist. Die Typik des AT wird gut aus der grundsätzlich gleichbleibenden Struktur des Verhältnisses von Wort und Tat und des Bundes erklärt und ihre praktische Bedeutung herausgestellt (108f.). Zum Schluß (110f.) ist noch der wichtige Zusammenhang zwischen Offenbarung und Gottesvolk genannt: das Bundesvolk, das nach dem an ihn ergangenen Ruf lebt, weist die Menschen auf den Gott hin, der sich geoffenbart hat.

Im 8. Kap. gibt L. eine Übersicht über die Geschichte des Kampfes um die Irrtumslosigkeit (112—119). Die maßgeblich von Augustinus beeinflußte Lehre sei durch die modernen Wissenschaften ins Wanken gekommen. „Ein Rückgang zu den biblischen Aussagen über die Wahrheit vermittelt die Erkenntnis, daß die Schrift in keiner Weise im Sinne Augustins für sich Irrtumslosigkeit beansprucht" (115). Anschließend spricht L. von der Unfehlbarkeit der Kirche und des Papstes und betont, daß die Unfehlbarkeit in der Lehre immer begleitet sein müsse von der Bundestreue wenigstens bei einer Gruppe, die im Alten wie im Neuen Bund den Kern des Gottesvolkes darstelle (119—125). Schließlich erklärt L. von der Bundestreue Gottes her noch den Absolutheitsanspruch des Christentums (125ff.), das Verhältnis zwischen AT und NT (127—131), der Sprache beider Schriften zueinander, besonders der Anthropomorphismen (131—135), und schließlich dasjenige, das zwischen der Person Jesu Christi und den kanonischen Schriften besteht (135f.).

L. hat in seinem reichhaltigen, mit einer Überfülle von Literaturverweisen ausgestatteten Buch drei für die Wahrheitsfrage der Bibel wichtige Dinge richtig erkannt: die Feststellung des biblischen Wahrheitsbegriffs, die Bedeutung des Bundesschlusses für den Wahrheitsanspruch der Bibel, m. E. besser gesagt: für die Aussageabsicht der biblischen Schriftsteller, und die Ausdrucksmöglichkeiten der menschlichen Sprache. Letzteres wird allerdings nur kurz gestreift (97). Es ist die Tragik dieses Buches, daß der erste Punkt, auf den mit Recht L. so großen Wert legt, keine befriedigende Lösung findet. Die einseitige Verlagerung der Wahrheit der Bibel auf die Treue Gottes wird weder dem biblischen Befund noch der kirchlichen Tradition gerecht. Die Treue Gottes bezieht sich, wie L. selbst sagt (77), auf seine Versprechungen. In der Bibel aber haben wir es vor allem mit Aussagen zu tun, und Aussagen sind entweder wahr oder falsch, je nachdem sie einen Tatbestand richtig wiedergeben oder nicht. Hier ist es von grundlegender Bedeutung, die Aussageabsicht der inspirierten Schriftsteller festzustellen; Gott spricht ja durch sie in menschlichen Worten, in denen die ganze Mannigfaltigkeit menschlicher Rede zum Ausdruck kommen kann, auch Zweifel, Fragen und Aussagen, die nur eine gewisse Wahrscheinlichkeit beanspruchen und durch ausdrückliche oder stillschweigende Vorbehalte eingeschränkt sind, z. B. „soweit ich mich erinnere" (vgl. 1 Kor 1, 14f.) oder „nach der bei uns geltenden Auffassung". Um das festzustellen, was ein inspirierter Schriftsteller (und durch ihn Gott) als zur

gläubigen Annahme verpflichtend aussagen will, ist neben den Gepflogenheiten seiner Zeit und seines Volkes die Eigenschaft der Bibel als „Buch des alt- und neutestamentlichen Gottesvolkes" von entscheidender Bedeutung. Deswegen hat uns die Bibel keine Naturkunde zu lehren. Wohl aber hat sie etwas über die Beziehungen der sichtbaren Natur zu Gott und Mensch zu sagen. Die naturkundlichen Anschauungen, die der Hagiograph mit seiner Zeit teilt, sind dabei Ausdrucksmittel, die er als Künder der Heilswahrheit nicht zu verbürgen hat, aber nicht die eigentliche, zum Glauben verpflichtende Aussage.

Wenn übrigens von Diekamp-Jüssen die Wahrheit des Augenscheins der Wahrheit der wissenschaftlichen Naturerkenntnis gegenübergestellt wird, so wird nicht der Begriff der doppelten Wahrheit eingeführt (67), sondern der gleiche Gegenstand wird unter verschiedenem Aspekt betrachtet. Die literarischen Arten, die die Bibel mit ihrer Umwelt gemeinsam hat, sind allerdings kein Allheilmittel in unserem Problem — das ist L. (69ff.) und andern zuzugeben —, beachtet man aber,was das *genus historicum* betrifft, daß die Bibel die Heilsgeschichte (*actio Dei et reactio hominis*) darzustellen hat, dann wird man sagen können, daß damit die Lösung aller geschichtlichen Schwierigkeiten grundsätzlich gegeben ist; denn auch eine sehr freie, von der äußeren Wirklichkeit beträchtlich weit entfernte Form, die im Einzelfall mit annehmbaren Gründen zu erweisen ist, kann die heilsgeschichtliche Struktur der zugrunde liegenden Ereignisse ganz richtig wiedergeben. Es gibt viele heilsgeschichtlich belanglose irrige Angaben in den biblischen geschichtlichen Erzählungen. Das freiere *genus litterarium* dieser Erzählungen bewirkt nicht, daß es keine irrigen Angaben sind, sondern, daß der Erzähler sie nicht absolut und verpflichtend verbürgt. So ist doch wohl die von L. (70f.) beanstandete Erklärung K. Rahners von Mk 2, 26 zu verstehen. Die von der Kirche zu allen Zeiten gelehrte uneingeschränkte Irrtumslosigkeit der Bibel, die auch L. (77f.) festhält, aber auf die Treue Gottes bezieht, gilt nur von den eigentlichen, Glauben fordernden Aussagen. Es kommt daher alles darauf an, die jeweilige Aussageabsicht des inspirierten Schriftstellers festzustellen, die sich auch auf an sich profane Dinge beziehen kann, die er aus sicherer Kenntnis in den Dienst der Heilslehre, z. B. zur festeren Begründung von heilswichtigen Ereignissen stellt (vgl. die sorgfältige Formulierung der Irrtumslosigkeit in der Konstitution *Dei Verbum*, 11 des Vaticanum II).

Im Vaticanum I ist es zu keiner lehramtlichen Aussage über die Irrtumslosigkeit gekommen, wie L. (115f.) meint. Mit den Worten „*quod revelationem sine errore contineant*" (Denz.-Schönm., 3006 bzw. 1787) wird eine ungenügende Auffassung der Inspiration zurückgewiesen (beachte auch den Konjunktiv *contineant*). Daher ist es nicht richtig, daß in den Bibelenzykliken Leos XIII. (1893), Benedikts XV. (1920) und Pius XII. (1943), die sich in diesem Punkt nicht gegen Offenbarungsleugner, sondern gegen katholische Autoren richten, die die Wahrheit der Schrift auf die *res fidei et morum* einengen, eine Verschärfung der Lehre eingetreten sei, die L. aus der Eile fordernden Abwehr und ihrem „historischen Kontext des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts" erklärt (116, Anm. 13). Mit einer derartigen Erklärung sollte man die Bedeutung der Lehre zumal der Enz. *Divino afflante Spiritu* Pius XII. nicht als zeitbedingt entkräften. Das Vaticanum II führt zwar die Lehre in beachtenswerter Weise weiter, indem es die Heilsbeziehung aller biblischen Aussagen betont, hält aber an der gleichen Universalität der biblischen Irrtumslosigkeit fest, wie die in der Anmerkung zitierten Lehren Leos XIII. und Pius XII. und eine Erklärung der theologischen Kommission, die den Text verfaßte, zeigen (vgl. meine Darlegung in Erbe u. Auftrag 1967, 353—358).

Bei der heute so betonten Geschichtlichkeit des Menschen (vgl. S. 24 und 123 Anm. 31) und damit der Wandelbarkeit und Relativität seiner Erkenntnisse darf auch das Gleichbleibende und Gemeinsame in der menschlichen Natur nicht vergessen werden. Es gibt gewiß Unterschiede zwischen dem biblischen bzw. semitischen oder östlichen und dem griechischen Denken, von dem unser abendländliches wesentlich geprägt ist. Das verschiedene Verhalten zur Wahrheit zeigt die Etymologie der Termini *'ämät* (Festigkeit) und *alätheia* (Unverhülltheit). „Die Griechen suchen die objektive Wahrheit von dem Seienden, Klarheit und Evidenz; die Hebräer suchen persönliche Gewißheit über die Gesetze des Lebens, der Geschichte und der Moral" (Th. Boman, Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen, 9, 162f.). Die Grundstruktur des Denkens ist dabei nicht verändert. Darum konnte die biblische Denkweise durch die griechische eine Bereicherung erfahren, wie die christliche Theologie zeigt.

L. sollte die Inspirationslehre Augustins nicht im Gefolge von H. Sasse von einem „hellenistischen, heidnisch-jüdischen Inspirationsbegriff" beeinflußt sein lassen, „wonach der göttliche Geist den Menschen als willenloses Werkzeug gebraucht" (12f. Anm. 6). Was Augustin z. B. von dem Bemühen der Evangelisten sagt, Worte und Ereignisse möglichst getreu aufzuzeichnen, wobei ihnen aber eine buchstäbliche Wiedergabe trotz des Versuches nicht immer gelinge (De cons. Ev. 2, 12, 28; PL 34, 1091), sieht doch anders aus. Auch weiß er sehr wohl um die Beschränktheit menschlicher Ausdruckskraft selbst bei einem inspirierten Schriftsteller (In Jo tr. 1, 1; PL 35, 1379f.).

Nach L. (22f.) könnte man heute auf den Einwand, daß bei der Offenbarung am Sinai auch Wahrheiten mitgeteilt wurden, die dem menschlichen Verstand ohne besondere göttliche Offenbarung zugänglich sind — Existenz Gottes, gewisse Gebote —, mit Thomas von Aquin nicht mehr antworten, Gott habe diese, dem menschlichen Verstand nur schwer zugänglichen Wahrheiten geoffenbart, um sie dem Menschen leicht und sicher erkennbar zu machen. Diese Antwort sei deswegen heute unmöglich, weil wir jetzt wissen, daß Regelungen der mosaischen Gesetze allgemein verbreitetes Recht waren. Thomas spricht aber weder in *Contra Gent. I, 4* (von L. zitiert), noch in *S. th. I, q. 1* speziell von der *Sinai*-Offenbarung und von Geboten, sondern allgemein von der Notwendigkeit bzw. Angemessenheit der Offenbarung der Wahrheiten über Gott, die zwar an sich der menschlichen Vernunft nicht unzugänglich sind, aber doch nur von wenigen, und dazu nach langer Zeit und mit Beimischung von vielen Irrtümern erkannt werden. Die Geistesgeschichte der Menschheit muß ihm hierin recht geben. Das Vaticanum I (Denz. 3004f. bzw. 1785f.) hat diese Lehre des hl. Thomas übernommen, und ebenso jetzt das Vaticanum II (*Dei Verbum*, 6). Das Problem, wie in die Bibel aufgenommene Texte, die Ergebnisse rein menschlicher Weisheit oder Erfahrung zum Inhalt haben, Wort Gottes sein können, konnte wohl auch schon früher auftauchen, wenn man bedachte, daß z. B. in die Geschichtsbücher Berichte aufgenommen sein können, die nicht inspiriert waren, und das 2. Makkabäerbuch überhaupt nur ein Auszug aus dem Werk des Jason von Kyrene ist, von dem die Inspiration ebenfalls nicht feststand. Jedenfalls gibt Thomas eine Handhabe für die Lösung des Problems, wenn er von denen, die die *hagiographa* (= der durch Hieronymus bekannte 3. Hauptteil der hebräischen Bibel bzw. die nicht prophetischen Schriften) verfaßt haben, sagt: „*plures loquebantur frequentius de his quae humana ratione cognosci possunt, non quasi ex persona Dei, sed ex persona propria, cum adiutorio tamen divini luminis*" (S. th. II II, q. 174, art. 2, ad 3). Von diesem Licht sagt er im gleichen Artikel, es werde gegeben *ad iudicandum secundum certitudinem veritatis divinae ea quae humana ratione cognosci possunt*". Wird also natürliches Wissen von inspirierten Schriftstellern in ihre Werke aufgenommen oder in schon existierende biblische Schriften eingefügt, dann wird es kraft des inspirierten Urteils der betreffenden Schriftsteller Wort Gottes. Pius XII. erhofft in der Enz. *Divino afflante Spiritu* (Ench. Bibl. 554) gerade aus der glücklichen und fruchtbaren Verbindung der *veterum doctrina spiritualisque dicendi suavitas* und der *recentiorum maior eruditio adultiorque ars* neue Früchte auf dem Feld der göttlichen Schriften, das nie genug bearbeitet werden kann und unerschöpflich ist.

Beuron. Johannes Schildenberger OSB.

Loretz, Oswald: **Die Gottebenbildlichkeit des Menschen.** Mit einem Beitrag von Erik Hornung: Der Mensch als „Bild Gottes" in Ägypten. (Schriften des Deutschen Instituts für wissenschaftliche Pädagogik, hrsg. v. J. Speck) München: Kösel 1967. 174 S.; kart. DM 14,—.

Das Bänddchen ist als Beitrag innerhalb einer pädagogischen Schriftenreihe gedacht, will aber die biblisch-theologische Vorstellung von der Gottebenbildlichkeit des Menschen darlegen und gerade ihre Bedeutsamkeit für die Pädagogik aufweisen.

Das Ganze gliedert sich in folgende Themen: 1. Zur Wirkungsgeschichte von Gen 1, 26ff. Traditionelle philosophisch-theologische Interpretationen der Gottebenbildlichkeit. 2. Die biblische Lehre über die Gottebenbildlichkeit des Menschen. 3. Gottebenbildlichkeit des Menschen als mögliches Bildungsideal. Dazu drei Exkurse: I. Gottebenbildlichkeit und Bildverbot. II. Keilschriftliche Parallelen zu Gen 1, 26ff. III. Gottebenbildlichkeit und Evolution des Menschen.

Als Ergänzung ist aufgenommen: Der Mensch als „Bild Gottes" in Ägypten von Erik Hornung. Abkürzungsverzeichnis, Personen- und Stellenregister folgen zum Abschluß.

Im ersten Kapitel werden vor- und außerbiblische Vorstellungen von der Ähnlichkeit des Menschen mit dem Göttlichen erörtert, soweit sie das frühjüdische und christliche Verständnis von Gn 1, 26ff. beeinflußt haben: aufrechte Haltung des Menschen, Statthalterschaft, Herrschaft über die Natur, Geist und Leiblichkeit, Übernatur, Personalität der Menschen. Gleichzeitig wird gesagt, warum diese Identifizierungen mit der biblischen Vorstellung unzureichend und irreführend sind. Nach der exegetischen Darlegung im Hauptteil wird dann angegeben, welche der genannten Elemente etwa einschlußweise mit der biblischen Idee verbunden sein könnten (S. 82f.).

Es wird weiterhin gezeigt, daß die traditionelle Deutung der Gottebenbildlichkeit in Spannung geraten sei zum Menschenbild der Naturwissenschaft und Psychologie, und daß demzufolge die Pädagogik in der Anwendung des Motivs der Gottebenbildlichkeit unsicher geworden sei (S. 39ff.).

Das zweite Kapitel ist der exegetische Teil. Nach der Zitierung des Textes Gn 1, 26ff. werden nacheinander die Worte „Lasset uns", „Menschen", „machen" in ihrem biblischen Sinn klargestellt. Der Plural des Verbs — einst in der mythischen Vorlage polytheistisch gemeint — umfaßt Gott und den himmlischen Hofstaat (vgl. 3 Kg 22, 19); eine trinitarische Deutung übersteigt das atl Offenbarungsniveau (S. 48). Da die Bibel nur den einen Gott verehrt, ist trotz Plural und Hofstaat der Mensch Bild und „Geschöpf des einen Gottes" (S. 66) und nicht etwa unter die Engel gestellt (vgl. LXX Ps 8).

Zum Verbum „machen" wird betont, daß trotz der Parallele zu „erschaffen" weder die *creatio ex nihilo* (vgl. 2 Makk 7, 28) vorleuchte noch die Parallele zu „Bild" eine Spiritualisierung des Vorgangs bedeute. In Gn 1, 26 liegt nicht anders als in Gn 2, 7 die allgemeinverbreitete Vorstellung vom Töpfer zugrunde, der zufolge der Mensch „vom Lehm abgekniffen" ist (S. 55).

Eine eingehende Untersuchung der beiden Bildtermini *slm* und *dmwt* ergibt die unumstößliche Bedeutung „Bild" bzw. „Gestalt" in plastischer Form, ohne besondere Nuancen in den beiden Nomina. Die Tragweite der Bildvorstellung wird nach Gn 5, 1—3 bemessen. Dort läuft der Faden der Priesterschrift und ihre Generationsfolge weiter. Der Nachkomme Set wird nach dem Bild und der Ähnlichkeit Adams gezeugt. Das Begriffspaar „umschreibt eindeutig das zwischen Vater und Sohn bestehende enge Verhältnis der Verwandtschaft". Auf das Verhältnis zu Gott übertragen, heißt das: „innerhalb der ganzen Schöpfung steht nur der Mensch in einem engen, verwandtschaftlichen Verhältnis zu Gott" (S. 63). Das ist also die Deutung der Gottebenbildlichkeit.

Was ist das Ziel dieser priesterlichen Charakterisierung des Menschen? „Die mythologische Redeweise von der Gottebenbildlichkeit des Menschen muß vom Sabbat her ausgelegt werden" (S. 76). Aus der Sieben-Werke-Woche der mythischen Vorlage hat die Priesterschrift um des Sabbats willen eine Sieben-Tage-Woche gemacht, in der nicht mehr der Mensch, sondern der siebte Tag mit der Ruhe Gottes die letzte Stelle einnimmt (S. 75).

Das dritte Kapitel hält daran fest, daß die Gottebenbildlichkeit des Menschen als Bildungsideal für die Pädagogik ihre Bedeutung behält, obgleich „Gn 1, 26ff. keine Aussagen enthält, die die Grundlinien für ein geschlossenes pädagogisches System ergeben" (S. 99). Beispielsweise können trotz der Einbeziehung der menschlichen Geschlechtlichkeit in die Gottebenbildlichkeit (Gn 1, 27) „im Einzelfall keine Sittengesetze deduziert werden". Nur das eine Gesetz ergibt sich klar: „Die Ausübung des Geschlechtlichen ist für Israel nur innerhalb der Ehe denkbar" (S. 71). Da die Ebenbildlichkeit den Menschen als Ganzes meint und keine verlierbaren Teile in ihm, ist sie durch die Sünde nicht zu zerstören, sie ist eine Grundlage für die Nachahmung Gottes und die Nachfolge Christi (S. 98), aber auch — bei aller Würdigkeit der Evolution — die fundamentale Aussage, daß der Mensch allein „eines Absturzes fähig" ist (S. 85).

An pädagogischen Einzelmotiven bietet die Ebenbildlichkeit: Hohe Achtung vor der Würde des Menschen und des Lebens, verantwortliche Handhabung der Sprache, Ebenbürtigkeit der Rassen, ethische Verantwortung gegenüber dem in der Ebenbildlichkeit liegenden Herrschaftsrecht (Gn 1, 28) und der Tatsache, „daß in dem Mißbrauch der Kontrolle und Lenkung der Evolution mindestens ebenso große Gefahren wie in dem Mißbrauch der atomaren Technik liegen" (S. 105).

Man wird der hier gebotenen Darstellung der Gottebenbildlichkeit nach Methode und Ergebnis zustimmen können. Die einzelnen Elemente sind exakt erarbeitet, vieles Biblische ist neu ins Licht gesetzt und die Konsequenzen sind in Folgerichtigkeit gezogen. Die Exegese wie die Pädagogik haben ihren Gewinn.

Fragen wird man sich vielleicht, ob die mythische Vorlage in der Form vorausgesetzt werden kann, daß der Plural des „Lasset uns" und der himmlische Hofstaat zusammenstimmen, und ob der Plural nicht eine andere Wurzel haben könnte; freilich keine trinitarische, denn die Vergleichsvorstellungen in Mesopotamien (S. 110ff.) und Ägypten (S. 153) zeigen, daß der Weg hier nicht ging vom Eingottglauben zur Dreifaltigkeit, sondern vom Mehrgottglauben zu Jahwe allein.

Man wird weiter fragen, ob es nicht einseitig ist, die Gottebenbildlichkeit im Sabbat kulminieren zu lassen. Freilich stellt die Verbindung von Schöpfung und Sabbat „einen originellen Gedanken der priesterlichen Theologie dar" (S. 79), mit dem einzigartigen Aussageziel: „am Sabbat ruhen Gott und Mensch, um sich einander gegenseitig zuzuwenden" (S. 80). Da aber das Sabbatgebot, obwohl es im Hintergrund steht, nicht eigens erwähnt ist, wohl aber der Herrscherauftrag an den Menschen (1, 28ff.), wird man sagen müssen, daß auch der Einsatz des Menschen an der Welt eine Form ist, in der die Gottebenbildlichkeit kulminiert, und zwar als Größe und Grenze. Der Sabbat ist Abschluß der Schöpfungsordnung als Ganzes und der — leider lange verkannte — Schlüssel zum Verständnis nicht nur der Ebenbildlichkeit, sondern der ganzen Schöpfungserzählung der Priesterschrift.

Bochum. Othmar Schilling.

Soggin, J. Alberto: **Das Königtum in Israel.** Ursprünge, Spannungen, Entwicklung. (ZAW Beiheft 104) Berlin: Töpelmann 1967. 167 S.; Ln DM 36,—.

Der Titel der Arbeit von J. Alberto Soggin umreißt präzise die in diesem Werk behandelte Thematik.

In der Einleitung bespricht der Verf. in den einzelnen Kapiteln folgende Fragen: Kap. I Fragestellung und Vorbemerkungen (S. 3—10); Kap. II Erste Versuche einer monarchischen Verfassung (S. 11—25). Im ersten Teil wendet er sich dann der Frage „Das Königtum in Israel nach den biblischen und inschriftlichen Quellen" zu (S. 27—111; mit folgenden Kapiteln: Die Episode des Königtums Sauls, David König von Juda und Israel, Das Königreich Salomos, Das getrennte Königtum: Israel, Das getrennte Reich: Juda). Der zweite und letzte Teil des Buches trägt den Titel „Das Königtum in Israel und bei den benachbarten Völkern" (S. 113—162; mit folgenden Kapiteln: Das Königtum in Syrien-Palästina, Das Königtum in Ägypten und bei den Hethitern, die „Primitive Demokratie" im prähistorischen Mesopotamien, Die alte halbnomadische und nomadische Gesellschaft). Wertvolle Register am Ende des Buches (S. 163—167; Texte, Gegenstände, Namen und Verfasser, Wörter) beschließen das Buch.

Das Werk J. Alberto Soggins zeugt von einer umfassenden und genauen Kenntnis der bisher veröffentlichten Literatur zu der von ihm aufgegriffenen Frage. Er entscheidet sich für eine grundsätzlich breite Behandlung des Fragenkomplexes unter Berücksichtigung der ganzen Umwelt und der im Vorderen Orient gefundenen Dokumente.

Der Verf. sieht beim israelitischen Königtum zwei Elemente gegeben, die die Geschichte dieser Institution bestimmt haben: 1. Das Gottesvolk schließe nicht nur jeden himmlischen und mythischen Ursprung des Königtums aus, wobei gleichzeitig jede ursprüngliche Vergöttlichung der Person bzw. der Institution wegfalle, sondern gehe so weit, wenigstens in einem Fall von den dem Königtum stark widerstrebenden Strömungen zu berichten. 2. Das Königtum wurde in Israel niemals als etwas empfunden, das für das Leben und Überleben des Volkes notwendig wäre. Die Grundlage des israelitischen Königtums ist dem Verf. zufolge ein „charismatisches" Konzept, das er so bestimmt: „... nach ihm konnte nur eine von Jhwh designierte und von ihm mit gewissen, besonderen Gaben ausgestattete Person zum König erhoben werden" (S. 6). Ein zweites Element erscheine in der darauffolgenden Zeremonie, in welcher die von Jahwe designierte Person durch die Volksversammlung bestätigt wurde, was durch eine Akklamation geschehen sei. Er fährt dann fort: „Die Versammlung hatte also den Auftrag, das Charisma eingehend zu prüfen und die Gültigkeit der gegebenen Zeichen zu verbürgen. Dieses Verfahren habe ich mit allem noch zu erwähnenden Vorbehalt ‚demokratisch' genannt" (S. 6).

Im Rahmen seines Buches untersucht der Verf. dann unter den hier gezeichneten Gesichtspunkten den Weg des israelitischen Königtums durch die Geschichte. Er neigt stark dazu, die Ursprünge des israelitischen Königtums von der Geschichte des arabischen Beduinentums her zu sehen. Er meint, zwischen den vorislamischen Beduinen und den israelitischen Gegebenheiten „eine unbedingte Analogie" (S. 14) feststellen zu können. Die Entsprechung zwischen den beiden Größen sei derart vielfältig, daß man wenigstens die Arbeitshypothese aufstellen dürfe, daß der Ursprung des israelitischen Königtums in den alten nomadischen Institutionen des Volkes zu suchen sei. Wenn aber das israelitische Wahlkönigtum eine Entsprechung bei seinen östlichen Nachbarn habe — wie Alt es für Edom wahrscheinlich gemacht habe; die edomitische Königsliste enthalte manchen arabischen Namen —, dann sei gezeigt, in welcher Richtung wir weiter zu suchen hätten (S. 161f.).

Die zukünftige Forschung wird zu entscheiden haben, ob die vom Verf. vermutete Richtung zum Ziele führt und inwieweit diese Theorie der Korrektur und der Differenzierung bedarf.

Die im syrischen Raum ausgegrabenen Tontafeln (Māri, Alalaḫ, Ugarit) zeigen, daß wir die politische Organisation des syrischen Raumes als eine eigenständige Größe zu behandeln haben. A. L. Oppenheim (Ancient Mesopotamia, Chicago 1964, S. 399) dürfte den Kern der Sache treffen, wenn er z. B. bezüglich der Māri-Texte sagt: „The importance of the texts from Māri lies not so much in the superficial parallels they offer to the Old Testament background as in the light they shed on the clash between two cultures, that of Mesopotamia and that of the 'barbaric West'". Das vorliegende Buch läßt es besonders deutlich werden, daß in der Erforschung der Texte aus dem syrischen Raum der Weg vorgegeben ist, zu einem tieferen Verständnis der Struktur der israeli-

tischen Monarchie zu kommen. Die in Vorbereitung befindliche Ausgabe der Alalaḫ-Texte wird mit besonderer Deutlichkeit zeigen, daß am bisherigen Bild der gesellschaftlichen Struktur Syriens Korrekturen vorzunehmen sind, die von unmittelbarem Belang auch für die Auslegung des Alten Testaments sind und geeignet sein werden, die vom Verf. behandelten Fragen teilweise in einem neuen Lichte erscheinen zu lassen. Es dürfte gegenwärtig für einen einzelnen Forscher schwierig sein, über alle für ihn in Betracht kommenden Gebiete in gleicher Weise Bescheid zu wissen. Hier liegt eine individuelle Überbeanspruchung vor, der mit den herkömmlichen Methoden der Information kaum mehr beizukommen sein wird. Dies zeigt auch das Werk des Verf. auf ungewollte und unverschuldete Art, wie einige Beispiele zeigen mögen.

So meint der Verf. z. B., „daß Ugarit der einzige uns einigermaßen bekannte kanaanäische Stadtstaat ist, so daß wir nicht umhin können, angesichts der erwiesenen Verbreitung der ugaritischen (oder einer ihr ähnlichen) Kultur vorläufig ugaritische Maßstäbe auch an die anderen Städtestaaten anzulegen!" (S. 116 Anm. 4). Dieses Urteil berücksichtigt zu wenig die in Alalaḫ gefundenen Texte, die von einem großen Wert für die genauere Kenntnis Ugarits und auch des Alten Testaments sind. Die bisher von exegetischer Seite erschienenen und größtenteils unzuverlässigen oder oberflächlichen Arbeiten zu den Alalaḫ-Texten täuschen über diese Situation hinweg. Es wäre wünschenswert gewesen, der Verf. hätte seine Theorie von der Adoption des ug. Königs durch die Gottheit (S. 117f.) auf eine breitere Textbasis gestellt und sich nicht grundsätzlich mit Gordon Nr. 128 II 25 begnügt. Die *marijannu* bildeten dem Verf. zufolge „oft eine von der Lokalbevölkerung ethnisch klar unterschiedliche Herrenschicht" (S. 119). Es dürfte schwer fallen, einen wirklich überzeugenden Beweis für eine klare ethnische Unterscheidung der *marijannu* in späterer Zeit zu erbringen. Der Verf. nennt Idri-mi „König von Alalah und Ḫalab" (S. 120). Dies läßt sich jedoch nur auf seinen Vater Ilimilimma beziehen, wie S. Smith (The Statue of Idri-mi, London 1949, S. 39) zutreffend ausgeführt hat. Der Verf. entscheidet sich für die Schreibung Nuḫasse (S. 120). Das ug. *ngtj* (vgl. Die Welt des Orients 4, 1968, 305 Anm. 14) steht dieser Orthographie offensichtlich entgegen. Auf S. 156 schreibt der Verf.: „Von Mari bis zum vorislamischen Beduinentum vergehen ungefähr zwei Jahrtausende; in Ugarit haben wir nur eine ganz unklare Andeutung im Text PRU II (1957) Nr. 5, 17f., vgl. noch S. XV (Gordon Nr. 1001)." Der genannte Brief des Königs von Ugarit behandelt die Frage der Lehensverpflichtung eines Untertanen (= *unt*, vgl. Die Welt des Orients 3, 1964—66, S. 196) und kann deshalb kaum ein Zeugnis für das Beduinentum darstellen.

Das Werk des Verf. faßt die bisherige Diskussion vorbildlich zusammen, führt sie umsichtig weiter und weist zugleich deutlich auf die noch zu leistende Arbeit hin.

Münster. Oswald Loretz.

Oyen, Hendrik van: **Ethik des Alten Testaments.** Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn (1967). 208 S.; Ln DM 25,—.

In der Reihe „Geschichte der Ethik", hrsg. von Hendrik van Oyen und Hans Reiner, legt Hendrik van Oyen als 2. Band eine „Ethik des Alten Testaments" vor. Wie er im Vorwort ausführt, will er der alttestamentlichen Forschung keine neuen Lösungen und Einsichten darbieten, sondern in großen Linien die Resultate dieser Forschung nachzeichnen, soweit sie die Problematik religiös-sittlicher Lebensgestaltung betreffen.

In einem umfangreichen ersten Abschnitt geht der Verfasser auf die theologischen Grundlagen der Ethik des AT ein. Er nennt vor allem den Bund als eine solche Grundlage. Jahwe hat sich ein Volk erwählt, das nun die Pflicht hat, die Satzungen des Bundes zu beobachten. Er hat sich ein Volk geheiligt, das heilig leben soll. Im Abschnitt über die Gemeinschaftstreue befaßt sich der Autor mit der gegenwärtigen Diskussion über dieses Thema. Er stellt die Frage, „ob man in der neueren Forschung das Fehlen einer strafenden Instanz im Begriff der atl ‚Gerechtigkeit' (Gemeinschaftstreue) nicht aus einer bestimmten theologischen Schau heraus zu sehr betont hat". Und er fährt fort: „So sehr es uns richtig erscheint, daß man von einer exklusiv juristischen Auslegung der *zedaka* Abstand genommen und dafür ihren sittlichen und sozialen Charakter hervorgehoben hat, so sehr scheint es erwünscht, Elemente, die uns eher juristisch anmuten, aber von den Alten nicht so empfunden wurden, mit in Rechnung zu stellen" (S. 52). Daß an den Beginn dieser Übersicht über die theologischen Grundlagen, vor die Ausführung über den Bund, ein Abschnitt gestellt ist, der mit „Die Offenbarung des Gotteswillens" überschrieben ist und auch eingehend vom „Namen Jahwes" handelt, wirkt nicht ganz überzeugend.

Nach dem Abschnitt „Das Menschenbild", in dem in einer Übersicht über das ganze AT die Auffassung von Gottebenbildlichkeit und Gewissen, von Sünde und Leiden dargestellt wird, geht der Verfasser auf das Ethos der Tora, der Propheten und der Weisheit gesondert ein. Über das Verhältnis der Tora zum Recht und zum Kult werden die wesentlichen neueren Erkenntnisse aufgeführt. Zu den Propheten wird erwähnt, daß man ihre Botschaft heute nicht mehr so stark der vorprophetischen Zeit gegenüberstellt wie früher, sondern ihre Beziehung zum Bund mehr betont. Gegenüber den Leviten grenzt der Verfasser die Aufgabe der Propheten dahingehend ab, daß erstere von Amts wegen während des Gottesdienstes das Recht Jahwes zu verkünden gehabt hätten, die Prophete dagegen charismatische Vermittler des göttlichen Rechts gewesen seien. Als besondere Züge prophetischer Verkündigung nennt er den Rechtsstreit (*rîb*), den der Prophet im Namen Gottes mit den anderen Völkern wie auch mit dem eigenen Volk führt, und die Aufforderung zur Hilfe für die Armen und Bedrückten. Für das Ethos der Weisheit hebt der Verfasser hervor, welch große Rolle das Denken im Tun-Ergehen-Zusammenhang spielt. Es folgen dann noch zwei Abschnitte über das Ethos des sozialen und des politischen Lebens. Dabei kommt die Frage nach dem Verhältnis von kollektivem und individualistischem Denken zur Sprache; es wird betont, daß man zeitlich nicht das eine vom anderen streng unterscheiden kann, sondern daß in einem größeren Bereich beides nebeneinander besteht, aber sich die Akzente verlagern.

Der Verfasser will in diesem Buch nicht eine bestimmte zusammenfassende Leitidee für die atl Ethik herausarbeiten, sondern eine Fülle von Themen anklingen lassen, die die sittlich-religiöse Lebensgestaltung betreffen. Er betrachtet „als das Neuartige und Eigene der atl Botschaft im Unterschied zur Ethik der Antike die Entdeckung des Mitmenschen im Verkehr zwischen Gott und Mensch ... Die Rationalität der Antike hat ethisch und jursitisch besondere Aufgeschlossenheit für das, was für alle gilt, sei es kommunikativ, sei es distributiv. Das atl Ethos will unsere Menschlichkeit für den erschließen, der ‚ist wie Du' (Dtn 5, 14)." (S. 10).

Folgende Druckfehler fielen auf: S. 14 Z. 19 von oben steht „... wurde. Der Glaube ..." statt „... wurde, der Glaube ..."; S. 57 Z. 7 von unten steht „inder" statt „in der"; S. 61 Z. 3 von unten steht „wenigen" statt „wenige"; S. 146 Z. 6 von unten steht „gewalttätige" statt „gewalttätig"; S. 148 Z. 11 von oben steht „wie er auch" statt „wie er sich auch"; unklar ist der Sinn von S. 40 Z. 1 von oben „Empörung gegen christliche Verfehlungen" und das Schriftzitat Sir 29, 1ff. auf S. 129 Z. 11—13 von oben.

Erfurt. Heribert Rücker.

Walker, Rolf: **Die Heilsgeschichte im ersten Evangelium.** (FRLANT 91) Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht 1967. 161 S.; Ln DM 17,80; br. DM 13,80.

Die jüngste Arbeit zur Theologie des Matthäusevangeliums stammt aus der Schule von Ernst Käsemann. Der Verfasser sagt schon in der Einleitung, die eine kurze Zusammenfassung bringt, daß er „befremdliche Thesen" vorlege (S. 10). Nach den verschiedenen redaktionsgeschichtlichen Arbeiten zur Mt-Theologie wird hier ein neuer Beitrag in imponierender Geschlossenheit und mit den Leser oft verblüffender Sicherheit vorgestellt.

Walker setzt sich durchgehend mit der neueren deutschen Literatur auseinander. Der eigentliche Antipode ist R. Hummel[1]; näher stehen ihm G. Strecker[2] und meine eigene Auffassung[3]; auf G. Strecker ist allerdings weniger Bezug genommen.

Nach einer kurzen Darlegung des Problems gliedert sich das Buch in drei Hauptteile: Israel im Matthäusevangelium — die Heiden im Matthäusevangelium — die Heilsgeschichte im Matthäusevangelium.

Ausgangspunkt des ersten Teiles ist eine erneute Beschreibung der „Repräsentanten Israels". Nacheinander werden die matthäischen Gruppierungen von „Pharisäern und Sadduzäern", „Schriftgelehrten und Pharisäern", „Oberpriestern und Ältesten des Volkes" besprochen. Es wird mit Recht dargelegt, daß es sich durchweg um matthäische, d. h. literarische Gruppierungen handelt. W. versteht sie aber nicht aus einem aktuellen Gegenüber der Kirche des Mt zu einem in diesen Gruppen repräsentierten Judentum, sondern aus einer historischen Rückschau auf das Israel vor dem Jahre 70 n. Chr. Die historische Beschreibung geschehe zugleich als heilsgeschichtliche Qualifizierung. Eigentlich erhärtet wird diese These durch die Untersuchung des Ausdrucks „dieses Geschlecht" (S. 35—38). Dieser Terminus beschreibe nach W. das Israel, das dem Täufer, Jesus und den Jesus-Boten gegenüberstehe, das Israel der eschatologischen Stunde. „Somit ist nicht bloß an das ‚Volksganze' gedacht, sondern an das Israel einer sehr präzis zu bestimmenden Stunde: Sie hebt mit dem Täufer an und findet mit der Verwerfung der Jesus-Boten ihr Ende" (S. 37). So gewinnt Walker einen spezifischen „Israel"-Begriff, der für alles Folgende bestimmend bleibt und konsequent durchgeführt wird. „Es handelt sich um das Israel einer bestimmten Berufungsphase, einer einzigartigen, streng christologisch und eschatologisch qualifizierten heilsgeschichtlichen Stunde" (S. 38).

[1] Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium, München ²1963.
[2] Der Weg der Gerechtigkeit, Göttingen ²1966.
[3] Das wahre Israel, München ³1964.

In einem zweiten Abschnitt wird „Israel als Einheit des Bösen" dargestellt anhand der drei Stoffgruppen von Markus, Q und Sondergut. In den knapp vorgeführten Exegesen der Texte kann sich W. weitgehender Zustimmung sicher sein.

In dem zweiten Teil über „die Heiden im Matthäusevangelium" werden wiederum die drei Stoffgruppen durchgegangen, und auch hier ist die Leitidee schon vorgegeben: Das Verhältnis zwischen „Israel" und „Heidenwelt" wird aus ihrem zeitlichen Nacheinander bestimmt. Auf dem Hintergrund der „erledigten" Heilsgeschichte Israels (S. 75) wird die Heidenwelt und Heidenmission gesehen. Charakteristisch dafür ist die früher von H. Schlier aufgestellte und von W. mehrfach aufgenommene These: Heidenmission gibt es nur unter der Voraussetzung der Verstockung und Verwerfung Israels [4]. Von dieser Sicht her werden manche Stellen neu oder mindestens schärfer beleuchtet (z. B. 17, 24—27: kein „judenchristlicher" Kompromiß, sondern eine „politische" Frage), andere wiederum gewaltsam gepreßt, z. B. 25, 31—46 als Gericht über die Heiden, also weder über die Menschheit insgesamt noch über die Kirche (S. 82; vgl. ähnlich zu 21, 43 S. 79 ff.).

Die Position wird durch so stimulierende Sätze deutlich wie diesen: „Wenn je ein extrem heidenchristliches Evangelium unter völliger Absehung von den ‚Juden' geschrieben wurde, ist es dann das Matthäus-Evangelium?" Auf die selbstgestellte Frage gibt es für W. nur die Antwort: Ja! Da und dort fällt natürlich auf, daß W. es sich leicht macht und auch aus der Literatur nach einem strengen Kanon auswählt, ohne die Gegenpositionen in ihrem Gewicht zu würdigen. So empfinde ich bei dem Zusatz μηδὲ σαββάτῳ in 24, 20 doch mehr Schwierigkeiten, als mit dem Satz abgetan werden könnten: „μηδὲ σαββάτῳ ist schon für Mt (wie für die heutigen ‚Heidenkirchen') ein Anachronismus und kann gerade so als irrelevant im Text stehen bleiben" (S. 86).

Der dritte Teil über die „Heilsgeschichte im Matthäusevangelium" fragt mehr systematisch nach der matthäischen Konzeption. W. beginnt mit dem Zeitverständnis des Evangelisten und sagt etwa: „Matthäus entfaltet innerhalb des Rahmens einer *vita Jesu* eine Epochen-Heilsgeschichte großen Stils." Diese Epochen seien so gegliedert: Abraham — Vorgeschichte des Messias — Berufungsgeschichte Israels (Vorläufer, Jesus, Jesus-Boten) — Heiden-Berufung (Jesus-Boten) — Ende. Die Epoche der Berufung Israels zur Himmelsherrschaft werde als „Mitte der Zeit" gesehen (S. 114f.). Hier wird auch deutlicher, wie W. Heilsgeschichte verstehen möchte, nämlich streng als Berufungsgeschichte, deren Kontinuität (Israel — Heiden) in diesem Ruf und in dem je neu Rufenden liege: „Heilsgeschichte wird verstanden als Zeit der Gnade und Beanspruchung, als Zeit des Zerbrochenwerdens und Neuanfangs; ihre Kontinuität liegt allein in dem unwandelbaren handelnden Herrn der Berufung" (S. 117). Ekklesiologische Leitbilder liegen nicht zugrunde; die Kirche sei „nur insofern heilsgeschichtliches Thema", als die vom Messias gesandten Jünger zugleich (!) seine Berufungsmedien seien (S. 117). Die Kirche ... „gehört zur Heilsgeschichte, weil sie andere durch ihren Dienst zu Berufenen, Geforderten oder endgültig Übergangenen macht (Israel!), weil sie für andere Heilsgeschichte eröffnet oder beendet" (S. 117). Diese Verkürzung des Kirchenverständnisses erinnert an die Auffassung von Strecker [6].

Ein zweiter Abschnitt behandelt die „Funktion der Judaismen" innerhalb der heilsgeschichtlichen Darstellung. Das Problem, das für jede Mt-Exegese äußerst kompliziert und schwierig zu fassen ist, wird von W. ebenso radikal gelöst. Alle diese „Judaismen" sind von Mt historisiert, d. h. in ihrer Funktion in die Zeit des verworfenen Israel vor 70 n. Chr. verwiesen. Jeder aktuelle Bezug auf die Gegenwart wird abgelehnt.

In diesem Abschnitt fällt auch auf, daß sich W. (trotz der Bemerkung S. 128) nicht genügend differenziert der Unterscheidung von Tradition und Redaktion bedient. Da sind andere Arbeiten, wie vor allem die von Strecker, schon weitergekommen. Durch einseitige Redaktionskritik wird weithin wieder eingeebnet, was vorher mühsam unterschieden worden ist. Als Beispiel sei auf die Deutung des wichtigen Begriffs δικαιοσύνη verwiesen. Es zeige sich dabei, daß „der Evangelist die ‚Gerechtigkeit' in 5, 20 und 21, 32 als scharfe Waffe Jesu im Kampf gegen Israel" verstehe. Die bessere Gerechtigkeit löse die der Schriftgelehrten und Pharisäer ab. Somit seien die δικαιοσύνη-Texte in die „heidenchristliche" Gesamtdarstellung des Evangelisten eingebettet (S. 143f.). Die von W. genannte methodische Regel, streng zwischen übernommenem Gut und seiner Kontext-Funktion zu unterscheiden, wird von ihm selbst nicht befolgt. Denn es besteht heute Übereinstimmung darüber, daß alle δικαιοσύνη-Texte des Mt redaktionellen Ursprungs sind; ferner weitgehend darüber, daß der Begriff durchweg gleichartig zu interpretieren ist, und zwar im Sinn „der jüdischen Formelsprache" (Kümmel). Dabei ergibt sich viel mehr als die Verwendung des Begriffs „als scharfer Waffe" und die Einbettung in eine „heidenchristliche Gesamtdarstellung". In solchen Fragen wünschte man sich mehr Umsicht und Genauigkeit. Das trifft auch bezüglich der formgeschichtlichen Fragen zu. Ich verweise auf die kurzen Bemerkungen zu 1, 23; 5, 22 und 27, 6, an denen nach W. „Matthäus semitische Wörter" einfüge (!) (S. 143). Vor allem für 5, 22 ist diese Bemerkung nichtssagend; der Vers muß im ganzen sorgfältig formgeschichtlich analysiert werden (vgl. auch S. 136, Anm. 73).

Ein letzter Abschnitt zur „Form" des Evangeliums schließt knapp Folgerungen an. Das Buch sei formgeschichtlich nicht vom apologetisch-polemischen Kontext her zu verstehen. Diese Züge seien „in Wahrheit Ingredienzien seiner heilsgeschichtlichen Darstellung" (S. 145). Nach kurzer Musterung der neueren Vorschläge zur Formfrage neigt W. am meisten zur Definition als „katechetisches Handbuch". Charakteristisch aber sei, daß „das Katechetische nicht in Katechismusform, sondern innerhalb einer Epochen-Heilsgeschichte dargeboten wird, die es als übergreifende Größe in sich aufnimmt". Das Evangelium sei ein „für die Verkündigung in Kirche und Welt geschaffenes Heils-Geschichtswerk" (S. 149).

Anregungen ergeben sich genug, aber auch Fragen. Die Hauptfragen scheinen mir zu sein: Ist diese von modernem Geschichtsverständnis gewonnene Konstruktion eines so konsequenten heilsgeschichtlichen Entwurfs dem ersten Evangelium wirklich angemessen? Ferner: Läßt sich dieser Entwurf verifizieren an dem Israel-Begriff, den W. entwickelt? Zum ersten:

Prinzipiell muß man es für bedenklich halten, von einem modernen Geschichtsbegriff her ein Evangelienbuch zu beurteilen. Ist es überhaupt denkbar, den Willen zu „Geschichtlichkeit" in solcher Konsequenz vorauszusetzen? Wird nicht der (allgemein anerkannte) aktuelle Anredecharakter eines Evangeliums verloren gehen oder stark abgeschwächt werden, wenn die genannte Auffassung zutreffen sollte? Der Verfasser setzt voraus, daß die geschichtliche Wirklichkeit als solche zur Reflexion erhoben sei.

Im einzelnen ist zu fragen, ob diese konsequente Durchführung am Evangelium aufgewiesen werden kann. Dabei geht es um diese Konsequenz, nicht um die heilsgeschichtliche Thematik in Mt überhaupt (vgl. „Das wahre Israel") oder um das Phänomen der „Historisierung", das von Strecker am besten beschrieben worden ist, auch nicht um einzelne Anschauungen wie die von der (endgültigen) Verwerfung Israels. Kann aus solchem historischen Rückblick auf Israel das Gewicht des Themas „Israel" in Mt wirklich verständlich werden? Müßte das Schwergewicht nicht stärker auf die Heidenkirche, der die Gegenwart und Zukunft ganz gehört, verlagert sein? Kommt die Thematik des „Alten Testaments" bei Mt nicht zu kurz? Und ferner: Kann die polemische Schärfe des Evangeliums, die durchweg wahrzunehmen ist, aus so distanziertem Rückblick wirklich erklärt werden? Am deutlichsten wurde mir das bei der Besprechung von K. 23 (S. 68—70). Gewiß sagt W., daß der Evangelist viele Materialien zu einem einzigen, großen, gegen „Israel" gezielten Komplex verband, fügt dann aber dazu, daß das überlieferte Gut für ihn unterschiedslos literarischer Stoff sei, der seinen jeweiligen Sitz im Leben, seine ursprünglich polemische oder lehrhafte Ausrichtung innerhalb einer Kontroverse mit dem „Judentum" verloren habe und jetzt nur eine Funktion in der geschriebenen Geschichte des Evangeliums empfange. Das Ganze sei als Gerichtsszene in der Begegnung des Messias mit dem Israel von damals gestaltet. Die Heuchelei sei lediglich sachlich beschrieben. Ich halte es für ausgeschlossen, daß der Evangelist dieses düstere Bild allein in die Vergangenheit eintrage zur Beschreibung des Israels von damals, ohne daß seine eigene Gegenwart nicht Anlaß und Farben hergab.

Abgesehen davon ergeben sich bei Walker selbst Unklarheiten und Überschneidungen. Eine Stelle, die seiner Auffassung widerstreitet, ist 28, 15b, im Zusammenhang der Grabeswächter-Texte. Daß „diese Rede sich unter den Juden bis auf den heutigen Tag" verbreitete, sieht der Verfasser ebenfalls als Beitrag zu dem Bild der zurückliegenden Geschichte Israels (S. 73f.). Gewiß ist hier von den „Juden" und nicht von „Israel" die Rede. Aber hat beides überhaupt nichts miteinander zu tun? Gegen die Einwände von Strecker und mir hat W. nichts Überzeugendes vorzubringen, sondern tut den Text mit der knappen

[4] Zu 13, 52, am Ende der Gleichnisrede, bemerkt W. lediglich, daß die Angesprochenen „Jünger der Himmelsherrschaft" geworden seien, Gemeinde der Diener und Brüder unter dem einen Herrn — im Gegensatz zu Israel. Darin ist übersehen und nicht zur Geltung gebracht, daß hier eben nicht nur von Jüngern, sondern von „Schriftgelehrten" geredet wird (S. 83).

[5] H. Schlier, Die Zeit der Kirche, Freiburg ²1958, S. 90—107; vgl. Walker S. 84. 104.

[6] Vgl. Das wahre Israel S. 18f.

Bemerkung ab: Das Phänomen der Juden „tritt nur in 28, 15b in das Blickfeld der Betrachtung, flüchtig und nicht um seiner selbst willen" (S. 74).

Wie wenig der Perioden- und Zeitschematismus durchgehalten werden kann, erhellt aus der Auslegung von 28, 18—20 (S. 111—113). Der Verfasser empfindet, daß in diesem Text Erhöhung Jesu und Heidenmission zeitlich zusammenfallen. Das dürfte aber nicht möglich sein, hätte W. Recht (das Jahr 70!); dieser Schlüsseltext für Mt ist eine Probe aufs Exempel. W. vermag das nicht überzeugend zu erklären: „So entsteht eine fühlbare Spannung zu der dem Evangelisten eigenen ‚Zeitkonzeption', die erkennen läßt, daß Mt den ihm überkommenen und kräftig von ihm redigierten Stoff 28, 18ff. mit der ‚österlichen' Zeitbestimmung für die Missionierung der Heiden aufgreift, ohne einen Ausgleich mit seiner redaktionellen Sicht der Dinge zu suchen" (S. 113).

Ein weiteres Beispiel von vielen für die Pressung von Texten ist 5, 23f.: Mt blicke auf das Jahr 70 und auf den Tempelkult zurück. Die Lehre von 5, 23 sei: Jesus deklariere den absoluten Vorrang der Versöhnung vor dem Kult, 5, 23f. habe „nur noch Illustrationswert". Was soll daß heißen? Und der angeschlossene Satz: „Die Sprache des Judenkönigs von damals (5, 47; 6, 32)! Für den Evangelisten ist 5, 34f. wie 5, 23f. reines Predigtbeispiel (ebenso 5, 22b)"? (S. 136, Anm. 73). Ist der Messias Jesus bei Mt nur der „Judenkönig von damals"? An solchen Stellen zeigt sich die künstliche Geschichtskonstruktion und die theologische Blickverengung.

Noch einige Bemerkungen zum „Israel"-Begriff: Es ist schwierig, die vielen verstreuten Aussagen über „Israel" in der Walker'schen Konzeption zusammenzusehen. Auch hier fehlt es nicht an Konsequenz, aber auch nicht an Unklarheit. Einerseits soll durch die historische Distanz der Israel-Begriff überraschend „untheologisch", ja geradezu „vulgärtheologisch" sein, ohne Tiefendimensionen wie bei Paulus (S. 122). Anderseits wird davon so „hochtheologisch" gesprochen: „‚Israel' ist Einheit *coram deo*, eine theologische Größe von Erwählung, Widerstand und Verwerfung, nicht Einheit *coram hominibus*, in sich selbst differenziertes, vielfältig durchgefärbtes ‚Volk' — ein ‚erwählungsgeschichtlicher' Begriff. Israel, so könnte man überspitzt sagen, ist nichts Vorfindliches, Fertiges, das als solches zu den Verkündigern der Himmelsherrschaft in Beziehung träte. Was ‚Israel' ist, zeigt sich, entsteht vielmehr erst an ihnen" (S. 104f.). Im einzelnen zerbricht oft die Konsequenz an den Texten (vgl. auch S. 25f., 57f., 106).

W. leugnet nicht, daß die Redekompositionen auch aktuelle Lehre zu bieten hätten. Aber charakteristisch sei die Verbindung von Geschichtsschreibung und Kerygma, wobei der Hauptakzent eben auf der Geschichtsschreibung liege. Alle Reden seien Bausteine im Gebäude der matthäischen Heilsgeschichte, außer dem 18. Kapitel (S. 119). Daß sich gerade K. 18 nicht in diese Konzeption einordnet, ist allerdings wichtig genug. Es erscheint mir umgekehrt sachgemäßer, die übrigen Reden im Sinn aktueller Lehre, entsprechend K. 18, zu verstehen, als umgekehrt, K. 18 als Ausnahme gelten zu lassen.

Was ist gewonnen mit so weitgreifender Schematisierung eines Evangeliums? Zur Erhellung einzelner Texte wird ohne Zweifel manches beigetragen. Das Verständnis für die Traditionsgeschichte des Buches, seine Redaktion und Theologie, seinen kirchengeschichtlichen Ort wird dagegen kaum gefördert. Vor allem muß gefragt werden, ob methodisch eine solche Radikalisierung redaktionsgeschichtlicher Fragestellungen sachgemäß ist. Das Ziel der Exegese sollte doch nach wie vor darin bestehen, Texte zu interpretieren und dafür alle Methoden ineinander zu integrieren. Die Wirklichkeit einer kirchlichen Situation damals und eines so umfangreichen Wortes wie des Matthäusevangeliums ist sicher komplizierter, wie es auch für die heutige Situation der Exegese zutrifft. Hier kündigen sich die Grenzen redaktionsgeschichtlicher Arbeit an. Es stellt sich auch die Frage, ob es vorläufig nicht an solchen „Gesamtentwürfen" genug und an der Zeit sei, sich wieder mehr einzelnen Texten und Themen zuzuwenden.

Vielleicht darf noch auf eine formale Eigenart hingewiesen werden. Sprache und Stil des Buches sind an vielen Stellen schwer erträglich, vieles wird mit übersteigerten Ausdrücken und in heißer Dramatik formuliert. Das macht wissenschaftlicher Redeweise wenig Ehre. Als Beispiele: „Er entledigt sich aller Vorbehalte" (der Hausherr von 13, 52, S. 28), jeder Schriftgelehrte sei „ein Mensch der Rückhaltlosigkeit", „aufgescheuchte Grabeswächter" (S. 29), „er gibt den Oberpriestern ... den Faden der Handlung in 8 von 13 Fällen in die Hand" (S. 32), die Weherufe seien „die letztgültige richterliche Destruktion Israels" (S. 84), „so schreibt der harte Griffel des Redaktors in 8, 10" (S. 49), „Matthäus, darf man sagen, ist der erste ... Vertreter einer strengen, geschichtlich-nivellierenden *ipsissima-vox*-Gläubigkeit" (S. 126), „gleichwohl ist durch 27, 51ff. ‚Ostern' ... als schon präsent in die Szene eingeblendet" (S. 73), der Verräter „zerbricht unter seiner einsamen Last" (S. 71), Israel sei eine „Größe verbaler Berufung" (S. 50, Anm.), anstelle von Mk 7, 2—4 „totalisiert Matthäus die thetisch-‚polemische' Erklärung des rituellen Israel" (S. 142), das Vaterunser hebe sich ab vom Hintergrund der „perversen Gebetspraxis Israels", „Jesus verflucht sein unfruchtbares Gegenüber zu irreparablem Absterben" (S. 65) u.a.m.

Die Sprache ist nicht zufälliges, austauschbares Vehikel der Gedanken.

Leipzig. Wolfgang Trilling.

Ernst, Josef: **Die eschatologischen Gegenspieler in den Schriften des Neuen Testaments.** (Biblische Untersuchungen, Bd 3) Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 1967. XIII, 337 S.; kart. DM 48,—.

Présentée à la Hohe Theologische Fakultät der Ludwig-Maximilians Universität de Munich, la dissertation de J. Ernst, aborde le problème de l'opposition eschatologique dans le N. T. L'ouvrage dirigé par O. Kuss, apporte une contribution remarquable aux questions soumises à un nouvel examen.

Dans ses remarques préliminaires, l'A. explique pourquoi il n'a pas limité ses recherches uniquement à l'Antichrist, le NT imposant une pluralité de traditions; d'autre part, il a voulu élaborer une image de l'évolution des motifs et en donner une généalogie.

L'ouvrage se divise en quatre parties de longueur bien inégale. 1. Les écrits du NT (1—177). 2. Les sources (181—266). 3. Satan, Diable Béliar (269—280). 4. Les synthèses proposées (283—292). Conclusion (293—298). L'étude des écrits du NT commence par l'apocalypse synoptique, Mc 13, 1—37 et par. Les trois évangiles présentent une composition et une réintégrétation d'éléments provenant de l'apocalyptique juive, de paroles du Seigneur et de prophéties, dont le milieu vital est la communauté (5). Mc introduit l'ennemi eschatologique par recours au βδέλυγμα de Daniel, qu'il dit ἑστηκότα, un masculin, déterminant un neutre; il suppose donc une entité individuelle. Les faux-christs et les faux-prophètes constituent un second thème. La génération perverse se groupe autour du βδέλυγμα, tandis que les élus prennent la fuite vers un regroupement. Jérusalem et le Temple forment la toile de fond des événements eschatologiques et cosmiques. A la suite de Grässer, E. admet une influence du retard de la parousie. Lc se distingue de Mc-Mt. L'apocalypse synoptique peut avoir été employé par Jésus dans sa prédication eschatologique. Les motifs apocalyptiques restent sobres: rien sur un jugement du monde et des nations, sur le rassemblement des élus, sur l'explosion de l'iniquité, l'apostasie, le triomphe de l'ennemi (28). E. reproduit le texte de la petite apocalypse juive telle que la reconstruisent Hölscher et la liste des parallèles entre Mc 13 et Thess. L'examen de 2 Thess passe en revue les difficultés classiques (24—79). L'apostasie est la reprise du thème juif sur l'impiété envers Dieu et la Loi à la fin des temps. L'homme du péché est un anti-Dieu, un faux-prophète, sans pouvoir le rattacher à un faux-messie. Le ὁ κατέχων – τὸ κατέχον est le décret divin qui détermine un retard de la parousie. Nous reviendrons sur cette opinion reprise à Strobel. L'homme du péché est un individu, différent du mystère d'iniquité. Par mode d'excursus, E. ajoute deux paragraphes, le premier sur l'authenticité de 2 Thess (63—69) et le second sur l'histoire de l'exégèse touchant l'Antichrist (69—79).

L'apocalypse occupe la part du lion (80—167). En cing paragraphes, l'A. prépare son étude des conceptions antichristiques: sens et but de Ap, structure réelle de l'écrit (80—86), méthodes d'explication (87—90), fond vétérotestamentaire (90—96), apocalypse et histoire (96—99), thèmes traditionels présupposés dans AP (100—103). A la fin de son exposé, E. ajoute une brève histoire de l'exégèse (160—167). L'étude elle-même des thèmes passe successivement en revue le Dragon du chap. 12, la Bête qui vient de l'abîme du chap. 11, la Bête de la Mer, 13, 1—9, la Bête de la Terre, 13, 11—18, la Femme sur la Bête au chap. 17, spécialement 17, 7—18. Les solutions présentées sont, pourrait-on dire, du type classique et bénéficient d'un large consensus chez les exégètes catholiques. L'auteur de l'Ap. est «un vrai prophète, comme de l'A.T., ayant eu une vocation». La preuve en est «qu'il écrit sous son vrai nom et s'adresse à une communauté bien déterminée». Cette conception aurait besoin d'un supplément de preuve. La défaite de Satan a commencé mais dans un temps intermédiaire, il dévaste la terre. Cependant son sort est règlé et il sera défait. Son image est la contrefaçon de Dieu et du Christ. E. ajoute même qu'il est une «Trinité diabolique» (13, 1 ss) (96). Le livre date probablement de l'époque de Domitien (81—96), qui convient au culte de l'Empereur supposé par l'auteur. Le monde du mythe ne lui est pas étranger. Le chap. 12 est composé de matériaux vétérotestamentaires et juifs qui ont reçu une interprétation chrétienne. L'enfantement a été rapproché de 1 QH III, 7—12 un hymne de Qumrân; E. n'admet pas la parité des situations. Dans 12, 1—6, il voit une référence à la naissance temporelle de Jésus (123). Le chap. 11 dépend d'une part de Ez 40—42 et décrit la condamnation du judaïsme incroyant et le salut des croyants, et d'autre part de Dan 7, auxquels on peut ajouter une ancienne source juive. Dans la Bête venant de la Mer, E. voit l'Empire romain et l'impérialisme romain se déifiant (132). Il réfute les objections faites à cette thèse par E. Lohmeyer et M. Rissi (133—134). La Bête et la Terre doit être conçue selon une multiplicité de fonctions (138). La Femme du chap. 17 est la Rome antichrétienne.

Les lettres johanniques sont les premiers documents où apparaît le terme «antichrist». La nuance politique a disparu pour faire place à la conception d'hérétiques qui nient la divinité de Jésus (168—177).

La seconde partie de l'ouvrage reprend l'examen des sources déjà signalées dans chacune des monographies précédentes. L'auteur procède à reculons. Il expose successivement l'opposition au Règne de Dieu dans Daniel, dans Ezéchiel, Gog et Magog, (Ez 38—39), l'ennemi venant du Nord, Joël 2, 20, Amos, 7, 1—2, l'opposition des Nations, le Serpent dans Gen 3, 15. Enfin, E. rencontre les conceptions mythiques sous les vocables de Rahab — Liviathan — Behemoth et, très successivement, l'opposition dans l'apocalyptique du judaïsme postérieur.

La troisième partie consacre une courte étude spéciale à Satan, Diable et Béliar (269—280). L'examen des synthèses présentées par W. Bousset 1906 et R. H. Charles 1920, précède une dernière conclusion. Une longue bibliographie (299—311) et des tables des endroits cités, des auteurs, des thèmes (313—337) terminent l'ouvrage.

La thèse de E. ne manque pas de qualités: exposé sobre et clair, approche des auteurs cités avec un grand souci de nuances et d'objectivité, analyse poussée des points de vue, distinction des éléments historiques et mythiques dans les traditions, jugement pondéré et toujours justifié, précision exemplaire dans les citations, typographie excellente. En bien des cas, comparé à ma dissertation de 1932 sur le même sujet, l'ouvrage très soigné apporte des clarifications et met à jour l'état de la question. Mais trente cinq ans ont passé et l'exégèse a évolué. De nouvelles sources ont vu le jour. Ainsi, il est étonnant de constater combien peu les textes de Qumrân ont été utilisées (cf. H. Braun, Qumrân und das Neue Testament, Tübingen 1966, I, 73—75; 234—237; 313—319). Des méthodes nouvelles ont également imposé leurs exigences. Une étude littéraire ne satisfait plus pleinement. Elle appelle un approfondissement en deux directions. L'analyse découvre des thèmes qui ont leur racine dans des courants de vie et de pensée et leurs expressions, à des moments donnés, sous des formes diverses, conduisent à une synthèse qui à son tour postule un jugement de valeur. S'il est bon, comme le fait E. de relever la problématique à travers les ouvrages anciens et contemporains, ce n'est là qu'une oeuvre de déblaiement.

Le vrai travail commence à partir du texte lui-même et celui-ci doit être dépassé. Isoler Mc 13 et par. de l'ensemble de l'eschatologie des synoptiques conduit à une étude partielle. En même temps que paraissait l'ouvrage de E., ceux de L. Hartmann 1966, J. Lambrecht 1967, R. Pesch 1968 remettaient Mc 13 en question et dépassaient la problématique retenue par E.; de même 2 Thess 2 a fait l'objet de la dissertation de CH. H. Giblin (1967). Ceci démontre que la méthode des «Auseinandersetzungen», basée sur une discussion des points de vue, n'est qu'un préliminaire aux problèmes que le texte lui-même pose à l'exégèse. Le relevé des endroits parallèles et des sources ne mène qu'à mi-chemin. Le dernier auteur donne aux ensembles la marque définitive du sens à retenir. Par ailleurs les thèmes particuliers évoqués dans le NT ne prennent leur véritable signification que dans des contextes en profondeur. L'opposition au Règne de Dieu suppose un arrière fond de dualisme qui ne ressort pas dans l'ouvrage de E. et il faudrait dire la même chose de la place que l'opposition prend dans l'eschatologie du NT. Je me demande, de plus, si la structure elle-même de l'ouvrage n'a pas contribué à nous livrer des pièces détachées plutôt qu'une synthèse. Un thème ne prend-il pas mieux sa valeur en le présentant dans sa naissance, dans ses variations successives, dans ses transformations par soustractions et additions jusqu'au moment où, sous des influences décisives, il entre dans la perspective du NT, aux divers niveaux que les écrits représentent? Dès lors les sources sont des moments d'une vie et d'une tradition plus encore que des emprunts verbaux ou réels. Enfin, comment se dispenser d'un jugement théologique, qui doit être le couronnement de l'exégèse? Devant les diversités des interprétations du NT sur un thème ancien de l'eschatologie juive et apocalyptique, que E. a bien mises en lumière, quelle portée de vérité conservent ces emprunts, ces symboles, ces élucubrations? J'avais essayé dans le commentaire des Thessaloniciens de soulever le problème (p. 279—280). Je regrette le silence de E. sur ce sujet.

Sans pouvoir revenir sur des détails d'exégèse, je dois cependant ajouter que l'opinion de Théodore de Mopsueste, reprise par Strobel et Burg et admise par E. comme «die vernünftige Erklärung» (57), selon laquelle le retenant est le décret divin retardant la Parousie se heurte aux mêmes difficultés, qui écartent bien d'autres explications, et principalement à ἕως ἐκ μέσου γένηται de 2 Thess 2,7. Le κατέχων et le κατέχον représentent des puissances en action et non un plan ou un décret. Pourquoi ne pas avoir mentionné l'opinion de O. Betz? (N TS 9 1962—1963, 276—291; 279—282). L'explication de Giblin est diamétrale ment opposée à celle de E. Renvoyans les dot à dot. La fameuse crux reste entière.

La longueur de cette rescension se justifie, je crois, par le besoin de requérir pour l'exégèse contemporaine un idéal toujours plus ample. Ce n'est pas une formule de style que de dire, en terminant, que cette thèse menée avec un soin peu ordinaire et une pénétration digne d'éloges représente une contribution positive à l'élaboration d'une synthèse encore à venir.

Leuven. B. Rigaux.

Freudenberger, Rudolf: **Das Verhalten der römischen Behörden gegen die Christen im 2. Jahrhundert,** dargestellt am Brief des Plinius an Trajan und den Reskripten Trajans und Hadrians. (Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte, 52. Heft) München: Verlag C. H. Beck 1967. 258 S.; kart. DM 38,—.

Die vorliegende Arbeit ist aus einer Erlanger theologischen Dissertation bei Prof. E. Stauffer hervorgegangen. Sie versucht die Rechtsgrundlagen der Christenverfolgungen im römischen Kaiserreiche des zweiten Jahrhunderts aufzuhellen. Der Verfasser ist der Ansicht, daß die immer noch nicht behobene Verwirrung der Meinungen um die Rechtsgrundlage der Christenprozesse nur durch begriffs- und rechtsgeschichtliche Einzeluntersuchungen geklärt werden könne.

Es gibt bereits eine ganze Anzahl meist kleinerer Untersuchungen zu Plinius ep X, 96 und 97 und zum Reskript des Hadrian. F. kennt sie. Es wäre hier nur noch der Aufsatz von F. Fourrier, La lettre de Pline à Trajan sur les chrétiens anzufügen, der 1964 in Recherches de Théol. Ancienne et Médiévale erschienen ist (XXXI, S. 161—174). In diesen Arbeiten sind natürlich auch die Rechtsfragen erörtert. Zuletzt hat H. Babel 1961 ebenfalls in Erlangen eine Dissertation dazu vorgelegt: Der Briefwechsel zwischen Plinius und Trajan über die Christen in strafrechtlicher Sicht.

Gestützt auf diese Vorarbeiten und seine Spezialstudien liefert F. einen begriffs- und rechtsgeschichtlichen Kommentar zum Brief des Plinius an Trajan und zu den Reskripten Trajans und Hadrians. Dabei wird deutlich, daß nicht nur juristische Terminologie, sondern auch politische Begriffe und — im Pliniusbrief — auch literarische Motive festzustellen sind und zum rechten Verständnis vorausgesetzt werden müssen. Fortan wird Freudenbergers Kommentar mit viel Nutzen herangezogen werden können, wenn man sich mit den für die Kirchengeschichte so wichtigen Dokumenten zu befassen hat. Man muß dem Verfasser für seine Arbeit den Dank aussprechen.

Der Titel der Arbeit verrät aber noch ein anderes Anliegen. F. will nicht nur einen Spezialwort- und Sachkommentar liefern, er möchte auch geschichtlich das Verhalten der römischen Behörden gegen die Christen im 2. Jh. darstellen. Er hält die Dokumente von 112 und 124/5 für so grundlegend und aufschlußreich, daß er das Verhalten der römischen Behörden gegen die Christen bis zum Jahre 250 (S. 10ff), bzw. bis zum Jahre 235 (so S. 16), daraus ablesen zu können glaubt. Die immer wieder kundgegebene und besonders im letzten Kapitel über die Rechtsgeltung der Kaiserkonstitutionen gegen die Christen (S. 235—241) zusammengefaßte Ansicht über die mehr oder minder gleichbleibende Behandlung der Christenfrage bis zur Mitte des 3. Jh.s verträgt m. E. verschiedene Differenzierungen. Die erste Frage ist schon die, ob Hadrian wirklich nur das Reskript des Trajan ergänzte. Hierfür, glaube ich, hat auch F. keine zwingenden Argumente erbracht. Ob man dann auch unter Mark Aurel und unter den Severern über die Behandlung unter Trajan hinaus keine neuen und in eine andere Richtung gehenden Entwicklungen annehmen soll, ist erst recht fraglich. Sollten wir nicht gerade hier auch eine Klärung weiteren Einzeluntersuchungen überlassen, wie sie F. selber wünscht?

Unabhängig von den Meinungen über solche Einzelfragen des Auf und Ab, der Kontinuität und der Entwicklung in der Behandlung der Christenfrage, darf man doch sagen, daß sich in der Auffassung von der Art der rechtlichen Grundlage der Christenprozesse immer allgemeiner folgende Thesen herausbilden, die auch in der geschichtlichen Einleitung Freudenbergers (S. 1—16) zum Ausdruck kommen: 1. Es gab kein spezielles Christengesetz vor Trajan. 2. Ebensowenig war jemals die reine *coercitio* in größerem Ausmaß die Grundlage der Christenbekämpfung und auch nicht das Christsein regelmäßig unter dem Namen anderer

Verbrechen verurteilt. 3. Vielmehr hat sich allmählich ein eigenes Verfahren gegen die Christen herausgebildet, auf das die Kaiserreskripte von Trajan an den größten Einfluß ausübten.

Zum Schluß seien Versehen berichtigt, die uns bei der Lektüre des Buches auffielen. S. 12 Anm. 58 muß es richtig heißen: L. Dieu, La persécution au 2e siècle, une loi fantôme, Rev. d'hist. éccl. 38, 1942 S. 5—19. — S. 13 Anm. 62, richtig: J. Moreau, Die Christenverfolgung ... — S. 17 lies: L. Vidman, Étude ..., Rozpravy československé akademie věd, usw. — S. 19 Anm. 20 desgleichen, wie zu S. 17. — S. 24 Rückverweis auf S. 5 unzutreffend, richtig S. 21. — S. 31 Anm. 62 ist der Rückverweis auf S. 9 unzutreffend. — S. 47 Anm. 1, Rückverweis unzutreffend, statt S. 14 lies S. 22. Ähnliche falsche Verweise S. 51 Anm. 2, statt S. 24 richtig S. 37. — S. 93 Anm. 7, statt S. 48ff richtig S. 73ff. — S. 105 Anm. 105, statt S. 13 richtig S. 22. — S. 170 Anm. 72, statt S. 14 richtig S. 21f. — Der Verweis S. 99 Anm. 36 auf S. 32 ist unzutreffend. — S. 59 müssen die aus dem Buche Nordens zitierten Seiten richtig heißen: S. 134—140. In der gleichen Zeile lies „and" statt „an". — S. 65 ist richtig umzustellen und zu lesen: „dieser will durch sie nicht" statt „dieser will sie nicht durch". — S. 168 Anm. 63 lies The Bacchic mysteries statt The Bracchic m. — S. 171 muß es heißen „daß sie selbst" statt „daß die selbst". — S. 216 Anm. 6 ist statt S. 65—68 richtig zu lesen S. 365—368. — S. 217 Anm. 10 muß es statt Historia 9, 1950 Historia 9, 1960 heißen. Die Verweise auf Seiten ab S. 200 im Stichwortregister sind soviel ich sehe um eine Seite zu hoch angegeben. Es muß also z. B. statt S. 201 richtig S. 200 heißen. Der Text der Anmerkungen steht verschiedentlich nicht am Fuße der betreffenden Textseite, sondern erst auf der folgenden, manchmal auch schon auf der vorausgehenden Seite.

Lochham. Jakob Speigl.

Lütcke, Karl-Heinrich: **„Auctoritas" bei Augustin.** Mit einer Einleitung zur römischen Vorgeschichte des Begriffs. (Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft, Heft 44) Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag 1968. 223 S.; kart. DM 48,—.

Welche Bedeutung der Begriff *auctoritas* im Denken Augustins einnimmt, zeigt schon der von H. Hohensee (The Augustinian Concept of Authority. Folia Suppl. II. New York 1954) erarbeitete Index von ca. 1200 Stellen. Man braucht nur das Sachregister einiger ernstzunehmender Publikationen zum Augustinus-Thema aufzuschlagen und auch der Nicht-Fachmann wird sich von der Notwendigkeit einer speziellen Untersuchung des *auctoritas*-Begriffs bei Augustin schnell überzeugen lassen. Vor allem das Begriffspaar *auctoritas* und *ratio* wurde in der bisherigen Augustinusliteratur häufig bedacht. Hier liegt der dankenswerte Versuch vor, die Frage nach dem *auctoritas*-Begriff selbst thematisch zu machen.

Die von der philosophischen Fakultät der Universität Tübingen angenommene Dissertation ist eine Begriffsuntersuchung par excellence. Da die Bedeutung des Wortes *auctoritas* im lexikalischen Sinn bei Augustin kaum eine andere ist als in der römischen Tradition, konzentriert sich die Darstellung auf die Funktion des Begriffes innerhalb des augustinischen Schrifttums. Dabei kommen dem Verfasser seine gediegenen philologischen Kenntnisse zugute. Die mit dem *auctoritas*-Begriff zusammenhängenden philosophischen wie theologischen Probleme werden mustergültig aufgezeigt.

In einem ersten Teil (13—63) geht der Verfasser dem *auctoritas*-Begriff vor Augustin nach. Ein kurzer Einblick in die Anwendungsbreite und Bedeutungsskala von *auctoritas* in der Literatur der Republik und der Kaiserzeit umreißt den Horizont für eine gedrängte Darstellung des klassisch-römischen *auctoritas*-Begriffs (13—46), dessen umfassende Behandlung immer noch aussteht. Der Versuch, dem Begriff *auctoritas* von der Etymologie her beizukommen, führt zu Fehldeutungen, weil *auctoritas* viele Nebenbedeutungen hat, die allemal zu einer Hauptbedeutung avancieren können. Im öffentlichen und privaten Leben war *auctoritas* Person-Macht, Überzeugungsmacht, Ansehensmacht. Im Staatsrecht wurde *auctoritas* institutionalisiert zum „Grundbegriff der Herrschaftsweise des Senats" wie auch der „Machtstellung des Kaisers" (21f.). Im Privatrecht fand der Begriff seine Anwendung in Rechtsgeschäften. Aufschlußreich ist die Gegenüberstellung von *auctoritas* und *potestas*. *Potestas* war Wirkungskraft einer Instanz, *auctoritas* eine solche der Persönlichkeit, wobei die Grenzen fließend waren. In der Frage nach der Quelle des augustinischen *auctoritas-ratio*-Schemas stellt der Verfasser folgende These auf: „Das Schema von Glauben und Wissen ... stammt aus der theologischen Literatur der Alexandriner und, in deren Gefolge, aus den Schriften des Ambrosius" (35). Augustin verband das Begriffsschema *fides-intellegentia* (πίστις—γνῶσις), das „die Erkenntnis w e i s e n" meint, mit dem in der klassischen römischen Literatur noch nicht als Aufstiegsschema verwendeten Begriffspaar *auctoritas-ratio*, das „die Erkenntnis k r ä f t e" bezeichnet. Betrachtet man *auctoritas-ratio* als Gegensatz, so finden sich in der Literatur, vor allem in der akademischen, genügend Stellen, die einer Höherbewertung der *ratio* das Wort reden. Freilich gilt, besonders für Cicero: *utrumque*! — und in Schriften, in denen eine Lehre oder gar eine religiöse Frage zur Debatte steht, können rationale Erwägungen geradezu gefährlich erscheinen. Augustin, dem die Werke Ciceros bekannt waren, lernte somit das Spannungsverhältnis von *auctoritas* und *ratio* bereits in der römischen Literatur kennen.

Nach einem exkursartigen Kapitel über „griechische Analogien zum *auctoritas*-Begriff" (47—51), die kein prägnantes Äquivalent aufweisen und die Sache selbst mit einer ganzen Skala von Begriffen wiedergeben, wendet sich die Untersuchung der lateinisch-christlichen Literatur zu (51—62). Tertullian und Cyprian gaben der *auctoritas* ihre christliche Prägung. Selbstredend besitzt die christlich verstandene *auctoritas divina* unumschränkte *potestas*. Diese höchste Autorität machte sich erfahrbar durch sichtbare Zeichen, durch die Inkarnation Christi sowie durch die kanonischen Schriften. Zur Herausarbeitung des spezifisch christlichen Traditionsbegriffes zog Tertullian besonders den *auctoritas*-Begriff heran. Cyprian führte die Autorität des kirchlichen Amtes auf die *divina auctoritas* zurück und ließ somit die Bischofskirche an der göttlichen *potestas* partizipieren. Diesem christlich lateinischen *auctoritas*-Begriff entspricht in der griechischen Patristik die αὐθεντία; für *credere auctoritati* steht die Ausdrucksweise πείθεσθαι τῷ λόγῳ. Da λόγος im Lateinischen auch der *ratio* entspricht, ist dieser Begriff gleichsam die Klammer, welche die Gegensätze von *auctoritas* und *ratio* verbindet. Dieser Befund wird für Augustin bedeutsam.

Der fünf Kapitel umfassende zweite Teil (64—195) beschäftigt sich ausschließlich mit dem Schrifttum Augustins. Zunächst wird die den jungen Augustinus kennzeichnende Bedeutung der *auctoritas* für die Ungebildeten, der *inperita multitudo*, hervorgehoben. Was den Platonikern nicht gelang, nämlich ihre Lehre von den zwei Welten der Menge beizubringen, das gelingt Christus durch seine Autorität. Das „Durchsetzungsvermögen" Christi hängt aber m. E. wohl mit Augustins Anschauung von Christus als dem inneren Lehrer zusammen, was Lütcke Magnus Löhrer (Der Glaubensbegriff des hl. Augustinus in seinen ersten Schriften bis zu den Confessiones. Diss. Einsiedeln 1955) und Ragnar Holte (Béatitude et sagesse. Paris, 1962) kritisierend zu Unrecht in Frage stellt (66 Anm. 272), weil Augustin seit seiner Frühschrift De magistro, an der er zeit seines Lebens nichts auszusetzen hatte, in dem *magister intus* den Quell jeglicher Wahrheit sieht. Nur begegnet dem erkennenden Menschen die Wahrheit in verschiedenen Intensitäten. Das ist der Grund für den Unterschied im Anspruch auf *auctoritas* zwischen kanonischen und nicht-kanonischen Schriften. Noch mehr, wie der Autor dann auch sehr richtig erwähnt, muß nach Augustinus im Bereich der Ethik die *auctoritas* jene Funktion übernehmen, welche die Vernünftigkeit einer Lebensführung garantiert. Die Beziehung von *auctoritas* und *exemplum* — „*auctoritas* kann sogar zum Synonym von *exemplum* werden" (73) — sowie das Problem der *imitatio* machen den personalen Charakter der Autorität deutlich. Die innere Nähe von *exemplum* und *imitatio* zum *signum* bei Augustin hat der Verfasser leider übersehen. Auch die Rhetorik, die im Zusammenhang mit *auctoritas* in einem Exkurs (76—78) behandelt wird, gehört nach De doctrina christiana in das Gebiet der *signa*. In einem anderen Exkurs über *auctoritas-admonitio-vocatio* (88—93) stehen zwar die Begriffe *auctoritas* und *signum* im Mittelpunkt, und es wird von der *admonitio* her kritisch auf die Verbindung beider hingewiesen; dennoch wäre eine eigene Gegenüberstellung von *auctoritas* und *signum* aufschlußreich gewesen, weil ihre Beziehung im Denken Augustins von einer sehr komplexen Natur ist, und der Fragenkomplex von *auctoritas* und *sacramentum* wäre so dem Verfasser nicht entgangen. Erkenntnisvermittlung beginnt auch bei den Gebildeten über den Umweg der Zeichen und somit steht Autorität am Ausgangspunkt jeglichen Lehrens und Lernens. „Das zeitliche Verhältnis von auctoritas und ratio", so heißt es dann weiter, „ist nicht umkehrbar" (83). Und die Wahrheit dieses Satzes wird an Augustins Überwindung der Skepsis verdeutlicht (84—88). Die schwache menschliche Natur ist ohne *auctoritas* als hilfreiche Macht, sei es im Streben nach Erkenntnis oder Sittlichkeit oder auch nach einem harmonischen Zusammenleben, nicht funktionsfähig. Gut ausgearbeitet ist die Korrespondenz von menschlicher *infirmitas* und göttlicher *auctoritas* (102—108), von der Augustinus im Laufe seines Wirkens als Seelsorger sich zunehmend überzeugt hatte.

Die Frage nach der Person der *auctoritas* (Kap. 2, 110—147) wird gemäß einer Einteilung Augustins von der *auctoritas humana* und der *auctoritas divina* her gesondert beantwortet. Dadurch kommt auch der doppelte Ursprung des *auctoritas*-Begriffs bei Augustin zum Ausdruck. In seiner Lehre über die menschliche Autorität orientiert sich der Kirchenvater vorzüglich an der heidnischen Literatur, besonders an Cicero. Das Gewicht solcher Autorität ist von Fall zu Fall verschieden. *Auctoritas divina* hingegen kann von vornherein gleichgesetzt werden mit *auctoritas christiana*, weil in Christus, dem menschgewordenen Logos, die *auctoritas divina* am klarsten in Erscheinung tritt. An der *auctoritas christiana* zeigt dann Lütcke, was nach Augustinus *auctoritas* überhaupt ist (120): Sie erschöpft sich nicht in der *potestas*; zu ihren constitutiva gehören ebenso die *humilitas* wie die *clementia*. Ausgehend von der *auctoritas* Christi als Person wird sodann gleichsam als eine Verlängerung seiner eigenen Autorität die der Bibel und Kirche behandelt und das Verhältnis von Schrift, Tradition und Kirche erörtert. Das Problem der Auslegung scheint die Autorität der Bibel zu gefähr-

den. Das hängt aber mit dem *signum*-Charakter auch der Bibel zusammen, was der Autor wieder zu wenig berücksichtigt. Bekanntlich folgt Augustin in seiner Zeichenlehre weithin dem Platonismus, wonach *signa* von Haus aus nicht eindeutig sind. Augustin entgeht der Ambiguität der biblischen Zeichen dadurch, wie Lütcke wieder richtig zeigt, daß er die *caritas* zum hermeneutischen Prinzip erklärt, die Bibel auf Christus hin fundiert und die Kirche zur Wächterin sachgerechter Auslegung bestimmt. Zur Frage der Fallibilität oder Infallibilität wird weise gesagt: „Hier zeigt sich ... die Problematik des Versuchs für kirchliche Lehren Autoritätsbelege aus Zeiten zu sammeln, in denen die Fragen, für die solche Belege gesammelt werden, noch gar nicht in expliziter Form gestellt wurden" (139). Was die Autorität des Papstes betrifft, so meint der Verfasser, Augustin habe dem Papst in einem bestimmten Fall *auctoritas* zuerkannt, nicht aber „in dem späteren Sinne der Papst-Herrschaft als einer amtlichen Machtstellung" (142).

Von der Macht (148—165) und dem Grund (165—182) der *auctoritas* handeln die folgenden Kapitel 3 und 4. *Auctoritas* hat verschiedene Aspekte; die Skala reicht von der *fama* bis zu Christus, dem *culmen auctoritatis* (151). An der zunehmenden Verwendung der Formel *pondus auctoritatis* durch Augustinus zeigt der Verfasser, wie beim reiferen Augustin die Autorität herrscherliche Züge annimmt. Die traditionelle Unterscheidung von *auctoritas* und *potestas* dient dem Kirchenlehrer zur Charakterisierung der beiden Testamente: In der *auctoritas* sieht er die hilfreiche Macht des Evangeliums, in der *potestas* den Zwang des Gesetzes. — Was zur Anerkennung der Autorität führt, sind eine Reihe von Indizien wie fachliche und sittliche Qualifikation, Wunder, erfüllte Prophezeiungen etc., denen jedoch keine zwingende Kraft zukommt. Hier stößt Lütcke auf die schon von K. Löwith (Wissen und Glauben, in: Augustinus Magister, Paris 1954) aufgegriffene Zirkelstruktur der Autoritätsbegründung, deren sich Augustinus selbst durchaus bewußt war, und er weist mit Recht darauf hin, daß das Phänomen der Autorität nur dann voll zu verstehen ist, „wenn man die Sache mit berücksichtigt, die durch den Autoritäts-Träger vertreten wird" (180).

Das Problem des Verhältnisses von Person und Sache im Autoritäts-Geschehen führt wie von selbst zur Erörterung des in der Augustinus-Literatur mit am meisten behandelten Begriffspaares von *auctoritas* und *ratio* (Kap. 5, 182—193). *Auctoritas* und *ratio* sind nach Augustin zwei Wege zum Erfassen der Wirklichkeit. Glaube und Einsicht entsprechen diesem Begriffspaar. Von einem Konflikt zwischen *auctoritas* und *ratio* kann aber keine Rede sein, denn menschlicher Autorität wird die Vernunft stets übergeordnet, göttliche Autorität hingegen wird auf die *ratio* zurückgeführt. Erkenntnis ist ferner nach Augustin Teilhabe an der *ratio* und geschieht in Form einer Erleuchtung durch den *magister intus*, Christus, der der Logos ist. Den schon von R. Lorenz (Gnade und Erkenntnis bei Augustin, ZKG 75, [1964] 21—78) festgestellten Zusammenhang von Augustins Erkenntnislehre mit seiner Gnadenlehre bestätigt der Hinweis Lütckes, daß die Gnade in der *auctoritas divina* der schwachen menschlichen *ratio* nicht nur entgegenkommt, sondern sie sogar so umgestaltet, daß sie befähigt wird, zur Erkenntnis der wahren *ratio*, des Intelligiblen, zu gelangen. Gegenüber U. Duchrow (Sprachverständnis und biblisches Hören bei Augustin. Tübingen 1965), der zwischen Glaubens- und Erkenntnisgegenstand scharf trennt, weist Lütcke nach, „daß Augustin einen Bereich kennt, in dem beim Aufstieg vom Glauben zum Erkennen der Glaubensgegenstand identisch ist mit dem Gegenstand der Erkenntnis" (190). Das *credo ut intellegam* will er für diese gemeinsamen Objekte so verstehen: *Credo (antea) quod (postea) intellegam* (191). Die umstrittene Frage, welche Bedeutung nach Augustin die dem Autoritätsglauben vorausgehenden oder ihn begleitenden rationalen Akte haben, beantwortet der Verfasser dahin, daß ihnen keine Evidenz zukommt.

Lütcke hat mit dieser Arbeit die Funktion des *auctoritas*-Begriffs im philosophischen und theologischen Denken Augustins bisher am umfassendsten und m. E. auch überzeugend dargestellt. Er hat sich vor allem mit der jüngeren Augustinus-Literatur zu diesem Thema redlich auseinandergesetzt, vieles bestätigt, manches korrigiert, noch nicht Gesehenes sorgfältig behandelt. Seine Textinterpretationen sind behutsam. Eine Konfrontation mit der modernen Autoritätsproblematik lehnt er mit Recht ab, obgleich die Bindung der *auctoritas* an den Logos, wie sie im Denken Augustins zu Tage tritt, auch einer mehr sachlich orientierten Autoritätsauffassung der Gegenwart fruchtbare Impulse geben könnte. Die sprachliche Gestaltung entspricht der gelungenen sachlichen Darstellung. Eine systematische Ordnung des Literaturverzeichnisses (207) erleichtert die Orientierung in der Sekundärliteratur. Das Stellenregister umfaßt zwölf Seiten, das Sachregister dagegen ist ein wenig dürftig. Wie bereits andere, so zeigt auch diese Studie sattsam, bis zu welchem Maß Augustinus der Tradition, auch der heidnisch-römischen, verpflichtet war, aber auch, wie selbstverständlich es für ihn war, übernommene Begriffe weiterzuentwickeln und mit neuem Inhalt zu füllen.

Würzburg. Cornelius Mayer.

Prinz, Friedrich: **Frühes Mönchtum im Frankenreich.** Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung (4. bis 8. Jahrhundert). München-Wien: Oldenbourg 1965. 634 S. u. Kartenanhang; Ln DM 120,—.

Das Thema verspricht ein großes Unternehmen. Das Forschungsfeld, welches diese Münchener Habilitationsschrift abzuschreiten unternimmt, reicht vom ersten Kloster Galliens bis unmittelbar vor Benedikt von Aniane. Im Bereich des Themas liegen Landschaften mit nahezu ungebrochener antiker Tradition im Süden, mit einer überreichen theologisch-aszetischen Literatur; es liegen darin aber auch jene Gebiete im Osten und Norden des Frankenreiches, welche erst durch die Karolinger kirchlich und zivilisatorisch erschlossen wurden. Dabei ist das Mönchtum, wie es sich in diesen verschiedenen Räumen vom 4. bis zum 8. Jahrhundert entfaltet hat, nicht einfachhin eine Konstante, ein über die Jahrhunderte Gleichbleibendes oder sich kontinuierlich Entwickelndes. Der tiefe Einschnitt durch Kolumban und das irische Mönchtum ist hinlänglich bekannt; desgleichen der Impuls durch die zweite „monastische Invasion" von den britannischen Inseln her durch die angelsächsischen Missionare. Das Thema erfordert vom Autor nicht nur die Beherrschung der verschiedensten historischen Forschungsmethoden von der Landesgeschichte, der Archäologie und Sprachgeschichte bis zur Diplomatik, auf ihn kommen auch Fragen der Theologie zu, der Aszese, deren Einwirkung auf die Gesellschaft, auf Adel, Königtum, wie auch auf kirchliche Denk- und Lebensformen. Um es gleich zu sagen, P. legt ein so umfangreiches und bis ins Detail ausgebreitetes Material vor, gewonnen aus einer großen Belesenheit in den Quellen und der Forschungsliteratur, daß es dem Leser den Atem verschlägt; die vom A. eingangs gemachte Bemerkung, es könne hier „kein Kompendium der Klostergründungen" erstellt werden, es könnten lediglich „einige Entwicklungslinien" aufgewiesen werden, ist ein allzu bescheidenes Understatement.

Die erste Linie beginnt beim hl. Martin. Doch scheint das große Echo auf die Vita des Sulpitius Severus ein rein literarisches gewesen zu sein, denn „Martin ist in dem Jahrhundert nach seinem Tode fast durchwegs ein westgallisch-aquitanischer Heiliger, das Mönchtum, das er schuf und verbreitete, ist auf Aquitanien beschränkt" (28). Schon darin deutet sich nach P. eine wichtige landschaftliche Sonderung an. Denn die an kirchlich-monastischer Literatur so reiche Rhonelandschaft „zeigt sich im 5. Jahrhundert weitgehend als ‚blinder Fleck' für Martins Ruhm" (21). Das folgende Jahrhundert zeigt schon ein merkliches Anwachsen der Verehrungszeugnisse: „Martin und sein Patrozinium werden gewissermaßen eine Sache des Staates, der Merowingerkönige, der Reichskirche und der hohen Würdenträger der Dynastie" (33).

Seine zweite Linie läßt P. bei der Gründung des Klosters Lérins beginnen. Die Gründung zwischen 400 und 410 fällt in jene Zeit, in der das römische Militär, die Verwaltung und die Oberschicht den Rhein und Britannien endgültig verlassen. Für viele aus der gehobenen Schicht wurde es nicht nur eine Flucht weg von den ungeschützten Grenzen, es wurde eine aszetische Flucht aus der Welt: Lérins als Sammelpunkt einer in Nordgallien und Britannien entwurzelten Aristokratie. Darüber hinaus erlangt das Inselkloster eine große Bedeutung als „Schule gallischer Bischöfe" (59), welche Episkopalsitze im ganzen Rhonegebiet einnehmen (Karte II). Auch der monastische Einfluß des großen Klosters reicht weit und hat in Gallien bis in die Zeit nach Kolumban angehalten. Einen eigenen Abschnitt widmet P. der monastischen Ausstrahlungskraft des Lerinschülers Caesarius von Arles.

Mit dem Erscheinen Kolumbans auf dem Kontinent beginnt „eine neue Epoche der abendländischen Klostergeschichte" (122). Die enge Bindung an die fränkische Staatsgewalt schlug dem irischen *peregrinus* selbst zwar zum Schaden aus, seinen Klöstern aber wurde sie durch den Zustrom des fränkischen Adels von unschätzbarem Vorteil. Unter dem Antrieb von Luxeuil wurden im 7. Jahrhundert eine ganze Anzahl bedeutender Klöster gegründet, freilich nur wenige als unmittelbare Filiationen. Das Pariser Becken, vor allem die Brie, stellen sich auf der Karte (VII A+B) als das bedeutendste und früheste Zentrum kolumbanischen Einflusses dar. Dabei fällt die Zähigkeit des alten Rhonemönchtums auf, das sich der neuen monastischen Form ganz verschließt. Ähnlich Lérins hat die von Luxeuil ausgehende Bewegung viele und berühmte Bischöfe hervorgebracht. Bemerkenswert ist dabei, daß nicht wenige Hierarchen und Klostergründer in der *aula regis* oder in der *scola palatii* groß geworden und zu *referendarii* des neustrischen Hofes aufgestiegen sind. Darum nennt P. neben Luxeuil Paris den eigentlichen Brennpunkt des „irofränkischen" Mönchtums.

Im darauffolgenden Kapitel stellt P. die Klostergründungen der Merowinger und Karolinger vor; er muß dabei noch einmal in die vorkolumbanische und in die irofränkische Periode zurückgreifen, um dann die Klöster der Karolinger darzustellen, besonders die Zusammenarbeit dieses Geschlechtes mit den Angelsachsen, aber auch mit dem Alemannenapostel Pirmin (die Etichonenstiftungen werden hier ebenfalls

behandelt, da sich die Karolinger seit der Mitte des 8. Jahrhunderts in deren Erbe gesetzt haben). Bonifatius und sein Zusammenwirken mit den Karolingern bildet den Schlußabschnitt.

Im Anschluß an die angelsächsische Missionsbewegung, deren Mönche P. als „reine" Benediktiner (195, 289) ansieht, wird die Ausbreitung der Benediktinerregel verfolgt. Eine erste Erwähnung im Kloster Altaripa (Haute Rive) möchte der Autor nicht überbewerten — zu Recht. Der eigentliche Siegeszug der Regel erfolgt mit der Expansion des kolumbanischen Mönchtums, in dem das monastische Gesetz des Kolumban mit dem Benedikts kombiniert wird. Dabei bleibt „eine Lücke, da wir nicht sicher wissen, wer oder welche Kreise es waren, welche die Benediktregel in die irofränkischen Zirkel der Luxovienser Äbte und Bischöfe brachten" (288). In dem Wechselspiel zwischen dem südgallischen und dem neuen irofränkischen Mönchtum fällt dem Autor auf, „daß das ehemalige Hauptgebiet des martinischen Mönchtums, nämlich Aquitanien, in viel stärkerem Maße bei der Begegnung zwischen altgallischem und irofränkischem Klosterwesen als aktives Element in Erscheinung tritt als das Rhonemönchtum..." (303). Ein Beispiel: Der aus der Gascogne stammende Amandus.

Ein umfangreiches Kapitel widmet P. der Entwicklung des Mönchtums im agilulfingischen Bayern. Severin sei als „geistlicher und politischer Beschützer einer bereits christlichen Bevölkerung" (327) aufgetreten. Wo antike christlich-monastische Traditionen bruchlos bis in die germanische Epoche fortleben konnten, ist nicht mit letzter Sicherheit festzustellen; doch sei für Regensburg, Augsburg und vor allem Salzburg mit einer solchen Möglichkeit zu rechnen. Aquileja und die Kultur des Langobardenreiches haben Spuren im Land hinterlassen. Dagegen hat „keine nachweislich rein irische Zelle" (347) bestanden; die irischen Elemente sind mit dem irofränkischen Mönchtum nach Bayern gekommen. Luxeuil wirkt durch Eustasius und Agilus herüber (Weltenburg); weiter folgen aus dem Frankenreich: Emmeram, Hrodbert und Corbinian. Die monastische Karte des 8. Jahrhunderts zeigt eine „westbayerische Zone der Gründungen des fränkisch versippten und karolingisch orientierten Adels" (440); weiter macht sie „die agilulfingische monastische Initiative im Osten Bayerns" (441) deutlich.

Es ist wahrlich ein großes Gemälde, das der A. präsentiert. Die großen Linien darin sind nicht einfach hingeworfen, sie sind aus einer unendlichen Zahl von feinen Haarstrichen zusammengesetzt. Gerade bei den vielen Einzelüberlegungen entwickelt der Autor eine einfach staunenswerte Intensität, auch dem kleinsten Hinweis in den Quellen oder der Literatur nachzuspüren und ihn abzuwägen. Um davon eine Vorstellung zu geben: P. setzt sich in einer nahezu drei Seiten langen Anmerkung mit F. Himly über den Aussagewert der Martinspatrozinien im Elsaß auseinander (42ff.); fast eine Seite nehmen die Literaturangaben zum Magisterproblem ein (263f.).

Angesichts solcher Detailfülle wird auch ein Kritiker, der weit weniger kundig ist als der Autor, bei entsprechend maliziöser Absicht eine Reihe von Versehen, Fehlern, Auslassungen und Inkonsequenzen ans Licht ziehen können, die sich bei solcher Fülle eben nie ganz vermeiden lassen. Wenn der Rezensent trotzdem einige Errata hier aufzählt, dann wendet er sich damit an den Leser. Dieser soll sich durch das große Lob, welches das Buch allenthalben gefunden hat[1], nicht entmutigen lassen, sich im Einzelfall auch zu einer anderen als der hier vorgelegten Schau durchzuringen. Der Leser soll sich außerdem darüber klar sein, daß von ihm eine intensive und kritische Mitarbeit verlangt ist.

Wer das vorliegende Werk in allem und jedem als bare Münze nimmt und sich aller Eigenbemühung enthoben glaubt, sei gewarnt: S. 74: Benedikt Biscop wurde nicht „zum Erzbischof von Canterbury geweiht". — S. 96 Anm. 38: „Nach Trier dürfte die Antoniusvita durch Athanasius gekommen sein, der sie zwar damals (336—37) noch nicht ins Lateinische übersetzt, aber wohl schon gekannt hatte." Als Athanasius in Trier war, lebte Antonius noch; Athanasius hat die Vita bald nach dem Tode des Heiligen († 356) verfaßt, aber doch nicht übersetzt (B. Altaner — A. Stuiber, Patrologie [Freiburg/Br. ^{7}1966] 261ff., 276). Die älteste lateinische Übersetzung stammt aus dem 3. Viertel des 4. Jahrhunderts (H. Hoppenbrouwers, La plus ancienne version latine de la vie de S. Antoine par S. Athanase = Latinitas Christianorum primaeva XIV [Nijmegen 1960]). — S. 103ff.: Man hätte gerne eine Auseinandersetzung gesehen mit C. Gindele, Die gallikanischen *laus-perrennis*-Klöster: RevBen 69 (1959) 32—48, der behauptet (ebd. 39): „Die Gebetsformen, welche der hl. Columban mitbrachte, waren der *laus — perennis* zu Agaunum oder in St. Marzellus sehr verwandt." Diese These macht es fraglich, ob alle *laus-perennis*-Klöster unter dem Einfluß von Agaunum stehen müssen, wie P. will. — S. 194ff.: P. weiß, daß sich die Frage, auf welchem Wege und wann die *Regula s. Benedicti* in England zur Herrschaft gelangt sei, seit K. Hallingers grundlegender Untersuchung [gemeint ist: Papst Gregor d. Gr. und der hl. Benedikt: Stud Anselm 42 (1957) 231—319] als wesentlich schwieriger erwiesen habe als man bisher geglaubt habe. Nach P. (267) „gingen Benediktiner unter Theodor nach England". Dagegen Hallinger (237 Anm. 21): „Noch um das Jahr 700 steht die Benediktusregula in England nur als eine unter vielen anderen Regeln da." Für P. (195) steht fest, „daß die reine Benediktregel von England aus mit der angelsächsischen Mission ihren Siegeszug auf dem Kontinent antrat". So habe Willibrord in den Nonnenklöstern Ören und Pfalzel im Sinne der „reinen Benediktinerregel" (200) gewirkt. J. Semmler (Die Geschichte der Abteil Lorsch..., in: Die Reichsabtei Lorsch = Teildruck aus Festschr. z. Gedenken an die Stiftung 764 [Darmstadt 1964] 110f.) hat aber in Lorsch, das sich allein zur Benediktsregel bekennen wollte, recht unbenediktinische Bräuche feststellen können, daß nämlich die Mönche nur zu einem Teil auf ihren ererbten Grundbesitz verzichtet haben. Ebenso verfügt ein Ansbald, der sich 712 *monachus* nennt und wohl in Willibrords Kloster Süsteren gehört, noch 718 über eine ganze Grundherrschaft (C. Wampach, Gesch. d. Grundherrschaft Echternach I, 2: Quellenband [Luxemburg 1930] Nr. 21 und Nr. 28), ein Phänomen, das einen starken Schatten auf dem „reinen" Benediktinertum Willibrords hinterläßt. Laut Semmler (Zeitschr. f. Kirchengesch. 74 [1963] 74) „schuf Benedikt von Aniane zum erstenmal in der Geschichte des abendländischen Mönchtums eine rein benediktinische consuetudo". Mit dem „verhältnismäßig schnellen Sieg des Benediktinertums über die altgallischen und irisch-columbanischen Klostertraditionen" (195) ist es also nichts. — S. 211: Eine „Gründungsurkunde der Reichenau" gibt es nicht mehr. Theodor Mayer, auf dessen Forschungen P. sich beruft, spricht ausdrücklich davon, daß die Brandische Rekonstruktion „nicht eine Stiftungs- oder Gründungsurkunde" darstellt (Zeitschr. f. Gesch. d. Oberrheins 101 [1953] 326). Wenn der Konstanzer Bischof in der wirklichen Gründungsurkunde nicht erwähnt würde, könnte man der These, dieser sei Pirmin feindlich gesonnen gewesen, nähertreten, so nicht. — S. 221: Von einem Kloster „Arnulfsau-Schwarzach" kann nur gesprochen werden, wenn man die Untersuchung von P. Zinsmaier (Zeitschr. f. Gesch. d. Oberrheins 107 [1959] 20) außer acht läßt; die Nachrichten über einen Zusammenhang der beiden Klöster verdienen keinen Glauben.

S. 222: Den Gründern des Klosters Gengenbach hätte Fleckenstein mit Ruthard d. J. identifiziert, doch sei mit H. Jänichen eher an Ruthard d. Ä. zu denken. Tatsächlich aber schreibt J. Fleckenstein (Über die Herkunft der Welfen..., in: Stud. u. Vorarbeiten z. Gesch. d. großfränkischen u. frühdeutschen Adels = Forsch. z. oberrh. Landesgesch. IV [Freiburg/Br. 1957] 112 Anm. 226): „den historischen Ruthard in zwei Rutharde zu zerlegen, ... verläßt... den Boden gesicherter Forschung und... muß als unbegründet zurückgewiesen werden". — S. 279 mit Anm. 57: Aus dem Vorkommen des Ausdrucks *opus Dei* in den *Virtutes s. Geretrudis* zu schließen, der Verfasser habe die *Regula Benedicti* verwendet, ist nicht zulässig. P. selbst hat wenige Seiten vorher (266) festgestellt, daß auch Caesarius das gemeinsame Gebet mit diesem Ausdruck benennt; in Wirklichkeit war diese Bezeichnung noch viel weiter verbreitet (Hallinger, Gregor d. Gr. 288ff.). — S. 281: Daß im Kloster des Widerad von Flavigny neben der Regel Benedikts auch die Kolumbans bekannt gewesen sei, entnimmt P. einer „unverkennbaren Anspielung auf die irische Regel", die sich in der Profeßformel von Flavigny finde. Auf der Reichenau und in Murbach soll dagegen „nur die Benediktregel" (282) gegolten haben, obwohl doch H. Frank (Die Klosterbischöfe des Frankenreiches = Beitr. z. Gesch. d. alten Mönchtums u. d. Ben.-Ordens 17 [Münster 1932] 169—179) nachgewiesen hat, daß die genannte Profeßformel auch in diesen Klöstern verwendet worden ist. Die Erwähnung der Regeln Kolumbans und Benedikts im Widegern-Privileg für Murbach ist für P. in diesem Zusammenhang „dekorativer Ballast aus irgendeiner Vorlage"; an anderer Stelle hatte ihm die Erwähnung dieser Regeln angezeigt, daß sich „das Widegern-privileg in Gesellschaft zahlreicher Klosterurkunden des 7. Jahrhunderts" befinde, „die alle diese Verbindung von Benedikt- und Columbanregel... zeigen" (215). Daß in der Urkunde dreimal die Benediktregel genannt werde, sei kein Gegenbeweis gegen den irischen Einfluß.

Diese Kritik, das sei noch einmal betont, möchte nicht die enorme Leistung des Verfassers schmälern. Der Verfasser soll für seinen Mut zum Detail, den er erfreulicherweise aufbringt, nicht bestraft werden.

Über 445 Seiten hinweg hat der Leser nun immer wieder von Zentren, Ausstrahlungen, Einflüssen, Beziehungen, Verwandtschaften und Bewegungen gehört. Seine aufgestauten Fragen nach den „inneren geistigen Formen" (449) verspricht der Autor im 3. Teil: „Zur Literatur und Klostersoziologie des Mönchtums" zu beantworten. Er handelt von den stilbeflissenen und schreibfreudigen Männern des Klosters Lérins, von ihrer aristokratischen Herkunft und Bildung und ihrer „Aufgeklärtheit". Der weitreichenden Wirkung des Lerinenser asketisch-theologischen Schrifttums wird gegenübergestellt, daß der Kreis Martins überhaupt keine theologische Literatur hervorgebracht hat. P. sieht das „vielfältige Spektrum antiker Bildung bis auf kirchlich verwertbare Ausschnitte" (464) sich verengen; er sieht, wie diese antiken Traditionen, eigentlich nur noch als Mittel formaler Ausbildung gedacht, dann doch immer wieder eine Eigenwirkung, eine „Renaissance" entfalten.

Wichtig ist dem A., wie der Adel — auch der alte senatorische Adel — im Christentum eine neue Form der „Selbstheiligung" (489) findet. „Die germanische Adelsherrschaft, einst ... durch ihre ‚Geblüts-

heiligkeit' herausgehoben aus der Gesellschaftspyramide, verlor ja mit der Christianisierung einen Gutteil der religiösen Sanktion ihres Herrschaftsanspruches ... Nun aber, im 7. Jahrhundert, entsteht dem Adel durch die Heiligen aus seinen Reihen eine neue, jetzt jedoch christliche Sanktionierung seiner Herrschaft ..." (492). Darum Klostergründungen, darum Reliquienübertragungen und heilige Gräber. Doch dürfe dieser Vorgang nicht als „ideologischer Akt" (492) aufgefaßt werden, diese geistig-religiöse Selbstetablierung könne man eher eine politische „Instinkthandlung" (493) nennen. Die Selbstheiligung schlägt sich auch in der Hagiographie nieder: „Adelige Abstammung, Verdienste und Macht der Welt erscheinen geradezu als Merkmale des Heiligen" (496).

Hier aber möchte der Kirchenhistoriker dem Buch wesentliche Seiten hinzugefügt sehen. Von den schon in der Antonius-Vita angeschlagenen und dann immer wieder aufklingenden Themen monastischen Lebens hört man keinen Ton: Die alles Mönchtum normierenden Schriftstellen vom Güterverzicht, vom Verlassen der Eltern und der Heimat, von der Kreuzesnachfolge und von der urkirchlichen Gemeinschaft des apostolischen Lebens, das Thema des Dämonenkampfes und des engelgleichen Lebens, die *Vita activa* und *passiva* — diese ganze Welt der asketisch-theologischen Leitbilder fehlt. Darüber hinaus fehlt natürlich auch jede Analyse, wie diese spirituellen Vorstellungen in „geregelte" Bahnen und Rechtsstrukturen gefaßt worden sind. Das Buch kennt keine grundlegenden Ausführungen über Profeß, Tonsur, *stabilitas*, über das innerklösterliche Gemeinschaftsleben und Ämterwesen, es bringt nichts über den Abt, seine Autorität, seine Wahl. Theologie und Askese als die eigentlichen Antriebskräfte monastischen Lebens sucht man vergebens, zum Schaden für ein umfassendes Bild vom Mönchtum, zum Schaden auch für die besondere Fragestellung des Autors.

Kann man über „Kultur und Gesellschaft ... am Beispiel der monastischen Entwicklung" Aussagen machen, ohne die eigentlichen, die religiösen Impulse dieser Entwicklung aufzuspüren? So ist die Auseinandersetzung in den Kreisen des Rhonemönchtums mit der Antike selbstverständlich ein bedeutsamer Vorgang; mindestens ebenso bedeutsam wäre aber ein Blick auf die theologische Leistung gewesen, wie nämlich hier — grundlegend für das ganze kommende Mittelalter — spirituell asketisches Gedankengut geformt worden ist. Dies hat Chr. Mohrmann deutlich herausgestellt: Dans le domaine de la littérature patristique et dans celui de l'idiome littéraire chrétien, il n'y a pas question de restauration, comme c'est le cas pour la littérature profane. Dans le domaine des lettres chrétiennes, on peut parler d'une vraie continuité (Revue d'hist. de l'église de France 47 [1961] 197; vgl. ferner L. Th. A. Loiré, Spiritual Terminology ... = Latinitas primaeva XI [Nijmegen 1955]). Oder: Wenn die Selbstheiligung des Adels eine „Instinkthandlung" gewesen ist, was — so wäre weiter zu fragen — hat denn im damaligen Bewußtsein zu einer Kooperation zwischen Adel und irofränkischer Klosterbewegung geführt? Ob man da nicht den Quellen den ihnen gebührenden Platz einräumen sollte, wenn sie ein Verlangen nach Sündenvergebung, nach Gebet für die Verstorbenen offenbar machen, wenn sie ferner so oft davon erzählen, daß die Familien der Großen ihre Kinder von den heiligen Asketen taufen oder wenigstens segnen lassen wollten? Was hat den Adel bewogen, die eigenen Kinder als *pueri oblati* ins Kloster zu geben? Ja, was hat die *referendarii* selbst bewogen, sich einer Aszese zu unterwerfen, deren Härte an den Stockschlägen der Kolumbanregel zu ermessen ist? Welche Bedeutung hat im Empfinden der Zeit das „Familienkloster", in dem für die Stifterfamilie gebetet wurde, das als Grablege diente, wo Angehörige und Nachfahren der Stifter die Leitung innehielten? Angesichts solcher Fragen ist es einfach enttäuschend, wenn unter der Überschrift: „Luxeuil und seine Bedeutung für die Verschmelzung der gallofränkischen Führungsschichten" (485) untersucht wird, welche Autoren in Luxeuil, bei Kolumban selbst und bei Jonas bekannt gewesen sind. Im Blick zurück befallen nun den Leser Bedenken, ob denn überhaupt ohne eine inhaltliche Untersuchung der monastischen Vorstellungen Unterscheidungen wie Rhonemönchtum — martinisches Mönchtum wirklich endgültig gemacht werden können, ob ferner das neue Bild des Heiligen hinreichend geklärt ist.

Nachdem K. Hallinger in seinem großen Werk über Gorze und Kluny aus dem bis dahin unbeachteten „monastischen Kleinkram" umstürzende Erkenntnisse gewinnen konnte, sollten sich Versuche, ohne einen Einblick in die innermonastischen Vorgänge und Beweggründe auszukommen, von selbst verbieten. Dem so reichen Buch des Autors muß man zum Schluß leider vorhalten, was Th. Schieffer (Arch. mrh. Kirchengesch. 4 [1952] 43) an der Hallinger voraufgehenden Forschung zu beklagen hatte: „Es war ein böser Nachteil, daß die Forschung an die geistig-religiösen Wandlungen ... lange Zeit nur von außen ... herangegangen ist."

Bonn-Rheindorf. A. Angenendt.

[1] Vgl. etwa die Besprechung von Th. Schieffer in Hist. Jahrb. 88 (1968) 449/453.

Leff, Gordon: **Heresy in the Later Middle Ages.** The Relation of Heterodoxy to Dissent c. 1250 — c. 1450. Manchester: Manchester University Press, and New York: Barnes and Noble [1967]. X, 800 pp. in 2 volumes; 90 s or $ 15,00.

Gordon Leff, of the University of Manchester, is known to medievalists for his works on Thomas Bradwardine (1957) and Gregory of Rimini (1961), and to a wider public (especially students) for his useful paperback survey, Medieval Thought (1958). The present work describes the sporadic emergence of heresy in the later middle ages, giving close attention to the way in which spiritual themes passed successively through the stages of orthodox search for a fuller piety, heterodox convictions, and obduracy under censure.

Part One, on poverty and prophecy (51—255), traces the path that led from the baldly stated ideal of utter poverty in St. Francis' testament to the recalcitrant apocalypticism of the Franciscan Spirituals and eventually to the dissident sectarian groups of Lombardy, Provence, and central Italy and to the Michaelists (including William Ockham) enjoying the protection of Louis of Bavaria down to the middle of the 14th century.

Joachim of Fiore provided the vision of a new age that gave the devotees of poverty both a sense of election and a rationale for their own suffering at the hands of the Antichrist. Mr. Leff insists on careful observance of the phases of development: Joachim's lyrical and quite vague hopes; Olivi's adaptation of Joachim's schemata to the events of Franciscan history, where Francis' poverty became the badge marking the heralds of Christ's second coming; finally, subversive attacks against the carnal church, seen in Pope John XXII, where the Antichrist was harassing Christ's true followers in the final years of an evil age. Especially valuable in this section is Mr. Leff's detailed study of Olivi's Postilla on the Apocalypse (122—139), which gave the radical Spirituals their understanding of their own role in history.

Part Two, on union with God (259—407), deals first with the pervasive spiritual climate engendered by Eckhart's speculative mysticism of detachment from being and from self-awareness to discover God in the stillness of the soul. Here Mr. Leff sees the background of the heresy of the Free Spirit, with its claim to divinization and its rejection of the church. A parallel background factor with mysticism was Ockhamist fideism. Its God was inaccessible, and speculation on his *potentia absoluta* made his actions unpredictable. Free will became the main agent in attaining to God; grace was made a secondary factor, which God could bypass. Ockham, Holcot, Buckingham, and Woodham thus engendered an attitude of uncertainty and a climate of doubt. The devotees of the Free Spirit, beginning about 1270 in Swabia, posited their own divinization and drew the consequence of utter liberation from all sacramental and moral obligations. They ascribed to themselves the utter freedom of God's absolute power. Tragically, actions against the heresy of the Free Spirit struck out indiscriminately against many groups of pious and loyal Beguines who were seeking a religious life outside the all-too-established religious orders.

Mr. Leff's careful examination of the documentary sources makes his chapter on the Free Spirit (308—407) the most satisfying in the book. However the location of the chapter suggests a problematical continuity between the work of Eckhart and Ockham and the fanatical libertinism of the Free Spirit conventicles. This impression is reinforced by Mr. Leff's emphasis on the successive phases in the emergence of heresy. But the devotees of the Free Spirit provide no evidence for influence by Eckhart or Ockham. Actually, Mr. Leff knows that the outbreaks of the Free Spirit began well before Eckhart and Ockham, and in one place he attributes the emergence of the Free Spirit to the growing influence of neoplatonism (310). Still, his arrangement leaves a lasting impression. Eckhart could be presented more justly as a largely orthodox contemporary of some of the heretics of the Free Spirit, who perhaps offered them some nonintended encouragement with his words on *Abgeschiedenheit* and union with God.

The further question remains whether the short section on Ockham's speculative fideism belongs in the book at all. This tradition is of great importance in later medieval thought, but the connection with the aberrations of the fanatically anti-intellectual groups of the Free Spirit is at best tenuous. Bradwardine rightfully saw pelagian theses in the theology of the Ockhamists, but that is not Mr. Leff's theme here. He stresses rather the discontinuities of the Ockhamist universe, apparently unimpressed by Heiko Oberman's insistence on the reliability of God's action in the universe ruled by his *potentia ordinata*. We would see much spiritually sterile speculation in the non-biblical theology of the Ockhamists, but we do not see any nexus between Ockham and the emancipated libertines of the Free Spirit.

Part Three, on ecclesiology (411—707), deals first with the main exponents of conciliarism and treats briefly the Cathar and Flagellant aberrations. The Waldensians provide "the classic example of Christian piety turning to heresy" (448). Mr. Leff's investigation of John Wyclif is detailed, giving more attention to the metaphysical roots of his thought than is customary. In the philosophy of eternal divine arche-

types Mr. Leff finds the cause of Wyclif's biblical fundamentalism and of his rejection of the empirical church. Scripture became a perfect and all-sufficient mirror of God's will in an age of doubt. Mr. Leff criticizes Dom DeVooght's study of tradition for failing to see how severely Wyclif excluded the church hierarchy from the individual's dialogue with the Christian sources. Wyclif's central disruptive idea was his identification of the church as the *congregatio omnium praedestinatorum*, which — as with Hus — effectively made unknown the bearer of true authority in the church. Mr. Leff discounts Wyclif's formative influence on John Hus, stressing — as does Matthew Spinka — the tradition of Czech reformers stretching back a half-century before Hus. Hus was above all a preacher of great power. He admired Wyclif's militant moralism, but declined to take over en bloc the Englishman's heterodoxy. Hus' one departure from orthodoxy came from his defense of the Wyclifian idea of the church, which in effect denied the jurisdiction of a sinful prelate.

The Appendices (709—740) give interesting material on the heresy of the Free Spirit: first, the texts of three confessions by former members of the group; and, second, the inquisitorial report of 1332 of the pattern of life in the Free Spirit convent of Sweydnitz.

The deepest drive of heresy in the later middle ages was directed toward life and prayer close to the New Testament ideal of poverty and simplicity. "The road to heresy was paved with piety" (12). One can read each section of this book as an implicit (and often explicit) call for reform of the church. But the hierarchy — one thinks of the long line of lawyer-popes — answered this call for reform with rigidity and repression, where a deep spiritual and liturgical reformation was demanded.

North Aurora, Illinois USA. Jared Wicks SJ.

Monasterium. Festschrift zum siebenhundertjährigen Weihegedächtnis des Paulus-Domes zu Münster. Hrsg. v. Alois Schroer. Münster: Verlag Regensberg 1966. 589 S.; Ln DM 64,—.

Im Auftrag des Bischofs von Münster hat der Münsterische Kirchenhistoriker Alois Schroer diese Festschrift herausgegeben und der Verlag, durch jahrhundertelange Zusammenarbeit mit Bischof und Dom verbunden, sie in einer ausgesprochen prächtigen, durch zahlreiches Bildmaterial ausgezeichneten Aufmachung herausgebracht. Die Beiträge reichen vom Monasterium des Gründerbischofs Liudger bis zum zweiten vatikanischen Konzil, dessen liturgischen Auswirkungen auf die Stellung der Domkirche in einem einleitenden Kapitel vom damaligen Bischof zu Münster Josef Höffner, „Die Domkirche im liturgischen Erneuerungswerk des zweiten Vatikanums" (11—22) dargelegt werden.

Mit dem Beitrag von W. Winkelmann, „Ausgrabungen auf dem Domhof in Münster" (25—54) beginnt der 1. Aufsatz des Themenkreises „Domhof und Dom". Der Verf. will seinen Beitrag nur als „Vorbericht" angesehen wissen, da ein Abschluß der Grabungen noch nicht abgesehen werden kann. Aber die Ergebnisse dieser Untersuchungen haben schon jetzt wichtige Erkenntnisse vor allem hinsichtlich der Besiedlung und der Gebäude des eigentlichen Monasteriums gebracht. Sie hellen das Dunkel der Geschichte, bedingt durch das Fehlen literarischer Quellen für die Zeit vor dem 12. Jh., einigermaßen auf. Schon jetzt zeichnet sich das Bild einer karolingischen Civitas ab, der Siedlungsspuren bis in die Jahrzehnte um Christi Geburt voraus gegangen sind. Sie müssen seit dem Beginn der sächsischen Landnahme im 7. Jh. stärker vertreten sein und erbringen damit einen Beweis für die Bedeutung des Ortes schon in vorkarolingischer Zeit. Der karolingische Wall dieser Civitas, deren Umfang sich mit dem heutigen Domhof und seinen randlichen Bebauungszonen deckt, konnte in seinem Verlauf zum großen Teil festgestellt werden. Wahrscheinlich schon in Ottonischer Zeit ist ihm eine Steinmauer gefolgt, die dann zu Beginn des 12. Jh.s erneuert wurde. Eine intensive Bebauung des Domplatzes für das 9. — 10. Jh. ist eines der überraschenden Ergebnisse der Untersuchung. Das eigentliche Monasterium mit seiner Kirche und seinen Gebäuden seit Liudger († 809) konnte weiter verfolgt und die sicheren Spuren von drei Bauphasen des Klaustrums bis zum 12. Jh. konnten ausgegraben werden. Karten und Lichtbilder ergänzen die Ausführungen. — F. Mühlen, „Der Dom zu Münster und seine Stellung in der mittelalterlichen Architektur" (55—85) geht zunächst auf die zwei Vorgängerbauten der heutigen Domanlage ein und beschäftigt sich besonders mit dem zweiten Dombau, dessen Gestaltung für die Gesamtanlage des dritten Dombaues bestimmend wurde. Dabei kommt der Verf. zu dem Schluß, daß es keine bauhistorischen Gründe gibt, die gegen die Ansetzung dieses Baues in das letzte Viertel des 10. Jh.s sprechen. Anschließend werden dann der Westbau des jetzigen Domes, seine Architekturformen, der zeitliche Ablauf der Bauarbeiten sowie die Herkunft und die Ausstrahlungskraft seiner Formenwelt besprochen, wobei über die große Dompublikation Geisbergs hinaus weitere neue Einsichten erschlossen werden. — Gleiches gilt von der folgenden Arbeit des Herausgebers der Festschrift A. Schroer, „Die Münstersche Domweihe 1264" (119—132). Der Verf. behandelt die hundertjährige Kontroverse um das Weihedatum des Domes, das nicht überliefert ist, da eine Urkunde über die Konsekration auch im Reliquiengrab des Hochaltares nicht gefunden wurde. Als Dedikationstag wurde vom 13. Jh. ab der 30. Sept. gefeiert. Schroer kommt zu dem m. E. gut begründeten Ergebnis, daß 1264 als das Weihejahr zu gelten hat. — Anschließend geht H. Horstmann, „Ein Denmal aus der Frühzeit der Heraldik im Dom zu Münster" (132—136) auf eine Skulptur ein, die sich an einer Steinkonsole findet und einen nach links reitenden Ritter mit eingelegter Lanze und mit einem Schild zeigt, den sparrenförmige Linien bedecken. Horstmann will ihn mit dem Sparrenschild der Grafen von Ravensberg identifizieren und in die Zeit um 1200 setzen. Falls die Datierung und die Zueignung stimmen sollten, würden wir in dieser Plastik das älteste heraldische Steinwerk Westfalens besitzen. — Ihm folgt T. Rensing mit einem Beitrag „Zur Genealogie der Gröninger" (137—148). Der Verf. steuert aus seiner profunden Kenntnis des westfälischen Barock neues wichtiges familiengeschichtliches Material über diese bekannte Künstlerdynastie bei und bringt im Anhang ein Verzeichnis der Werke, die zwei der bedeutendsten Vertreter dieser Familie für den Dom geschaffen haben.

Ein neuer Abschnitt, zusammengefaßt unter dem Leitwort „Liturgie und Frömmigkeit" beginnt mit E. J. Lengeling, „Die Bittprozessionen des Domkapitels und der Pfarreien der Stadt Münster vor dem Fest Christi Himmelfahrt" (151—220). Was in der Liturgiegeschichte anderer Diözesen zu beobachten ist, kann auch im Bistum Münster festgestellt werden: Münstersches Eigengut der Liturgie hat sich bis in das Ende des 19. Jh.s erhalten. Erst dann ist der im 17. Jh. begonnene Angleichungsprozeß an die römische Liturgie endgültig abgeschlossen. Der Beitrag zeigt das am Beispiel des Prozessionswesens an den drei Bittagen. Auf Grund eines umfänglichen Quellenmaterials (drei Domordinarien, vier Prozessionalien) von der zweiten Hälfte des 13. Jh.s bis in die Mitte des 19. Jh.s gelingt es dem Verf., den Weg der Prozessionen und die im Laufe der Jahrhunderte eingetretenen Veränderungen herauszuarbeiten, wobei die Prozessionsgesänge und Orationen der dabei benutzten liturgischen Texte eingehend behandelt und die Abschnitte der einzelnen Domordinarien für die betreffenden Tage veröffentlicht werden. — In gewissem Zusammenhang mit dieser Arbeit steht der Beitrag von H. Scherl, „Das Festtagsläuten am Dom zu Münster um 1600" (221—247), da die Ordinarien auch Bemerkungen über das Glockenläuten enthalten. Dafür liegen noch weitere Quellen aus späterer Zeit vor, so daß es dem Verf. gelingt, ein lebendiges Bild über das Läuteritual an den verschiedenen Festen und zu verschiedenen Zeiten zu zeichnen. Dabei wird auch auf die Geschichte der Domglocken eingegangen. — B. Kötting und A. Marxkors, „Morgenländische Heilige im Dom zu Münster" (249—274) schildern das Eindringen dieser Heiligengruppe in die Patrozinien des Domes seit dem 12. Jh. und geben gleichzeitig einen Überblick über ihre Verbreitung in Westfalen, was bei dem unbefriedigenden Stand der Westfälischen Patrozinienforschung besonders zu begrüßen ist. Die bekannte These von H. Börsting über Billerbeck als des ältesten abendländischen Nikolausheiligtums wird vom Verf. übernommen, ohne daß dafür neues beweiskräftigeres Material beigebracht wurde. — H. Eising, „Die Predigt der Sibyllen" (275—296) untersucht die lateinischen Sprüche des Sibyllenzyklus im Chorumgang des Domes, der auf Ludger d. A. und Hermann tom Ring sowie auf Melchior Steinhoff zurückgeht und klärt die Herkunft der Sprüche. — R. Ewerhard, „Friedrich Schmidt, Domchordirektor, Domkapitular und Domdechant in Münster" (297—333) behandelt das Leben einer Persönlichkeit, die für die Geschichte und Entwicklung der Kirchenmusik in Deutschland während des 19. Jh.s von entscheidender Bedeutung gewesen ist.

Mit dem Abschnitt „Bischof und Kapitel" beginnt dann die letzte Themenfolge. Am Anfang steht ein gewichtiger und umfassender Beitrag von K. Hauck, „Zu geschichtlichen Werken Münsterscher Bischöfe" (337—426). Hinter diesem Titel verbirgt sich eine Arbeit, die im ersten Teil neue Erkenntnisse zur Frühgeschichte des Bistums erbringt. Eine Neuinterpretation der ältesten beiden Viten des Gründerbischofs Liudger macht aber zugleich deutlich, daß die Edition dieser Viten durch Diekamp den wissenschaftlichen Ansprüchen nicht mehr gerecht wird. Durch Heranziehung weiteren Quellenmaterials stellt Hauck die Bedeutung Liudgers auch für die Anfänge des Bistums Halberstadt fest. Der Beitrag wird die norddeutsche Kirchengeschichtsforschung noch lange beschäftigen und vermutlich hier und da Korrekturen und Bedenken hervorrufen. Der zweite Teil der Arbeit ist Ferdinand v. Fürstenberg, dem gelehrten und friedlichen Nachfolger des streitbaren Christoph Bernhard v. Galen, gewidmet. Von ihm stammt der Entwurf einer eigenen Lebensgeschichte, und auch Annalen für die Jahre 1671—1681 gehen auf ihn zurück. Beide Stücke werden veröffentlicht und kommentiert. — H. Bücker, „Epigramme und Denksprüche zur Geschichte der Bischöfe von Münster" (427—454) behandelt eine Inschriftengattung, die für die münstersche Bistumsgeschichte von gewisser Bedeutung ist und manches Schlaglicht auf die Parteistellung und Zustände im Lande wirft. Die Beispiele, die Bücker anführt und gleichzeitig mit einer deutschen Übersetzung versieht, gehen vom 9. bis zum 18. Jh. und schließen mit zwei Gedenksprüchen auf Klemens August Kardinal v. Galen (1933—46). — M. Bierbaum, „Niels Stensen" (455—469) gibt auf Grund der durch die Forschung der letzten Jahrzehnte erschlossenen reichen Quellen ein Lebensbild dieses

bedeutenden dänischen Konvertiten der in den Jahren 1680—83 münsterscher Weihbischof war. Der Beitrag ist auch für die damaligen, unerfreulichen Verhältnisse im Domkapitel aufschlußreich. — A. Schroer, „Das münstersche Domkapitel am Ausgang des Mittelalters" (471—510) zeichnet dann anschließend ein wenig erbauliches Bild dieser mächtigsten Bistumsinstitution im Herbst des Mittelalters. Die Untersuchung bestätigt auch für Münster den wirtschaftlichen, religiösen und disziplinären Verfall, der in den deutschen Domkapiteln am Ausgang des Mittelalters allgemein zu bemerken ist. — J. Prinz, „Prebenda regis" (511—545) weist in einer interessanten Untersuchung nach, daß der deutsche König auch am Dom in Münster eine Präbende gehabt hat und diese wahrscheinlich schon von Otto III. im Jahre 997 gestiftet ist, zugleich mit einem Paulusreliquiar, das eine auf seine Stiftung bezügliche Umschrift trägt, die in ihrer Bedeutung bis heute übersehen worden war. Ein Exkurs über das *Servitium regis* des Domkapitels beschließt die schöne, auch für die Geschichte der Domvikarien wichtige und ertragreiche Arbeit. — W. Kohl, „Bernhard v. Mallinckrodt, Domdechant zu Münster" (547—566) berichtet über den Gegenspieler des Fürstbischofs Christoph Bernhard v. Galen. Aus der vertrauten Kenntnis des Quellenmaterials entwirft Kohl ein menschlich ungünstiges Bild des ehrgeizigen Domdechanten, das nur wenig durch seine wissenschaftlichen Bestrebungen gemildert wird. Für die Geschichte des Domkapitels in der ersten Hälfte des 17. Jh.s bietet diese von einem der besten Kenner der Münsterschen Geschichte des 17. Jh.s geschriebene Biographie manches Neue. — E. Hegel, „Theologieprofessoren als Mitglieder des münsterschen Domkapitels" (567—577) verfolgt die Beziehungen, die seit dem 19. Jh. zwischen den Vertretern der wissenschaftlichen Theologie an der Münsterschen Hochschule und dem Domkapitel bestanden haben, wobei sich die verschiedensten Einflüsse bei der Besetzung der Dompfründen durch Professoren bemerkbar gemacht haben. In den Kurzbiographien steckt ein gut Teil münsterscher Kirchengeschichte des 19/20. Jh.s. Mit einem Register, zusammengestellt von H. Scherl schließt diese der Bedeutung des münsterschen Domes würdige Jubiläumsschrift.

Düsseldorf. Wilhelm Stüwer.

Salzgeber, Joachim, OSB: **Die Klöster Einsiedeln und St. Gallen im Barockzeitalter.** Historisch-soziologische Studie. (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens 28) Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung 1967. XIX, 232 S.; kart. DM 42,—.

Der Historiker war immer schon gezwungen, viele Hilfswissenschaften in Anspruch zu nehmen. Die moderne Zeit stellt ihm derer so viele in spezialisierter Form zur Verfügung, daß es schwer ist, sie alle zu beherrschen. Anderseits aber ist es eine Notwendigkeit, sie zu handhaben, um ein deutliches Bild der geschichtlichen Vorgänge und Entwicklungen zu finden. Die vorliegende Studie hat die Soziologie, und zwar in der besonderen Form der statistischen Methode, angewandt, um die Geschichte der beiden größten Schweizer Benediktinerstifte Einsiedeln und St. Gallen gründlicher zu erfassen. A. Schulte hatte schon für das Mittelalter die soziologische Betrachtungsweise für die kirchlichen Stifte benutzt, wenn auch eine statistische Erforschung mangels genügender Quellen für diese Zeit kaum möglich ist. Für die neueren Jahrhunderte bleibt die statistische Methode, wie der Verf. wiederholt betont, wegen der Quellenlage weiterhin etwas problematisch, doch ist genügend Material vorhanden, um sie mit entsprechender Vorsicht anzuwenden.

Ein 1. Teil (12—30) gibt einen kurzen Überblick über den äußeren Vorgang der Berufung und ihre Verwirklichung, d. h. über Klosterschule und Noviziat. Zu vermerken ist hier schon, daß die objektiven Berufskriterien gegenüber den subjektiven im Vordergrund standen und daß der Großteil der Mönche aus zumindest bürgerlichen Kreisen stammte.

Im 2. Teil (31—153) über die Herkunft der Mönche nach äußeren und inneren Gesichtspunkten tritt die statistische Methode der Untersuchung stark in Erscheinung und zeigt ihre Eignung zur Erhellung des klösterlichen Gesamtbildes in einem bestimmten Zeitabschnitt. Als aufschlußreiches Beispiel mag folgendes erwähnt sein. Die mittlere Entfernung der Einsiedler Brüder von ihrem Herkunftsort beträgt im 18. Jahrhundert 80,50 km, die der St. Gallener Brüder aber nur 43,04 km. Diesen erstaunlichen Unterschied erklärt der Verf. durch die weit ausstrahlende Einsiedler Wallfahrt und das unterentwickelte Handwerk in der ländlichen Einsiedler Umgebung, während das St. Gallener Land mit seinen besser entwickelten städtischen Verhältnissen dem geringeren Bedarf an Brüdern in der dortigen Abtei gerecht werden konnte. Die Untersuchung versäumt indes nicht, sorgsam den verschiedenen Komponenten nachzugehen, die zur Erklärung des statistischen Bildes notwendig sind, und so eine Fehlinterpretation zu vermeiden. Doch stellt der Verf. nach Überprüfung aller Faktoren fest: „Die mittlere Entfernung hat sich tatsächlich als ein Ausdruck der Anziehungskraft des betreffenden Klosters erwiesen" (40). Vergleiche mit den anderen Schweizer Benediktinerklöstern, Untersuchungen hinsichtlich der Herkunft der Mönche nach Nationalität, Stadt und Land, sozialen, familiären und religiösen Gesichtspunkten tragen bei, die Frage nach der Herkunft für das individuelle Bild der beiden großen Abteien möglichst objektiv auszuwerten.

An gesicherten Ergebnissen dürften unter anderen folgende wichtig sein: 1. Die Schweizer Klöster standen in der Barockzeit allgemein im Dienste einer weitverbreiteten geistlichen Versorgungspolitik, die nicht mehr den Interessen der nachgeborenen Söhne des Adels, sondern dem städtischen Bürgertum und späterhin dem bäuerlichen Land diente und zugleich durch das Ansehen des geistlichen Standes eine soziale Aufstiegsmöglichkeit darstellte; dieser Versorgungspolitik erkennt der Verf. — allerdings nur im Rahmen der Barockkultur — eine „relative Berechtigung" zu (135) und stellt sie in Parallele zur Heiratspolitik, wobei viele Eltern es „meisterhaft verstanden, die kindlichen Berufswünsche unter der Hand zu lenken" (106). 2. Die Versorgungspolitik schließt bis zum Eindringen der Aufklärung eine echte religiöse Berufsbegründung nicht aus, da ein überdurchschnittliches religiöses Leben die mangelnde subjektive Berufswahl durch objektive Berufsbegründung auszugleichen vermochte. 3. Unter der Einwirkung der Aufklärung verschob sich der Nachwuchs der Klöster krisenhaft im Übergang vom 17. zum 18. Jahrhundert von den bürgerlichen auf die bäuerlichen Kreise, weil die Städte durch ihre Beziehungen zu Frankreich (vgl. Schweizer Söldnertruppen) schon früh mit der Aufklärung in Verbindung kamen. 4. Das konservative St. Gallen mit seinen großen Herrschaftsgebieten und seiner Hinwendung zum Reich unterlag diesem Einfluß weniger, fand aber auch zur Zeit der Helvetischen Republik nicht den Anschluß an die neue Zeit, was Einsiedeln verhältnismäßig leicht gelang.

Der 3. Teil (154—190) beschäftigt sich mit den Lebensverhältnissen der Mönche im Kloster und geht nach einem Kapitel über die Lebensbedingungen in beiden Klöstern, reichend von der Tagesordnung bis zur Gesundheitspflege, auf eingehende Untersuchungen über das mittlere Lebensalter und über die Sterblichkeit der Mönche ein. Ähnlich wie im folgenden 4. Teil legt hier die statistische Methode mit ihren ausgedehnten Übersichten und graphischen Tabellen, die auch die nicht benediktinische Geistlichkeit und bestimmte Gruppen aus der bürgerlichen Bevölkerung zum Vergleich heranzieht, dem Leser keine leichte Lektüre vor. Der Reiz der Lektüre liegt in der Deutung der statistischen Fakten und ihrer wiederholten Kontrolle durch immer neue Gesichtspunkte. Eine Beurteilung mancher Einzelheiten dieser Deutungen muß wohl einem gewiegten Fachmann der soziologischen Statistik vorbehalten bleiben, aber einige wichtige Ergebnisse zeichnen sich deutlich als gesichert ab und finden im Schlußteil ihre Anwendung auf die Geschichte der beiden Abteien.

„Die allgemeine Entwicklungslinie der Klostergemeinschaften in Einsiedeln und St. Gallen", dieser 4. Teil (193—222) geht auf das wechselnde Wachstum der Konvente ein und gibt uns schließlich auf dem Hintergrund der vorbehandelten Untersuchungen ein interessantes Bild von der Verflochtenheit der beiden Stifte mit den allgemeinen Tendenzen der gleichzeitigen Schweizer Entwicklung, aber auch von den jeweiligen bestimmenden Besonderheiten der beiden Konvente. Die allgemeinen zeitbedingten Ursachen hatten einen entscheidenden Einfluß auf die Entwicklungslinie. Aber in die Augen springen auch Besonderheiten der einzelnen Klöster, so vor allem die Regierung des Abtes Augustin II. Reding von Biberegg in Einsiedeln (1670—1692), der als bedeutende Persönlichkeit eine starke Anziehungskraft ausübte, jedoch auch durch den kostspieligen Klosterbau den Konvent in höchster Weise belastete, was sich zunächst in einer Krise (verringertes mittleres Lebensalter), aber später durch die verbesserten Lebensverhältnisse in einer Blüte auswirkte. St. Gallen zeigt eine beständigere Entwicklung, wobei sich die Einhaltung der strengen Aufnahmebedingungen (qualitativer Faktor) und einer klugen Wirtschaftspolitik in dem verhältnismäßig hohen mittleren Lebensalter niederschlug.

Die Arbeit ist auf einem mühsamen Studium der lokalen Quellen und Sekundärliteratur aufgebaut, die sehr umsichtig verwertet und interpretiert werden. Der Gewinn für das geschichtliche Bild der behandelten Klöster ist bedeutend und mag wohl zu gleichen Studien über andere Klöster anregen.

Bei der Lektüre stellen sich Fragen praktischer Natur für heute. Der Verf. geht im Nachwort kurz darauf ein, indem er auf die Nachwuchskrise und ihre Bedeutung in der Entwicklung einer Gemeinschaft, auf das mittlere Lebensalter der Mönche im Zusammenhang mit der aszetischen Einstellung, auf das Problem des Klostereintritts in der Barockzeit hinweist. Eine wesentliche Feststellung scheint mir auch zu sein: „Das (gemeint sind die ernsteren Krisen der größeren Konvente gegenüber den kleineren) ist ein Hinweis, daß die größeren Klöster dynamischer und anpassungsfähiger sein müssen, wenn sie sich im Wandel der Zeitverhältnisse behaupten wollen" (218). Es wäre wohl, wenn es auch nicht in der Themenstellung des Verf. lag, im Interesse eines benediktinischen Selbstverständnisses die Frage zu stellen: Wie ist dieses

Mönchtum der Barockzeit an der Regula Benedicti zu messen? Dies nicht im Sinne eines anachronistischen, ungeschichtlichen Urteilens, sondern pragmatisch, um am konkreten, geschichtlichen Beispiel zu sehen, wie unter dem Zeitgeist und den Zeitverhältnissen eine benediktinische Gemeinschaft der Norm der Regula näher oder ferner stehen kann!

S. 157 Anm. 8 ist dem Verf. eine mißverständliche Formulierung unterlaufen. Trithemius und Butzbach kann man nicht unter den „spätmittelalterlichen Niedergang der Benediktiner Klöster" einordnen; beide gehören schon in die zweite Generation der Bursfelder Reformkongregation, die für die benediktinische Neuzeit in Nord- und Westdeutschland bestimmend wurde.

Trier. Petrus Becker OSB.

Brandenstein, Bela Freiherr von: **Grundlegung der Philosophie.** Dritter Band: Wirklichkeitslehre — Metaphysik. München und Salzburg: Anton Pustet Verlag 1966. 652 S.; DM 65,—; Subskr. DM 58,—.

Verfasser legt hier die zweite Auflage des zuerst 1927 erschienenen dritten Bandes seiner „Grundlegung der Philosophie" vor; dieser Band enthält die „Wirklichkeitslehre — Metaphysik". In einem ersten Abschnitt (37—102) wird über die grundlegenden Fragen des Wechsels und des Weltbeginns, der Kausalität und endlich der Realität der räumlichen Welt gesprochen.

Der zweite und zentrale Abschnitt befaßt sich mit dem Allbild (103—618). Es werden folgende Themen behandelt: 1. die Kraft (als Naturkraft, menschliche Seele, freier Wille, Vollbewußtsein), die Dualität der Kraft und der Materie und die Naturgesetzlichkeit; 2. die Wirkungen der Weltkräfte und das Wesen des Naturgesetzes; 3. die Materie in ihrem Gehalt, ihrer räumlichen Gestaltung, ihrer endlosen Teilbarkeit und ihrer Passivität; 4. die Kraftspezialisierung als Prinzip der Naturentwicklung; 5. die Welt: Welteinrichtung, Weltkräfte, Weltwirken in seinem Sinn und Zweck, die Zeit; 6. Gott; 7. die Schöpfung und das Geschöpf.

Der kurze dritte Abschnitt (619—635) ist den metaphysischen Kategorien gewidmet, die sich aus den vorherigen Überlegungen ergeben haben, und er ist sozusagen als ein zusammenfassender Rückblick zu betrachten. Auf S. 635—652 bilden letzte Bemerkungen den Abschluß.

Verf. versucht immer logisch so einwandfrei zu argumentieren, daß seine metaphysischen Überlegungen keine Unklarheit über seine philosophischen Positionen lassen. In dieser zweiten Auflage hat er die Ergebnisse der heutigen Physik und Naturwissenschaft grundsätzlich wohl berücksichtigt, aber nicht so, daß seine Methode dadurch geändert werden mußte.

Verf. ist sich dessen bewußt, daß sich viele Philosophen schon vor ihm mit denselben Problemen beschäftigt haben. Er erwähnt ab und zu, das erkennen und so vorurteilsfrei wie nur möglich einander ist ein wenig befremdend, hängt aber vielleicht mit dem Charakter des möglich sein, diese Not gemeinsam zu meistern. Die kritische Auseinandersetzung mit dem Buch von V. wollte dazu ein Beitrag sein.

Münster. H.-Th. Khoury.

Lotz, Johannes B.: **Der Mensch im Sein.** Versuche zur Geschichte und Sache der Philosophie. Freiburg-Basel-Wien: Herder Verlag 1967. 668 S.; geb. DM 69,50.

Der Jesuitenpater Johannes B. Lotz, Professor der Philosophie am Berchmannskolleg in Pullach, legt mit dem umfangreichen Buch „Der Mensch im Sein" den zweiten Band seiner gesammelten Abhandlungen vor. Der erste Band ist unter dem Titel „Sein und Existenz" bereits 1965 erschienen. Ein dritter Band soll die Sammlung abschließen. In dem hier zu besprechenden zweiten Band sind insgesamt 26 Arbeiten zusammengefaßt, von denen nur drei noch nicht veröffentlicht waren. Die erneute Veröffentlichung in einem Sammelband erfüllt dennoch eine wichtige Aufgabe: sie läßt die Eigenart und die Leistungen des Lotzschen Philosophierens deutlicher erkennen, als dies bisher möglich war. Wir möchten daher im folgenden, ohne auf jeden einzelnen Artikel einzugehen, einige in unserem Sammelband sichtbar werdende Merkmale dieses Philosophierens hervorheben.

Lotz ist vor allem Systematiker. Er hat sich als solcher durch eine Reihe von Arbeiten zur philosophischen Systematik ausgewiesen (das Schriftenverzeichnis am Ende des Bandes legt davon ein beredtes Zeugnis ab). Auch in der vorliegenden Arbeit tritt die systematische Absicht klar zutage. Lotz arbeitet auf ein System der Philosophie hin. Den einheitstiftenden Grundgedanken dieses Systems formuliert der Titel des Sammelbandes. Für Lotz ist nämlich der Mensch „die Mitte, um die das gesamte Philosophieren schwingt, von der es ausgeht und in die es wieder einmündet" (9). Den Menschen aber versteht Lotz aus seinem Bezug zum Sein. Durch den Bezug zum Sein ist der Mensch erst Mensch. Das philosophische Fragen nach dem Menschen muß deshalb zugleich immer auch nach dem Sein fragen. „Daher enthüllt das um den Menschen kreisende Philosophieren den um das Sein kreisenden Menschen, weshalb auch das Philosophieren letztlich um das Sein kreist" (10).

Das Thema „Der Mensch im Sein" ist also keineswegs nur Leitthema des zweiten Bandes der gesammelten Abhandlungen von Lotz. Schon der der Begegnung und Auseinandersetzung mit der „Existenzphilosophie" Ausdruck gebende erste Band hatte als leitendes Thema den im Sein stehenden Menschen, wie Lotz selbst betont (11). Daß dies keineswegs eine nachträgliche Selbstinterpretation ist, ergibt sich bereits aus der Einführung zu „Sein und Existenz". Dort heißt es zum Titel: „Uns zunächst gegeben ist der Mensch, und zwar nicht nur als Körper- oder Lebewesen, sondern vor allem als Existenz. Diese aber meint den Menschen, insofern er immer schon sich selbst übersteigt, indem er nämlich von dem ihn gründenden Sein wesentlich angesprochen und in Anspruch genommen ist. Den Menschen philosophisch verstehen heißt ihn zum Sein hin und vom Sein her begreifen und so auch das Sein selbst begreifen, wenigstens soweit das für das Verstehen der Existenz erforderlich ist" (13). Der Mensch im Sein rückt als Thema unseres Bandes nur noch stärker in den Vordergrund.

Lotz versteht die von ihm vorgelegten Abhandlungen als „Versuche zur Geschichte und Sache der Philosophie". Wir haben bereits angemerkt, daß Lotz vor allem Systematiker ist. Das zeigt sich auch bei den Arbeiten, die sich der Geschichte der Philosophie zuwenden. Ihre Überlegungen sind geleitet von systematischen Absichten. Bereits in den behandelten Autoren deutet sich dies an. In zehn Kapiteln wird zu Heraklit, Thomas von Aquin, Kant, Hegel und Nietzsche Stellung genommen. Auffällig ist bei dieser Liste sofort, daß Platoniker oder dem Platonismus nahestehende Denker fehlen. Die Schwerpunkte des Interesses, wofür auch die Zahl der Veröffentlichungen Zeugnis ablegt, liegen bei Thomas von Aquin und bei Kant. Für den Thomisten Lotz ist Kant durch J. Maréchals „Le thomisme devant la philosophie critique" wichtig. Das Lotzsche Verständnis der Philosophie des Thomas von Aquin ist aber noch mehr als durch Maréchal, und zwar gerade unter dem Aspekt der Frage nach dem Menschen, durch Heidegger bestimmt. „Den Menschen im Sein, in der Offenbarkeit oder Lichtung des Seins hat für die Gegenwart Heidegger neu und machtvoll erschlossen, wobei er freilich manches, wenigstens vorläufig, unvollendet läßt. Zugleich wurde durch eine von Heidegger angeregte und befruchtete Neu-Interpretation das Sein bei Thomas von Aquin wie nie zuvor sichtbar; dieser wagt, den Schritt vom Sein selbst, bei dem Heidegger stehenbleibt, zum subsistierenden Sein oder zu Gott zu vollziehen" (10). Die Untersuchungen zu Thomas von Aquin sind also für Lotz vor allem der Weg zu einer neuen Einsicht in die Sache der Philosophie, weniger philosophiehistorische Forschung. Die Philosophiehistorie steht damit nicht selbständig neben dem sachgerichteten Philosophieren, sondern in seinem Dienst.

Ein immer wieder bei Lotz auftauchendes Problem ist die Frage nach dem Wesen der Philosophie. Die Philosophie wird dabei im Sinne Heideggers als das Denken des Seins verstanden. Lotz hat aber auch zu klären versucht, auf welche Weise das Sein dem Menschen erkennbar ist. Das Sein begegnet dem Menschen in einer Erfahrung, der „metaphysischen Erfahrung". Von der Eigenart dieser Erfahrung handelt der große Aufsatz „Metaphysische und religiöse Erfahrung" (404—452). Dort wird einerseits nachgewiesen, daß Metaphysik und Erfahrung nichts grundsätzlich Verschiedenes sind, sondern daß es eine metaphysische Erfahrung, die Erfahrung des Seins, gibt. Auf der anderen Seite wird die These von der grundsätzlichen Verschiedenheit von metaphysischer und religiöser Erfahrung widerlegt. Metaphysische und religiöse Erfahrung gelten Lotz nur als Weisen der Entfaltung einer einzigen Grunderfahrung des Menschen. Dabei besteht in der metaphysischen Erfahrung ein Vorrang des Wissens, in der religiösen Erfahrung ein Vorrang der Liebe. „Folglich nimmt die Metaphysik die Last des Fragens auf sich, wobei sie auf Einsicht abzielt; ihr vorwaltendes Thema ist das Sein-schlechthin, weshalb sie Gott einzig als den Grund des Seins erreicht. Die Religion hingegen ringt um die Kraft der Hingabe, wobei sie personale Einigung erstrebt; ihr vorwaltendes Thema ist Gott selbst, weshalb sie sich mit dem Sein nur soweit abgibt, als es ihre Begegnung mit Gott erfordert" (410). An der Grunderfahrung des Seins unterscheidet Lotz vier Stufen: erstens die „ontische" Erfahrung, d. h. die Erfahrung des uns in der uns umgebenden Welt und in uns selbst begegnenden Seienden,

zweitens die „ontologische" Erfahrung des Seienden in seinem unbestimmten Sein (bei welcher Stufe es zudem eine vorwissenschaftliche und eine wissenschaftliche Form gibt), drittens die „metaphysische" Erfahrung des subsistierenden Seins, viertens endlich die „religiöse" Erfahrung, die erst dann eintritt, „wenn der Mensch dem als Person erfahrenen Absoluten gegenübertritt". Dabei entspricht die vorwissenschaftliche, unthematische ontologische Erfahrung im engeren Sinne dem, was Lotz als „Grunderfahrung" bezeichnet (418). In einem Nachtrag zu seinem Aufsatz (453—466) setzt sich Lotz mit verschiedenen Einwänden gegen seine Theorie der Erfahrung des Seins auseinander, wobei die Auseinandersetzung mit H. Ogiermann über die Frage des intuitiven Charakters der ontologischen, metaphysischen und religiösen Erfahrung von besonderem Gewicht ist. Lotz schreibt nur der ontischen Erfahrung den Charakter der Intuition zu und erweist sich darin wieder als Anhänger des aristotelisch-thomistischen Denkens, das jeder Form des Platonismus zunächst mißtrauisch gegenübersteht.

Der Begriff des Seins steht nun also bei Lotz stets in einem Bezug zum Gottesbegriff. Charakteristisch ist dafür vor allem der Aufsatz aus der Heideggerfestschrift „Das Sein selbst und das subsistierende Sein nach Thomas von Aquin" (52—66). Das subsistierende Sein (*esse subsistens*) ist das Sein Gottes, das sich im Sein selbst (*ipsum esse*) wiederspiegelt. Mit dieser Einsicht sieht sich Lotz durch Thomas einen Schritt über Heidegger hinausgeführt. Dem Thema des im Sein stehenden Menschen ist damit eine neue Seite abgewonnen. Der Mensch ist nicht nur durch seinen Bezug zum Sein gekennzeichnet und bestimmt, sondern auch durch den sich in der Begegnung mit dem Sein ankündigenden Bezug zu Gott. „Im Sein aber meldet sich als dessen tiefster Grund die Transzendenz, jener Gott, der mittels des Seins dem Menschen begegnet und ihn in Anspruch nimmt" (10). Lotz unterscheidet aber mit der Scholastik zwei Grundarten des Seins: ein „Sein in dieser und jener Hinsicht" und ein „Sein-schlechthin". Der Mensch hat nun zwar nur ein „Sein in dieser und jener Hinsicht" (wie alles Seiende außer Gott), ist jedoch auf das „Sein-schlechthin" bezogen und in ihm gegründet. Im „Sein-schlechthin" aber bekundet sich das subsistierende Sein Gottes. „Das transzendente oder subsistierende göttliche Sein ist die oberste Möglichkeitsbedingung, weil der Natur und dem Menschen ihr Sein nur insofern zukommt, als sie an jenem Sein teilnehmen, weil in besonderer Weise der Ausgriff des Menschen auf das Sein-schlechthin letztlich auf jenes Sein bezogen ist und ganz davon lebt" (497).

Eine weitere Leistung der Lotzschen Philosophie erblicken wir in der Wiederherstellung eines Zusammenhangs zwischen dem ontologischen und dem personalistischen Denken des 20. Jahrhunderts. Beide Denkweisen hatten sich immer weiter auseinanderentwickelt. Der Personalismus, als dessen „einsamer Bahnbrecher" Ferdinand Ebner angesehen wird (vgl. 376 Anm. 13) und der vor allem auch bei Gabriel Marcel und Martin Buber eine bedeutende Rolle spielt, hatte in seiner Zuwendung zum Ich-Du-Verhältnis die eigentlich ontologische Thematik vernachlässigt. Lotz verbindet Ontologie und Personalismus, indem er die Person ontologisch interpretiert: „Jede Person ist durch ihre Beziehung zum Sein konstituiert" (367). Der Mensch ist nämlich „als Person wesenhaft onto-logisch, d. h. jenes Seiende, dessen Selbstvollzug bis zum Sein-schlechthin durchstößt und das einzig kraft der Eröffnung des Seins seinen Selbstvollzug zu leisten imstande ist" (385). So arbeitet Lotz gegenüber dem Personalismus „mehr als bisher den Bezug der Person zum Sein und die darin liegende Rückkehr zu sich selbst heraus" (374). Diese „Rückkehr zu sich selbst" begreift Lotz von der von Thomas in De veritate q. 1 a. 9 (wozu S. c. gent. IV c. 11 als Ergänzung herangezogen wird) entwickelten Lehre von der *reditio completa* aus. Beim Tier gibt es nur eine *reditio incompleta*, die immerhin bereits eine Vorstufe der Reflexion darstellt und zu einem „gewissen Innen" führt. „Im Gegensatz dazu dringt die *reditio completa* bis zum letzten Innen vor, bis zu jenem innersten Innen, über das hinaus es kein weiteres geben kann und bei dem deshalb der Rückgang notwendig in sein Ende oder letztes Ziel eingetreten ist" (363). Das letzte Innen der *reditio completa* aber ist das Sein. In seinem Bezug zum Sein erhebt sich der Mensch über die Umwelt, in die das Tier eingeschlossen ist, und gelangt zur Welt selbst.

Dies ist die eine Seite der Verbindung von Personalismus und Ontologie bei Lotz. Andererseits hat er die Ontologie auch gründlicher als andere zeitgenössische Philosophen vom Personbegriff her zu durchdenken versucht. Die Lotzsche Ontologie bekommt durch diese Vereinigung ontologischen und personalen Denkens einen starken Lebensbezug. Lotz zeigt, daß der Mensch als Person wesenhaft auf eine Philosophie in Gestalt der Ontologie verwiesen ist. „Indem die Person einzig in ihrer Beziehung zum Sein sie selbst ist und sich selbst erfährt, hat sie immer schon den Raum der Philosophie betreten" (368). Denn „wenn das Wissen zum Sein kommt, gelangt es in die Philosophie" (a.a.O.). Die Person lebt daher durch den sie konstituierenden Seinsbezug entweder in einer vorwissenschaftlichen und unausdrücklichen oder einer wissenschaftlichen und ausdrücklichen Philosophie. Daher gilt, daß „die Philosophie steht und fällt mit der Person, wie auch umgekehrt die Person mit der Philosophie steht und fällt" (369). Die Philosophie braucht den Personbegriff, denn das Sein ist „primär und zuinnerst personal" (370). Umgekehrt muß aber auch die Person vom Begriff der Philosophie her verstanden werden, denn die Philosophie ermöglicht dem Menschen die Begegnung mit dem Sein und damit die Personwerdung. Der Mensch ist umso mehr Person, je mehr er auf das Sein achtet und ihm Raum gibt in seinem Lebensvollzug. Das wird besonders da ersichtlich, wo der Mensch in die Seinsvergessenheit gerät. „In seinem Alltagsdasein und vor allem in unserem Zeitalter der Vermassung verliert der Mensch weithin das Sein aus dem Auge; da aber die Person sich aus ihrer Begegnung mit dem Sein nährt, wird sie zugleich entleert, verflüchtigt und aufgelöst. Selbstbewußtsein und Selbstverfügung schwinden dahin, und an ihrer Stelle macht sich ein mehr oder minder bewußtloses Dahindämmern und ein mehr oder minder haltloses Dahingewirbeltwerden bemerkbar. Ein solcher Mensch lebt kaum mehr aus sich selbst und aus seiner eigenen Mitte, sondern er wird gelebt und von außer ihm liegenden Mächten vergewaltigt... Gegen solche Entartungserscheinungen gilt es den Menschen unserer Tage zum Ausschöpfen der reditio completa, zur wachen Begegnung mit dem Sein hinzuführen" (365f.). Denn: „Der entpersönlichte Massenmensch gleitet nach außen und wendet sich vom Sein weg, wodurch er alles verliert; die entfaltete Person hingegen wendet sich nach innen und zum Sein hin, wodurch sie alles gewinnt" (366). Mit solchen Überlegungen gelangt die Lotzsche Philosophie zugleich auch in die Nähe einer philosophischen Pädagogik. Die Pädagogik aber ist die Probe auf die Philosophie. Wir sind der Ansicht, daß die Philosophie von J. B. Lotz diese Probe bestehen würde.

Brühl. Karl Albert.

Lévi-Strauss, Claude: **Strukturale Anthropologie.** (Aus dem Französischen von Hans Naumann. Titel der Originalausgabe: Anthropologie Structurale. Paris 1958). Frankfurt/M: Suhrkamp Verlag 1967. 436 S.; DM 34,—.

„Sicher ist, daß Lévi-Strauss unter den zeitgenössischen europäischen Anthropologen den ersten Platz einnimmt", schreibt Georg Steiner in Times Literary Supplement, April 1965. Die angelsächsische Welt hat diesen großen Anthropologen längst entdeckt, in Frankreich ist der Strukturalismus — und „Strukturalismus, das ist Lévi-Strauss!" — fast Mode geworden; in wenigen Jahren wurde der Existentialismus Jean-Paul Sartres einfach an die Wand gespielt; nur in Deutschland ist Lévi-Strauss bisher allein in Fachkreisen bekannt. Schon aus diesem Grund wird man die deutsche Ausgabe von „Anthropologie Structurale" begrüßen. Sie erfüllt ein echtes Desiderat. Die Übersetzung von Hans Naumann ist ausgezeichnet, der Satz sehr ansprechend, alles in allem ein stattlicher Band.

Claude Lévi-Strauss, 1908 in Brüssel geboren, Professor für Anthropologie am Collège de France und Leiter der Ecole Pratique des Hautes Etudes in Paris, veröffentlicht in seinem Buch „Strukturale Anthropologie" eine Sammlung von Aufsätzen, „ausgewählt aus einigen hundert Arbeiten, die innerhalb von fast dreißig Jahren entstanden sind". Sie stellen kein geschlossenes System seiner Lehre dar, wohl aber die Quintessenz seiner eindringlichen Forschungen. Die Aufsätze sind nach sechs Gesichtspunkten ausgewählt, die als Hauptabschnitte des Werkes erscheinen: Geschichte und Ethnologie (als Einleitung) (S. 11) — Sprache und Verwandtschaft (S. 41) — Soziale Organisation (S. 113) — Magie und Religion (S. 181) — Kunst (S. 265) — Probleme der Methode und des Unterrichts (S. 297).

Wem Theorie und Methode des Strukturalismus nicht vertraut sind, beginnt mit der Lektüre des Buches am besten hinten mit dem 15. Kapitel: „Der Strukturbegriff in der Ethnologie" (S. 299—346). Hier werden sie dargelegt. Klarheit über den von Lévi-Strauss verwendeten Strukturbegriff ist einfach die Voraussetzung für das Verständnis seines

Buches, das sich in subtilsten Analysen über die verschiedensten Wissensgebiete verbreitet.

Struktur ist ein Allerweltswort, seine Verwendung inflationistisch: ein Kristall, ein physiologischer Befund, ein Organismus, eine Persönlichkeit, eine Gesellschaft, eine Kultur, alles, was nicht völlig amorph ist, besitzt eine Struktur. Weil sich die wissenschaftliche Forschung nach ihrem Gegenstand richtet, sind auch die Methoden Legion. Kein Wunder, daß ein Mann wie Kroeber, der zur Einführung des Begriffs Struktur in die Anthropologie beitrug, seine Verwendung nachher bedauert hat: „Der Begriff der Struktur ist vermutlich nichts weiter als ein Zugeständnis an die Mode" (S. 300).

Nach Lévi-Strauss „hängt der Strukturbegriff nicht von einer induktiven Definition ab, die auf dem Vergleich und der Abstraktion von Elementen, wie sie allen heute geläufigen Wortbedeutungen gemeinsam sind, beruht" (S. 301). Er bezieht sich überhaupt nicht auf „die empirische Wirklichkeit, sondern auf die nach jener Wirklichkeit konstruierten Modelle" (S. 301), d. h. dem Strukturbegriff entspricht eine reine Gedankenkonstruktion. Das Gemeinte wird deutlich, wenn man den Begriff der sozialen Struktur von dem der sozialen Beziehungen einmal abhebt. Die sozialen Beziehungen sind dann das empirische Rohmaterial, „das zum Bau der Modelle verwendet wird, die dann die soziale Struktur erkennen lassen" (S. 301).

Bei dieser Fassung des Strukturbegriffs ist es klar, daß die Strukturforschungen überhaupt kein eigenes Gebiet innerhalb der Gesellschaftsphänomene erfordern; „sie bilden eher eine Methode heraus", deren Anwendung auf die verschiedenen Gebiete möglich ist (S. 301). Wie eine Interdependenz der einzelnen Zweige der Sozialwissenschaften, ja sogar eine gewisse Einheit durch die strukturale Methode hergestellt werden kann, zeigt Lévi-Strauss selbst in den ersten vierzehn Kapiteln seines Buches.

Die entscheidende erkenntnistheoretische Frage ist jedoch die nach Natur und Art der Modelle. Die Antwort gibt Auskunft darüber, was diese Modelle zu leisten vermögen und was nicht. Lévi-Strauss nennt vier Bedingungen, die erfüllt sein müssen, soll ein Modell den Namen Struktur verdienen:

„Erstens zeigt eine Struktur Systemcharakter. Sie besteht aus Elementen, die so angeordnet sind, daß die Veränderung eines von ihnen eine Veränderung aller übrigen nach sich zieht.

Zweitens gehört jedes Modell zu einer Gruppe von Umwandlungen, deren jede einem Modell derselben Familie entspricht, so daß das Ganze dieser Umwandlungen eine Gruppe von Modellen bildet.

Drittens erlauben die eben genannten Eigenschaften vorauszusagen, wie das Modell bei einer Veränderung eines seiner Elemente reagieren wird.

Und letztlich muß das Modell so gebaut sein, daß es allen festgestellten Tatsachen Rechnung tragen kann" (S. 302).

Was geht also aus der Tatsachenwirklichkeit als konstitutive Elemente in die Modelle ein, die dann den Gegenstand des „Experimentierens" bilden? Wie verhalten sich die Modelle zum Bewußten und Unbewußten? Ist eine rigorose, d. h. mathematische Behandlung der Modelle möglich? Was leistet ein Modell, dessen konstitutive Elemente nicht unmittelbar auf der Ebene der Phänomene liegen, sondern selbst schon statistische Ergebnisse sind? Wie ist die „soziale Statik", wie die „soziale Dynamik" in ein Modell zu transponieren? Alle diese Fragen werden von Lévi-Strauss klar und geistreich behandelt. Nicht glücklich ist die Unterscheidung von bewußten und unbewußten Modellen (S. 303). Ist ein Modell eine Konstruktion des Geistes, dann ist es immer bewußt. Was gemeint ist, ist allerdings klar: ein Modell kann sich auf das Bewußte oder Unbewußte beziehen.

Die Gretchenfrage an den Strukturalismus ist: Wie verhält er sich zur Geschichte? Man hat Lévi-Strauss zusammen mit den Funktionalisten Malinowski und Radcliffe-Brown vorgeworfen, sie vernachlässigten das Historische. Was für Malinowski und Radcliffe-Brown zutrifft, gilt nicht in gleicher Weise für Lévi-Strauss. Was er im einleitenden Kapitel zum Verhältnis von Geschichte und Soziologie zu sagen hat (S. 11—40), ist brillant und für beide Wissenszweige fruchtbar: „Die ganze Debatte läßt sich also auf die Beziehungen zwischen Geschichte und Ethnologie im strengen Sinne zurückführen. Wir wollen zeigen, daß der grundlegende Unterschied zwischen den beiden weder im Objekt noch im Ziel, noch in der Methode liegt; sondern daß sie, da sie dasselbe Objekt haben, nämlich das soziale Leben, dasselbe Ziel, ein besseres Verständnis des Menschen, und eine Methode, bei der nur die Dosierung der Untersuchungsverfahren variiert, sich vornehmlich durch die Wahl komplementärer Perspektiven unterscheiden: die Geschichte ordnet ihre Gegebenheiten in Bezug auf die bewußten Äußerungen, die Ethnologie in Bezug auf die unbewußten Bedingungen des sozialen Lebens" (S. 32). Auf diese Weise wird das Unbewußte voll in die anthropologische Forschung einbezogen. Das „unbewußte" Modell hat hier seinen unmittelbaren Gegenstand. Wer die Arbeiten von Lévi-Strauss über die Verwandtschaftssysteme und die soziale Organisation kennt, weiß, zu welch bahnbrechenden Ergebnissen diese Forschung geführt hat.

Der Sprachwissenschaft räumt Lévi-Strauss im Gesamtzusammenhang der Sozialwissenschaften, zu denen er sie zählt, einen besonderen Platz ein. Sie hat von allen Sozialwissenschaften „bei weitem die größten Fortschritte erzielt"; sie ist die einzige, „die den Namen Wissenschaft verdient, die gleichzeitig eine positive Methode formuliert hat und das Wesen der ihrer Analyse unterzogenen Tatsachen kennt" (S. 43). Schon Lewis H. Morgan hat eine Beziehung zwischen Sprache und Verwandtschaftssystemen hergestellt. Beide sind artikulierte Ausdrucksformen einer unbewußten Tätigkeit des menschlichen Geistes. Lévi-Strauss hat nun die Erkenntnisse der modernen Sprachwissenschaft, die Ferdinand de Saussure, Trubetzkoi und Roman Jakobson soviel verdankt, übernommen und beispielhaft für seine strukturale Methode fruchtbar gemacht. Damit hat er ein Doppeltes erreicht: einmal wird durch Theorie und Methode seines Strukturalismus die Einheit der verschiedenen sozialwissenschaftlichen Disziplinen sichtbar, sobald die Abstraktion eine bestimmte Höhe erreicht hat, zum andern hat er selbst seine strukturalen Untersuchungen nahezu auf das ganze Feld der menschlichen Verhaltensweisen ausgedehnt. Die Sprache, die soziale Organisation, die ökonomischen Beziehungen erscheinen als ein System, als Formen des Tausches, die sich kombinieren und permutieren lassen. Die Logik der „Modelle" führt unter Umständen zu Konstellationen, die in der Wirklichkeit noch nicht entdeckt worden sind. Die Modelle können also auf „Forschungslücken" hinweisen.

Zusammenfassend läßt sich sagen: Nicht nur aus der bewußten, sondern vor allem auch aus der unbewußten Tätigkeit des menschlichen Geistes sind im Laufe der Geschichte die Kulturen entstanden. „Jede Kultur kann als eine Gesamtheit symbolischer Systeme betrachtet werden", als eine Art „Syntax". Die verschiedenen Bereiche einer Kultur lassen sich in „strategisch" bedeutsame Ebenen isolieren und in Modellen darstellen. Aber wie die Syntax nicht das Letzte ist, so ist auch das Modell nicht das Letzte. Wie sich die Sprache in „Phoneme" zerlegen läßt, in ihre konstitutiven Elemente, ebenso läßt sich das menschliche Verhalten in ihre letzten „Phoneme", in ihre konstitutiven Elemente zerlegen. Ist man bis in diese Elementarstrukturen des unbewußten Geistes vorgestoßen, enthüllen sie ihre unbewußte „Infrastruktur". Sie sind keine unabhängigen Entitäten, sondern elementare „Beziehungen". Von dieser Grundlage aus wird das Ganze als ein sinnvolles Bezugssystem verständlich, analog der Naturwissenschaft, die aus den Elementarbeziehungen des Mikrokosmos den Aufbau der Welt begreift. Es geht Lévi-Strauss darum, nicht nur die Funktion, die die verschiedenen Systeme innerhalb einer Gesellschaft erfüllen, zu ermitteln, sondern auch die Gründe zu erfahren, welche den Mechanismen ihre Erfüllung ermöglichen.

Zur vollen Würdigung des Strukturalismus in der Anthropologie gehört auch seine Kritik. Selbstverständlich hat er eine stürmische Kritik erfahren. Es war eine gute Idee, diese Kritik und die Antwort Lévi-Strauss' in „Nachträgen" zu einzelnen Kapiteln ebenfalls zu veröffentlichen. Auf diese Weise kann der Leser an dieser lebhaften Auseinandersetzung teilnehmen.

Münster. Johannes Dörmann.

Skoda, Franz: **Die sowjetrussische philosophische Religionskritik heute.** (Quaestiones disputatae 36) Übersetzt aus dem Italienischen von Franz Johna. Mit einem Vorwort von Karl Rahner. Freiburg-Basel-Wien: Verlag Herder 1968. 160 S.; br. DM 16,80.

Der vor wenigen Jahren noch kaum denkbare „Dialog" von Marxisten, Sozialisten und Kommunisten einerseits sowie christlichen Theologen und Kirchenmännern andererseits erlebt offenbar zur Zeit eine ähnliche Phase der Erschöpfung wie gelegentlich die interkonfessionellen Gespräche. Daran mag zu einem Teil eine gewisse Langeweile schuld sein, welche aus der häufigen Wiederholung bestimmter Thesen resultiert, darüber hinaus stellt sich aber auch beiderseits eine gewisse Skepsis ein, ob mehr als das bisher Vorgebrachte überhaupt noch zu erreichen sei, ob nicht jetzt eher die Praxis die Gespräche vorantreiben müßte; kurzum, es stellt sich die Frage, wie der begonnene „Dialog" fortgeführt werden kann, ohne zum routinierten Geschwätz, zur unkritischen Verbrüderung und zu bloßen plakativen Effekten abzusinken.

Daß nicht mehr als das bisher Erreichte zustandekommen kann, kann man wohl kaum behaupten, wenn man einerseits die

Virulenz des marxistisch-sozialistischen Denkens in aller Welt, zumal unter den Studenten betrachtet, zugleich sich an gewisse Länder der Dritten Welt erinnert, in denen Christen und Marxisten intensiv zusammenarbeiten und andererseits die sehr angestrengte innermarxistische Diskussion beobachtet. Die wichtigste Aufgabe für die Fortführung der christlich-marxistischen Debatten dürfte jetzt wohl darin bestehen, global verwendete Begriffe zu differenzieren. Das gilt zunächst erheblich für die Marxisten selbst, die sich ihre Religionskritik im Durchschnitt noch immer sehr leicht machen, ja im Grunde von Theologie und Christentum weder etwas verstehen noch etwas von ihnen erwarten. Das bedeutet jedoch für die christliche Theologie ebenfalls, daß sie sich sehr genau mit den immanenten Problemen des Marxismus befassen muß, zu unterscheiden hat etwa zwischen jugoslawischem, russischem, chinesischem, westeuropäischem Kommunismus, zwischen der revisionistischen Linie und einem dezidiert sozialphilosophischen und -psychologischen Neomarxismus etwa bei Marcuse und Habermas, zwischen Fidel Castros Variante und den antiautoritären Theorien des SDS ebenso, um nur ein paar Richtungen und Divergenzen aufzuzeigen. Der Marxismus reicht heute von der theologisch inspirierten Hoffnungsphilosophie Blochs bis zum handfesten Stalinismus.

Hinzukommt, daß die bisherige Diskussion von Christen und Marxisten sich zumeist auf die dialogwilligen Exponenten beider Gruppen beschränkt hat. Gerade in den kommunistischen Ländern spielen diese Theoretiker aber oft nur eine periphere Rolle, weil sie entweder die orthodoxe Lehre sehr subjektiv auslegen oder durch ihre wissenschaftliche Tätigkeit auf religiöse Fragen spezialisiert sind. So kommt es, daß man bei uns heute über Randströmungen in der Philosophie des Kommunismus allgemein besser unterrichtet ist als über die offiziöse Doktrin.

Diesem Umstand soll das o. a. Werk in seinem Rahmen abhelfen. Das Ergebnis mag nur den enttäuschen, der allzu optimistisch in den christlich-marxistischen Disput hineingegangen ist. Der Verf. berücksichtigt insbesondere die seit 1961 erschienene sowjetische Atheismusliteratur und stellt darin eine im wesentlichen einheitliche Sichtweise fest. Er bezieht sich dabei auf einige philosophische Lexika, auf Schriften des Instituts für wissenschaftlichen Atheismus und nennt als Gewährsmänner hierzulande unbekannte Namen: Okulov, Šachnovič, Ugrinovič, Suchov und Velikovič.

Kap. I behandelt neuere Entwicklungen der sowjetischen Philosophie. Verf. verweist dabei auf die bekannten Monographien von G. A. Wetter SJ und Bochenski und stellt fest, daß sich die sowjetische Philosophie stark von Marx und Engels entfernt habe. Die Philosophie stellt als „Ideologie" heute das weltanschauliche und methodische Einheitsprinzip aller Wissenschaften in der UdSSR dar; als dialektischer Materialismus geht sie von der dialektischen Struktur aller Wirklichkeit aus, wobei objektive Realität auf Natur, Stoff, Materie reduziert wird. Von diesem Ansatz ergibt sich ein probater Schematismus für die Beurteilung aller Philosophie: Entweder ist sie materialistisch und damit wissenschaftlich, oder aber idealistisch, damit falsch, spekulativ, irrational in den verschiedensten Abstufungen.

Kap. II, „Der Begriff der Religion" zeigt, daß die Definition der Religion vor allem von Engels und Lenin übernommen wird, darüberhinaus werden einige psychologische (Angst, Schuldgefühle) und erkenntnistheoretische (Mythologie, Abstraktionen, Ideen) Gründe angeführt. — „Die Eigentümlichkeit des religiösen Bewußtseins" (Kap. III) manifestiert sich generell im Glauben an Übernatürliches, was sich aufgrund seiner Irrationalität nicht wesentlich von Animismus, Magie usw. unterscheidet. Da sich Phänomene wie Hypnose, Telepathie u. a. wissenschaftlich erklären lassen, gibt es keinerlei Gründe, im Glauben mehr als Emotionalität und absurde Unvernunft zu sehen. — Ähnliches gilt für die philosophische Begründung des christlichen Glaubens (Kap. IV), den Gottesbegriff und die Gottesbeweise (Kap. V).

Auch die vergleichsweise rationalen Argumente des Thomismus liefern eher den Beweis für den durch systemimmanente Logik erzeugten falschen Schein von Wissenschaftlichkeit, als einen akzeptablen Gottesbeweis. Theologie ist feudalistisch-kapitalistische Ideologie, ihr Wesen offenbart sich im Irrationalismus der fideistischen Theologie (womit vor allem Karl Barth gemeint ist) (Kap. VI). — Da der Vorrang des Seins (= Materie) vor dem Bewußtsein zum Prinzip erhoben ist und nur auf dieser Grundlage Wissenschaftlichkeit im Einklang mit den Ergebnissen der Einzelwissenschaften bestehen kann, unterscheiden sich Religion, Theologie und Idealismus in Inhalt, Methode und Ursprung von Wissenschaft, ja sind deren Feind. Die hektischen Anpassungsversuche des II. Vatikanums sind taktische Manöver, die den unaufhaltsamen Konkurs des Christentums verschleiern sollen. — In diesem Stil geht es fort, lediglich im Kapitel über die katholische Soziallehre finden sich einige zutreffende Bemerkungen, die sich auf die abstraktreine Liebesethik, die lange Zeit bedingungslose Unterstützung des Privateigentums und die fehlende Solidarisierung mit den wirklich Ausgebeuteten beziehen.

Der Wert des vorliegenden Bandes liegt in dieser Präsentierung; der zweite Teil befaßt sich mit der Kritik an den sowjetischen Thesen; es scheint, als ob der Verf. sich dabei gelegentlich bedenklich dem Niveau seiner Gegner nähert; schon bei den ungleich ausführlicheren Werken von Wetter und Bochenski wurde eine in Ost und West als gleichermaßen peinlich empfundene formale Affinität von Diamatmethoden und der Argumentationsweise gewisser Formen der Scholastik konstatiert. Mögen sich die sowjetischen Philosophen noch gerade über ein für typisch ausgegebenes scholastisches Problem mokieren: Ob Gott einen so großen Stein schaffen kann, daß er ihn nicht mehr forttragen kann; so erheitert die Verblüffung derselben Theoretiker nicht weniger, wenn sie vor dem Problem die Stirn runzeln, wie ein Idealist zugleich Atheist sein kann; da nicht sein kann, was nicht sein darf, bleibt er halt nur „subjektiver Atheist".

Das traurige Fazit dieser Darstellung bleibt, daß man wahrhaftig nicht von einer tiefsinnigen Kritik sprechen kann; elementare historische und methodische Voraussetzungen fehlen, primitivste Thesen aus dem von Marx und Engels längst verabschiedeten französischen Materialismus des 17. und 18. Jh. tauchen wieder auf, eine kurze systematische Reflexion könnte den Beweis erbringen, wie aus der Theorie- und Praxis-Dialektik von Marx eine dialektisch-materialistische Metaphysik geworden ist.

Dennoch bestehen einige Zweifel, ob diese Thesen den Bewußtseinsstand der sowjetischen Philosophie adäquat vermitteln. Der Verf. bestätigt diese Vermutung mit dem Hinweis auf die auch sowjetischerseits als äußerst mangelhaft empfundene Religionsforschung, bei der sich bisher im Allgemeinen die atheistische Agitation in den Vordergrund schob; die wenig philosophisch durchreflektierte Theologie der russischen Kirche, das unerklärliche rasche Wachstum von Sekten und die unverhohlene Kommunistenfeindschaft der christlichen Kirchen mögen dazu beigetragen haben. Die Fortführung des Dialogs wird sich also im sowjetischen Bereich — soweit er bisher überhaupt schon existierte — nicht mit der bloßen Widerlegung der antireligiösen Schriften begnügen können, sondern muß zum Kern der sowjetischen Philosophie vorstoßen. Dieser besteht heute neben gewissen Lehrstücken von Marx und Engels zu großen Teilen aus sozialökonomischen Theorien und Logistik. Von hier aus ließe sich schon eher der weltanschauliche Anspruch in Frage stellen, wenngleich damit erneute Schwierigkeiten aus den internen Divergenzen zu erwarten sind. Wie weit dessenungeachtet ein produktives Gespräch entstehen kann, wird nicht zuletzt auch von der neuerdings modifizierten Haltung der Kirchen zum Kommunismus abhängen.

Bonn-Beuel. Werner Post.

Kuitert, Harminus Martinus: **Gott in Menschengestalt**. Eine dogmatisch-hermeneutische Studie über die Anthropomorphismen der Bibel. (Beiträge zur evangelischen Theologie, Band 45) München: Chr. Kaiser-Verlag 1967. 252 S.; br. DM 24,—.

Die vorliegende Arbeit ist eine stark gekürzte Dissertation, die 1962 der Freien Universität Amsterdam vorlag. K. versucht die Bedeutung der anthropomorphen Gottesbilder für die Gotteswirklichkeit aufzuzeigen. Welcher Gott ist der wirkliche? Trifft der von allen „Menschlichkeiten" gereinigte Gottesbegriff die Wirklichkeit oder der biblische, menschengestaltige Gottesbegriff? Um diese Frage kreist das Buch. Zuerst analysiert K. das Gottesbild, die Offenbarung und die Gotteserkenntnis, wie sie seit den Kirchenvätern gesehen werden, um dann im zweiten Teil Gottes Sein in seinem Partnersein, in seiner Offenbarung und in seinem Gekanntsein darzustellen.

K. meint, daß die frühe Kirche wesentlich anti-anthropomorph geprägt war, da allgemein im griechischen Denken die menschlichen Züge aus der Gottesvorstellung verbannt wurden. Woher aber nahm sie die Kriterien für die „reine Geistigkeit", „Einfachheit", „Körperlosigkeit", und „Unveränderlichkeit" Gottes? Sicher nicht aus der Bibel, sondern aus der griechischen Philosophie. Dies versucht der Autor besonders an Origenes und Philo drastisch zu zeigen. Die allgemeine Weltanschauung der damaligen Zeit tendierte einhellig auf Abwehr der Anthropomorphismen. Zugleich war Gott ein prädikativer Begriff, und damit ein bestimmter Aspekt an der Wirklichkeit (Kosmos). Gott wäre nicht als Subjekt, sondern als Prädikat aufgefaßt worden, so daß er unter den Begriff des „Göttlichen" fällt. Gott wird diesem vorherbestimmten Raum des „Göttlichen" eingeordnet. „Gott ist nicht göttlich, sondern das göttliche (Sein) ist Gott" (74). So wird Gott der Menschengestaltigkeit entnommen und in eine absolute Wesenheit „an-sich" eingesponnen. Aus diesem Netz kann er auch nicht durch die Offenbarung entfliehen. Der Offen-

barer kann nur ein „angepaßter" Gott sein (91), der sich aus Gründen der menschlichen Schwächen unter dem Modus der Anpassung zeigt. Wird aber diese Differenz zwischen Gott und Mensch gesetzt, ist auch das Erkenntnisproblem akut. So werden Wege zur Gotteserkenntnis gesucht und ein Gottesverhältnis „nachträglich" hinzugefügt (131). Die ganze Frage der Erkennbarkeit oder Unerkennbarkeit kommt nach K. von diesem theologischen Ansatz, der nicht biblisch begründbar ist.

K. versucht nun aus den bekannten Stellen (Ex 3, 13f u. Jo 4, 21ff), den Umgang mit Gott, das partnerschaftliche Verhältnis zu begründen. Gott ist Bundespartner, nicht Person (im philosophischen Sinne). Auch ist Jahwe (Gott) nicht aus dem Göttlichen verstehbar, sondern ein Subjekt, das auf den Menschen zukommt, ohne prädikative Züge zu tragen (163). Die Aussage der Körperlichkeit usw. Gottes sind Funktionsbezeichnungen, die aber wirklich Gottes Handeln und damit Gott selbst bezeichnen. Gott ist in seiner Tat. Er macht Geschichte. Seine Unveränderlichkeit ist die Treue zu seinem Bund, und in seinen Taten (nicht Werken, Röm 1, 20) kann er erkannt werden. Seine Selbstverhüllung ist nicht durch das Erkenntnisproblem bedingt, sondern durch die Untreue des Bundespartners, so daß Gott sich nur verhüllt offenbart. Der Umgang mit Gott ist die Grenze der Gotteserkenntnis.

Die Darlegung des Problems ist sehr klar und übersichtlich. Vielleicht liegt aber gerade darin auch seine Schwäche. Denn das hermeneutische Problem scheint fast völlig vergessen zu sein. Die Schrift wird völlig unkritisch zitiert und gebraucht. Die Legitimität der alttestamentlichen Redeweise wird einfach behauptet. Was aber noch entscheidender ist, ist die Tatsache, daß das Neue Testament fast überhaupt nicht zur Sprache kommt und die biblischen Texte nicht wirklich exegetisch auf ihren Gehalt untersucht werden. Es ist zu bedenken, daß die Rede von Gott weder durch das griechische noch durch das jüdische Denken legitimiert wird. Beide Redeweisen sind vorläufig und stellen nicht die einzige Möglichkeit einer legitimen Gottesvorstellung dar. Hier würde die eigentliche Frage beginnen. Wie verhält sich Gott zur geschichtlichen Wirklichkeit? Warum ist anthropomorphe Redeweise legitim? Welche Voraussetzungen impliziert sie und wie kann ich dadurch meinen Umgang mit Gott jenseits von „Körperlichkeit" und „Geistigkeit" verstehen? Hier führt uns das Buch von K. leider nicht weiter. Trotzdem sind sehr viele Anregungen in ihm enthalten, die uns gerade in der heutigen Fragestellung Wegweiser sein können.

Tübingen. Gotthold Hasenhüttl.

Mühlen, Heribert: **Una mystica persona.** Die Kirche als das Mysterium der Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen: Eine Person in vielen Personen. München - Paderborn - Wien: Verlag Ferdinand Schöningh ²1967. XVI, 629 S,; Ln DM 54,—; kart. DM 48,—.

Das in erster Auflage 1964 herausgekommene Buch kann ruhig als ekklesiologisches Ereignis bezeichnet werden. Schon in seinem Buch über den „Heiligen Geist als Person" erwies sich Verf. als Pneumatologe von hohem Rang. In seinem Buch über die Kirche führt er sein großes Heilig-Geist-Thema weiter. Bereits in zweiter, um fast 250 Seiten vermehrter Aufl. erschienen, scheint es alle bisherige Literatur über die Kirche zu überholen, nicht in dem Sinne, daß es sie überflüssig machte, sondern in dem, daß es ganz neue, fortan nicht mehr übersehbare Gesichtspunkte in die Ekklesiologie einbringt. Verf. ergänzt auf das glücklichste die Kirchenlehre des Zweiten Vatikanischen Konzils um den darin verschiedentlich, gerade auch von Seiten der Ostkirche vermißten pneumatologischen Aspekt. Er geht dabei mit streng wissenschaftlicher Methode und mit solider Argumentation vor. Seine Ergebnisse sagen Neues bzw. Altes, das aus dem Gesichtsfeld der Theologie geraten oder noch nicht entfaltet war. Er entfaltet schon vorhandene Ansätze ihrem Reichtum und ihrer Fülle entgegen. Er macht damit ernst, die Kirche trinitarisch zu interpretieren, wie es schon das Konzilsdokument *Lumen gentium* tut. Insbesondere geht es ihm um die Rolle, die Funktion des Heiligen Geistes in und für die Kirche.

Es sind zwei Linien, die in der Arbeit M.s sichtbar werden und in deren Verfolgung ihm die Entfaltung einer neuen Ekklesiologie gelingt: Der Heilige Geist, mit dem Christus gesalbt ist, ist zugleich der Geist der Kirche, deren Seele, wie Augustinus schon sagte, und: die Kirche, diese *una mystica persona*, ist eine Person in vielen Personen. Beides zeichnet sich im Doppeltitel seines Buches ab.

Es ist wesentlich, den Geist der Kirche präzis als den Geist Christi zu sehen. Darauf beruht ja das Sein und das Wesen der Kirche, beruht ihre besondere Beziehung zu Christus. Aufgrund dessen ist sie *una mystica persona*, wie sie bei Augustinus und Thomas und in der Enzyklika *Mystici Corporis* genannt wird (Kap. I; 27ff). Von dieser traditionellen Formulierung aus, die freilich die Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen in der Kirche nicht betonte und in ihrer Bedeutung herausstellte, wenn sie auch nicht unbekannt war, geht Verf. weiter zur Formel: *Una Persona in multis Personis*. Er sieht sie als Interpretation der Formel *una mystica persona*.

Bei ihrer Entfaltung bedient er sich der Heiligen Schrift (Kap. II; 74ff). Danach ist das Volk Gottes des Neuen Bundes ein „Groß-Ich" — der Begriff wird abgeleitet aus dem AT, nach den Forschungen von Robinson und Fraine; es wird aufgewiesen, daß die ntl Aussagen über die Kirche, wie Leib Christi, seinen Tatbestand erfüllen. Schon im „Menschensohn"-Titel bei Dan 7, 13 haben wir nach dem Verf. eine Groß-Ich-Aussage. Groß-Ich: das ist ein großes, plurales Ich einer Gruppe von Menschen; „die Wirklichkeit dieses Groß-Ich kann nur in einem ständigen, dialektischen Hin und Her zwischen dem einzelnen und der Gemeinschaft erfaßt werden. Je nach dem Zusammenhang steht dabei jeweils der einzelne oder die Gemeinschaft mehr im Vordergrund der Aufmerksamkeit. Immer aber ist beides zugleich gemeint" (88). Der „Menschensohn" entzieht sich sowohl einer rein individuellen als auch einer rein kollektiven Deutung. So fremd uns dieser Begriff auf den ersten Blick erscheint, zumal als Interpretation des Menschensohn-Begriffes, kann man sich der sachlichen Richtigkeit seines Verständnisses nicht entziehen. Daran schließt Verf. eine Durchforstung des NT nach ähnlichen Sachverhalten in der Beziehung zwischen Christus und der Kirche bzw. den Getauften und Glaubenden; z. B. Mt 25, 31—45; Apg 9, 4f. Er bringt Beispiele dafür, daß auch das Volk Gottes der Sache nach als Groß-Ich zu verstehen ist: in den Namen λαός, ἐκκλησία, in Gal 3, 28 (Ihr seid alle einer in Christus Jesus), in dem Namen „Leib" und „Leib Christi" (Rom 12, 3—8; 1 Kor 10, 16—17; Eph 2, 14—18 usf.). Wichtig ist für das rechte Verständnis des Begriffes Groß-Ich, ihn nicht statisch zu verstehen, als eine ontische Einheit, sondern dynamisch.

Dieses Groß-Ich, diese Erweiterung Christi zu seiner Kirche, zu seinem Groß-Ich, geschieht durch die Ergießung des Heiligen Geistes als des Geistes Christi in seine Jünger. Das ist es, was Christus zu einem Groß-Ich macht. Verf. beschäftigt sich in diesem Zusammenhang mit dem Problem der paulinischen Pneuma-Lehre. Fehlt nicht hier gerade eine Auseinandersetzung mit I. Herrmann, die S. 168 folgt? Ist wirklich geklärt, daß es derselbe Geist ist, der Christus und die Christen erfüllt und „beseelt", wie jener, den der Sohn gemeinsam mit dem Vater hervorgehen läßt und der wesenseins mit dem Vater und dem Sohne ist? Der Geist in der Trinität, der die menschliche Natur Christi durchdringt und durchsalbt, nicht seine Gnadengabe?

Im Kap. III geht es um die dogmatische Erschließung und Ausfaltung der Formel „Eine Person in vielen Personen". Interessant und weiterführend ist hierbei die Klärung der „Differenz und des Zusammenhangs zwischen Inkarnation und Kirche" (173ff). Verf. bezeichnet es als mißverständlich, die Kirche als „Fortsetzung der Inkarnation" (174) zu bezeichnen. Er zieht vor, sie als heilsgeschichtliche Fortdauer der Salbung Jesu mit dem Heiligen Geist zu bezeichnen (216ff). Es mag nicht ganz schlüssig erwiesen sein, daß das nun die theologische Formel für die Kirche ist, aber es ist ein sehr gewichtiger und großartiger neuer Aspekt, auf die die Ekklesiologie fortan nicht mehr verzichten darf. Durch ihn wird die Kirche natürlich deutlicher als „Ereignis" begreifbar, das des ständigen Vollzuges bedarf in Opfer und Tradition. Besonders ergiebig sind die Ausführungen über das personale Verhältnis zwischen Christus und den Christen in der Kirche für eine ekklesiale Spiritualität (286ff). Das Leben des Christen, der in das Groß-Ich Christi eingegliedert ist, hat an der ständig geschehenden konsekratorischen Salbung Jesu teil. Da wird die Kirche ein Ereignis im Innersten der menschlichen Person. Da erfährt der sakramentale Charakter die Bestimmung als konsekratorische Salbung. Alles das öffnet den Blick auf den Heiligen Geist in einer einzigartigen Weise. Eine Reihe neuer ekklesiologischer Aspekte blättert sich förmlich vor dem Lesenden auf.

In dem neuen, der zweiten Aufl. beigefügten Kap. IV werden besonders die Aussagen des Vaticanum II über den Geist Christi als *„unus et idem in capite et in membris existens"* pneumatologisch durchleuchtet. Es zeigt sich zuerst, daß die Grundtendenz des Konzils sei, die Differenz zwischen Inkarnation und Kirche sichtbar zu machen. Das Konzil schweige über die Kirche als „Fortsetzung der Inkarnation" (365). Für den ekklesiologischen Neuansatz der Konstitution *Lumen gentium* vom Heiligen Geist her seien ökumenische und pastorale Gesichtspunkte maßgebend gewesen. Die Kirche erscheine als die geschichtliche Erscheinung des übergeschichtlichen Geistes Christi, als die außergöttliche geschöpfliche Selbstoffenbarung des Heiligen Geistes, wie Christus die des Sohnes Gottes ist.

In kraftvoller Spekulation verbindet Verf. damit auch die Frage der Mittlerschaft Mariens und stellt die pneumatologischen Ausfallserscheinungen in den lehramtlichen Aussagen über die Mittlerschaft Mariens vor dem Vaticanum II fest. Auch die Öffnung der Kirche auf die vielen Kirchen hin wird im Heiligen Geist gedeutet, so daß sich auch ein gewichtiger ökumenischer Ertrag des Buches ergibt. Daraus folgern auf eine Reihe ökumenischer Fragen sehr beachtliche Antworten. So kommt es zu einer Formulierung wie die einer „apriorischen Einheit der pluralen Wirklichkeit der Kirche in dem einen Pneuma Jesu" (529ff). Weiter

geht es um die „Konkretheit der geschichtlichen Selbstüberlieferung des Geistes Christi als Maß für die Einheit der Kirche" (539ff).

Schließlich befaßt sich Verf. in § 13 mit den kritischen Einwänden gegen die Formel „Eine Person in vielen Personen". Da ist der Einwand, die Funktion Christi in der Kirche komme in diesem Buch zu kurz. Dieser Einwand ist leicht zurückzuweisen, wenn man klar sieht, daß es der Geist Christi selber ist, der in der Kirche wirkt, also der vom Geist erfüllte Christus oder der in Christus gegenwärtige und von ihm gesandte Geist. Ein anderer Einwand ist, diese Formel sei nicht exklusiv auf das Mysterium der Kirche anwendbar. Ein letzter Einwand schließlich: die Formel „Eine Person in vielen Personen" sei philosophisch unmöglich, weil ja gerade das Einzig-sein der Person ihr wesentlich eigen sei. Aber Mühlen weist diesen Einwand mit Recht schon mit Berufung auf die Konzeption dieser Formel zurück, die ein dialektisches Hin und Her zwischen dem Heiligen Geist Christi und der Kirche bedeute.

Dem außerordentlich gedanken- und aspektreichen Buch kann in einer Besprechung nicht eine volle Würdigung zuteil werden. Es soll genügen, wenn aus dem Inhalt die wichtigsten Gesichtspunkte, und dies wieder nach subjektivem Maßstab, herausgegriffen und berichtet wurden. Man mag mit mancher Formulierung kritisch nicht ganz zufrieden sein, wie mit dem Begriff des Groß-Ichs, so gut er fundiert ist. Aber man ist noch mehr überrascht, ja beglückt über den Reichtum dieser Entfaltung des Mysteriums Christi in der Kirche. Man ist im besten Sinne an M. J. Scheeben erinnert. Die Gedankengänge sind durchaus weitausgreifend und verlaufen in sicherem Ductus. Kurz: Ein Buch, für das jeder Theologe dankbar sein wird, ob er sich ex officio theologisch-wissenschaftlich betätigt oder aus einem vitalen persönlichen oder pastoralen Interesse an der Kirche nach diesem Buche greift.

Das Inhaltsverzeichnis ist genau nach Paragraph und Kapitel durchgegliedert und schon für sich allein sehr aufschlußreich. Ein Anhang bringt ein sorgfältiges Literaturverzeichnis, Personenregister, Schriftsteller- und Sachregister.

Passau. Alois Winklhofer.

Maria in Sacra Scriptura. Acta Congressus Mariologici-Mariani in Re Publica Dominicana Anno 1965 Celebrati. Vol. I—VI. Romae: Pontificia Academia Mariana Internationalis 1967. 543; 123; 283; 571; 419; 348 S.

Die Pontificia Academia Mariana Internationalis legt innerhalb zweier Jahre nach dem Kongreß von Santo Domingo vom 17. — 25. März 1965 die Akten dieses Treffens gesammelt und geordnet vor.

Der erste, spanisch verfaßte Band (543 S.) mit einem Anhang dokumentarischer Fotos, zeichnet die Vorbereitung und den Verlauf des Kongresses, macht die vom Heiligen Stuhl, aus den Reihen des Episkopates, von der Academia Mariana selbst und sonstigen Autoritäten anläßlich dieses Treffens verfaßten Schreiben oder gehaltenen Ansprachen zugänglich, und bietet den Wortlaut von sechzehn auf dem Kongreß gehaltenen geistlichen Ansprachen. Der zweite Band (123 S.) legt die Vorträge vor über den allgemeinen Themenkreis: Exegese sowie biblische und dogmatische Theologie. Der dritte (283 S.) ist der exegetischen Bedeutung der Glaubensanalogie, der Tradition und des kirchlichen Lehramtes gewidmet. Der vierte (571 S.) registriert die Vorträge, die den marianischen Ertrag der Heiligen Schrift einzubringen suchen, mit Ausnahme des Johannesevangeliums und der Apokalypse, mit denen sich der fünfte Band (419 S.) befaßt. Der sechste Band (348 S.) enthält Vorträge, die dem ökumenischen Aspekt der marianischen Frage zugeordnet sind.

Die Sprache der wissenschaftlichen Referate auf dem Kongreß selbst war Latein. Doch die Sprache der gedruckten Veröffentlichungen war freigestellt, weshalb neben Latein nun jede europäische Sprache vertreten ist. Papier, Druck und Ausstattung der Bände sind ausgezeichnet. Ausführliche Inhalts- und Namensverzeichnisse erleichtern das Studium. Von den annähernd 100 gehaltenen Vorträgen erwartet niemand, daß sie in ihrer Thematik alle gleich aktuell oder in ihrem Wert gleich gewichtig sind.

Für das Treffen sind Züge charakteristisch, die erst die neuere Zeit möglich machte: die Konzentration so zahlreicher Fachtheologen aus mehreren Kontinenten an einem Ort und auf ein Rahmenthema hin; die Bewältigung eines minuziös vorgeplanten Programms in einer einzigen Woche. Wenn auch die unmittelbare Begegnung so zahlreicher Theologen zu persönlicher Bekanntschaft und Diskussion schon für sich ein Erfolg dieser Tagung war —: die eigentliche Tiefenwirkung des Erarbeiteten und Dargebotenen wird erst jetzt möglich, da die Referate gedruckt verfügbar sind. Auf dem Kongreß selbst erschwerte die in so kurzer Zeit zu bewältigende Fülle der Referate, das vielen Teilnehmern so ungewohnte Klima, und manchmal auch das schwierige, eilig vorgetragene Latein die sofortige Aneignung. Die Fülle von Beiträgen erlaubt nicht, sie einzeln zu werten. Doch mag es dem Leser nützen, zu erfahren, welche auf dem Hintergrund der augenblicklichen Diskussion ein besonderes Interesse aufweisen.

Welche form- und redaktionsgeschichtliche Entwicklung hat das Bild Mariens in urchristlicher Gemeinde und in apostolischer Zeit genommen (Silic IV 3—48; Malo IV 49—56)? Was gibt der lukanische Verkündigungsbericht exegetisch her (Lyonnet IV 59—72; Spindeler IV 111—121)? Lk 2, 35 („auch deine Seele wird ein Schwert durchdringen") ist Gegenstand zweier Darlegungen (Garofalo IV 175—181; Alonso IV 183—285). Über das bei Lk 2, 50 angerührte Problem („doch sie erkannten nicht, was er damit meinte") referiert Laurentin (IV 299—314), über das in Lk 1, 34f Maria gegebene „Zeichen" verbreitet sich Spinetoli (IV 315—345). Bedeutet Mt 1, 25 einen ernsten Einwand gegen die Jungfräulichkeit Mariens nach der Geburt (Vögtle IV 433—443)? Und was gibt Mt 1, 20 her (Barbagli IV 445—463)?

Die jungfräuliche Empfängnis Christi durch Maria nimmt biblisch und patristisch einen weiten Raum ein (Marimon IV 465—474; Gauthier IV 475—492; Krupa IV 493—498). Auch die mariologisch oft als kritisch betrachtete Perikope Mk 3, 31—35 findet eingehende Behandlung (Castellino IV 519—528; Rigaux IV 529—549). Desgleichen Jo 2, 1—11 (Goicoechea V 3—35; Michaud V 37—97). Über das befremdlich klingende „Weib" in Jo 2, 4 denkt Poulin nach (V 139—149). Nicht vergessen ist der interessante Streit um die rechte Lesart in Jo 1, 13—14 (Crossan V 99—107). Über Jo 16, 21 in Verbindung mit Jo 19, 25—27 läßt sich Feuillet aus (V 111—122), über Jo 19, 26—27 Mercado (V 123—137). Auslegungsgeschichtliche Übersichten über Jo 19, 25—27 legen vor Orosio (V 151—160), Barré (V 161—171), Nguyen Cong Ly (V 173—180), Bertetto (181—199), Masson (V 201—223; mit ausführlicher Bibliographie seit 1920). Einen Beitrag über Jo 19, 25 (*stabant*) steuert Struve Haker bei (V 225—233), eine Übersicht über das *ecce mater tua* bei den Päpsten liefert Duda (V 235—289). Dem Kapitel 12 der Apokalypse geht Salgado nach (V 293—360), den Spuren johanneischer Mariologie in der neuen orthodoxen Theologie Schultze (V 363—404). Was für das Verständnis Mariens der alttestamentliche Begriff der Tochter Sion austrägt, entwickelt H. Cazelles (VI 165—178), was die Idee der „corporate personality" mariologisch hergibt, entwickelt R. Kugelmann (VI 179—184). Die Rolle der Typologie für die (patristische) Marienlehre erörtert F. Buck (VI 185—198).

Dem Thema „Maria und Heilige Schrift" lag eine ökumenische Orientierung zugrunde. Es waren darum auch evangelische und reformierte Theologen als Redner oder wenigstens Beobachter eingeladen. Doch konnte unter den obwaltenden Umständen nur Fr. W. Künneth ein Referat übernehmen. Im Rahmen der „Deutschen Arbeitsgemeinschaft für Mariologie" (DAM), die sich die Aufgabe gestellt hatte, die vortheologischen und fundamentaltheologischen Prämissen der zwischen den Konfessionen auseinandergehenden Mariologien herauszuarbeiten (VI 3—61), legte er die protestantische Marienlehre dar. Ökumenisch interessant ist aber auch der Beitrag über das neutestamentliche Schriftverständnis der orthodoxen Kopten (Giamberardini VI 65—94), und über das aktuelle marianische Schriftverständnis der amerikanischen Katholiken (Cole VI 95—161).

Der unermüdliche Organisator des Kongresses P. Balic OFM., und seine Helfer in der Leitung der Tagung, werden sich nicht der Hoffnung hingeben, durch diese nachdrückliche Wende zur Heiligen Schrift die Differenzen zwischen den Konfessionen ausgeräumt zu haben. Aber vielleicht dürfen sie doch als Erfolg verbuchen, daß ihnen ein erster Schritt in dieser Richtung gelungen ist. Mindestens muß man ihnen das Zeugnis ausstellen, daß sie auf das Ziel hin, mit der reformatorischen Theologie auf dem Boden der Schrift einen gemeinsamen mariologischen Standort zu finden, eine ernste und redliche Anstrengung unternommen haben.

Vallendar. Heinrich Maria Köster SAC.

Hübner, Jürgen: **Theologie und biologische Entwicklungslehre**. Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Theologie und Naturwissenschaft. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung 1966. XV, 324 S.; Ln DM 34,—.

Der Beitrag, den J. Hübner zum Gespräch zwischen Theologie und Naturwissenschaft leisten möchte, besteht in dem Versuch, „aus der Fülle des Materials theologischer Stellungnahmen zur biologischen Entwicklungslehre seit Darwins ‚Entstehung der Arten' das zusammenzustellen, was in diesem Zusammenhang gesagt worden ist" (XIV). Die Studie soll der raschen Orientierung dienen, um so von vornherein eine größere Sachlichkeit des Gespräches zu ermöglichen. Im wesentlichen handelt es sich um einen Literaturbericht, der als Dissertation der Theologischen Fakultät der Universität Zürich vorgelegen hat. Die Absicht, eine eigene ausführliche Stellungnahme zu geben, lag bei dem Autor nicht vor.

H. gibt in einem ersten Teil eine Darstellung der Evolutionstheorie Darwins und seiner Nachfolger und konfrontiert dieser die evolutionstheoretischen Auffassungen römisch-katholischer und dialektisch-materialistischer Autoren. Nach H. schafft Darwins Selektionstheorie „zum ersten Male die Möglichkeit, die heutige Organismenwelt rein immanent deszendenztheoretisch zu erklären, ohne kausalanalytisch nicht faßbare Faktoren annehmen zu müssen" (4). Eine kleine Gruppe von Autoren, v. a. solche katholischer Konfession, halten die kausalanalytischen Evolutionsfaktoren nicht für ausreichend zur Erklärung des gesamten Evolutionsgeschehens und speziell der Anthropogenese (13). Die Frage nach der Entstehung des Menschen dürfe nach Meinung dieser Autoren nicht von der Naturwissenschaft allein in Angriff genommen werden, sondern sei zugleich Aufgabe der Philosophie und Theologie (15). Die dialektisch-materialistischen Autoren vertreten eine Evolutionstheorie nicht im Sinne einer mechanistischen Deutung, sondern gemäß den von F. Engels herausgearbeiteten schöpferischen Prinzipien der dialektischen Entwicklung der Natur (17).

In einem zweiten Teil untersucht H. die vielfältigen Stellungnahmen deutscher Theologen zur biologischen Evolutionstheorie, und zwar getrennt für die Zeiträume von 1859 bis nach dem ersten Weltkrieg und nach dem Weltkrieg bis zur Gegenwart, und glaubt, für beide Zeiträume fünf ungefähr gleiche Typen von Stellungnahmen erkennen zu können. Der Schilderung dieser Typen widmet H. den größeren Teil seines Buches. Zum 1. Typ zählen die Auffassungen, die die Aussagen der Bibel, v. a. Gen 1—12, grundsätzlich, fundamentalistisch auf einer Ebene mit möglichen naturwissenschaftlichen Erkenntnissen sehen (32—43) (110—114). Der Typ 2 ist gekennzeichnet durch die Freigabe von Teilen der Hl. Schrift für die Diskussion mit der Naturwissenschaft. Nur wenige bestimmte biblische Aussagen werden aus dogmatischen Gründen ausgenommen bzw. werden für maßgeblich angesehen (43—56) (114—143). Der 3. Typ versucht auf dem Umwege über eine idealistische Interpretation die berechtigte Autorität der Bibel doch noch anzuerkennen oder aber durch idealistische Entwürfe die wörtliche Autorität der Schrift zugunsten eines monistischen Idealismus aufzugeben (56—69) (143—161). Eine 4. Position erklärt nicht von vornherein den wörtlichen Bibeltext für verbindlich, erkennt aber der Religion eine umfassende Funktion zu, die die Grenze naturwissenschaftlicher Arbeit zu bilden hat (69—100) (161—200). Der Typ 5 schließlich besteht aus den Aussagen, die es für unerlaubt halten, Erkenntnisse der Theologie und Naturwissenschaften ohne weiteres miteinander zu vergleichen und zu harmonisieren (101—109) (200—225).

Im Anschluß an die Darstellung der Typen diskutiert der Autor die vorgelegten Charakterisierungen, um eine Wegweisung für das heutige Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Theologie zu erhalten (225—242). Er plädiert — so jedenfalls scheint es dem Rezensenten — für eine sachgerechte Unterscheidung der Argumentationsebenen und für deren wechselseitige Anerkennung gerade in ihrer Andersartigkeit als Voraussetzung für dieses Gespräch.

In einem weiteren Teil geht dann Hübner auf die Eigenart theologischer Begrifflichkeit ein und setzt sich mit Emil Brunner (243—287), Heim und Tillich (287—291), Barth (292—296), Bultmann und Gogarten (296—303), Schrey (304—306) kritisch auseinander. H. stellt darüber hinaus bei einem Großteil der gegenwärtigen theologischen Literatur fest, daß bei ihm die Auffassung herrsche, eine Exposition des Verhältnisses von Theologie und Naturwissenschaft habe von der vorgängigen Unterscheidung und je selbständigen Entfaltung des Denkens auf den sachentsprechend verschiedenen ontologischen Ebenen auszugehen (306). Der Autor selbst möchte, sich dieser Meinung anschließend, die ‚weltanschaulichen' Synthesen beider Argumentationsebenen nur als Orientierungspunkte, Überblicke, nicht aber als objektive Wahrheit in Betracht kommen lassen. Diese Synthesen sind Sprachmittel in einem Gespräch. Die objektive Einheit des Unterschiedenen steht eschatologisch aus (316). In unseren Tagen wird die Zusammengehörigkeit des Unterschiedenen nicht in der Gemeinsamkeit einer Weltanschauung, sondern in der vorläufigen Gemeinschaft des Gespräches vollzogen. „In diesem Gespräch werden die Partner die Wirklichkeit vor Gott und als Welt geschichtlich zu verifizieren haben" (318).

Soweit Hübner seinem Hauptvorsatz treu bleibt, v. a. zum Problem Theologie und biologische Entwicklungslehre Information zu liefern, hält der Rezensent das Buch für gelungen und möchte auf dieses geradezu als ein Nachschlagewerk hinweisen. Er hält es jedoch für ein wenig bedauerlich, daß nach dem so geschlossenen 1. und 2. Teil der Autor sich verliert und auf komplizierten Umwegen, die jeweils für sich genommen wieder außerordentlich informativ sind, in eine zu knappe eigene Position ausmündet. (Allerdings wollte der Autor, wie eingangs schon gesagt, eine ausführliche eigene Stellungnahme nicht bieten.) Diese Position erscheint sehr diskussionswürdig. Abgesehen von einer kritischen Prüfung der philosophisch-theologischen Gründe, die von einer personalistischen Theologie her geprägt zu sein scheinen, wäre zu untersuchen, ob nicht eine Unverbindlichkeit der Aussage herausschaut, wenn diese nur als Orientierungshilfe oder Sprachmittel verstanden wird. Wenn das Gespräch nicht Erkenntnis vermittelt, wenn auch nur approximativ formulierte Erkenntnis, wozu dient dann das Gespräch? Ist ein solches Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Theologie überhaupt praktikabel, wenn von vornherein anerkannt werden muß, daß das Gespräch, genau besehen, nicht weiter führt, sondern lediglich dem Kontakte dient? Welche Alternative wäre der Hübnerschen These und Forderung gegenüberzustellen? Eine abgeklärte und allgemein anerkannte Haltung scheint dem Rezensenten noch nicht vorzuliegen. Die Diskussion über das Zueinander von Theologie und ‚positiver' Wissenschaft ist wohl auf längere Zeit noch nicht abzuschließen.

Bonn. Werner Bröker.

Beck, Karl: **Offenbarung und Glaube bei Anton Günther.** (Wiener Beiträge zur Theologie, Bd XVII) Wien: Verlag Herder 1967. 187 S.; kart. DM 15,20.

Nach der Indizierung aller Werke Anton Günthers (1857) befaßten sich noch die Neuscholastiker (im Zusammenhang mit dem I. Vatikanum) und einige Altkatholiken mit ihm. Seither hat die Anti-Aufklärung der katholischen Theologien jeden Rationalismus aus ihrem Bewußtsein verdrängt. Dazu gehört auch das Interesse an dem „Rationalisten" Günther. Erst in den 30-er Jahren begann man, neues Material über Günther zu veröffentlichen (Ed. Winter). Orban, Wenzel und Pritz boten nach dem Kriege weitere Inedita. Heute ist das Fundamentaltheologische Institut unter der Leitung von J. Pritz, dem Betreuer der vorliegenden Arbeit, das Zentrum der Güntherstudien geworden. Wie aus dem Vorwort von Pritz (11) zu erfahren ist, darf man bald mit weiteren Publikationen zu Günther und den Güntherianern (Pabst, Ehrlich) und zu Carl Werner, einem zeitweiligen Güntherianer, rechnen. Es wäre sehr zu begrüßen, daß in diesem Zusammenhange auch die noch unveröffentlichten Günther-Materialien bekannt würden. Günther war einer der für den Katholizismus des 19. Jahrhunderts aufschlußreichsten Theologen, zum mindesten für Österreich und Deutschland.

Mit der vorliegenden Arbeit wurde B. im Jahre 1967 während eines Festaktes der Wiener Universität im Beisein des Bundespräsidenten Jonas zum Dr. theol. promoviert. Das Werk erschien innerhalb der bekannten Wiener Beiträge zur Theologie. B. ordnet seinen Stoff sauber und übersichtlich, macht ausgiebig mit Zitaten aus Günther vertraut und führt einige Gedanken Günthers in selbständiger Spekulation weiter. Ein Personenverzeichnis schließt den Band.

Zum Technischen fällt auf: im Literaturverzeichnis vermißt man neuere Güntherliteratur (R. Bauer: Der Idealismus und seine Gegner in Österreich. Heidelberg 1966); bei der Übernahme von Pritzens Liste der Günther-Werke werden leider auch dessen Druckfehler wiederholt („Lentigos und Peregrins Gastmahl" statt richtig „L. u. P. Briefwechsel — Metakritik usw."); die eingangs eingeführten Rezensions-Abkürzungen werden — genau wie bei Pritz in der Günther-Auswahl — nicht immer konsequent wiedergegeben (z. B. 87, 142, 143).

B. gliedert seinen Stoff in vier Kapitel: 1. Glaubenssubjekt (Mensch); 2. Glaubensobjekt (Offenbarung); 3. Glaubensprinzip (Vermittlung durch die Kirche); 4. Glaubensakt (Gnade, Gewißheit usw.). Zu den einzelnen Kapiteln sei angemerkt:

Zu 1: Das schüchterne Vortasten des Liberalismus in Österreich während der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts erlaubte auch den Theologen, ein cartesianisches Ich zum Ausgangspunkt der Spekulation zu wählen. Günther ist der Theologe des Ich im 19. Jahrhundert. In diesem erkenntnistheoretischen Individualismus liegt die Stärke der These Ed. Winters, der (wenigstens den späteren) Günther für einen österreichischen Frühliberalen hält. — „Der Geist findet im Innehaben nebst dem Ich, das da inne hat und inne wird, auch noch ein höheres Ich, das da gibt und von dem er nimmt ... kurz: er wird den Schöpfer inne und die Kreatur" (Günther, B. 19). Diese Gotteserkenntnis, die bei der Selbsterkenntnis „auch noch" anfällt, ist ein Indiz für Günthers neuzeitliche Einordnung des Menschen. Gott als Über-Ich und die Natur als „Nicht-Ich" gruppieren sich eben nach ihrem Verhältnis zum Ich, dem „Brückenkopf" aller Erkenntnis (vgl B. 53). „Der Mensch ist nicht mehr Theozentriker, sondern Anthropozentriker, auch wenn er selber dies nur für die gnoseologische Seite seines Systems zugibt. Der erste Satz des vorliegenden Werkes „Günthers Denken ist anthropologisch ausgerichtet" entzieht sich leider einer klaren Stellungnahme zu dieser Frage, wegen seiner modischen Unpräzision („ausgerichtet"!). — Günthers Mensch hat keineswegs wie im Deismus seine Beziehungen zu Gott gekappt. Gott imponiert sich zwar nicht mehr einfach von außen, sondern meldet sich jetzt aus dem Innern: der Glaube entspricht einem „Grundbedürfnis der Menschennatur" (Günther, B. 31). B. hält Günther darum für einen Vertreter des sog. Gnadenintrinsezismus und aus dem gleichen Grunde für einen „Vorläufer der Immanenzapologetik" (38). Dennoch wird jede „ideologische Verwandtschaft mit dem Modernismus" einfach geleugnet (33). Will man hier den ohne-

hin reichlich der Häresie bezichtigten Günther vor einer weiteren ‚kompromittierenden' Verwandtschaft schützen?

Zu 2: Das Hegelsche System sei pantheistisch (59), wie übrigens auch der gesamte Links-Hegelianismus einschließlich des „Communismus". Mit diesem Fehlurteil sind viele Theisten des 19. Jahrhunderts gegen Hegel aufgetreten. Günther setzt dem angeblichen Pantheismus einen rigorosen Dualismus entgegen. Welt usw. ist nicht mehr Emanation, sondern Kontraposition Gottes. Die Schöpfung als Spiegel Gottes (der Trinität) repetiert im Menschen gleichsam auf einer anderen Ebene den göttlichen Bewußtseinsprozeß. Was bisher als göttliches Exklusivum galt, schreibt der Dualismus nun auch in gewissem Maße dem Menschen zu: diese emanzipatorische Denkfigur der Neuzeit wurde natürlich damals wie heute (66) von den Theologen abgelehnt, meist unter dem Stichwort Rationalismus. — Günthers Anti-Hegelianismus sucht in einem Positivismus seine Zuflucht: Die Offenbarung, für viele Rationalisten und (Neu-)Scholastiker noch ein System von Lehren, reduziert sich bei Günther auf bloße Fakten, auf „vom Himmel schreiende Tatsachen" (Günther, bei Pritz 377), und am Ende gar auf eine „Persönlichkeit" (Christus). „Die Lehre (sc. Jesu) ist dabei... nur die begleitende Erklärung zum Faktum, das in der Person Christi vollzogen ist" (75). Ähnlich bildet die Lehre der Kirche „ohnehin nur den Kommentar" zu dem Heilsvorgang im Innern der Einzelnen (Günther, B. 77). Die positivistische Resignation beläßt der Vernunft und dem Glauben nur mehr die Interpretation und das „bloße Festhalten" des Gegebenen (Günther, B. 155), sodaß alle Theorie („Lehre") als Kommentar, Beiwerk oder Nebensache degradiert werden kann. Nicht umsonst denunzierten später konsequente Positivisten jede „Lehre" als verachtenswerte Ideologie: allein das faktisch Gegebene zählt, dessen Norm sich Vernunft und Verhalten des Menschen anzugleichen haben. Günther zählt sich selber zu den Positivisten; die Rolle des Güntherschen Terminus „Positivismus", herkunftmäßig wohl von Schelling, bliebe noch zu untersuchen. B. hat nur die lakonische Auskunft: „Positivist = Offenbarungsgläubiger" (83).

Zu 3 und 4: Nach der „Anthropologie" des 1. Kapitels überrascht es wenig, wie im 4. Kap. der menschliche und göttliche Faktor beim Zustandekommen des Glaubensaktes beschrieben werden: „Ziemliche Zurückhaltung" (159) übt Günther, wenn es um den Einfluß der Gnade geht; der liberale Günther legt mehr Wert auf menschliche Freiheit und Spontaneität. Ebensowenig kann er sich mit der Auskunft zufrieden geben, die bloße Autorität Gottes sei das Glaubensmotiv. Das ewige Heil der freien Individuen ist ihm eben nicht von fremder, sondern von eigener Freiheit abgängig (113).

Im 3. Kap. über die Vermittlungsfunktion der Kirche erscheint Günther als wahrer Ekklesiologe. Niemand wird der Kirchenlehre Günthers die Orthodoxie absprechen. Sie bietet allerdings kaum etwas Typisches für Günther. Ihr Organizismus bleibt der Romantik kaum verpflichtet: Die Kirche mit einem naturhaft notwendigen und göttlich bestätigten „Zentralorgan" (Papst) geriert sich wie ein biologischer Organismus. „Ausscheidung des Unverdaulichen und Fremdartigen als innere organische Notwehr" (Günther, B. 133) passiert ganz normal als „Gesundheitspflege der Vorsehung" (Günther, B. 114). Als Günther selbst im Jahre 1857 ein Opfer dieser Hygiene wurde, geschah dies bezeichnenderweise nicht wegen seiner Kirchenlehre. Wenn heute B. in einem Buch über Offenbarung und Glaube dem Thema „Kirche" das umfangreichste Kapitel widmet, dann soll dadurch wohl Günthers ‚Kirchlichkeit' betont werden. Schon die Text-Auswahl „Glauben und Wissen bei Günther" (1963) von Pritz offenbarte diese Tendenz: der meistzitierte Band bei Pritz (mit genau einem Viertel aller ausgewählten Stellen aus Günthers Büchern) ist „Der letzte Symboliker", in dem es um den Symbolik-Streit Möhlers und Baurs geht und somit umständehalber besonders viele „kirchliche" Themen zur Sprache kommen. Günther war kein Ekklesiologe, und was er dazu sagte, gehört nicht zum Besten seiner Publikationen.

Wenn B. wiederholt Günther mit den Ich-Du-Spekulationen in Verbindung bringt, sollte man nicht wegen des Fehlens jeder Quellen gegen diese „Weiterführung des Güntherschen Systems" aufstehen. Schließlich liebäugelt der Positivismus durch seinen Verzicht auf Theorie und durch einen diffusen „Sinn für das Positive" insgeheim mit einem Irrationalismus der Unmittelbarkeit, der auch die Ich-Du-Philosophie kennzeichnet.

Günther exemplifiziert die Zwangslage der katholischen Theologen und Philosophen im 19. Jahrhundert, in dem sie nicht mehr zur herrschenden Bildungswelt gehören. Philosophie lebt in Deutschland derart vom protestantischen Geist, daß Katholiken, um zu philosophieren, fast zu Protestanten werden müssen (J. Habermas) — es sei denn, sie erklären tapfer diese Trauben für zu sauer. Günther glaubte, für den Katholizismus das Eintrittsbillet in die Moderne gefunden zu haben: Theologischer Individualismus, ein vorsichtiger Liberalismus und Positivismus, sodaß fürderhin „Dummsein und Katholik nicht mehr Synonyme sind" (Günther, in Knoodts Biographie II, 309). Der Katholizismus folgte auf Druck der Hierarchie — zunächst — nicht dem Güntherschen Programm von der „Würdigung der Fakten": *non possumus*, so hieß es. Nur böswillig unterstellt man, Günther habe den Katholizismus an die Moderne verraten wollen. Günther lebte in der ersten Generation der nachidealistischen Rückkehr zu den Tatsachen und der „Verständigung" mit dem Gegebenen. Darin liegt für die katholische Theologie die historische Größe und Fortschrittlichkeit dieses Mannes, der in dem reaktionären Milieu Metternichs und seiner unerleuchteten Nachfolger schrieb. Günther rechnete nicht aus, welche Folgen seine Lehre in einem Katholizismus unter anderen historischen Bedingungen haben könnte. Heute, nach hundert Jahren, haben sich diese Voraussetzungen geändert: Der im 19. Jahrhundert formierte Katholizismus auf Zwischendeck läuft auseinander und drängt, sich anpassend, in die Erste Klasse. Nimmt man diese veränderte Situation nicht in Betracht, dann mag Günther als ein „Vorläufer des II. Vatikanums" erscheinen und „man könnte ihn fast einen Konzilstheologen nennen" (11; 183).

Rom. Herman H. Schwedt.

Dihle, Albrecht: **Der Kanon der zwei Tugenden.** (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geiteswissenschaften, Heft 144) Köln-Opladen: Westdeutscher Verlag 1968. 54 S.; kart. DM 6,70.

Gottes- und Nächstenliebe bilden seit dem frühen Christentum eine feste Zweiheit, die einerseits Wurzeln im AT und NT hat, andererseits aber auch von griechischer Ethik her beeinflußt ist. Dort war die Zweiheit von Rechttun gegenüber Göttern und Menschen (ὅσιον und δίκαιον) viel klarer und fester ausgeprägt als im jüdischen Denken, wo der Begriff des „Gerechten" (*zaddiq*) so umfassend war, daß er diese Polarität überdeckte. A. Dihle legt eine geistesgeschichtliche Untersuchung dieses „Zweitugendkanons" im Griechischen und seines Übergangs ins Christliche vor. Die wichtigsten Stufen sind danach folgende: 1. In volkstümlicher Ethik ist die Polarität ὅσιον — δίκαιον seit ältester Zeit geläufig. 2. Die philosophische Ethik seit Platon und Aristoteles beschränkt sich auf den menschlichen Bereich und grenzt die Frömmigkeit aus. 3. Seit dem 1. Jh. v. Chr. dringt der Zweitugendkanon in philosophischen Texten wieder vor; Dihle versucht nachzuweisen, daß diese Tendenz von Poseidonios ausgeht. Sie bedeutete, wissenschaftlich gesehen, einen Rückschritt, entsprach aber dem wachsenden religiösen Interesse. Übrigens tritt jetzt mehr und mehr die φιλανθρωπία an die Stelle der δικαιοσύνη. 4. In dieser neuen Form ist der Zweitugendkanon in das christliche Denken eingegangen; denn die alte Form (ὅσιον — δίκαιον) vertrug sich schlecht mit der umfassenden Bedeutung, die δίκαιος als Übersetzungswort für *zaddiq* angenommen hatte. Bei den Kirchenvätern vereinigt sich das Schriftwort Mc 12, 30 und Lc 10, 25 mit den Vorstellungen der griechischen Ethik.

Diese Untersuchung beruht auf profunder Kenntnis des griechischen Materials und zeichnet ein überzeugendes Bild der Entwicklung. Der schwierigste Punkt ist natürlich der Übergang zum Christentum. In der (im Anhang abgedruckten) Diskussion wird gelegentlich der Eindruck angedeutet, daß den jüdischen Voraussetzungen doch größere Bedeutung zukomme. Methodisch interessant ist der Beitrag von H. Lausberg, der die Bedeutung der terminologischen Betrachtungsweise einschränkt. Indessen ist Dihles Methode keineswegs auf das Terminologische beschränkt, und so dürfen seine Ergebnisse als wohlfundiert gelten.

Malschenberg. H. Görgemanns.

Sexualität heute. Herausgegeben von Karl Saller. Mit einem Nachwort von Hans Hugelmann. (Sammlung Dialog Bd 16) München: Nymphenburger Verlagshandlung 1967. 230 S.; kart. DM 12,80; Ln DM 17,80.

Der hier vorgelegte Sammelband verschiedener, auch heterogener Aufsätze ist aus den Vorträgen und Diskussionen der Universitätswoche 1966 in Nürnberg entstanden. Was K. Saller über die Universitätswoche im Vorwort schreibt, trifft auch auf den Band bzw. die Wirkung des Lesers zu: „Der Verlauf der Woche machte die Darstellung (der Sexualität unserer Zeit) zur Fragestellung. Er zeigte so zahlreiche offene Probleme und führte im Kreis der Vortragenden ebenso wie in demjenigen der Zuhörer zu so ausgreifenden Diskussionen, daß es angebracht schien, die durchgeführten Erörterungen einem größeren Leserkreis zugänglich zu machen." Der kritische Leser kann dem Herausgeber nur bestätigen, daß die vorliegenden zum Teil höchst interessanten Aus-

sagen die Diskussion bereichern, in den seltensten Fällen jedoch zu einer Klärung der Problematik führen.

Näherhin bringen fünf Autoren ihre Meinungen über die Sexualität unserer Zeit in diesen Band ein. W. Schwarzenauer schreibt über „erotische Ideale und sexuelle Verhaltensweisen"; K. Saller untersucht „die Sexualmoral im Wandel der Zeiten"; H. Giese geht „Probleme der abnormen Sexualität" an; W. Wunnenberg bringt als Anmerkungen eines Psychiaters Ausführungen über „Sexualität und Kunst"; H.-J. Bochnik schreibt über „ärztliche und soziale Aspekte des heutigen sexuellen Lebens". Einem eigenen Abschnitt lassen sich Fragen zur Diskussion entnehmen, wie sie in Nürnberg gestellt wurden.

Aus der Fülle der angesprochenen Fragen und aufgeworfenen Probleme wird dem Theologen vor allem die folgende Aussage auffallen: „Der Geschlechtstrieb ist ein Urtrieb des Menschen, wie Hunger und Durst solche Urtriebe sind. Ohne sie kann der Mensch nicht leben. So hat W. Bauer recht, wenn er von der Urgewalt des in allen normal veranlagten Menschen schlummernden Geschlechtstriebs spricht. Tatsächlich zwingt dieser Trieb wie der Hunger und der Durst alle Menschen und ihr Handeln unter seine Herrschaft... Man hat den Geschlechtstrieb bis in unsere Zeit hinein als Erbe aus der tierischen Herkunft des Menschen vielfach einen primitiven Trieb, damit als tierisch oder gar als bestialisch und schließlich als unmenschlich und menschenunwürdig bezeichnet. In Wirklichkeit lassen sich die Urtriebe des Menschen mit solchen Begriffen nicht bewerten. Sie stehen jenseits von Gut und Böse und sind einfach lebensnotwendig. Auch für den Geschlechtstrieb gilt dies, und nicht er, sondern eine Askese ist in diesem Zusammenhang nicht nur als unnatürlich, sondern geradezu als unmenschlich zu bezeichnen." Damit ist deutlich gemacht, daß mit einem äußerst kurzschlüssigen psychologistischen Griff die eigentliche Problematik personaler Bewältigung menschlicher Geschlechtlichkeit auf eine andere Ebene transponiert ist. Nicht alle Aussagen des vorliegenden Bandes sind so eindeutig. Sie regen aber trotzdem insgesamt zum Nachdenken an, was auch für die aufgeworfenen Diskussionsfragen gilt.

Würzburg. Wilhelm Dreier.

Lips, Adrianus: **Mann und Frau in der Ehe.** Wien, Freiburg, Basel: Herder 1967. 338 S.; Ln DM 19,80.

Das vorliegende Werk, das in Holland innerhalb eines Jahres drei Auflagen erlebte, wurde im holländischen Originaltext begeistert aufgenommen. Für den deutschen Sprachraum ist anzumerken, daß vergleichbare Werke, etwa von Gagern, Eheliche Partnerschaft, die Originalität der vorliegenden Ehelehre etwas verblassen lassen. Auch im vorliegenden Buch spricht ein Arzt, der sich aus seinem medizinischen, menschlichen und moralischen Verantwortungsbewußtsein berufen fühlt, sachlich in die Ehe und die damit zusammenhängenden Probleme einzuführen. Mit dem bekannten Mut holländischer Autoren auf diesem Gebiet geht er die großen Probleme der Gewissenskonflikte christlicher Ehepartner sowie die sachlichen Fragen einer Neufixierung christlicher Ehemoral an. Mit Klugheit und Umsicht vertritt er eine fortschrittliche Meinung, die ganz im Sinne des Zweiten Vatikanums der gegenseitigen Liebe und der freien Gewissensentscheidung den Vorrang einräumt. Es muß jedoch festgestellt werden, daß auch dieses Buch mit den Aussagen Pauls VI. in seiner Enzyklika *Humanae Vitae* zur Übereinstimmung gelangt. Lips hatte in seinem Werk betont, daß „wir in Geduld und Vertrauen auf die Entscheidung der Kirche warten wollen". Lips fährt fort, und das kennzeichnet die Einstellung des gesamten Buches, daß der Papst „diese Angelegenheit zu einer Sache seines eigenen Gewissens gemacht" habe. Das entbinde jedoch den Theologen „nicht von seiner Pflicht, seine Arbeit zu leisten, noch auch den betroffenen Laien von der Pflicht, jene Entscheidung zu treffen, die ihm sein wohlbegründetes Gewissensurteil" vorschreibe. So enthält dieses Buch nach Erscheinen der päpstlichen Enzyklika selbstverständlich viel mehr Diskussionsstoff als der Autor ursprünglich annahm. Es kann jedoch auch festgestellt werden, daß dieses Buch gerade heute einen Weg öffnet, durch klare und kluge Beratung, unverblümt, sachlich und zuverlässig, zugleich aber mit Verständnis und Einfühlung in die Situation die rechte Gewissensentscheidung der Ehepartner zu ermöglichen.

Gestützt auf eine ganze Reihe bekannter Autoren aus Europa und den Vereinigten Staaten führt Lips den Leser mit einer dem Arzt gemäßen klaren und sachlichen Sprache in den ehelichen Vollzug, seine physischen Vorgänge wie seine psychischen, religiösen und ethischen Fragen ein. Es folgt ein Abschnitt über Anomalien des geschlechtlichen Vermögens, ferner ein Abschnitt über die heutige Ehenot, nachfolgend eine Abhandlung der moraltheologischen Probleme, soweit Lips dazu fähig ist, um sodann die brennenden Fragen der Steuerung der Fruchtbarkeit und das Vermeiden der Fruchtbarkeit anzugehen. Lips widmet ein ausführliches abschließendes Kapitel der praktischen Durchführung periodischer Enthaltsamkeit (Zeitwahl), nachdem er den anderen medizinischen Erkenntnissen gegenüber einen klaren, wohlüberlegten Standpunkt eingenommen hat. Ein umfangreiches Literaturverzeichnis und, wofür der Laie besonders dankbar sein wird, eine Deutung medizinischer Fachausdrücke schließen das Werk ab.

Lips betont in seinem Werk: „Unsere Sorge gilt nur jenen, die in der Ehe als Menschen versagen und, ohne einen Ausweg zu finden, als Menschen zerschunden und belastet, ihre Ehe dahinsiechen fühlen und ohne Schuld und Absicht ihrerseits selbst die Opfer dieser Entwicklung werden." Es kann dem Verfasser bestätigt werden, daß er in seinem Werk für das Auffinden des rechten Weges entscheidende Hilfe geleistet hat. Es bleibt abzuwarten, wie die Aussagen des Arztes mit denen des Theologen zu einer Klärung aller offenen Eheprobleme in der Kirche führen werden. Das vorliegende Buch scheint jedoch in vollem Umfang geeignet, durch seine behutsame und doch klare, sachliche und zugleich für eine Vollendung partnerschaftlicher Ehe engagierte Form die Diskussionen zu einem positiven Ergebnis führen zu helfen.

Würzburg. Wilhelm Dreier.

Fuller, Reginald H.: **Die Wunder Jesu in Exegese und Verkündigung.** Aus dem Englischen übertragen und mit einem Vor- und Nachwort versehen von F. J. Schierse. Düsseldorf: Patmos-Verlag 1967. 144 S.; Paperback DM 8,80.

Der Verfasser bemerkt auf S. 118 zu den evangelischen Wunderberichten: „Es genügt heute sicher nicht mehr, die Geschichten im Stil der Historienmalerei nachzuerzählen und einige erbauliche Nutzanwendungen anzuhängen". Das genügt schon deshalb nicht, weil wir grundsätzlich zwischen Wunder und Wunderberichte unterscheiden müssen. Die evangelischen Wunderberichte haben aber ihre besondere Überlieferungsgeschichte, die es mit Hilfe der formgeschichtlichen Methode soweit als möglich aufzuhellen gilt. Dann zeigt sich deutlich ein theologischer Akzentwechsel, etwa bei einem Vergleich von Jesu Verständnis seiner Wunder und dem der nachösterlichen Kirche. Wie Fuller mit Recht betont, brachte Jesus selbst seine Wunder, an deren Historizität F. grundsätzlich festhält (wenn auch nicht an allen), in enge Verbindung mit seiner Reichsgottesbotschaft und seinem Reichsgottesverständnis: Sie zeigen das Heil der mit Jesus anbrechenden Gottesherrschaft an. Für die nachösterliche Überlieferung trat dagegen immer mehr jener in den Mittelpunkt der Wunderberichte, durch den die Wunder gewirkt wurden, d. h. die Wunderberichte akzentuieren sich immer stärker christologisch, vor allem bei Mk und in besonderer Weise bei Joh (s. dazu S. 75; 80; 106ff.).

Da Mt Jesus Christus besonders „als den Herrn seiner durch die Zeiten fortdauernden Kirche" verkündet (vgl. S. 91), sind in seiner Schau die Wunder Jesu vor allem „die Taten des Messias" (Mt 11, 2), der für Mt der zweite Moses ist; Jesus wirkt seine Wunder für das wahre Israel und ruft es durch seine Wunder zum Glauben auf. Hinter der mattheischen Interpretation der Wundergeschichten „steht die Überzeugung, daß es keinen Unterschied gibt zwischen dem Jesus, der einst in Galiläa Jünger um sich sammelte, Kranke heilte und Besessene von ihrem bösen Dämon befreite, und dem Christus des österlichen Glaubens, von dem das Wort gilt: ‚Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Weltzeit'" (Mt 28, 20). Für Lk dagegen, dessen Blick in gewisser Weise nach rückwärts gewandt ist zu Jesus als „der Mitte der Zeit" sind die Wunder Jesu „zu tröstlichen, leicht verständlichen Bildern göttlichen Heilswirkens geworden — gleichsam eine *Biblia pauperum*... —, und sie rufen die Gläubigen auf, sich nach dem Beispiel ihres Meisters der Kranken, Elenden und Notleidenden in herzlicher Liebe zu erbarmen" (S. 97). Für Joh nimmt Fuller, wie etwa auch Bultmann in seinem Joh-Kommentar, ein „Buch der Zeichen" an, das zu einem späteren Zeitpunkt der Entwicklung der evangelischen Überlieferung zusammengestellt worden zu sein scheint als die synoptische Tradition. Er habe die Wunderberichte aus diesem Buch der Zeichen ganz in den Dienst seiner christologischen Verkündigung gestellt, wobei aber diese Verkündigung schon „in Jesu eigenem Verständnis seiner Worte und Werke angelegt" (S. 110) war. Im Schlußkapitel (S. 118—130) versucht F. an vier Beispielen zu zeigen, wie heute über die Wunder Jesu in der Predigt gesprochen werden könnte. So vermittelt Fullers Buch über die Wunder Jesu einen guten Eindruck von der Fruchtbarkeit der formgeschichtlichen Arbeit an den Evangelien.

Der Übersetzer, F. J. Schierse, bringt in seinem Nachwort einen wichtigen Gesichtspunkt zur Sprache, den man beachten soll, er macht nämlich auf das „neue Wirklichkeitsverständnis" aufmerksam, zu dem uns die Wundergeschichten führen wollen. Zur „Wirklichkeit" gehört mehr als das bloße Sichereignethaben. Die Wunderberichte stehen nicht deshalb in den Evangelien, um an die Historizität des Erzählten zu „glauben"; sie wollen uns vielmehr mit dem konfrontieren, der die Wunder gewirkt hat und in dessen Wundertaten die neue Wirklichkeit des Heils und der kommenden Welt sichtbar wurde. „Diesen Jesus, der eine mit genügender Sicherheit zu entdeckende historische Gestalt ist, besser kennenzulernen, wollen uns die Wundergeschichten der Evangelien helfen" (S. 134). Sie wollen in erster Linie das Heil sehen lassen, das in Jesus Christus in die Welt gekommen ist. Das sind nach Fuller „Taten, durch die Jesus die Segnungen der zukünftigen Welt im voraus zugänglich macht" (S. 59); sie leben einstweilen im sakramentalen Handeln der Kirche bis zur Wiederkehr des Herrn weiter.

Ein Gesichtspunkt, der für die historische Frage u. E. von großer Bedeutung zu sein scheint, kommt in den Ausführungen Fullers nicht zur Sprache; das ist die antipharisäische Front vieler Wunder Jesu, von der her gesehen manche sich als *ipsissima facta Jesu* erweisen.

Regensburg. Franz Mußner.

Die Psalmen. Erster Halbband, hrsg. v. Ludwig Schmidt. Schriftauslegung für Predigt, Bibelarbeit, Unterricht. Stuttgart: Klotz Verlag 1967. 272 S.; DM 21,60.*

Die Buchreihe „Schriftauslegung" ist ein Unternehmen, das sich, wie der erste Psalmenhalbband zeigt, von der Sache her selbst empfiehlt und sich durch Methode und Inhalt als vertrauenswürdig erweist. In freier Bandfolge sollen biblische Texte in Form eines Kompendiums für den Pfarrer, den Lehrer und den interessierten Bibelleser im Anschluß an die Predigttexte nach dem Gang des Kirchenjahres ausgelegt werden. Die Befürchtung, es könne sich hier um eine vordergründige Aktualisierung oder um „Einlegung" statt Auslegung handeln, wird durch Methode und Inhalt widerlegt. Das Dargebotene ist nach folgendem Schema gegliedert: Dem Ganzen geht ein wissenschaftliches, einschlägiges Gesamtliteraturverzeichnis und dem einzelnen Psalm ein Spezialverzeichnis voraus; dann folgt die Einführung in den Text, 1. philologisch, 2. exegetisch, 3. methodisch; abgeschlossen wird das ganze durch die „Praktische Auslegung".

Das Mitarbeiterverzeichnis enthält durchweg Männer der Seelsorgepraxis. Für die Zielsetzung des Werkes ist dies ein gesundes Prinzip. Zwar müssen die wissenschaftlichen Ergebnisse jeweils aus den Händen der Fachexegeten entgegengenommen werden, aber die Transponierung in Anliegen und Sprache der Verkündigung geschieht durch die hierfür qualifizierten Kräfte. Es wäre zu wünschen, überall und immer wäre ein solcher „Mittelbau" vorhanden, der Anschluß an die Wissenschaft hat und dem Forscher die Arbeit abnimmt, auch noch die Verkündigung zu tragen, oder aber daß die notwendige Brücke zur Verkündigung hin unterbleibt.

Wie exakt biblisch vorgegangen wird, zeigt Ps 24, der am Anfang steht. Die philologische Erklärung sagt: „Gerechtigkeit" ist das Verhalten des Menschen, der sich durch den Bund Gottes bestimmen läßt. Eine solche „Richtigkeit" vor Gott hat der Mensch nur, weil Gott sich ihm zuwendet, weil Gott ihn zurechtbringt; darum spricht LXX hier von Barmherzigkeit des Bundesgottes (S. 11). Zutreffend wird unter „exegetisch" der Psalm als eine Eintritts-Liturgie vor den Toren und als liturgischer Wechselgesang bestimmt.

Zur Predigtmethode wird u. a. gesagt: Das paulinische Verständnis unserer Epistel wiederum treibt uns an, Psalm 24,4f. nicht kasuistisch auszulegen, sondern entsprechend dem, was in diesem Psalm wie bei den Propheten Gerechtigkeit Gottes heißt (S. 12). In der Auslegung wird u. a. abgehoben von der „levitischen" Reinheit als Vorbereitung zum Kult, aber neben der bundesgerechten Einstellung noch gefordert: Auch wir Protestanten von heute sollten bedenken, daß die innere Einstellung durch nachlässiges äußeres Verhalten mindestens beeinträchtigt wird (S. 14).

Man ist durch das Werk gut beraten, ob man sich zu Ps 2 orientiert über die von Israel übernommene aber korrigierte „Thronbesteigung als Zeugung" (S. 32), oder über den Widerstand gegen Gott, bei dem anscheinend „den Rebellen nichts geschieht" (S. 37); oder zu Ps 8 über die Stellung des modernen Menschen zum Sternhimmel: die Eroberung von Himmel und Erde ist begleitet von einer zunehmenden Versklavung der Menschenmassen unter die Willkür einiger weniger Mächtiger (S. 47); oder zur Problematik von Ps 73,24 und der Schlußfolgerung: Dieser Psalm sprengt die Todeslinie (S. 76); oder zu Ps 90 die Revision von „Geschwätz" im alten Luthertext zu exakterem „Seufzer" (V. 9) und die nähere Bestimmung von Sünde als Störung des Gottesverhältnisses gegenüber dem Glauben an sich selbst, der zwar in dieser Generation „noch nicht alles" erreicht habe, die Weltverbesserung aber in der nächsten vorantreiben werde.

Etwas befremdet ist man im ökumenischen Zeitalter über folgenden von der Sache her nicht geforderten und eine terrible simplification enthaltenden Satz: „Gerechtigkeit und Gericht sind seines Thrones Stütze", das gilt auch für die Kirche. Wo sie sich nicht daran hält (man denke etwa an das Arrangement der röm.-kath. Kirche mit Hitler im Konkordat oder an die deutsch-christliche Bewegung) wird sie dem Feuergericht Gottes, wie alle Götzen, verfallen (S. 102). Das Bemühen des Vatikans, für seine Gläubigen das Schlimmste abzufangen, als Arrangement mit Hitler zu definieren gleich der Existenz des Herrn „Reichsbischofs", kann nicht ohne Widerspruch hingenommen und hier nur mit großem Bedauern registriert werden.

Der Band ist vornehm ausgestattet und mit einem Stellenregister versehen. Man darf also die Fortsetzung mit Spannung erwarten.

Bochum. Othmar Schilling.

* Inzwischen ist auch der zweite Halbband dieser Psalmen-Schriftauslegung erschienen. Stuttgart: Klotz Verlag 1968. 264 S.; Ln DM 23,—, Subskriptionspreis DM 19,50.

Dekkers, E. (und andere): **Liturgie et Monastères.** Études 1: **Liturgie et Monastères.** Études 2: **La Formation liturgique dans les Monastères** (Publications de Saint-André, Bruges 1966 u. 1967).

Die hier zusammengefaßten Abhandlungen sind ein erstes Ergebnis der von der Studiengruppe Liturgie et Monastères geleisteten Arbeit, über die wir in „Erbe und Auftrag" 42 (1966) 427—430 berichtet haben. Die grundsätzlichen und historischen Beiträge, das Programm für die liturgische Bildung und die beigegebene Bibliographie (143—151) sind im gegenwärtigen Zeitpunkt von größter Wichtigkeit.

Zunächst antwortet J. Leclercq auf die Frage *Liturgie monastique ou liturgie des monastères*? (13—18) mit folgenden nützlichen Hinweisen: 1. Verschiedenen Berufungen und Lebensständen, Bildungsgraden und Arbeitsbereichen entsprechen auch je verschiedene Höhenlagen religiöser Kultur (*des niveaux différents de culture religieuse* [17]). Diese Verschiedenheit bedeutet nicht Wert- oder Rangunterschied, sondern ist sachgebundene Gegebenheit. 2. Im Sinne dieser Verschiedenheiten und der von ihnen gesetzten Möglichkeiten und Grenzen wird es eine „Liturgie in den Klöstern" geben, die als „monastische Liturgie" bezeichnet werden kann (17). 3. Die Tendenz bei den zeitgenössischen klösterlichen Gemeinschaften geht in Bezug auf die Liturgie dahin, die Liturgie der Mönche und der Ordensleute ohne monastische Lebensform einander anzugleichen. Verfasser bemerkt ausdrücklich, daß man diese Tendenz nicht als unmonastisch bezeichnen dürfe. Es ist jedoch selbstverständlich, daß in den Gemeinschaften, in denen das Gebet einen bevorzugten Platz einnimmt, die liturgische Ausdrucksgestalt in Erscheinung treten muß. Die innere Seite verdient dabei den Vorzug vor der äußeren Feierlichkeit (17f). 4. Bei den Nichtmönchen zielen die Wünsche mehr auf teilnehmen (*participer*) als auf „beiwohnen" (*assister*). Das bedeutet Einschränkung der unzeitgemäßen archäologischen oder ästhetischen Elemente. Beide Gruppen sollten das alte Axiom des Theodor von Studion (PG 99, 1731 C) unterschreiben können: οὐ γὰρ ἐστι μοναχῷ ἐπὶ τῆς γῆς ἑορτή (18). Leclercq stellt diese Thesen nicht einfach auf, sondern führt seine Leser durch sorgfältige Überlegungen darüber, was Liturgie sei (13f), wie die Eucharistiefeier als Liturgie schlechthin zu verstehen sei, und wie diese Gegebenheiten sich in Geschichte und Gegenwart verwirklicht habe (15f), zu ihnen. Das gleiche versucht er für den Begriff *officium divinum*. Da wir über das große Ausmaß der Kenntnis der Einzelfakten beim Verfasser sicher und jedes Zweifels bar sein können, ist es auch möglich, ihm dahin zu folgen, daß es in der Gegenwart Liturgie in den Klöstern geben muß, eine Erkenntnis, die sich nicht mehr denn je plurale Entfaltung der monastischen Liturgie und der leicht, aber naturnotwendig durchsetzen wird.

Auf die letzte Frage geht noch ausführlich C. Jean-Nesmy ein: *Pluralisme et unité de la liturgie des monastères* (19—30), um zu betonen, daß beide einander nicht ausschließen, daß der *pluralisme* nicht die *unité* gefährdet und umgekehrt die *unité* den *pluralisme* nicht zu fürchten habe. Verfasser geht dabei mit Offenheit und Sachtreue auf die Ambivalenz ein, die in diesem Punkte für viele Klöster besteht (27—29), betont aber mit Recht, daß die Angleichung an die Gesamtkirche das Notwendige sei und daß selbst das Opfer zeitweiliger freiwilliger Verarmung (*d'appauvrissement volontaire*) wieder zu neuen Antrieben und Früchten führen wird (28).

A. Verheul möchte unter dem Thema *Liturgie et vie monastique aujourd'hui* (31—44) eine Bestandsaufnahme des wirklich Vorhandenen geben. Wichtig sind die Folgerungen daraus: 1. größere Einfachheit und Armut; 2. größere Wahrhaftigkeit (42—44). Angesichts mancher jüngster Entwicklungen ist zu beachten, wie sehr Verfasser sich mit diesen Folgerungen in Einklang mit der Liturgie-Konstitution befindet, und wie sehr gerade hier die Gefahr der *fraus legis* zu meiden ist.

E. Dekkers versucht in seinen Darlegungen eine Antwort auf die Alternativfrage *La prière du moine: prière liturgique ou prière privée*? die Schwierigkeiten zu zeigen, die sich geschichtlich aus der fortschreitenden Ritualisierung des Gebetes ergaben (47—51). Aber dem Verfasser kommt es keineswegs darauf an, hier allgemeine Vorgänge durch Allgemeinvorschläge zu beseitigen — er differenziert sehr klug und kommt darum zu dem überzeugenden Schluß: *une liturgie vivante est une liturgie qui vit, ... qui s'adapte, au jour le jour, à toutes les situations complexes dont elle veut être l'expression en prière* (50). Die Vorschläge mögen frappieren, aber da sie den Stellenwert der einzelnen Aufgaben und Funktionen richtig erfassen, sind sie überzeugend: Wechsel des Offiziums in Klöstern mit Schulen, in Klöstern mit großem Gastverkehr, qualitative Beurteilung der *pia exercitia* und Einbeziehung des Generationenunterschiedes (51f)!

Der bei weitem umfangreichste Beitrag des Buches ist der Bildungsvorschlag Ph. Rouillards (53—140) mit einer eingehenden Analyse der Konzilsbestimmungen (118—132) und Erfahrungsberichten (57—117).

Das Buch gehört in die Hand aller, die sich orientieren wollen oder müssen, weil sie zur Mitarbeit in liturgischen Kommissionen aufgerufen sind.

Band 2 der Etudes bringt die Referate der 2. Session der Arbeitsgruppe, die sich mit dem Thema *la formation liturgique dans les monastères* befaßte. Es wäre falsch zu meinen, die Beiträge dieses

Bandes gingen nur Mitglieder der monastischen Orden an. Die von R. Gantoy OSB zum Thema klar aus den Dokumenten des 2. Vatikanums herausgearbeiteten Leitsätze (11—31) zeigen gerade durch die Betonung des ekklesialen Elementes im Mönchtum, durch das es erst christliches Mönchtum ist (12, Zitat nach A. Verheul) und des in der Existenz des Mönchtums liegenden pastoralen Wirkens die Allgemeinbedeutung der Themen an. Besonders deutlich wird dieses Gewicht der Beiträge im Aufsatz *Novices d'aujourd'hui et liturgie* von B. Besret (35—48), in dem es vielmehr um die anthropologischen Voraussetzungen einer sinnvollen Liturgiefeier überhaupt geht. Die Darlegungen des Verfassers werden darum weit über den von ihm angesprochenen Kandidatenkreis hinaus für jeden Studenten der Theologie und ihre Erzieher und Lehrer wertvolle Hilfe auf dem Wege zur psychischen Reife sein. Besret zeichnet das natürliche Vorfeld liturgischen Dienstes in der ganzen Breite von Schlaf, Atmen, Konzentration, Tanz, Rhythmus, Genuß, Fasten, Waschungen, Schweigen und Singen, das im Abendland weitgehend vergessen, im technisierten Industriezeitalter besonders bedroht ist.

Den von R. Swaeles geschriebenen Beitrag *liturgie et théologie* (75—92) halten wir für den bedeutendsten dieses Bandes. Das gilt schon von der didaktisch gut gewählten Ausgangslage der Abhandlung, der Schilderung des konkreten Ablaufs der Eucharistiefeier (75—78), es gilt aber besonders vom zweiten Abschnitt *la liturgie, haut-lieu de la théologie* (78—81), der nicht nur die Liturgietheologie von 1913 bis zur Gegenwart ausgezeichnet zusammenfaßt, sondern vor allem auch zeigt, wie die Liturgiefeier in großer Dichte die heilsgeschichtlichen, dogmatischen, pastoralen, ekklesiologischen und missionarischen Elemente der Theologie umschließt (78). Die Liturgie ist nach dem Verfasser jene Selbstdarstellung und Verwirklichung der Kirche, in der dem Menschen der Gegenwart das Heilswerk in der für ihn fruchtbarsten Weise zugewendet werden kann (79), sie trägt ferner zur Vertiefung und Entfaltung des Glaubenslebens bei. Verfasser ist sich wohl bewußt, daß die Wirklichkeit oft hinter dieser theoretischen Gegebenheit zurückbleibt und fordert darum mit Recht eine größere Differenzierung der liturgischen Ausdrucksformen, in der auch die orthodoxe und evangelische Überlieferung stärker berücksichtigt werden müßten (81). Hier liegen die Aufgaben für die liturgischen Kommissionen, die von ihnen geforderte Flexibilität und ständig notwendige Kontaktnahme mit den anderen zuständigen Arbeitsgruppen — nicht umsonst zitiert Verfasser hier die Arbeiten von C. Moeller, *Liturgie et Oecuménisme* (Questions Liturgiques et Paroissiales 32 [1951] 166—170 und andere), deren Anregungen noch lange nicht genügend ausgewertet wurden. Dieser Imperativ ist jedoch auch an die Liturgiker selbst zu richten, die nicht im Spezialistentum ihren Blickwinkel verengen dürfen. Der Verfasser geht hier unter Berufung auf den bekannten Ansprachendialog zwischen Professor Skydsgaard und Papst Paul VI. am 17. 10. 63 noch über die Autoren hinaus, die bisher sich um die Theologie der Liturgie bemüht haben, wie C. Vagaggini, um die Schrift und Liturgie als *les deux axes fondamenteaux* zu zeigen (85), um die eine konkrete und heilsgeschichtlich verstandene Theologie gruppiert werden muß. Verfasser begnügt sich freilich nicht, Postulate aufzustellen, sondern gibt uns Abschnitt 4 *Place du donne liturgique dans l'élaboration des traités* (84—92) einen guten Überblick über den Stand der Entwicklung in den einzelnen Traktaten, der für den deutschen Leser wegen des Überblicks über die Forschung in französischer Sprache sehr wertvoll ist. Aus der deutschen Forschung kommen nur K. Rahner und J. Pascher zu Wort. Das liegt wohl daran, daß die ursprünglich als Vortrag gehaltene Abhandlung sich zunächst an französische Hörer richtete. Der Mitarbeiterkreis um das Archiv für Liturgiewissenschaft und das Liturgische Jahrbuch hat sich schon in ähnlicher Weise mit den Problemen befaßt.

Von den drei den Band abschließenden Arbeiten von F. Vandenbroucke (95—111), A. Nocent (115—132) und P. Deseille (135—142), die sich den Fragen liturgischer Bildung im engen Kreis klösterlicher Gemeinschaften zuwenden, möchte ich vor allem den Beitrag A. Nocents *Les objectifs de la formation liturgique des moines et moniales* hervorheben. Dies zunächst wegen der Ansätze zu einer geistesgeschichtlichen Betrachtung der liturgischen Erneuerung, die er in seinen knappen Hinweisen auf R. Guardini und B. Capelle (117f) liefert. Daß sie, vor allem im Hinblick auf Guardini zu knapp sind und in der Verkürzung zu einer mißdeutenden Verallgemeinerung führen können, ist naheliegend, aber als Hinweis sind sie beachtenswert. Weiter ist von Nocent ausgezeichnet das Verhältnis von Theologie, Liturgie, kontemplativem Leben und christlicher Liebestätigkeit herausgestellt (121—123). Hier gibt Verfasser das Beispiel eines theologischen Denkens, das aus sterilem Spezialistentum zu einer Ganzheitsschau führt, die keineswegs mit Allgemeinwissen gleichgesetzt werden darf, sondern zur Fülle der Heilsgeschichte, ihrer Verkündigung und Ausdeutung führt. Verfasser deutet darum im folgenden Abschnitt seiner Abhandlung *vivre la liturgie présente et l'éclairer par le passé* (124—127) ausgezeichnet bestimmte Verengungen in der römischen Liturgiegeschichte und damit auch die Gefahr einer ideologischen Hochschätzung des Alten um des Alten willen.

Diese Hinweise mögen genügen, damit niemand sich von der ernsten Auseinandersetzung mit diesen beiden Bänden abhalten läßt, indem er sie als Angelegenheit der monastischen Orden abtut. Für diese selbst aber zeigt er einen Weg, den Forderungen des Konzils gerecht zu werden ohne ihr Wesen zu verleugnen.

Maria Laach. Emanuel von Severus OSB.

Konkurrenz der Bildungsangebote. Erwachsenenbildung in der pluralen Gesellschaft. Hrsg. von Walter Dirks. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1968. 132 S.; Paperback DM 9,80.

Hinter dem Titel vermutet man nicht, was dieses Buch wirklich enthält: eine kurz gefaßte systematische und historische Analyse der katholischen, evangelischen und „freien" Erwachsenenbildung, zugleich auch einen Bericht über die Auseinandersetzungen zur Frage „Seelsorge und Bildung" bzw. „Glaube und Bildung".

Während sich im Bereich der Kinder- und Jugendschulen mehr und mehr die Tendenz zur Vereinheitlichung durchsetzt, nicht zuletzt unter Berufung auf ökumenische Motive (oder solche, die man dafür hält), ist die Pluralität mehrerer „Blöcke" in der Erwachsenenbildung ein akzeptiertes Faktum.

Als „freie" Erwachsenenbildung (im Unterschied zur „gebundenen") gilt heute diejenige, die — wie in der Volkshochschule — ein Forum verschiedenster Denk- und Glaubenshaltungen anbieten will, um gegenseitiges Verstehen und Kooperieren zu fördern. Fritz Borinski, der in der vorliegenden Schrift über „freie" Erwachsenenbildung referiert, ist sich darüber im klaren, daß jede demokratische Erwachsenenbildung zwischen Freiheit und Bindung oszilliert und „daß die letzte Bindung eines Menschen der tragende Grund seiner Bildung ist" (13). Längst kann nicht mehr die Behauptung mancher evangelischer und katholischer Fachleute gelten, in der VHS werde neutral oder indifferent gebildet.

Es ist durchaus berechtigt, daß Walter Dirks in seinem Schlußkapitel für das Engagement der Christen in der „freien" Erwachsenenbildung plädiert. Wer noch vor 10 Jahren so plädierte, kam leicht in Gefahr, als Irrender oder Abtrünniger denunziert zu werden. Das hatte zur Folge, daß heute nur wenige Katholiken maßgebend in der „freien" Bildungsarbeit wirken.

Georg Scherer geht in seinem Beitrag über „Katholische Erwachsenenbildung" von der These aus, daß sich in den letzten Jahren der Schwerpunkt katholischer Bildung von der sozialen zur theologischen Bildung verlagert habe. Richtig ist daran, daß bestimmte Aufgaben sozialer Bildung heute als erfüllt anzusehen sind; zugleich auch müßte bedacht werden, daß die soziale Bildung in eine Schwierigkeit prinzipieller Art geraten ist: Über katholische Sozialethik (etwa im Sinne des Naturrechtsdenkens) läßt sich heute nicht mehr so euphemistisch reden wie kurz nach 1945. Das Wissen um die „Natur" des Menschen ist auch in der katholischen Erwachsenenbildung durch die Erfahrung der Geschichtlichkeit des Menschseins relativiert worden. Gewiß ist die theologische Bildung heute akuter und findet auch mehr Zuspruch als noch vor etlichen Jahren; aber Sch.s These muß doch insofern eingeschränkt werden, als nur relativ wenige Katholiken an der neuen theologischen Erwachsenenbildung teilnehmen. Mindestens ebenso stark wie theologische Bildung ist neuerdings die anthropologische Bildung favorisiert worden, vor allem in Hinsicht auf Ehe und Familie. Sch. berichtet offensichtlich über das, was ihn als Theoretiker und Praktiker der Erwachsenenbildung besonders beschäftigt.

Wir teilen seine Meinung, die derzeitige katholische Erwachsenenbildung in Deutschland leide unter „Mangel an Zusammenarbeit", „Vereinsmeierei" und „Gruppenegoismus" (38), durch die ein religiöser „élan vital" bisher verhindert worden ist. Es fragt sich überhaupt, ob katholische Erwachsenenbildung auf weite Strecken hin nicht zu sehr den Charakter des „Tuns um des Tuns willen" bekommen hat, fern von kritischer Rationalität und befreiender Spiritualität. Vorgegebene Erkenntnisse werden, gleichsam auf Flaschen gezogen, ins „einfache Volk" gepumpt. Die Art, wie das z. B. mit den Einsichten des II. Vaticanums geschieht, grenzt schon an Absurdität. Mit Recht kritisiert Sch. „Mangel an Anpassung", hervorgerufen durch die Meinung, Bildung müsse „nur standes- oder gar berufsspezifisch" sein (38).

Das stark theologische Interesse in der heutigen katholischen Bildungsarbeit erklärt sich allein schon aus der Aktivierung eines neuen, kritischeren und aktiven Kirchenbewußtseins, ferner aus dem Streben nach Rezeption neuester theologischer Erkenntnisse. Es ist davon auszugehen, „daß die Glaubenskrise des heutigen Menschen sich nicht nur auf einzelne Lehren und Sätze des... Glaubensbekenntnisses bezieht, sondern ihm die Wirklichkeit Gottes selbst fragwürdig geworden ist" (46). — „Radikal" setzt

die theologische Erwachsenenbildung ferner insofern an, als sie Wert und Wirkung der in Kindheit und Jugend vermittelten Glaubenserziehung relativ gering einschätzt und die Glaubensbildung des Erwachsenen für dringlicher, angemessener und wirksamer hält (49ff).

Nicht Gegensatz, sondern Entsprechung zur theologischen Bildung ist nach Sch.s Meinung das, was er „weltliche Bildung" (59ff) nennt, und zwar im Sinne der Konzilserklärung über das Laienapostolat. In dieser Art von Bildung ist Respekt vor der Sachlichkeit der Lebensbereiche zu wecken; das ist aber wohl nur möglich unter Anwendung einer gewissen Vorsicht gegenüber allzu konkreten Vorschriften kirchlicherseits. Mit pastoralen „Rezepten" ist nicht mehr viel zu erreichen, wenn es um das Sachverständnis etwa der Wirtschaft, der Ehe oder der Politik geht. Sch. verschweigt, daß die katholische Erwachsenenbildung in dieser „weltlichen Bildung" in den letzten Jahren recht unsicher geworden ist — im falschen Zuwarten auf lehramtliche Äußerungen der kirchlichen Hierarchie.

Vielleicht liegt der größte Wert von Sch.s Beitrag in der scharfen Trennung zwischen Seelsorge und Bildung, wobei Sch. — ähnlich wie schon vor über 10 Jahren Bruno Dreher — dafür eintritt, daß Bildung nicht in unzumutbarer Weise als pastorales Instrument mediatisiert wird. Die Eigenwertigkeit der Kulturbereiche wird nach Sch. verkannt, wenn man Bildung nur als „eine besondere Form der Seelsorge" (71) betrachtet. Der Begriff „Seelsorge" ist für Sch. grundsätzlich fraglich geworden; er gibt zu erwägen, ob nicht die Funktionen, die unter dem Begriff „Seelsorge" kumuliert werden, einzeln in ihrer Wertigkeit gehoben werden — unter Verzicht auf den Begriff „Seelsorge". Sch. möchte die Unterscheidung zwischen einer unmittelbaren und einer mittelbaren „Grundfunktion" „in der einen Repräsentanz Christi durch die Kirche für die Welt" eingeführt wissen (75f). Ob diese Unterscheidung, die bereits Adolf Exeler kritisiert hat, das Problem klärt, bleibe dahingestellt. Gerade in ihren Grundlagen ist die heutige katholische Erwachsenenbildung theologisch nur unzureichend gesichert. An einer spezifisch theologischen Klärungshilfe hat es bislang gefehlt.

Bei der Darstellung der „Erwachsenenbildung im deutschen Protestantismus" hat es Hans Bolewski insofern leichter, als die Möglichkeit einer „evangelischen Erwachsenenbildung" heute gar nicht mehr erwogen wird. Daher sind die Beiträge Scherers und Bolewskis in mancher Hinsicht unvergleichbar. Das große Verdienst Bolewskis ist es, hier erstmalig in einem konzentrierten, gerafften Referat die Geschichte des Verhältnisses protestantischer Theologie und Kirche zur neuzeitlichen Volks- und Erwachsenenbildung dargestellt zu haben. Nicht von ungefähr ist seine Abhandlung historisch und nicht systematisch. Von Prinzipien, wie sie die katholische Erwachsenenbildung für möglich und nötig hält, ist im heutigen Protestantismus nicht die Rede.

B. macht auf völlig vergessene literarische Quellen, auf Bildungseinrichtungen und Persönlichkeiten aufmerksam, über die bisher nichts in den gängigen bildungs- und kirchengeschichtlichen Überblicken zu lesen war. Etwa die Motivgeschichte des Säkularismus in der neuzeitlichen evangelischen Theologie wird deutlich in den Bemühungen evangelischer Fachleute in der Erwachsenenbildung reflektiert. Versuche einer „Verchristlichung" der Welt mittels Bildung sind im modernen Protestantismus kaum unternommen worden. Schon von der Reformation her hat der Protestantismus, der die Vermittlerrolle von kirchlichen Institutionen bei der Wahrnahme des Gotteswortes für gering erachtet, ein besonders enges Verhältnis zur „weltlichen", nicht als christlich deklarierten Bildung. Der Kenner kann aus B.s historischer Darstellung freilich auch manche Parallelen zur katholischen Entwicklung folgern: Das gilt z. B. hinsichtlich der Wirkung von Gemeinschafts- und Volkstumsideologien in der Erwachsenenbildung zwischen 1900 und 1933.

Was nach 1945 an evangelischen Einrichtungen und Aktivitäten in der Erwachsenenbildung zur Geltung kam, wurde — wie B. überzeugend nachweist — schon in den dreißiger Jahren angebahnt, sowohl in der dialektischen Theologie als auch in der Bekennenden Kirche. Ein Rückgriff auf die bis 1933 bezogenen Positionen kam daher für den deutschen Protestantismus nicht in Frage; die katholische Erwachsenenbildung hat sich von diesen Positionen erst langsam und schwer lösen können. Bei B. kommen die kontroversen Auffassungen evangelischer Theologie und Bildungstheorie mit erfreulicher Trennschärfe zum Vorschein; Scherer geht auf (sicherlich auch im Katholizismus vorhandene) Kontroversen nur andeutend ein.

Abschließend sei gefragt, weshalb überhaupt der Titel der Schrift angewandt wurde; denn von einer Konkurrenz der Bildungsangebote kann heute noch nicht die Rede sein. Es gibt wohl ein Neben- und hier und da auch ein Miteinander der drei „Blöcke".

Aachen. Franz Pöggeler.

Hinweise

Iserloh, Erwin: **Luther zwischen Reform und Reformation.** Der Thesenanschlag fand nicht statt. (KlK Heft 23/24) 3., verbesserte und um das 8. Kapitel erweiterte Auflage. Münster: Verlag Aschendorff 1968. 103 S.; kart. DM 8,50.

Neben einer Reihe von Verbesserungen und Ergänzungen sucht die 3. Auflage in dem angefügten 8. Kaptel, die inzwischen für einen Anschlag der Thesen ins Feld geführten Argumente als nicht stichhaltig zu erweisen. Schwerwiegender ist der Vorwurf, daß die Kritiker eine ausführliche Auseinandersetzung mit den einen Thesenanschlag ausschließenden Selbstaussagen Luthers schuldig geblieben sind, ja sie diese ihren Lesern überhaupt verschwiegen haben.

Münster. Klaus Wittstadt.

Zieger, Andreas: **Das religiöse und kirchliche Leben in Preußen und Kurland im Spiegel der evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts.** (Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands Bd 5) Köln/Graz: Böhlau 1967. XVI, 210 S.; br. DM 24,—.

Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jh. haben in der Forschung der letzten Jahrzehnte zu Recht ein immer stärkeres Interesse gefunden; denn die normative Festlegung gibt nicht nur Richtlinien für den Bereich des kirchlichen Lebens (im weitesten Sinne verstanden), sondern sie spiegelt auch viele Tendenzen in Lehre und Praxis, die uns dann manchen Einzelbestand erst recht verständlich macht. So ist es sehr zu begrüßen, daß der Verf. eine so gründliche Studie dieser Entwicklung in den beiden östlichen Herzogtümern widmet, wobei für ihn die kulturgeschichtliche Fragestellung im Vordergrund steht. Gerade dieser Ansatzpunkt zeigt, welch großen Nutzen die Forschung auch außerhalb des rein kirchengeschichtlichen Aspekts aus dieser Quellengattung ziehen kann, weil aus den Kirchenordnungen ein weites Feld des Lebens der Vergangenheit transparent werden kann. Der Verf. hat aber auch nicht die Mühe gescheut, das tatsächliche Leben, wie es sich in zahlreichen Einzelfakten in Briefen, Berichten usw. zeigt, der normativen Ordnung gegenüberzustellen, so daß ein Werk entstanden ist, das viele Einblicke in die Welt des 16. Jh. vermittelt.

Tübingen. Jürgen Sydow.

Archiv für schlesische Kirchengeschichte, Bd 26. Hrsg. v. J. Gottschalk. Hildesheim: Lax 1968. VIII, 461 S.

Der vorliegende Band bringt wieder eine Menge kirchen- und heimatgeschichtlicher Studien: Grünewald J., Erinnerungen an St. Hedwig im Kreise Goldberg; Steller G., Die Anfänge des Augustinerstiftes in Naumburg; Walter E., Architekton. Gestaltung des Lettners im Breslauer Dom; Machilek F., J. Hoffmann aus Schweidnitz und die Hussiten; Swierk A., Schreibstube der Augustiner-Chorherren zu Sagan; Birkner G., Evangelische Gesangbuchdrucke; Strnad A., Wahl etc. d. Erzherzogs Leopold Wilh. v. Österreich, Fürstbischofs v. Breslau; Sabisch A., Die Brandkatastrophe auf der Breslauer Dominsel; Münch G., Adalbert Kayßler; Neubach H., Schles. Geistliche als Reichstagsabgeordnete; Heinsch F., Priester der Grafschaft Glatz im „3. Reich"; Dziallas P., Über die Beschaffenheit des Hedwigshauptes; Rose A., 2 Grüssauer Zisterzienser; Rothe A., Augustin Knoblich; Hoffmann H., Presbyterologie und Schematismus. — An Quellen werden veröffentlicht: C. L. Schattauer, Catalogus Almae Dioecesis Silesiae (1748); Brief Kopps v. d. „Verseuchung des Westens"; Briefe schles. Priester in der Universitätsbibliothek Münster. — Dazu viele Besprechungen. Besonders wertvoll sind wohl die Besprechungen polnischen Schrifttums über Schlesien aus neuester Zeit.

Hildesheim. F. Manthey.

Personennachrichten

Priv.-Doz. Dr. theol. Karl Kertelge, Münster, wurde mit Wirkung vom 1. 3. 1969 der ordentliche Lehrstuhl für ntl Exegese an der Theol. Fakultät Trier übertragen.

Priv.-Doz. Dr. theol. Josef Blank, Würzburg, wurde zum ord. Prof. für Kath. Theologie in der Phil. Fak. der Univ. Saarbrücken ernannt.

Prof. Dr. theol., Dr. phil. Friedrich Schmidtke, em. Ordinarius der Geschichte u. Kultur des Alten Orients an der Phil. Fak. der Univ. Münster, starb am 22. 7. 1969.

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

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

I. Gesamttheologie

1. Allgemeines

Acta congressus internationalis de theologia Concilii Vaticani II, Romae diebus 26 septembris — 1 octobris 1966 celebrati. Moderante praeside consilii exsecutivi congressus Eduardo Dhanis, SJ, editionem paravit Adolfus Schönmetzler, SJ. — (CdV:) Typis Polygl. Vaticanis 1968. LXVII, 813 p.; Lire 8500.

Kerygma und Mythos. VI, 3: Hermeneutik, Technik, Ethik. Ethik, Technik und Entmythologisierung. Die Disziplinen im Gespräch. [Von] Hans-Werner Bartsch [u. a.] — Hbg-Bergstedt: Reich 1968. 170 S. = Theologische Forschung XXXIV; kart. DM 16,—.

Mitten in der Welt. 82. deutscher Katholikentag vom 4. September bis 8. September 1968 in Essen. — Pad: Bonifacius-Dr. (1968). 658 S.

Benoit, Pierre, OP: Exégèse et théologie. T. III. — P: Ed. du Cerf 1968. VII, 446 p. = Cogitatio fidei XXX; F 38,—.

Theologie in Geschichte und Kunst. Walter **Elliger** zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Siegfried Herrmann u. Oskar Söhngen. — Witten: Luther-Verl. 1968. 235 S.; Lw. DM 28,—.

Rahner, Karl: Zur Reform des Theologiestudiums. Anhang: Gutachten von J(ohannes) Neumann und W. Steinmüller über die Habilitation von Laientheologen. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1969). 124 S. = Quaestiones disputatae XLI; kart. DM 12,80.

Besutti, Giuseppe M., OSM: Bibliografia Mariana ‹**1958—1966**›. — R: Ed. Marianum 1968. 525 p. = Scripta facultatis theologicae Marianum XXII; Lire 12 000.

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

Bogaert, Pierre: Apocalypse de **Baruch**. Introduction, traduction du syriaque et commentaire. Tome I-II. — P: Ed. du Cerf 1969. 528 p.; 281 p. = Sources chrétiennes CXLIV/CXLV; F 100,—.

Die Gnosis. Bd I: Zeugnisse der Kirchenväter. Unter Mitarb. von Ernst Haenchen u. Martin Krause. Eingeleitet, übers. u. erläutert von Werner Foerster. (Hrsg. v. Carl Andresen.) — Zü, Stu: Artemis Verl. (1969). 488 S. = Bibliothek der Alten Welt; Lw. DM 43,—.

Hilaire de **Poitiers** ‹**368—1968**›. Conférences de Jean Daniélou [e. a.] données à Poitiers, à l'occasion du 16e centenaire. — P: Études Augustiniennes 1968. 88 p.; F 12,—.

(Ambrosius:) Sancti Ambrosii Opera. P. X, 1: Epistulorum libri 1—6. Recensuit Otto Faller, SJ. — Vindobonae: Hölder-Pichler-Tempsky 1968. 241 p. = Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum LXXXII; ÖS 240,—.

Gamber, Klaus: **Niceta** von **Remesiana**: De lapsu Susannae. Mit einer Wortkonkordanz zu den Schriften des Niceta von Sieghild Rehle. — Rgb: Pustet (1968). 139 S. = Textus patristici et liturgici VII.

Lebon, J(oseph): Le moine saint **Marcien**. Étude critique des sources. Édition de ses écrits publié par A(lbert) Van Roey. — Leuven: Spicilegium Sacrum Lovaniense 1968. XII, 260 p. = Spicilegium Sacrum Lovaniense XXXVI; FB 450,—.

Benjamin ‹**I. Patriarch** von **Alexandrien**›: Die Homilie über die Hochzeit zu Kana und weitere Schriften. Hrsg., übers. u. beschrieben von C(aspar) Detlef G(ustav) Müller. Mit 8 Kunstdrucktafeln. — Heidelberg: Winter 1968. 393 S., 8 S. Faks. 4° = Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philos.-histor. Klasse. Jg 1968. Abh. I; brosch. DM 84,—.

Audet, Th.-André, OP: Problématique et structure du *Cur Deus homo*. — Études d'histoire littéraire et doctrinale. Série IV = Université de Montréal. Publications de l'Institut d'études médiévales XIX, Montr/P 1968, 7—115.

Thomas de Chobham: Summa confessorum. Edited by F. Broomfield. — Louv: Ed. Nauwelaerts; P: Béatrice-Nauwelaerts (1968). LXXXVIII, 719 p. = Analecta medievalia Namurcensia XXV; FB 2160.

Hillenbrand, Eugen: **Nikolaus** von **Strassburg**. Religiöse Bewegung und dominikanische Theologie im 14. Jahrhundert. — Frb/B: Albert 1968. 178 S. = Forschungen zur oberrheinischen Landesgeschichte XXI; kart. DM 24,20 [Diss., Freiburg/B]

Cenci, Cesare, OFM: Fr. Pietro **Arrivabene** da **Canneto** e la sua attività letteraria. — ArchFrancHist LXI, 1968, 289—344; LXII, 1969, 115—195.

Baracchi, M.: Ricerche sull' opera di **Maksim Grek**. — Annali della Facoltá di filosofia e lettere dell' Università statale di Milano XXI, 1968, 217—256. 261—325.

Tejedor, Jesús Martín, SJ: España y el Concilio Vaticano I. — Hispania Sacra XX, 1967, Barc/Madr 1968, 99—175.

Pittenger, W. Norman: Reconceptions in christian thinking 1817—1967. — NY: Seabury 1968. 127 p.; $ 4,50.

Hollis, Christopher: **Newman** and the modern world. — Garden City, NY: Doubleday 1968. 230 p.; $ 4,95.

Bernard-Maître, Henri, SJ: Un épisode significatif du modernisme. "Histoire et dogme" de Maurice **Blondel** d'après les papiers inédits d'Alfred **Loisy** ‹1897—1905›. — RechScRel LVII, 1969, 49—74.

Bailer, Albert: Das systematische Prinzip in der Theologie Adolf **Schlatters**. — Stu: Calwer Verl. (1968). 206 S. = Arbeiten zur Theologie II, 12; Lw. DM 24,— [Diss., München]

Gespräch über Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert. Ein Textbuch. Hrsg. von Heinz Zahrnt. — Mchn: Piper (1968). 492 S.; Lw. DM 24,—.

Dokumente zur **Bonhoeffer**-Forschung. 1928—1945. Hrsg. von Jørgen Glenthøj. — Mchn: Kaiser-Verl. (1969). 367 S. = Die mündige Welt V; Lw. DM 36,—.

Schäfer, Rolf: Die hermeneutische Frage in der gegenwärtigen evangelischen Theologie. — Schriften zum Streitgespräch. III: Die hermeneutische Frage in der Theologie, Frb/B [u. a.] (1968), 426—466.

II. Religionswissenschaft und -geschichte

Problèmes et méthodes d'histoire des religions. Mélanges publiés par la section des Sciences religieuses à l'occasion du centenaire de l'École pratique des Hautes études. — P: Pr. Univ. de France 1968. XI, 298 p., 2 tabl.; F 42,—.

Oxtoby, Willard Gurdon: Religionswissenschaft revisited. — Religions in antiquity. Essays in memory of Erwin Ramsdell Goodenough, Leiden 1968, 590—608.

La divination. Études recueillies par André Caquot et Marcel Leibovici. T. I-II. — P: Pr. Univ. de France 1968. XIX, 357 p., 2 pl.; II, 560 p., 2 pl. = Rites et pratiques religieuses; F 70,—.

Bleeker, C. J.: Religious tradition and sacred books in Ancient **Egypt**. — Holy Book and Holy Tradition. International colloquium held in the faculty of theology, University of Manchester, (Manch 1968), 20—35.

Cazemier, L. J.: Transcendentie en immanentie in oud Egypte. — NedThT XXIII, 3, 1969, 161—188.

Otto, Eberhard: Anerkennung und Ablehnung fremder Kulte in der ägyptischen Welt. — Saec XIX, 1968, 330—343.

Bedeutung und Rolle des **Islam** beim Übergang vom Altertum zum Mittelalter. Hrsg. von Paul Egon Hübinger. — Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1968. XII, 329 S. = Wege der Forschung CCII.

Rudolph, Kurt: Problems of a history of the development of the **Mandean** religion. — History of religions XIII, 3, 1969, 210—235.

Gonda, J(an): The **Hindu** trinity. — Anthropos LXIII/LXIV, 1968/69, 212—226.

Misra, G. S. P.: Logical and scientific method in early **Buddhist** texts. — Journal of the Royal Asiatic Society 1968, 54—64.

Schmithausen, Lambert: Ich und Erlösung im Buddhismus. — ZMR LIII, 1969, 157—170.

Guenther, Herbert v.: **Tantra** and revelation. — History of religions VII, 4, 1968, 279—301.

Bechert, Heinz: Der Buddhismus in der heutigen weltpolitischen Situation. — Marxismusstudien. Folge VI, Tü 1969, 43—64.

D'Elia, Pasquale M., SJ: Il Dio degli antichi **Cinesi**. — La réalité suprême dans les religions non-chrétiennes = Studia missionalia XVII, R 1968, 169—200.

Rochedieu, Edmond: Le **Shintoïsme**. — P: Ed. Garnier 1969. 300 p., 24 ill., 8 en col. = Les grandes religions du monde IX; F 24,—.

Eichhorn, W.: Beitrag zur rechtlichen Stellung des Buddhismus und Taoismus im Sung-Staat. Übersetzung der Sektion „Taoismus und Buddhismus" aus dem Ch'ing-yüan t'iao-fashih-lei ‹Kap 50 und 51›. — Leiden: Brill 1968. XII, 175 S. = Monographies du T'oung Pao VII; hfl 54,—.

Dumoulin, Heinrich, SJ: Erlösungswege im japanischen Buddhismus. — Wesen und Weisen der Religion. (Ehrengabe für Wilhelm Keilbach zum 60. Geburtstag.), Mchn (1969), 179—187.

Turner, H. W.: Bibliography of modern African religious movements. Supplement I. Numbers 1340—1601. — Journal of religion in Africa I, 1968, 173—211.

Eliade, Mircea: **Australian** religions. An introduction. — History of religions VI, 1966/1967, 108—134. 208—235; VII, 1967/1968, 61—90. 159—183. 244—268.

III. Missionswissenschaft und -geschichte

Grelot, Robert: La presse catholique dans le Tiers Monde. — P: Ed. Saint-Paul 1968. 320 p.; F 27,—.

Liberté des jeunes Eglises. Rapports, échanges et carrefours de la 38e semaine de missiologie de Louvain, 1968. — (Brug:) Desclée [&] de Brouwer 1968. 236 p. = Museum Lessianum. Section missiologique LI; FB 220,—.

Verspreiding Nederlandse missionarissen per 1 jan. 1969. — Missie-Aktie XXIV, 1969, 104—131.

Geffré, Claude: Evangélisation ou dialogue? — Parole et mission XII, 1969, 225—235.

Incarnation et mission. Témoignages. — Spiritus X, 1969, 46—61.

Message et mission. Recueil commémoratif du Xe anniversaire de la Faculté de théologie de l'Université **Lovanium** de Kinshasa. — Leuv: Nauwelaerts; P: Béatrice-Nauwelaerts 1968. VII, 283 p. = Publications de l'Université Lovanium de Kinshasa XXIII; FB 480,—.

Rweyemamu, Robert: People of God in the missionary nature of the Church. A study of concilian ecclesiology applied to the missionary pastoral in Africa. — R 1968. (Ausl.: Schöneck/Beckenried: NZM) XIV, 132 p.; sfr 22,— [Diss., Rom, Gregoriana]

Theuws, J. A., OFM: L'Eglise, l'Afrique et la mission—Au delà de l'adaptation. — ZMR LIII, 1969, 121—156.

Vulliez, H.: Dieu est-il occidental? — P: Ed. du Cerf 1969. 184 p.

Bontinck, François, CICM: Le conditionnement historique de l'implantation de l'Eglise catholique au **Congo**. — Revue du Clergé africain XXIV, 1969, 132—145.

Metodio da Nembro, OFMCap: Un contributo dell' apostolato missionario. — R: Ed. Cesca 1968. 144 p.; Lire 800.

Olaechea, Juan B.: Cómo abordaron la cuestión del clero indígena los primeros misioneros de **México**. — MissHisp XXV, 1968, 95—124.

Mpongo, L., CICM: Pour une anthropologie chrétienne du mariage au Congo. — Limete, Kinshasa: Ed. du C.E.P. 1968. XXIX, 201 p.

The Catechist according to the council. (International study week, Aachen, 11—17 Sept 1967.) — Aachen: Päpstl. Werk der Glaubensverbreitung (1968). 207 p.

Nuovi orizzonti del dialogo missionario. — Brescia: Ed. EMI 1968. 336 p.; Lire 1900.

Araujo Sales, Eugênio de: A Igreja na América Latina e a promoção humana. — REBras XXVIII, 1968, 537—554.

Catholic directory of **India 1969**. — New Delhi: St. Paul's Publ. 1969. 817 p.; Rup 15,—.

Drekonja, Gerhard: Kirche in Mexiko. — WoWa XXIV, 1969, 38—46.

Metsch, Gerardo: Strukturen und Wandlungen im Katholizismus **Brasiliens**. — StdZ, Bd CLXXXII = Jg XCIII, 1968, 371—387.

Sobrado, Enrique E.: Influencia social de la Iglesia católica en el **Uruguay**. — Cuernavaca, México: Centro Intercultural de Documentación 1969. 29 p. = CIDOC CXXX.

Zananiri, Gaston, OP: L'Eglise et l'Islam. — P: Spes 1969. 388 p.

Barret, David B.: Schism and renewal in Africa. — Lo: Oxford Univ. Pr. 1968. 363 p.; sh 65/—.

Halldén, Erik: The culture policy of the **Basel** mission in the **Cameroons 1886—1905**. — (Uppsala: Kungsängsgatan 19, Institutionen för Allmän och Jämförande Etnografi vid Uppsala Universitet) 1968. XVI, 142 p. 4° = Studia ethnographica Upsaliensia XXXI; skr 75,— [Diss., Uppsala]

Oosthuizen, G. C.: Post-Christianity in Africa. A theological and anthropological study. — Lo: Hurst 1968. XIV, 273 p.; sh 60/—.

IV. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines (Gesamtbibel)

Donum natalicum Iosepho **Coppens** septuagesimum annum complenti. Vol. III: Exégèse et théologie. Les Saintes Ecritures et leur interprétation théologique, par Gustave Thils [e. a.] — Gembl: Duculot; P: Lethielleux 1968. XI, 327 p. = BiblEphThLov XXVI; FB 550,—.

The Jerome biblical commentary. Ed. by Raymond E. Brown, SS, Joseph A. Fitzmyer SJ, and Roland E. Murphy, OCarm. With a foreword by Augustin Bea SJ. Vol. I: The Old Testament. Vol. II: The New Testament and topicle articles. — Lo: Geoffrey Chapman 1968. XXXVI, 637 p.; II, 889 p., 3 maps; £ 10,10.

Rowley, H. H.: Dictionary of Bible personal names. — Lo: Nelson 1968. VII, 168 p.; sh 25.

Bartina, Sebastián: Mitos astrales en la Biblia. — EstEcl XLIII, 1968, 327—344.

Kline, Meredith G.: By oath consigned. A reinterpretation of the covenant signs of circumcision and baptism. — GrR: Eerdmans 1968. 110 p.; $ 3,75.

2. Altes Testament

Reventlow, Henning Graf: Opfere Deinen Sohn. Eine Auslegung von **Genesis 22**. — Neuk: Neukirchener Verlag (1968). 87 S. = Biblische Studien LIII; kart. DM 5,50.

Gross, Walter: **Jakob**, der Mann des Segens. Zu Traditionsgeschichte und Theologie der priesterschriftlichen Jakobsüberlieferungen. — Bibl XLIX, 1968, 321—344.

Muszynski, H.: Sacrificium fundationis in **Jos 6,26** et **I Reg 16,34**? — VerbDom XLVI, 1968, 259—274.

Cundall, Arthur E. — Morris, Leon: **Judges, Ruth**. An introduction and commentary. — Chic: Inter-Varsity Pr. 1968. 318 p., 3 maps = The Tyndale OT commentaries; $ 3,95.

Johnson, B.: Die armenische Bibelübersetzung als hexaplarischer Zeuge im **1. Samuelbuch**. (Aus dem Schwedischen übers.) — Lund: Gleerup 1968. 174 S. = Coniectanea biblica. Old Testament series II.

Shenkel, J. D.: Chronology and recensional development in the Greek text of **Kings**. — Cambr (Mass.): Harvard University Pr. 1968. VIII, 151 p. = Harvard semitic monographs I; $ 6,50.

Monloubou, Louis: Prophète, qui es-tu? Le prophétisme avant les prophètes. — P: Éd. du Cerf 1968. 256 p. = Lire la Bible XIV; F 15,80.

Kilian, Rudolf: Die Verheißung Immanuels **Jes 7,14**. — Stu: Verl. Kath. Bibelwerk (1968). 129 S. = Stuttgarter Bibelstudien XXXV.

Rehm, Martin: Der königliche Messias im Licht der Immanuel-Weissagungen des Buches Jesaja. — (Kev:) Verl. Butzon & Bercker (1968). XII, 432 S. = Eichstätter Studien. N. F. I; Lw. DM 48,—.

Dommershausen, Werner: Der „Sproß" als Messias-Vorstellung bei **Jeremia** und **Sacharja**. — ThQu CXLVIII, 1968, 321—341.

Willis, J. T.: **Micah IV,14—5,5** — a unit. — VetTest XVIII, 1968, 529—547.

Nolli, Gianfranco: **Cantico dei Cantici**. — To: Marietti (1968). 144 p. =La Sacra Bibbia. Antico testamento; Lire 1500.

Born, A. van den: Wijsheid van **Jesus Sirach** ‹Ecclesiasticus›. Uit de grondtekst vertaald en uitgelegd. — Roerm: Romen & Zonen 1968. 246 p. = De Boeken van het Oude Testament VIII, 5; hfl 17,85.

The Bible in Aramaic. Based on old manuscripts and printed texts edited by Alexander Sperber. Vol. IV, A: The **Hagiographa**. Transition from translation to Midrash. — Leid: Brill 1968. VIII, II, 205 p.; hfl 51,—.

Dietrich, Manfred: Neue palästinisch punktierte Bibelfragmente. Veröffentlicht und auf Text und Punktation hin untersucht. — Leid: Brill 1968. XII, 222 S., 2 Falttaf. = Massorah II, 1; Lw. hfl 80,—.

Jenni, Ernst: Das hebräische Pi'el. Syntaktisch-semasiologische Untersuchung einer Verbalform im Alten Testament. — Zü: EVZ-Verl. 1968. 298 S.; sfr 28,—.

Westermann, Claus: Zur **Auslegung** des Alten Testaments. — Schriften zum Streitgespräch. III = Die hermeneutische Frage in der Theologie, Frb/Br [u. a.] (1968), 181—239; S. 290—355: Mayer, Reinhold: Geschichtserfahrung und Schriftauslegung. Zur Hermeneutik des frühen Judentums; S. 356—394: Schreiner, Josef: Hermeneutische Leitlinien in der Septuaginta.

Long, Burke O.: The problem of **etiological narrative** in the Old Testament. — B: Töpelmann 1968. 94 S. = ZAW, Beih. CVIII.

Schmid, Hans Heinrich: **Gerechtigkeit** als Weltordnung. Hintergrund und Geschichte des alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriffes. — Tü: Mohr 1968. VII, 203 S. = BeitrHistTh XL; kart. DM 32,— [Habil.-Schrift, Zürich]

Struys, Th.: Ziekte en genezing in het Oude Testament. — Kampen: Kok 1968. 468 blz.; hfl 27,—.

Malamat, A.: The last kings of Judah and the fall of Jerusalem. An historical-chronological study. — Israel Exploration Journal XVIII, 1968, 137—156.

Ackroyd, Peter R.: **Exile** and **restoration**. A study of Hebrew thought of the sixth century B. C. — Lo: SCM Pr. (1968). XVI, 286 p. = The Old Testament library; sh 55,—.

Myers, J. M.: The world of the restoration. — Englewood Cliffs (N. J.): Prentice Hall 1968. X, 182 p. = Backgrounds to the Bible series; sh 55/6.

Montgomery, James Alan: The **Samaritans**. The earliest Jewish sect, their history, theology, and literature. With a new introduction by Abraham S. Halkin. — NY: Ktav Publ. House 1968. XXXIV, 358 p., 13 illustr., 13 pl., 2 maps; $ 12,50.

Purvis, James D.: The Samaritan Pentateuch and the origin of the Samaritan sect. — Cambr (Mass.): Harvard University Pr. 1968. XVI, 148 p., 7 plates = Harvard semitic monographs II; $ 6,—.

Lapp, Paul W. (Editor): The 1957 excavation at **Beth-Zur**. Conducted by McCormick Theological Seminary and the American School of Oriental Research in Jerusalem. By Ovid R. Sellers [e. a.]. — Cambr (Mass.): The American Schools of Oriental Research 1968. IX, 87 p., 30 fig., 6 plans, 47 plates = The Annual of the American schools of Oriental research XXXVIII.

Aharoni, Y[ohanan]: Trial excavation in the 'Solar Shrine' at **Lachish**. Preliminary report. — Israel Exploration Journal XVIII, 1968, 157—169, plates 9—12.

Frensdorff, Salomon: Die **Massora Magna**. Erster Teil: Massoretisches Wörterbuch oder Die Massora in alphabetischer Ordnung. With a prolegomenon by Gerard E. Weil. (First published in 1876.) — NY: Ktav Publ. House 1968. XXXVI, 390 p.; X, 20 p. = The Library of biblical studies; $ 22,50.

Bibel und Qumran. Beiträge zur Erforschung der Beziehungen zwischen Bibel- und **Qumran**wissenschaft. Hans **Bardtke** zum 22. 9. 1966. (Hrsg. von Siegfried Wagner.) — B: Evang. Haupt-Bibelgesellschaft (1968). 258 S. mit Abb. u. Faks.; Lw. DM-Ost 28,—.

2. Neues Testament

Vargas-Machuca, Antonio, SJ: El paralítico perdonado, en la redacción de Mateo ‹**Mt. 9, 1—8**›. — EstEcl XLIV, 1969, 15—43.

Roloff, Jürgen: Das **Markus**evangelium als Geschichtsdarstellung. — EvTh XXVII, 1969, 73—93.

Holtz, Traugott: Untersuchungen über die alttestamentlichen Zitate bei **Lukas**. — B: Akademie-Verl. 1968. XIII, 185 S. = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur CIV; kart. DM-Ost 32,— [Habil.-Schrift, Halle-Wittenberg. Überarb.]

George, Augustin, SM: Israël dans l'œuvre de Luc. — RBibl LXXV, 1968, 481—525.

Brown, Schuyler, SJ: Apostasy and perseverance in the theology of Luke. — R: Pont. Biblical Institute 1969. XVI, 166 p. = Analecta biblica XXXVI; Lire 2700 [Diss., Münster]

Loss, Nicolò M., SDB: La terminologia e il tema del peccato in Lc 4—5. — Sales XXX, 1968, 437—461.

Sanders, J. N.: A commentary on the gospel according to St. **John**. Edited and completed by B. A. Mastin. — Lo: Black (1968). X, 480 p. = Black's New Testament commentaries; sh 55,—.

Stuhlmacher, Peter: Das **paulinische** Evangelium. I: Vorgeschichte. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1968. 313 S. = Forschungen zur Religion und Literatur des Alten u. Neuen Testaments XCV; brosch. DM 28,— [Habil.-Schrift, Tübingen]

Baulès, R.: L'évangile, puissance de Dieu. Commentaire de l'épître aux **Romains**. — P: Ed. du Cerf 1969. 336 p. = Lectio divina LIII.

Pluta, Alfons (, SVD): Gottes Bundestreue. Ein Schlüsselbegriff in Röm 3, 25a. — Stu: Kath. Bibelwerk (1969). 128 S. = Stuttgarter Bibelstudien XXXIV; kart. DM 8,80 [Diss., Salzburg. Teildr.]

Dautzenberg, Gerhard: Der Verzicht auf das apostolische Unterhaltsrecht. Eine exegetische Untersuchung zu 1 Kor 9. — Bibl L, 1969, 212—232.

Marxsen, Willi: Auslegung von **1 Thess 4, 13—18**. — ZThK LXVI, 1969, 22—37.

Dornier, Pierre, PSS: Les épîtres **pastorales**. — P: Gabalda 1969. 256 p. = Sources bibliques; F 34,—.

Stenger, Werner: Der Christushymnus in **1 Tim 3, 16**. Aufbau, Christologie, Sitz im Leben. — TrThZ LXXVIII, 1969, 33—48.

Mæhlum, Helge: Die Vollmacht des Timotheus nach den Pastoralbriefen. — Basel: Reinhardt in Komm. 1969. 102 S. = Theologische Dissertationen I; kart. DM 10,80 [Diss., Basel]

Klappert, Bertold: Die Eschatologie des **Hebräer**briefs. — Mchn: Kaiser (1969). 61 S. = Theologische Existenz heute CLVI; DM 6,50.

Materialien zur neutestamentlichen Handschriftenkunde I. In Verb. mit Barbara Ehlers [u. a.] hrsg. v. Kurt Aland. — B: de Gruyter 1969. VII, 292 S. = Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung III.

Palmer, Humphrey: The logic of gospel criticism. An account of the methods and arguments used by textual, documentary, source, and from critics of the New Testament. — Lo, Melbourne, Tor: Macmillan; NY: St. Martins Pr. 1968. X, 260 p.; sh 63/—.

Shaner, Donald W.: A christian view of divorce according to the teachings of the New Testament. — Leid: Brill 1969. X, 115 p.; hfl 30.

Corbin, Michel, SJ: Nature et signification de la loi évangélique. — RechScRel LVII, 1969, 5—48.
Dulière, W. L.: Les textes évangéliques sur des visées temporelles de Jésus. Alternances de concepts autoritaires et de concepts iréniques. — StudTheol XXII, 1968, 107—148.
Jaubert, Mille A.: Le mercredi où Jésus fut livré. — NTSt XIV, 2, 1968, 145—164.
Greig, J.C.G.: Abba and Amen: Their relevance to christology. — Studia evangelica. Vol. V, 2 = Texte und Untersuchungen CIII, B 1968, 3—13; p. 14—20: Higgins, A.J.B.: The Son of Man concept and the historical Jesus; p. 21—29: Reumann, J.: "Jesus the Steward". An overlooked theme in christology; p. 30—36: Williams, R.R.: Overlapping binitarianisms in the New Testament.
Fiedler, Peter: Die Formel „Und siehe" im Neuen Testament. — Mchn: Kösel-Verl. 1969. 95 S. 4° = StudienANT XX; kart. DM 25,—.
Hunt, E. W.: Portrait of **Paul**. — Lo: Mowbray (1968). XIV, 302 p.

V. Kirchengeschichte

1. Allgemeines

Winkler, Jochen: Der Kirchenhistoriker Jean Henri **Merle d'Aubigné**. Eine Studie zum Genfer Réveil. — Zü: EVZ-Verl. (1968). 166 S. = Basler Studien zur historischen und systematischen Theologie XII.
Rogier, L. J.: De kerkhistoricus Pontianus **Polman**. — ArchGKKNederl X, 1968, 3—13.
Kraft, R. A. — A. Tripolis: Some uncatalogued papyri of theological and other interest in the John Rylands Library. — BullJRylLibr LI, 1968—1969, 137—163 and 2 pl.
Cullmann, Oscar: Wandlungen in der neueren Forschungsgeschichte des Urchristentums. Zugleich ein Beitrag zum Problem: Theologie und Geschichtswissenschaft. — Discordia concors. Festgabe für Edgar Bonjour. I, Bas 1968, 49—61.
Cummings, J. T.: Lexical notes on St. Gregory Nazianzen. — Greek, Roman and Byzantine studies IX, 1968, 183—191.
Lamma, P.: Oriente e Occidente nell'alto medioevo. Studi storici sulle due civiltà. — Pdv: Ed. Antenore 1968. 488 p.; Lire 7000.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Beyschlag, Karlmann: Vom Urchristentum zur Weltkirche. T. II: Das dritte Jahrhundert. Mit einem Anhang: Frühchristliche Märtyrerakten. — Gladbeck: Schriftenmissions-Verl. (1968). 103 S. = Kirchengeschichtliche Quellenhefte XX.
Hiltbrunner, Otto: Die Heiligkeit des Kaisers. (Zur Geschichte des Begriffs sacer.) — Frühmittelalterliche Studien. Jahrbuch für Frühmittelalterforschung der Universität Münster II, 1968, 1—30.
Vries, Wilhelm de, SJ: Die Patriarchate des Ostens. Bestimmende Faktoren bei ihrer Entstehung. — I patriarcati orientali nel primo millennio, R 1968, 13—36.
Di Meglio, G.: Estudios de historia de la Iglesia. En torno a la cuestión de los bienes de los Templarios en la Corona de Aragón. — Madr: Imp. Burotel 1968. 102 p.

3. Christliches Altertum (einschl. Patrologie)

Cazelles, Henri: Naissance de l'Église. Secte juive rejetée? — P: Éd. du Cerf 1968. 131 p. = Lire la bible XVI; F 9,60.
Barnard, H. W.: The early Roman church, Judaism, and jewish-christianity. — AnglThR XLIX, 1967, 371—384.
Unnik, Willem Cornelis van: Das Urchristentum in seiner hellenistischen Umwelt. — WissZUHalle XVIII, 1969, 109—126.
Altendorf, Hans-Dietrich: Zum Stichwort: Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum. — ZKG LXXX = F. 4, Bd XVII, 1969, 61—74.
Holtz, Traugott: Christliche Interpolationen in **Joseph** und **Aseneth**. — NTSt XIV, 1967—1968, 482—497.
Thoma, Clemens: Die Weltanschauung des **Josephus Flavius**. Dargestellt anhand seiner Schilderung des jüdischen Aufstandes gegen Rom ‹66—73 n. Chr.›. — Kairos XI, 1969, 39—52.
Gryson, Roger: L'attitude de l'Église ancienne vis-à-vis du ministère des femmes. — CollMechl LIII, 1968, 352—363.
Tetz, Martin: Η ΑΓΙΑ ΓΡΑΦΗ ΕΑΥΤΗΝ ΕΡΜΗΝΕΥΟΥΣΑ. Zur altkirchlichen Frage nach der Klarheit der Heiligen Schrift. — Theologie in Geschichte und Kunst. Walter Elliger zum 65. Geburtstag, Witten 1968, 206—213.
Bickermann, E. J.: Trajan, Hadrian and the christians. — Rivista di filologia e di istruzione classica XCVI, 1968, 290—315.
Quacquarelli, Antonio: La catacresi nei Padri Latini. — Vetera christianorum V, 1968, 5—22.
McLelland, Joseph C.: The Alexandrian quest of the non-historical Christ. — ChH XXXVII, 1968, 355—364.
Hindley, J. C.: Towards a date for the similitudes of Enoch. An historical approach. — NTSt XIV, 1967—1968, 551—565.
Grant, M.: The climax of Rome. The final archievements of the ancient world, A. D. 161—337. — Lo: Weidenfeld and Nicolson 1968. 299 p. and fig.; sh 63,—.
Haendler, Gert: Die ältesten lateinischen Bibelzitate in **Tertullians** Frühschriften aus dem Jahre 197. — Theologie in Geschichte und Kunst. Walter Elliger zum 65. Geburtstag, Witten 1968, 50—60.
Kellner, Wendelin: Libertas und Christogramm. Motivgeschichtliche Untersuchungen zur **Münzprägung** des Kaisers **Magnentius** ‹350—353›. — Karlsr: Braun (1968). 170 S. mit Abb.; kart. DM 14,60 [Diss., Freiburg]
Davis, N. Z.: **Gregory Nazianzen** in the service of humanist social reform. — Renaissance quarterly XX, 1967, 455—464.
Munier, Charles: Cinq canons inédits du concile d'Hippone du 8 oct. 393. — RevDrCan XVIII, 1968, 16—29.
Riggi, C.: Il cristianesimo di **Ausonio**. — Sales XXX, 1968, 642—695.
Beukers, Cl.: Sakrale termen bij **Ambrosius**. — Bijdragen XXIX, 1968, 410—419.
Scazzoso, P.: Osservazioni intorno al De bono mortis di S. Ambrogio. — DThomPl LXXI, 1968, 297—307.
Didymos ‹der Blinde› [Didymus ‹Caecus›]: Kommentar zu Hiob [griech. u. dt.] ‹Tura-Papyrus›. In Zusammenarbeit mit dem Ägyptischen Museum zu Kairo. III: Kap. 7, 20c—11. Hrsg., übers., erl. von Ursula Hagedorn [u. a.] — Bonn: Habelt 1968. 280 S. 4° = Papyrologische Texte und Abhandlungen III; Lw. DM 54,—.
Antin, Paul: Recueil sur saint **Jérôme**. — Brux: Latomus 1968. 474 p. = Latomus XCV; FB 750,—.
Glorie, Fr.: Sources de s. Jérôme et de s. Augustin. — SacrEr XVIII, 1967—1968, 451—477.
Valentin, Pierre: Un «protreptique» conservé de l'Antiquité: le «Contra Academicos» de saint Augustin. — RScRel XLIII, 1969, 1—26. 97—117.
Orlandi, Tito: Il «De civitate Dei» di Agostino e la storiografia di Roma. — Studi Romani XVI, 1968, 17—29.
Meyer, O.: Das Michelsberger Exemplar des Psalmen-Kommentars Augustins. Ein Blick in das Michelsberger Scriptorium auf Grund neuer Funde. — StudMittBenO LXXIX, 1968, 399—417.
Mazal, O.: Die Überlieferung des «Evangelium Pseudo-Matthaei» in der Admonter Riesenbibel. — NovTest IX, 1967, 61—78.
Salvatore, Antonio: Uso delle similitudini e pedagogia pastorale nei sermones di **Cesario** di **Arles**. — Rivista di cultura classica e medioevale IX, 1967, 177—225.
Anastasiou, I. E.: Relation of popes and patriarchs of Constantinople in the frame of imperial policy from the time of the Acacian schism to the death of Justinian. — I patriarcati orientali nel primo millennio, R 1968, 55—69.
Silvestre, Hubert: La «Consolation» de **Boèce** et sa tradition littéraire. A propos d'un livre récent. — RHistEccl LXIV, 1969, 23—36.
Wallace-Hadrill, J. M.: **Gregory** of **Tours** and Bede: their views on the personal qualities of kings. — Frühmittelalterliche Studien. Jahrbuch des Instituts für Frühmittelalterforschung der Universität Münster II, 1968, 31—44.

4. Mittelalter und Neuzeit

Grane, Leif: Luthers Kritik an Thomas von Aquin in De captivitate Babylonica. — ZKG LXXX = F. 4, Bd XVII, 1969, 1—13.
Ivánka, Endre von: Rhomäerreich und Gottesvolk. Das Glaubens-, Staats- und Volksbewußtsein der Byzantiner und seine Auswirkungen auf die ostkirchlich-osteuropäische Geisteshaltung. — Frb/B, Mchn: Alber (1968). 167 S.; kart. DM 28,—.
Borricand, R.: **Malte**. Histoire de l'Ordre souverain, militaire et hospitalier de St-Jean-de-Jérusalem, de Rhodes et de Malte. — Aix-en-Provence: Impr. Chauvet 1968. 220 p., fig. et planche; F 140,—.
Dubler, Anne-Marie: Die Klosterherrschaft **Hermetschwil** von den Anfängen bis 1798. — (Aarau: Sauerländer 1968.) 367 S. = Argovia. Jahresschrift der Historischen Gesellschaft des Kantons Aargau LXXX; Lw. sfr 24,— [Diss., Basel]

5. Mittelalter

Repertorium fontium historiae medii aevi. Primum ab Augusto Potthast digestum, nunc cura collegii historicorum e pluribus nationibus emendatum et auctum. Tomus II : **Fontes A-B**. — R: Istituto storico Italiano per il Medio Evo 1967. XIX, 613; Lire 20 000.
Ewig, Eugen: Beobachtungen zur Entwicklung der **fränkischen Reichskirche** unter **Chrodegang** von **Metz**. — Frühmittelalterliche Studien. Jahrbuch des Instituts für Frühmittelalterforschung der Universität Münster II, 1968, 67—77.
Dujčev, Ivan: Il patriarcato bulgaro del sec. X. — I patriarcati orientali nel primo millennio, R 1968, 201—221.
Kölmel, Wilhelm: Die kaiserliche Herrschaft im Gebiet von **Ravenna** ‹Exarchat und Pentapolis› vor dem Investiturstreit ‹X.—XI. Jahrhundert›. — HistJG LXXXVIII, 1968, 257—299.
Jakobs, Hermann: Der Adel in der Klosterreform von S[ank]t **Blasien**. — Köln, Graz: Böhlau 1968. XVI, 336 S., 1 Kt. u. 4 Beil. in Rückenschlaufe = Kölner historische Abhandlungen XVI; Lw. DM 38,— [Habil.-Schrift, Köln]
Brooke, C.N.L.: Heresy and religious sentiment, 1000—1250. — Bulletin of the Institute of historical research XLI, 1968, 115—131.
Guillou, A.: Saint-**Nicodème** de **Kellarana** ‹1023/1024—1232›. — CdV: Bibl. Apost. Vaticana 1968. XII, 71 p., 6 fac-sim., 2 cartes = Corpus des actes grecs d'Italie du Sud et de Sicile. Recherches d'histoire et de géographie II.
Fleckenstein, Josef: **Heinrich IV.** und der deutsche Episkopat in den Anfängen des Investiturstreites. Ein Beitrag zur Problematik von Worms, Tribur und Canossa. — Adel und Kirche. Festschrift für Gerd Tellenbach zum 65. Geburtstag..., Frb/B, Bas, Wien 1968, 221—236.
Somerville, Robert: The council of **Beauvais, 1114**. — Trad XXIV, 1968, 493—503.
Gwynn, Aubrey, SJ: The twelfth-century reform. — Dublin, Sydney: Gill (1968). 68 p. = A history of Irish catholicism II, 1; sh 7/6.
Babić, Gordana: Les discussions christologiques et le décor des églises byzantines au XII[e] siècle. Les évêques officiant devant l'Hétimasie et devant l'Amnos. — Frühmittelalterliche Studien. Jahrbuch des Instituts für Frühmittelalterforschung der Universität Münster II, 1968, 368—386.
Meiers, M.: Erzbischof **Johann I.** von **Trier** im deutschen Thronstreit ‹1198—1208›. — Kurtrierisches Jahrbuch VIII, 1968, 96—107.

Murphy, J.C.: The early Franciscan studium at the university of Paris. — Studium generale. Studies offered to Astrik L. Gabriel, Notre Dame (1967), 159—203.

Terroine, A.: Un abbé de Saint-Maur au XIIIe s. **Pierre** de **Chevry**, 1256—1285. Avec l'édition des plus anciens cas de justice de St-Maur-des-Fossés. — P: Klincksieck 1968. 237 p. et carte = Société d'histoire du droit. Collection d'histoire institutionnelle et sociale I; F 36,—.

Palmer, J.J.N.: England and the great western schism, 1388—1399. — EnglHistRev LXXXIII, 1968, 516—522.

Piana, Celestino, OFM: La facoltà teologica dell'Università di Bologna nella prima metà del Cinquecento. — ArchFrancHist LXII, 1969, 196—266.

Paquet, Jacques: La ville et l'université de Louvain en 1461. A propos d'une bulle de Pie II. — RHistEccl LXIV, 1969, 5—22.

Prevenier, W.: De verhouding van de **clerus** tot de locale en regionale overheid in het graafschap **Vlaanderen** in de late middeleeuwen. — Sources de l'histoire religieuse de la Belgique. Moyen âge et temps modernes, Louvain 1968, 9—46.

6. Gesamte Neuzeit

Brandenburg, Albert: VIVIT. Bemerkungen über die Gegenwärtigkeit Luthers in der nachkonziliaren Theologie. — Martyria, Leiturgia, Diakonia. Festschrift für Hermann Volk zum 65. Geburtstag, Mainz 1968, 234—244.

Declerck, P.: De priesteropleiding in de **Mechelse** kerkprovincie na Trente ‹1563—1796›. — CollBrugGand XIII, 1967, 487—517; XIV, 1968, 82—102.

Brecht, Martin: Kirchenordnung und Kirchenzucht in **Württemberg** vom 16. bis zum 18. Jahrhundert. — Stu: Calwer Verl. (1967). 104 S. = Quellen und Forschungen zur württembergischen Kirchengeschichte I; kart. DM 12,80.

Ligou, D.: Le protestantisme en France, de 1598 à 1715. — P: Société d'édition d'enseignement supérieur 1968. 278 p. = Regards sur l'histoire IV; F 18,—.

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Geschichte des **Protestantismus** von **1789—1848**. — (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1969). 176 S. = Evangelische Enzyklopädie XXI; kart. DM 8,80.

Hubatsch, Walther: Reformation im Osten. Der Weg der ersten preußischen Landeskirche. — Jahrbuch der Albertus-Universität zu Königsberg XIX, 1969, 11—26.

Lamberti, Marjorie: Lutheran orthodoxy and the beginning of conservative party organization in Prussia. — ChH XXXVII, 1968, 439—453.

Ahrbeck-Wothge, Rosemarie: Luther und Melanchthon im Werke Wilhelm Diltheys. Ein Beitrag zur Philosophie der Krise. — WissZU-Halle XVIII, 1969, 87—98.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Diener, Hermann: Enea Silvio **Piccolominis** Weg von Basel nach Rom. Aus päpstlichen Registern der Jahre 1442—47. — Adel und Kirche. Festschrift für Gerd Tellenbach zum 65. Geburtstag..., Frb/B, Bas, Wien 1968, 516—533.

Bosl, Karl: Die Reformation. Versuch einer Bestimmung ihres historischen Ortes und ihrer Funktion in Gesellschaft und Kultur Europas. — Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte XXXI, 1968, 104—123.

Herding, Otto: Die deutsche Gestalt der Institutio principis christiani des Erasmus. Leo Jud und Spalatin. — Adel und Kirche. Festschrift für Gerd Tellenbach zum 65. Geburtstag..., Frb/B, Bas, Wien 1968, 534—551.

Franzen, August: Zur Vorgeschichte des Reformationsversuches des Kölner Erzbischofs **Hermann** von **Wied**. Sein Streit mit der römischen Kurie um das Pfründenbesetzungsrecht in den Jahren 1527—1537. — HistJG LXXXVIII, 1968, 300—324.

Atkinson, James: Martin **Luther** and the birth of Protestantism. — Harmondsworth: Penguin 1968. 352 p.; sh 7/6.

Grimm, H.: Luthers «Ablaßthesen» und die Gegenthesen von Tetzel-Wimpiana in der Sicht der Druck- und Buchgeschichte. — Gutenberg-Jahrbuch XLIII, 1968, 139—150 u. 1 Taf.

Boyer, Charles, SJ: Le cheminement de Luther vers la guerre au Pape. — DoctCom XXI, 1968, 289—315.

Rogge, Joachim: Kritik Calvins an Luthers Zwei-Reiche-Lehre? — Theologie in Geschichte und Kunst. Walter Elliger zum 65. Geburtstag, Witten 1968, 152—168.

Archidiocese of **Westminster**. Cause of the canonization of blessed martyrs John Houghton, Robert Lawrence, Augustine Webster, Richard Reynolds, John Stone, Cuthbert Mayne, John Paine, Edmund Campion, Alexander Briant, Ralph Sherwin and Luke Kirby, put to death in England in defence of the Catholic faith ‹1535—1582›. Official presentation of documents on martyrdom and cult. — CdV, Lo: Polyglot Press 1968. XLIII, 379 p., 12 pl. 4° = Sacred Congregation of rites. Hist. section CXLVIII; sh 63/—.

Peschke, Erhard: Das Lutherverständnis August Hermann **Franckes**. — ThLZ XCIV, 1969, Sp. 82—90.

Philippart, Guy, SJ: Visiteurs, commissaires et inspecteurs dans la compagnie de Jésus de 1540 a 1615. — ArchHSJ XXXVII, 1968, 3—60; p. 61—128: Documents. Visiteurs et commissaires 1540—1573; XXXVIII, 1969, 170—228; p. 229—291: Documents. Visiteurs commissaires 1573—1615.

Maurer, Wilhelm: Zu Entstehung und Textgeschichte der **Schwabacher** Artikel. — Theologie in Geschichte und Kunst. Walter Elliger zum 65. Geburtstag, Witten 1968, 134—151.

Begheyn, P.J., SJ: Nikolaas **Goudanus** en het godsdienstgesprek van Worms in 1557. — ArchGKKNederl XI, 1969, 12—53.

Schmidt-Clausing, Fritz: Das Corpus Juris Canonici als reformatorisches Mittel Zwinglis. Ein Beitrag zur 450-Jahrfeier der Zürcher Reformation. — ZKG LXXX = F. 4, Bd XVII, 1969, 14—21.

Klaus, Bernhard: Soziale Herkunft und theologische Bildung lutherischer Pfarrer der reformatorischen Frühzeit. — ZKG LXXX = F. 4, Bd XVII, 1969, 22—49.

Gilmont, Jean-François: Un instrument de propagande religieuse. Les martyrologes du XVIe siècle. — Sources de l'histoire religieuse de la Belgique. Moyen âge et temps modernes, Leuv 1968, 355—375.

Alexander, H.G.: Religion in **England, 1558—1662**. — Lo: Univ. of London Pr. 1968. 233 p. = London historical studies.

King, P.: The episcopate during the Civil wars, 1642—1649. — EnglHistRev LXXXIII, 1968, 523—537.

Wamper, Hermann: Das Leben der Brüder Adrian und Peter van **Walenburch** aus Rotterdam und ihr Wirken in der Erzdiözese Köln bis zum Jahre 1649. Ein Beitrag zur Geschichte der Gegenreformation. — Köln: Verlag der Buchhandl. Wamper 1968. 289 S. = Veröffentlichungen des Kölnischen Geschichtsvereins XXVIII; kart. DM 26,— [Diss., Mainz]

Denzler, Georg: Die religiöse Entwicklung Deutschlands im Dreißigjährigen Krieg, verdeutlicht am Beispiel des Bistums **Bamberg**. — Bericht des Historischen Vereins (für die Pflege der Geschichte des ehemaligen Fürstbistums) Bamberg CIV, 1968, 383—405.

8. Neuere Zeit

Ceyssens, Lucien: **Jansenistica** minora. T. X: (Extraits d'articles. Fasc. nos 80—89.) — Malines: Ed. St. François 1968. 368 p.; FB 340,—.

Lefèvre, Pl., OPraem: Le testament spirituel du chanoine Paul-Ernest **Ruth d'Ans** en **1726**. — RHistEccl LXIV, 1969, 47—56.

Raab, Heribert: Guiseppe **Garampi** und Johann Rudolf **Iselin**. Ein Beitrag zur Wissenschaftsgeschichte des 18. Jahrhunderts. — ZSchweizKG LXII, 1968, 142—158.

Kendrick, T.F.J.: Sir Robert **Walpole**, the Old Whigs and the bishops, 1733—1736. A study in XVIIIth-century parliamentary politics. — The historical journal XI, 1968, 421—445.

Reil, Sebald, OFMConv: Kleine Kirchengeschichte **Sambias**. — Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verl. 1969. XX, 103 S. 1 Kte. = Münsterschwarzacher Studien VII; kart. DM 15,—.

Weigelt, Horst: Erweckungsbewegung und konfessionelles Luthertum im 19. Jahrhundert. Untersucht an Karl von **Raumer**. — Stu: Calwer Verl. (1968). 140 S. = Arbeiten zur Theologie II, 10; Lw. DM 16,—.

Brakkee, C.F.J.: Om het behoud van de Steigerse statie te Rotterdam, 1826—1832. — ArchGKKNederl XI, 1969, 54—102.

Hildebrandt, Franz-Reinhold: Das sogenannte Dom-Kandidaten-Alumnat zu Berlin. Ein Beitrag zur Geschichte der Evangelischen Kirche im Königreich Preußen. — Theologie in Geschichte und Kunst. Walter Elliger zum 65. Geburtstag, Witten 1968, 74—82.

Sass, Hans-Martin: Daseinsbedeutende Funktionen von Wissen und Glauben im Jahrzehnt 1860—1870. — ZRGG XX, 1968, 113—138.

Schäfer, G.: Die Württembergische Landeskirche und die Deutsche Einigung, 1864—1871. — Zeitschrift für württembergische Landesgeschichte XXVI, 1967, 421—431.

Stupperich, Robert: Eine **Nuntiatur** in **Berlin** im Jahre **1868**? — Theologie in Geschichte und Kunst. Walter Elliger zum 65. Geburtstag, Witten 1968, 193—205.

Marsh, P.T.: The Victorian Church in decline. Archbishop **Tait** and the Church of England **1868—1882**. — Lo: Routledge & Kegan Paul 1968. X, 344 p.; £ 2-16-0.

Brandmüller, Walter: Die Publikation des Ersten Vatikanischen Konzils in Bayern. Aus den Anfängen des bayerischen Kulturkampfes. — Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte XXXI, 1968, 197—258. 575—634.

Licata, Gl.: La *Rassegna nazionale*. Conservatori e cattolici liberali italiani attraverso la loro rivista ‹1879—1915›. — R: Storia e letteratura 1968. 614 p. = Politica e storia; Lire 8000.

Conzemius, Victor: Der Tod **Ignaz** von **Döllingers** in den Briefen der Freunde. — Kurtrierisches Jahrbuch VIII, 1968, 300—316.

Mattmüller, Markus: Leonhard **Ragaz** und der religiöse Sozialismus. Eine Biographie. II: Die Zeit des Ersten Weltkriegs und der Revolutionen. — Zü: Evang. Verl. (1968). XII, 588 S. = Baseler Beiträge zur Geschichtswissenschaft CX; Lw. sfr 58,—.

Renouvin, P.: L'épiscopat français devant l'offre de paix du Saint-Siège ‹août 1917›. — Mélanges offerts à G. Jacquemyns, Brux 1968, 551—561.

Murtorinne, E.: Erzbischof **Eidem** zum deutschen Kirchenkampf 1933—1934. — Hels: 1968. 127 S. = Schriften der Finnischen Gesellschaft für Missiologie und Oekumenik XV.

Landesbischof D. **Wurm** und der nationalsozialistische Staat. 1940—1945. Eine Dokumentation. In Verbindung mit Richard Fischer zusammengestellt von Gerhard Schäfer. — Stu: Calwer Verl. (1968). 507 S.; Lw. DM 24,—.

9. Neueste Zeit

Dahm, K.-W.: German Protestantism and politics, 1918—39. — Journal of contemporary history III, 1968, 29—49.

Schneider, Burkhart, SJ: **Pius XII.** Friede, das Werk der Gerechtigkeit. — Gö, Ffm, Zü: Musterschmidt-Verl. (1968). 90 S. = Persönlichkeit und Geschichte XLVII; kart. DM 4,80.

Baier, Helmut: Die **Deutschen Christen Bayerns** im Rahmen des bayerischen Kirchenkampfes. — Nbg: Verein für Bayer. Kirchengeschichte 1968. XX, 601 S. = Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns XLVI; geb. DM 58,— [Diss., FU Berlin]

Volk, Ludwig, SJ: Die Enzyklika **„Mit brennender Sorge"**. Zum hundertsten Geburtstag Kardinal Michael v. Faulhabers am 5. März 1969. — StdZ, Bd CLXXXIII = Jg XCIV, 1969, 174—194.

Ceballos, Raúl Fernández, Rafael Cepeda [u.] Sergio Arce Martínez: Neue Kirche in neuer Welt. Studien zum kubanischen Protestantismus. (Übers. von Kurt Fiala. Mit einem Vorwort von

Gerhard Bassarak.) — B: Union-Verlag VOB (1968). 177 S., 1 Titelbild; Lw. DM-Ost 6,20.

Bozzi, R.: Cristianesimo e democrazia nella società contemporanea. — Bari: Favia 1968. 190 p.; Lire 2000.

Armas, A. Rumeu de: Historia de España contemporánea. — Salm: Edic. Anaya 1968. 274 p. = Historia de España moderna y contemporánea II.

Renard, Ludwig: **Salazar**. Kirche und Staat in Portugal. — (Ess:) Ludgerus-Verlag (1968). 117 S.; kart. DM 11,80.

Marck, W. van der: La Iglesia católica en **Holanda**. Análisis de un desarrollo tempestuoso. — Arbor CCLXXIII/CCLXXIV, 1968, 57—73.

Rosadoni, L.: I cattolici olandesi. — To: Gribaudi 1968. 217 p.

Spini, Giorgio: Movimenti evangelici nell' **Italia** contemporanea. — Rivista storica italiana LXXX, 1968, 463—498.

Atti del convegno "I cattolici democratici e la politica estera in Italia". Milano, 26 novembre 1966. — Mil: Centro «G. Puecher» 1968. 254 p.

VI. Christliche Philosophie

Wallace-Hadrill, D.S.: The Greek patristic view of nature. — (Manch:) Manchester Univ. Pr.; NY: Barnes & Noble (1968). VIII, 150 p.; sh 35,—.

Huftier, M.: La philosophie plotinienne du péché et l'utilisation qu'en a faite saint Augustin. — Études d'histoire littéraire et doctrinale. Série IV = Université de Montréal. Publications de l'Institut d'études médiévales XIX, Montr/P 1968, 137—199.

Otto, Stephan: Person und Subsistenz. Die philosophische Anthropologie des **Leontius** von **Byzanz**. Ein Beitrag zur spätantiken Geistesgeschichte. — Mchn: Fink 1968. 210 S.; DM 38,—.

Brady, Ignatius, OFM: Questions at Paris c. 1260—1270 ‹Cod. Flor., Bibl. Naz. Conv. soppr. B. 6. 912›. — ArchFrancHist LXI, 1968, 431—461.

Wiegels, Margot: Die Logik der Spontaneität. Zum Gedanken der Schöpfung bei **Bonaventura**. — Frb/B, Mchn: Alber (1969). 192 S. = Symposion XXVIII; brosch. DM 25,—.

Keller, Albert, SJ: Sein oder Existenz? Die Auslegung des Seins bei **Thomas** von **Aquin** in der heutigen Scholastik. — (Pullach b. Mchn: Berchmannskolleg-Verl.;) Mchn: Hueber in Komm. 1968. VIII, 290 S. = Pullacher philosophische Forschungen VII; kart. DM 29,60 [Diss., München]

Courtès, Pierre-Ceslas, OP: L'un selon saint Thomas. — RThom, A. LXXVI = T. LXVIII, 1968, 198—240.

Madkour, Ibrahim: **Duns Scot** entre Avicenne et Averroès. — De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta congressus scotistici internationalis Oxonii et Edimburgi 11—17 sept. 1966 celebrati. Vol. I, R 1968, 169—182; p. 183—205: Cruz Hernández, Miguel: El avicenismo de Duns Escoto.

Haas, Alois M.: Zur Frage der Selbsterkenntnis bei Meister **Eckhart**. — FrbZPhTh XV, 1968, 190—261.

Weiler, A.G.: Un traité de **Jean Nova Domo** sur les universaux. — Vivarium VI, 1968, 108—154.

Feneberg, Rupert: Die Phänomenologie bei **Teilhard** de **Chardin**. Eine Untersuchung der hermeneutischen Voraussetzungen ihrer Interpretation. — Meisenheim a. Glan: Hain 1968. 111 S. = Monographien zur philosophischen Forschung LIII; kart. DM 14,90 [Diss., Innsbruck]

Crespy, Georges: Der Gott für uns. Weltbild und Theologie nach Teilhard de Chardin (De la science à la théologie. Essai sur Teilhard de Chardin, dt.) Übers. und mit einem Nachwort versehen von Alois Guggenberger. — Stu: Schwaben-Verl. (1968). 184 S.

Philippe de la Trinité, OCD: Teilhard de Chardin. Étude critique. II: Vision cosmique et christique. — P: La Table Ronde (1968). 331 p.; F 18,50.

Lubac, Henri de, SJ: L'éternel féminin. Étude sur un texte du Père Teilhard de Chardin. Suivi de Teilhard et notre temps. — P: Aubier-Montaigne (1968). 338 p.; F 24,—.

Babolin, Albino: Romano **Guardini** filosofo dell'alterità. Realtà e persona. — Bologna: Zanichelli (1968). XIV, 324 p.; Lire 3800.

Coreth, Emerich: Grundfragen der **Hermeneutik**. Ein philosophischer Beitrag. — Frb/B, Bas, Wien: Herder 1969. 228 S. = Philosophie in Einzeldarstellungen III; Lw. DM 29,—.

Munson, Thomas N.: Reflective theology. Philosophical orientations in religion. — NH: Yale Univ. Pr. 1968. 211 p.; $ 6,—.

Gardavský, Vítězslav: Gott ist nicht ganz tot (Buh neni zcela mrtev, dt.) Betrachtungen eines Marxisten über Bibel, Religion und Atheismus. Mit einer Einleitung von Jürgen Moltmann. — Mchn: Kaiser 1968. 236 S.; kart. DM 14,—.

Leahy, Louis: Théisme et finalité. — Science et esprit (autrefois: ScEccl) XX, 1968, 363—382.

VII. Fundamentaltheologie und Dogmatik

1. Apologie und Dogmatik

Torrance, Thomas F.: Theological science. Based on the Hewett lectures for 1959. — Lo, NY, Toronto: Oxford Univ. Pr. 1969. XX, 368 p.; sh 84/—.

Verweyen, Hansjürgen: Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes. Zur transzendentalen Frage nach der Möglichkeit von **Offenbarungen**. — Düs: Patmos-Verl. (1969). 236 S. = Themen und Thesen der Theologie; Lw. DM 38,— [Diss., Tübingen]

Kolping, Adolf: **Wunder** und **Auferstehung** Christi. — Bergen-Enkheim b. Ffm: Kaffke 1969. 72 S. = Theologische Brennpunkte XX.

Jordan, Placidus: Antwort auf das Wort. Zur Sinndeutung des **Glaubens**. — Mchn: Kösel-Verl. (1969). 247 S.; Lw. DM 28,—.

Casper, Bernhard: Die Bedeutung der philosophischen Hermeneutik für die Theologie. — ThQu CXLVIII, 1968, 283—302.

Jüngel, Eberhard: Gott — als Wort unserer Sprache. — EvTh XXIX, 1969, 1—24.

Ratzinger, Joseph: Zur Frage nach der Geschichtlichkeit der **Dogmen**. — Martyria, Leiturgia, Diakonia. (Festschrift für Hermann Volk ... zum 65. Geburtstag), Mz (1969), 59—70.

Guillén, Juan: La **tradición** como valor nuevo en la Iglesia. — Communio II, 1969, 57—109.

Schmaus, Michael: Der Glaube der Kirche. Handbuch katholischer Dogmatik. Bd I. — Mchn: Hueber Verl. (1969). XVI, 791 S.

Doronzo, Emmanuel, OMI: Theologia dogmatica. Vol. II: De Deo trino. De deo creante et elevante. De gratia. — Wash: Cath. Univ. of America; R: Officium Libri Catholici 1968. 1100 p.

Bourassa, François, SJ: Le don de Dieu. — Greg L, 1969, 201—235; p. 236—237: Summary: The gift of God.

Vanneste, A.: Le **péché originel** est-il un péché historique? — Message et mission. Recueil commémoratif du Xe anniversaire de la Faculté de théologie de l'Univ. Lovanium de Kinshasa, Louv 1968, 129—154.

Mühlen, Heribert: **Christologie** im Horizont der traditionellen Seinsfrage. Auf dem Wege zu einer Kreuzestheologie in Auseinandersetzung mit der altkirchlichen Christologie. — CathMstr XXIII, 1969, 205—239.

Haubst, Rudolf: Vom Sinn der Menschwerdung. «Cur Deus homo». — Mchn: Hueber (1969). 216 S.; kart. DM 16,80.

Lubac, Henri de, SJ: Quid significet Ecclesiam esse mysterium. — Acta congressus internationalis de theologia Concilii Vaticani II, Romae diebus 26 sept. — 10 oct. 1966 celebrati, (CdV) 1968, 25—36; p. 37—47: Parente, Pietro: De mysterio Ecclesiae sub lumine unionis hypostaticae et corporis mystici.

Kasper, Walter: Neue Akzente im dogmatischen Verständnis des priesterlichen Dienstes. — Concilium V, 1969, 164—170; S. 171—176: Hastings, Adrian: Das theologische Problem der Ämter in der Kirche.

Sepe, Crescenzo: La dimensione trinitaria del carattere **sacramentale**. — R: Libr. Ed. dell' Pont. Univ. Lateranense 1969. 175 p. = Corona Lateranensis XIV; Lire 1700.

Süss, Théobald: La communion au corps du Christ. Etudes sur les problèmes de la sainte cène et des paroles d'institution. — Neuch: Delachaux & Niestlé (1968). 328 p. = Bibliothèque théologique.

2. Dogmen- und Glaubensgeschichte

Loofs, Friedrich: Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. Teil I u. II: Alte Kirche, Mittelalter und Katholizismus bis zur Gegenwart. Hrsg. von Kurt Aland. 7., ergänzte Aufl. — Tü: Niemeyer Verl. 1968. XXXI, 604 S.; Lw. DM 25,—.

Kretschmar, Georg: Le développement de la doctrine du Saint-Esprit du Nouveau Testament à Nicée. — Verbum Caro n° LXXXVIII, 1969, 5—51.

Baur, Jörg: Salus christiana. Die Rechtfertigungslehre in der Geschichte des christlichen Heilsverständnisses. Bd I: Von der christlichen Antike bis zur Theologie der deutschen Aufklärung. — (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1968). 179 S.; Lw. DM 24,— [Habil.-Schrift, Erlangen-Nürnberg]

D'Ercole, Giuseppe: Il fondamento dei poteri episcopali nelle fonti dal sec. II alla fine del IV. — Acta congressus internationalis de theologia Concilii Vaticani II, Romae diebus 26 sept. — 10 oct. 1966 celebrati, (CdV) 1968, 96—117.

Vives, José, SJ: Pecado original y progreso evolutivo del hombre en **Ireneo**. — EstEcl XLIII, 1968, 561—589.

Eichinger, Matthias: Die Verklärung Christi bei **Origenes**. Die Bedeutung des Menschen Jesu in seiner Christologie. — Wien: Herder (1969). 203 S. = Wiener Beiträge zur Theologie XXIII; kart. DM 17,80 [Diss., Rom, Gregoriana]

Roldanus, Johannes: Le Christ et l'homme dans la théologie d'**Athanase** d'**Alexandrie**. Étude de la conjonction de sa conception de l'homme avec sa christologie. — Leiden: Brill 1968. X, 421 p. = Studies in the history of christian thought IV; hfl 58,—.

Johanny, Raymond: L'eucharistie. Centre de l'histoire du salut chez saint **Ambroise** de **Milan**. — P: Beauchesne 1968. 304 p. = Théologie historique IX; F 36,—.

Allard, Guy-H.: «Homo lapsus» chez saint **Augustin**. — Études d'histoire littéraire et doctrinale. Série IV = Université de Montréal. Publications de l'Institut d'études médiévales XIX, Montr/P 1968, 117—135.

Simonis, Walter: Heilsnotwendigkeit der Kirche und Erbsünde bei Augustinus. Ein dogmengeschichtlicher Beitrag zur Klärung zweier Fragen der gegenwärtigen theologischen Diskussion. — Theologie und Philosophie XLIII, 1968, 481—501.

Allegra, Gabriele M., OFM: Il primato di Cristo in s. Paolo e in **Duns Scoto**. ‹Dialogo col P. Teilhard de Chardin, SJ›. — De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta congressus scotistici internationalis Oxonii et Edimburgi 11—17 sept. 1966 celebrati. Vol. III, R 1968, 219—258; p. 259—290: Cardaropoli, Gerardo, OFM: Il cristocentrismo nel pensiero di Duns Scoto e di Teilhard de Chardin.

Barbaglio, Giuseppe: Fede acquisita e fede infusa secondo Duns Scoto, Occam e Biel. — Brescia: Morcelliana 1968. 280 p. = Pubblicazioni del Pont. Seminario Lombardo in Roma: Ricerche di scienze teologiche III; Lire 4000.

Ganoczy, Alexandre: Ecclesia ministrans. Die dienende Kirche und kirchlicher Dienst bei **Calvin** (Calvin. Théologien de l'Église et du ministère, dt.) — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1968). 438 S. = Ökumenische Forschungen I, 3; Lw. DM 56,—.

Bernards, Matthäus: Zur Lehre von der Kirche als Sakrament. Beobachtungen aus der Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts. — MüThZ XX, 1969, 29—54.

Artz, Johannes: Entstehung und Auswirkung von **Newmans** Theorie der Dogmenentwicklung. — ThQu CXLVIII, 1968, 63—104. 167—198.

Young Lee, Jung: Karl **Barth**'s use of analogy in his church dogmatics. — ScJTh XXII, 1969, 129—151.

Jüngel, Eberhard: Karl Barths Lehre von der Taufe. Ein Hinweis auf ihre Probleme. — Zü: EVZ-Verl. (1968). 55 S. = Theologische Studien XCVIII; sfr 5,40.

Loretz, Oswald: Die hermeneutischen Grundsätze des Zweiten Vatikanischen Konzils. — Schriften zum Streitgespräch. III: Die hermeneutische Frage in der Theologie, Frb/B [u. a.] (1968), 467—500.

Nicolau, Miguel, SJ: La reciente profesión de fe de **Pablo VI**. — Salm XVI, 1969, 67—106.

Aldama, José Antonio de, SJ: La profesión de fe de Pablo VI. — EstEcl XLIII, 1968, 479—505.

3. Konfessionskunde und oekumenische Bewegung

Lengsfeld, Peter: Konfession und Wahrheit. Zum gegenwärtigen Verhältnis der **Konfessionen**. — Martyria, Leiturgia, Diakonia. (Festschrift für Hermann Volk ... zum 65. Geburtstag), Mz (1969), 200—210.

Kahle, Wilhelm: Westliche Orthodoxie. Leben und Ziele Julian Joseph **Overbeck**s. — Leiden: Brill 1969. X, 305 S. = Ökumenische Studien IX; hfl 52,—.

Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei **Luther**. Hrsg. von Bernhard Lohse. — Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1968. XXIII, 514 S. = Wege der Forschung CXXIII; Lw. DM 46,60.

Stauffer, Richard: Die Entdeckung Luthers im Katholizismus (Luther as seen by catholics, dt.) Die Entwicklung der katholischen Lutherforschung seit 1904 bis zu Vatikan II. — Zü: EVZ-Verl. (1968). 124 S. = Theologische Studien XCVI; sfr 14,80.

Lohse, Bernhard: Lutherdeutung heute. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1968). 68 S. = Kleine Vandenhoeck-Reihe CCLXXVI.

Benz, Ernst: Die Bedeutung der **Reformation** für den Gesamtprotestantismus. — Reformation und Gegenwart. Vorträge und Vorlesungen von Mitgliedern der Theologischen Fakultät Marburg zum 450. Jubiläum der Reformation, Marburg 1968, 147—163.

Fries, Heinrich: Die ökumenische Bedeutung der Reformation. — Martyria, Leiturgia, Diakonia. (Festschrift für Hermann Volk ... zum 65. Geburtstag), Mz (1969), 211—233.

Birkner, Hans-Joachim: Über den Begriff des **Neuprotestantismus**. — Beiträge zur Theorie des neuzeitlichen Christentums. (Wolfgang Trillhaas zum 65. Geburtstag), B 1968, 1—15.

Hardon, John A., SJ: The spirit and origins of **American Protestantism**. — Dayton: Pflaum 1968. 516 p.; $ 9,75.

Schroeder, Oskar: Aufbruch und Mißverständnis. Zur Geschichte der **reformkatholischen Bewegung**. — (Graz, Wien, Köln:) Styria (1969). 562 S.; Lw. DM 42,—.

Brunner, Peter: Unum est necessarium. Eine Besinnung auf den Richtpunkt des zukünftigen Lehrgesprächs zwischen der römisch-katholischen und der evangelisch-lutherischen Kirche. — Oecumenica [III,] 1968, 133—143.

Greive, Hermann: Theologie und Ideologie. **Katholizismus** und **Judentum** in Deutschland und Österreich 1918—1935. — Hdbg: Schneider 1969. 320 S. = Arbeiten aus dem Martin-Buber-Institut der Universität Köln I; brosch. DM 17,50.

Bosc, Jean: Situation de l'**oecuménisme** en perspective réformée. — P: Ed. du Cerf 1969. 112 p. = Bibliothèque oecuménique III; F 13,50.

Jaeger, Lorenz: Die ökumenische Bewegung an einem Wendepunkt. Zur theologischen Situation nach der Vollversammlung von Uppsala. — CathMstr XXIII, 1969, 303—326.

Hamer, Jérôme, OP: Il programma ecumenico di oggi. — Acta congressus internationalis de theologia Concilii Vaticani II, Romae diebus 26 sept. — 10 oct. 1966 celebrati ..., (CdV) 1968, 736—742; p. 743—751: Thils, Gustave: De Concilii Vaticani II ecclesiologiae momento oecumenico; p. 752—766: Vodopivec, Ioannes: Renovatio et oratio tamquam anima motus oecumenici: Ad Cap. II decreti «Unitatis redintegratio».

Timiádis, Emilianos: Die ökumenische Bewegung in orthodoxer Sicht. — ThZBas XXV, 1969, 106—119.

Hauser, Richard: Das ökumenische Gespräch. — Hchl LXI, 1969, 197—208.

Konkrete Ergebnisse und Aussichten der ökumenischen Arbeit. — Concilium V, 1969, 313—336.

Moeller, Charles: Le mouvement oecuménique dans le monde non-catholique. — Seminarium N. S. VIII, 1968, 360—399.

Gerdes, Egon W.: Ecumenism and spirituality: A protestant perspective. — ThStudies XXIX, 1968, 19—36.

VIII. Moraltheologie

Hörmann, Karl: Lexikon der christlichen Moral. — Innsbr, Wien, Mchn: Tyrolia-Verl. (1969). 1392 Sp., XXV S.; Lw. DM 75,—.

Ziegler, Josef Georg: Moraltheologie nach dem Konzil. Moraltheologie heute und die Erneuerung der Kirche. — ThGl LIX, 1969, 164—191.

Larrañaga, Thomas, OFM: De renovanda theologia moralis. — Anton XLIV, 1969, 5—17.

Garrett, Thomas M.: Problems and perspectives in ethics. — NY: Sheed and Ward 1968. XVI, 271 p.; $ 5,—.

Beemer, Theo: Von der moraltheologischen **Hermeneutik**. — Concilium V, 1969, 395—404.

Kerber, Walter, SJ: Hermeneutik in der Moraltheologie. — Theologie und Philosophie XLIV, 1969, 42—66.

Ruf, Ambrosius Karl, OP: Maßstäbe sittlichen Verhaltens. Zur Frage der Normfindung in der Moraltheologie. — NOrdn XXIII, 1969, 161—174.

Auer, Alfons: Nach dem Erscheinen der Enzyklika „Humanae Vitae". Zehn Thesen über die Findung sittlicher Weisungen. — ThQu CXLIX, 1969, 75—85.

Schulze, Hans: Begriffe und Kriterien einer theologischen Handlungslehre — im Gegenüber zu paränetischer und ordnungstheologischer Ethik. — EvTh XXIX, 1969, 183—202.

Gustafson, J. M.: Situation contra Prinzipien. Eine irreführende Debatte in christlicher Ethik. — ZevEth XIII, 1969, 14—40.

Ghoos, Josef: Wege der **Gewissensbildung** (Gewetensvorming, dt.) Neue Aspekte einer christlichen Moral. — Friedberg b. Augsburg: Pallotti-Verl. (1969). 132 S. = Sammlung Pallotti IX; kart. DM 10,80.

Chenu, M.-D., OP: La rénovation de la théologie morale. La **loi naturelle**. — Communio II, 1969, 111—121.

Collantes, Justo: Magisterio de la Iglesia y ley natural. — EstEcl XLIV, 1969, 45—67.

Valsecchi, Ambrogio: Controversy: The birth control debate 1958—1968. Introduction by Gregory Baum, OSA. — Lo: Chapman 1968. XX, 229 p.; sh 35/—.

Martelet, Gustave: L'existence humaine et l'amour. Pour mieux comprendre l'encyclique Humanae vitae. — P: Desclée 1969. 203 p. = Remise en cause; F 12,—.

Peinador-Navarro, Antonio, CMF: La encíclica «Humanae vitae» sobre la honesta propagación de la vida dentro del matrimonio. — Salm XVI, 1969, 3—66.

Ehe in Gewissensfreiheit. Hrsg. von Albert Görres. — Mz: Matthias-Grünewald-Verl. (1969). 106 S. = Probleme der praktischen Theologie IX; kart. DM 8,80.

Die Euthanasie. Ihre theologischen, medizinischen u. juristischen Aspekte. (Referate.) Beitr. von ... Hrsg. von Fritz Valentin. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1969). 106 S. = Evangelisches Forum XI.

Keller, Dieter: Die **Todesstrafe** in kritischer Sicht. — B: de Gruyter 1968. XX, 274 S.; kart. DM 24,— [Diss., Zürich]

IX. Christliche Sozialwissenschaften

Camp, Richard L.: The papal ideology of social reform. A study in historical development, **1878—1967**. — Leiden: Brill 1969. VIII, 180 p.

Messner, Johannes: Du und der andere. Vom Sinn der menschlichen Gesellschaft. — Köln: Bachem (1969). 178 S. = Kommentarreihe zur Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirche in der Welt von heute III; kart. DM 11,85.

Lautmann, Rüdiger: Wert und Norm. Begriffsanalysen für die Soziologie. — Köln, Opladen: Westdeutscher Verl. 1969. 156 S. = Dortmunder Schriften zur Sozialforschung XXXVII; DM 19,50.

Brenner, Günter: **Naturrecht** und politische Ordnung. — Mz: Inst. für Staatsbürgerl. Bildung in Rheinland-Pfalz (1968). 99 S. = Schriftenreihe des Instituts für Staatsbürgerl. Bildung in Rheinland-Pfalz XIV.

Friedmann, Wolfgang: Recht und sozialer Wandel (Law in a changing society, dt.) Mit einer Einleitung von Spiros Simitis. — Ffm: Europäische Verlagsanstalt (1969). 453 S.; DM 48,—.

Bastian, Hans-Dieter: Theologie der Frage. Ideen zur Grundlegung einer theologischen Didaktik und zur Kommunikation der Kirche in der Gegenwart. — Mchn: Kaiser (1969). 358 S.; kart. DM 28,—.

Weber, Wilhelm: Soziale Statussymbole in der Kirche im Wandel der Zeit. — Bild, Wort, Symbol in der Theologie, Wü 1969, 249—268.

Martin, Norbert: Der Ordenspartisan. Zur Soziologie der **Säkularinstitute** in der katholischen Kirche. — Meisenheim a. Glan: Hain 1969. 199 S.; kart. DM 25,50 [Diss., Saarbrücken]

Franck, Frederick: Die Kirche in der Revolution (Open boek, dt.) Häresie oder Revolution? — (Mchn, Wien, Basel:) Desch (1969). 347 S.; Lw. DM 24,—.

Politik und **Ethik**. In Gemeinschaft mit Theodor Strohm hrsg. von Heinz-Dietrich Wendland. — Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1969. VI, 487 S. = Wege der Forschung CXXXIX.

Landshut, Siegfried: Kritik der Soziologie und andere Schriften zur Politik. — (Neuwied, B:) Luchterhand (1969). 372 S. = Politica XXVII.

Theorie und Soziologie der politischen **Parteien**. Hrsg. u. eingel. v. Kurt Lenk u. Franz Neumann. — (Neuwied, B:) Luchterhand (1969). 467 S. = Politica XXVI; DM 37,—.

Matson, Floyd W.: Rückkehr zum Menschen. Vom mechanistischen zum humanen Weltverständnis (The broken image. Man, science and society, dt.) — Olten, Frb/B: Walter 1969. 309 S.; DM 29,—.

Marxismusstudien. Sechste Folge. Weltreligionen und Marxismus vor der wissenschaftlich-technischen Welt. Beiträge v. Heinz Eduard Tödt [u. a.]. Hrsg. v. Ulrich Duchrow. — Tü: Mohr 1969. 239 S.; kart. DM 14,60.

Hollstein, Walter: Der **Untergrund**. Zur Soziologie jugendlicher Protestbewegungen. — (Neuwied, B:) Luchterhand (1969). 180 S. = Soziologische Essays; kart. DM 8,80.

Habermas, Jürgen, Protestbewegung und Hochschulreform. — (Ffm:) Suhrkamp (1969). 275 S. = Edition Suhrkamp CCCLIV; kart. DM 5,—.

Gerber, Claus-Peter — Manfred Stosberg: Die Massenmedien und die Organisation politischer Interessen. — Blf: Bertelsmann Universitätsverl. 1969. 169 S. = Gesellschaft und Kommunikation II.

Perlman, Helen Harris: Soziale Einzelhilfe als problemlösender Prozeß (Social casework, dt.) Aus d. Amerikan. übers. von Anne Kohn-Feuermann [u. a.] — (Frb/B:) Lambertus-Verl. (1969). 287 S.

Oeconomia humana. Beiträge zum Wirtschaftskapital der Pastoralen Konstitution. — Köln: Bachem (1968). 574 S. = Veröffentlichungen ›Internationale Stiftung Humanum‹; Lw. DM 58,—.

Nell-Breuning, Oswald von, SJ: **Mitbestimmung** — Wer mit wem? — Frb/B, Bas, Wien: Herder 1969. 299 S.; kart. DM 22,50.

Apel, Günter: Mitbestimmung. Grundlagen, Wege, Ziele. — (Mchn:) Nymphenburger Verlagsanstalt (1969). 201 S. = Sammlung dialog XXXII; DM 9,80.

X. Kirchenrecht

Le Bras, Gabriel: Le mariage dans la théologie et le droit de l'Église du XIe au XIIIe siècle. — Cahiers de civilisation médiévale XI, 1968, 191—202.

Broeck, G. van den, OPraem: Les frères convers dans la législation des Prémontrés. — AnPraem XLIV, 1968, 215—246.

Lejeune, Michel: Le «titre d'ordination» dans la jurisprudence de la Congrégation du Concile. — Année canonique XII, 1968, 59—83.

Essener Gespräche zum Thema **Staat** und **Kirche**. I. — Mstr: Aschendorff (1969). 147 S.; kart. DM 6,80; [enth. u. a.:] S. 12—38: Maier, Hans: Kirche, Staat, Gesellschaft. Historisch-politische Bemerkungen zu ihrem Verhältnis; S. 46—67: Hollerbach, Alexander: Die Kirchen als Körperschaften des öffentlichen Rechts; S. 77—96: Ermecke, Gustav: Kirche, Staat, Gesellschaft. Ihr Verhältnis in sozialtheologischer Sicht; S. 108—138: Scheuner, Ulrich: Erörterungen und Tendenzen im gegenwärtigen Staatskirchenrecht der Bundesrepublik.

Die Kirchen unter dem Grundgesetz. Führung und Organisation der Streitkräfte im demokratisch-parlamentarischen Staat. Berichte von Martin Heckel [u. a.] und Aussprache zu den Berichten in den Verhandlungen der Tagung der Dt. Staatsrechtslehrer zu Frankfurt a. M. vom 4.—7. Oktober 1967. — B: de Gruyter 1968. 322 S. = Veröffentlichungen der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer XXVI.

Scheuner, Ulrich: Kirchenverträge in ihrem Verhältnis zu Staatsgesetz und Staatsverfassung. — Festschrift für Erich Ruppel zum 65. Geburtstag..., Hannover 1968, 312—328; S. 329—353: Evers, Hans-Ulrich: Das Verhältnis der kirchlichen zur staatlichen Gerichtsbarkeit.

Calvo, Juan: Teoría general del Derecho público eclesiástico. — Santiago de Compostela: Porto 1968. X, 228 p.

Huizing, Peter, SJ: „Göttliches Recht" und Kirchenverfassung. — StdZ, Bd CLXXXIII = Jg XCIV, 1969, 162—173.

Wrenn, Lawrence G.: Notes on canonical jurisprudence. — Jurist XXIX, 1969, 57—69.

Metz, René: Recherches sur le statut de la femme en droit canonique: bilan historique et perspectives d'avenir. Problèmes de méthode. — Année canonique XII, 1968, 85—113.

Bertrams, Wilhelmus, SJ: De synodi episcoporum potestate cooperandi in exercitio potestatis primatialis. — PerMorCanLit LVII, 1968, 528—549.

Gordon, Ignatius, SJ: De **curia Romana** renovata. Renovatio «desiderata» et renovatio «facta» conferentur. — PerMorCanLit LVIII, 1969, 59—102; p. 103—116: Appendices I—V.

Hofmeister, Philipp, OSB: Das kirchliche **Verlöbnis**. — OeAKR XX, 1969, 21—39.

Thériault, Michel: Néo-vagin et impuissance. — Studia canonica II, 1968, 25—76.

Peltier, B.: De la **sanation** in **radice** dans les territoires confiés à la Sacrée Congrégation de la Propagande. — Message et mission. Recueil commémoratif du Xe anniversaire de la Faculté de théologie de l'Univ. Lovanium de Kinshasa, Louv 1968, 225—260.

Straub, Heinrich: Die **contumacia** im kirchlichen Eheprozeß. — Ecclesia et ius. Festgabe für Audomar Scheuermann zum 60. Geburtstag, Mchn, Pad, Wien 1968, 609—629; S. 631—644: Uhrmann, Johann: Die Bewertung von Gutachten im kanonischen Prozeß; S. 645—657: Flatten, Heinrich: Zur Urteilsnichtigkeit wegen Verkürzung des Verteidigungsrechtes; S. 659—665: Ewers, Heinz: Hat das Urteil eines Zivilgerichtes auch Rechtskraftwirkung im kirchlichen Rechtsbereich und umgekehrt?

Fernández Arruty, J.A.: La **imputabilidad** del delincuente en el Derecho penal canónico. — Compostellanum XIII, 1968, 31—62.

Herrmann, Horst: Erwägungen zu einer Revision des **c. 2222**. — OeAKR XX, 1969, 3—20.

Honecker, Martin: Cura religionis magistratus christiani. Studien zum Kirchenrecht im **Luthertum** des **17.** Jahrhunderts, insbesondere bei Johann **Gerhard**. — Mchn: Claudius-Verl. 1968. 248 S. = Ius ecclesiasticum VII; kart. DM 36,—.

Gallhoff, Hermann: **Pfarrer** und höchste geistliche Amtsträger in der evangelischen Kirche. Ihre rechtl. Beziehungen untereinander. — Hdlb: Winter 1968. 82 S. = Heidelberger rechtswissenschaftliche Abhandlungen. N. F. XXIV; Lw. DM 16,— [Diss., Heidelberg]

XI. Pastoraltheologie und Katechetik

Atti della XVII settimana nazionale di aggiornamento pastorale, Venezia, 1967 — Evangelizzazione e fede. La pastorale della parola di Dio nella comunità cristiana, a cura del Centro di orientamento pastorale. — R: Ed. Pastorali 1968. 330 p.; Lire 2000.

O'Brien, Michael J., CSV: An introduction to pastoral counseling. — Staten Island: Alba 1968. 272 p.; $ 4,95.

Huerga, Alvaro, OP: Tres calas en torno al concepto de pastoral. — Div XII, 1968, 837—868.

Albrecht, Barbara: Die Aussagen des II. Vatikanischen Konzils in ihrer Bedeutung für die berufliche Mitarbeit der **Frau** in der Kirche. — Martyria, Leiturgia, Diakonia. (Festschrift für Hermann Volk... zum 65. Geburtstag), Mz (1969), 431—450; ~ Möglichkeiten der Frau in einer sich ändernden Kirche. — Diakonia III, 1968, 215—228.

Firkel, Eva: Berufstätige **Frauen**. Skizzierung einer zeitgemäßen Seelsorge. — Frb/B: Seelsorge-Verl. 1968. 155 S. = Schriften für zeitgemäße Seelsorge IV; Lw. DM 12,60.

Dreher, Bruno — Klaus Lang: Theologische **Erwachsenenbildung**. Didaktisch-methodische Einführung. — (Graz, Wien, Köln:) Styria (1969). 274 S.; kart. DM 15,80.

Exeler, Adolf: Die angemessene Vermittlung neuer theologischer Erkenntnisse in der Erwachsenenbildung. — KatBl XCIII, 1968, 449—464; S. 465—478: Dreier, Wilhelm: Die Situation des Hörers bei der Vermittlung neuer theologischer Erkenntnisse in der Erwachsenenbildung.

Koch, Josef: **Landvolk** einst und jetzt. Eine pastoraltheologische Untersuchung. — Niedersulz, (& Wien: Selbstverlag des Verf.) 1968. 238 S., 2 Bl. Abb.; ÖSch 125,—.

Vergessene und vernachlässigte Gruppen in der Kirche. — Concilium IV, 1968, 635—643.

Pompey, Heinrich: Die Bedeutung der **Medizin** für die kirchliche Seelsorge im Selbstverständnis der sogenannten Pastoralmedizin. Eine bibliographisch-historische Untersuchung bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1968). 372 S. = Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge XXIII; kart. DM 39,— [Diss., Würzburg]

Religion and medicine. Essays on meaning, values, and health. Ed. David Belgum. — Ames/Iowa: Iowa State Univ. Pr. (1967). XXIII, 345 p. = Iowa studies in religion and medicine; $ 4,95.

Lange, Günter: Bild und Wort. Die katechetischen Funktionen des Bildes in der griechischen Theologie des sechsten bis neunten Jahrhunderts. — Wü: Echter-Verl. (1969). 262 S. = Schriften zur Religionspädagogik und Kerygmatik VI; kart. DM 38,— [Diss., München]

Religionspädagogik. — Wupp, Ratingen, Düs: Henn (1969). 221 S. = Beiträge zur Fachdidaktik VI; kart. DM 14,80.

Bartels, Karl Heinrich — Dietrich Steinwede — Renate Ziegler: Werkbuch. Biblische Geschichte für Kindergottesdienst und Schule. Bd I. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1968). 358 S.

Missalla, Heinrich: Weltbezogener Glaube. Analyse und Kritik der katechetischen Literatur für **Berufsschulen**. — Düs: Patmos-Verl. (1969). 287 S. = Katechetische Studien; kart. DM 19,80 [Diss., Münster]

Catéchèse, esprit et langage. C(harles) Augrain [e. a.]. — (Tours:) Fayard-Mame (1968). 159 p. = École de la foi. Collection de l'Institut supérieur de pastorale catéchétique.

Biehl, Peter: Der Religionsunterricht in der **Hauptschule**. Erwägungen zum Problem des fächerübergreifenden Unterrichts. — Theologie und Unterricht. Über Repräsentanz des Christlichen in der Schule. Festgabe für Hans Stock zu seinem 65. Geburtstag, (Gü 1969), 176—197; S. 211—228: Klages, Günther: Möglichkeiten und Grenzen der Aufnahme von Ergebnissen der theologischen Forschung in den Religionsunterricht der Hauptschule.

Quadflieg, Josef: Glaubensunterweisung im **ersten Schuljahr**. Teil I: Der Grundkurs. Schuljahrsbeginn bis Advent. — Donauwörth: Auer (1968). 144 S. = Praxis der Glaubensunterweisung; Lw. DM 10,60.

Bellinger, Gerhard: Die existentielle Glaubensunterweisung im **8.** und **9.** Schuljahr unter bes. Berücks. des Rahmenplanes. — KatBl XCIV, 1969, 14—23.

Pöggeler, Franz: Das **Gewissen** in der Sicht der Pädagogik. — Gewissen und Gewissensbildung. Mit Beiträgen von..., Donauwörth (1968), 151—181; S. 183—204: Schrödter, Hermann: Zum Problem der Gewissensbildung in der Katechetik.

Duquoc, Christian, OP: Originalité de la **prière** chrétienne. — Catéchèse VIII, 1968, 267—281; p. 283—294: Dhotel, Jean-Claude, SJ: Apprendre à prier; p. 295—305: Duliscouët, Dominique, OP: La prière confrontée aux recherches psychologiques actuelles; p. 307—317: Guennou, Jean: La prière des non-chrétiens; p. 319—333: Coffy, Robert: Théologie et anthropologie.

XII. Liturgik

McNamara, Martin: Liturgische Versammlung und Gottesdienst bei den Christen der Frühzeit. — Concilium V, 1969, 84—91.

Veilleux, Armand, OSB: La liturgie dans le cénobitism **pachômien** au **quatrième** siècle. — R: Herder 1968. XXXII, 393 p. = Studia Anselmiana LVII; Lire 10 000.

Salmon, Pierre, OSB: Les manuscrits liturgiques latins de la Bibliothèque Vaticane. (Tome) I: Psautiers, antiphonaires, hymnaires, collectaires, bréviaires. — CdV: Bibl. Apost. Vaticana 1968. XXVI, 233 p. 4° = Studi e testi CCLI; Lire 5000.

Webb, Douglas: Variations dans les versions manuscrites de la liturgie nestorienne d'**Addai** et de **Mari**. — SacrEr XVIII, 1967—1968, 478—523.

Gjerløw, L.: Libri liturgici provinciae **Nidrosiensis medii aevi**. Vol. II: Ordo Nidrosiensis ecclesiae ‹Ordubók›. — Oslo: Universitetsforlaget 1968. 551 p., 17 pl. 4° = Norsk hist. Kjeldeskrift-Institutt. Den rettshistoriske kommisjon.

Wilkinson, John: Liturgy in the **twentieth** century. — Eucharistic theology then and now = Theological collections IX, Lo 1968, 90—105.

Lengeling, Emil J.: Protestant evaluations of the Constitution on the Liturgy. A critical comment. — Studia liturgica VI, 1969, 3—19; p. 40—42: Vajta, Vilmos: Reply to Professor Lengeling.

Hennig, John: Zur geistesgeschichtlichen Betrachtung liturgischer Texte. — ZRGG XXI, 1969, 1—17.

Lhoir, José: Problèmes actuels de liturgie. — CollMechl LIV, 1969, 144—159.

Brunner, Peter: Die **Sprache** der Liturgie. Eine theologische Überlegung zu ihrer geistlichen Bedeutung. — Martyria, Leiturgia, Diakonia. (Festschrift für Hermann Volk... zum 65. Geburtstag), Mz (1969), 320—339.

Denis, Henri: Les **prêtres** et la liturgie. Essai de réflexion sur la situation présente. — MaisD XCVII, 1969, 58—75.

Müller, Karl Ferdinand: Theologische und liturgische Aspekte zu den Gottesdiensten in neuer Gestalt. — JLH XIII, 1968, Kassel 1969, 54—77.

Grosse-Jäger, Hermann: Eucharistiefeier für **Kinder**. Ein Werkbuch für Eltern, Kindergärtnerinnen, Priester und Lehrer zur Vorbereitung der Eucharistiefeier für Kinder vom 5. bis 8. Lebensjahr. — Düs: Patmos-Verl. (1969). 153 S.; Lw. DM 12,80.

Lochet, Louis: Le renouveau de la liturgie eucharistique depuis le Concile. — NRTh, A. CI = T. XCI, 1969, 243—259.

Garrido Bonaño, M., OSB: Ensayo de una legislación de la misa independientemente de sus fuentes estrictamente litúrgicas. — Burgense IX, 1968, 177—215.

Hermann, Fritz — Altfrid Kassing: Zum besseren hin. Möglichkeiten und Wünsche zum heutigen **Eucharistievollzug**. — LJ XIX, 1969, 27—39.

Martimort, Aimé-Georges: «Praesens adest in verbo suo, siquidem ipse loquitur, dum Sacrae Scripturae in Ecclesia leguntur». — Acta congressus internationalis de theologia concilii Vaticani II, Romae diebus 26 sept. — 10 oct. 1966 celebrati..., (CdV) 1968, 300—315; p. 316—329: Neunheuser, Burkhard, OSB: De praesentia Domini in communitate cultus: quaestionis evolutio historica et difficultas specifica.

Schneider, Theodor: Das **Opfer** der Messe als Selbsthingabe Christi und der Kirche. Theologische Vorüberlegungen zu einer Neuformulierung des Meßkanons. — GL XLI, 1968, 90—106.

Iacoangeli, Roberto: Osservazioni sulle due formule della consecrazione eucaristica nel testo italiano. — Sales XXXI, 1969, 113—129.

Berti, Corrado M., OSM — Ignacio M. Calabuig, OSM: Progetto di prece eucaristica per la messa di battesimo o cresima. — EphLit LXXXIII, 1969, 99—125.

Herbut, Joachim: De ieiunio et abstinentia in Ecclesia Byzantina ab initiis usque ad saec. XI. — R: Libr. Ed. della Pont. Univ. Lateranense 1968. 131 p. = Corona Lateranensis XII; Lire 1300.

XIII. Religiöses Leben und Brauchtum

Große Gestalten christlicher Spiritualität. Hrsg. von Josef Sudbrack, SJ und James Walsh, SJ. — Wü: Echter Verl. (1969). 410 S.

Dollmann, Alfred: Bruder und Diener. Das Apostolat bei **Franziskus** und in der Frühzeit seines Ordens. — Werl/Westf.: Dietrich-Coelde-Verl. 1968. 142 S. = Bücher franziskanischer Geistigkeit XII.

Schmucki, Octavianus, OFMCap: A Francisco legendarum ad Franciscum historicum. Quaestio franciscana et vita s. Francisci duplici opere illustratae. — CollFranc XXXVIII, 1968, 373—392.

Montag, Ulrich: Das Werk der heiligen **Brigitta** von Schweden in oberdeutscher Überlieferung. — Mchn: Beck 1968. VIII, 359 S. = Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters XVIII; brosch. DM 54,—.

Persoons, E.: De Broeders van het Gemene Leven in België. — OGE XLIII, 1969, 3—22; p. 23—30: Bijlage.

Wessely, Friedrich: **Johannes** vom **Kreuz**: Die dunkle Nacht. — Jahrbuch für mystische Theologie XIII/XIV, 1967/68, 63—85.

Hornung, Alois, CMF: Heilsverwirklichung als bräutlich-eheliches Verhältnis zwischen Gott und Kreatur nach **La Puente** SJ. — Claretianum IX, 1969, 155—271.

Alberto de la Virgen del Carmen: Historia de la reforma **teresiana** ‹**1562—1962**›. — Madr: Ed. Espiritualidad 1968. XIX, 741 p.

Saint **François** de **Sales**. Témoignages et mélanges à l'occasion du IVe centenaire de sa naissance ‹1567—1967›. — Ambilly-Annemasse: Ed. franco-suisses 1968. 257 p., 17 pl. = Mémoires et documents publiés par l'Académie Salésienne LXXX; F 25,—.

Cloet, M.: Het kerkelijk leven in een landelijke dekenij van **Vlaanderen** tijdens de XVIIe eeuw. Tielt van **1609** tot **1700**. — Louv: Bibliothèque de l'Université 1968. XXXV, 622 p. = Universiteit te Leuven. Werken op het gebied van de geschiedenis en de filologie V, 4; BF 750,—.

Lonsagne, Jacques, OSB: Les écrits spirituels de **Marie** de l'**Incarnation**. Le problème des textes. — RAscMyst XLIV, 1968, 161—182.

Rambaldi, Josephus, SJ: Fraternitas sacramentalis et presbyterium in decreto «Presbyterorum ordinis» n° 8. — PerMorCanLit LVII, 1968, 331—350.

Gerhartz, Johannes Günter, SJ: Wirklich arm sein. Die **Armut** in der »Communauté de **Taizé**«. — Strukturen christlicher Existenz. Beiträge zur Erneuerung des geistlichen Lebens. (Festgabe für Friedrich Wulf zum 60. Geburtstag), Wü (1968), 317—331.

Maraval, J.-B.: Religieuses et évangélisation après Vatican II. — P: Ed. Fleurus 1968. 276 p. = La religieuse dans la pastorale d'aujourd'hui XIII.

Menningen, Alexander: Christ in welthafter Existenz. Die theologische Grundlage des Säkularinstituts **Schönstatt**, verglichen mit einschlägigen Aussagen des 2. Vatikan. Konzils. — Vallendar-Schönstatt: Patris-Verl. (1968). 174 S.

Sudbrack, Josef, SJ: Möglichkeiten einer Theologie des geistlichen Lebens. — TrThZ LXXVIII, 1969, 49—59.

Ligabue, Giuliano: La testimonianza escatologica della vita religiosa. — R: Libr. Ed. della Pont. Univ. Lateranense; P: Vrin 1968. 201 p. = Spiritualitas VII; Lire 2000.

Cruchon, Georges, SJ: Ambivalence dans le comportement religieux. — NRTh, A. CI = T. XCI, 1969, 299—315.

Grillmeier, Alois, SJ: Zwei Welten. Der Schritt aus der Krise der Zeit in geistliche Gemeinschaften heute. — Strukturen christlicher Existenz. Beiträge zur Erneuerung des geistlichen Lebens. (Festgabe für Friedrich Wulf zum 60. Geburtstag), Wü (1968), 333—349.

Leclercq, Jean, OSB: Mönchtum und contemplatio im Gespräch mit einer sich wandelnden Gesellschaft. — GL XLII, 1969, 117—137.

XIV. Christliche Archäologie und Kunst

Haendler, Gert: Archäologische Zeugnisse für die Anfänge des Christentums. — ThLZ XCIV, 1969, Sp. 90—98.

Saggiorato, A.: I sarcofagi paleocristiani con scene di passione. — Bol: Patròn 1968. XI, 148 p., 40 fig.; Lire 2300.

Kleinbauer, W. E.: Toward a dating of San **Lorenzo** in **Milan**. Masonry and building methods of Milanese Roman and early christian architecture. — Arte lombarda XIII, 1968, 1—22 and 26 ill.

Möbius, F.: Zur Deutung des **karolingischen Westwerks**. — Acta historiae artium XIV, 1968, 119—125 und 4 Abb.

Puttfarken, Thomas: Ein neuer Vorschlag zum St. **Galler Klosterplan**: Die originalen Maßinschriften. — Frühmittelalterliche Studien. Jahrbuch des Instituts für Frühmittelalterforschung der Universität Münster II, 1968, 78—95.

Kunst, H.-J.: Der Chor von **Westminster Abbey** und die Kathedrale von **Reims**. — Zeitschrift für Kunstgeschichte XXXI, 1968, 122—142 und 19 Abb.

Elbern, Victor H. — Hans Reuther: Der **Hildesheimer Domschatz**. Mit einer historischen Einleitung von Hermann Engfer. — Hild: Lax 1969. 105 S., 48 Abb., 2 Farbtaf. = Die Diözese Hildesheim XXXVI, 1968; kart. DM 12,—.

Lehmann, Edgar, u. Ernst Schubert: Der **Meissner** Dom. Beiträge zur Baugeschichte und Baugestalt bis zum Ende des 13. Jahrhunderts. Mit 28 Zeichnungen im Text und 70 Abb. auf Taf. — B: Akademie-Verl. 1968. VII, 100 S. mit Abb., 48 S. Abb. 4° = Schriften zur Kunstgeschichte XIV; Lw. DM-Ost 38,—.

Forsyth, I. H.: Magi and Majesty. A study of Romanesque sculpture and liturgical drama. — The Art Bulletin L, 1968, 215—222 and 8 pl.

Kraus, H.: Christian-Jewish disputation in a XIIIth-century lancet at the cathedral of **Troyes**. — Gazette des beaux-arts LXXII, 1968, 151—158 and 5 fig.

Choux, J.: La Vierge de Miséricorde dans l'art populaire lorrain. — Arts et traditions populaires XVI, 1968, 47—62, 6 fig. et 2 pl.

Hausherr, R.: Templum Salomonis und Ecclesia Christi. Zu einem Bildvergleich der **Bible moralisée**. — Zeitschrift für Kunstgeschichte XXXI, 1968, 101—121 und 23 Abb.

Witt, E.: Die **Taufe** in den Gewölbefresken der Kirche zu **Idensen**. — Niederdeutsche Beiträge zur Kunstgeschichte VII, 1968, 85—94 und 20 Abb.

Schenk zu Schweinsberg, Eberhard: Zu einem Veronica-Bild von Gerard **David**. — Münster XXII, 1969, 113—120; 12 Abb.

Meunier, Franz: Zwei Jahrzehnte im Kirchenbau. Alfons **Leitl** — Werden und Werk. — Münster XXII, 1969, 73—84.

Blankesteijn, H. R.: Kirche in der Mitte. Versuche und Projekte in den Niederlanden. — KuKi XXXII, 1969, 2—13.

Anschriften der Mitarbeiter

StR Dr. Karl Albert, Brühl bei Köln, Stephanstr. 73; Kpl. Arnold Angenendt, Bonn-Grau-Rheindorf, Margaretenplatz 2; Dr. Petrus Becker OSB, Trier, Abtei St. Matthias; Dr. Dr. Werner Bröker, Bonn, Universität; Dr. Johannes Dörmann, Münster, Egbertstr. 15; Prof. Dr. Dr. Wilhelm Dreier, Würzburg, Jahnstr. 1; Prof. Dr. Dr. Gustav Ermecke, Witten/Ruhr, Mozartstr. 11; Prof. Dr. Herwig Görgemanns, Malschenberg, Schulstr. 22; Dr. Gotthold Hasenhüttl, Tübingen, Bachgasse 13; Doz. Dr. Adel-Théodore Khoury, Münster, Andreas-Hofer-Str. 70; Prof. Dr. Heinrich Maria Köster SAC, Vallendar/Rhein, Studienhaus Schönstatt; Prof. Dr. Oswald Loretz, Münster, Weseler Str. 218; Prof. Dr. Franz Manthey, Hildesheim, Brühl 16; Dr. Cornelius Mayer OSA, Würzburg, Steinbachtal 2a; Prof. Dr. Franz Mußner, Regensburg, Schützenheimweg 27; Prof. Dr. Franz Pöggeler, Aachen, Eichendorffweg 7; Dr. Werner Post, Bonn-Beuel, Maarstr. 208a; Prof. Dr. Trutz Rendtorff, München 22, Veterinärstr. 1/11; Prof. Dr. Helmut Riedlinger, Freiburg i. Br., Poststr. 9; Prof. Dr. Béda Rigaux OFM, Leuven (Belgien), Predikkerenstraat 10; Heribert Rücker, Stotternheim bei Erfurt, Goethestr. 19; Prof. Dr. Dr. Johannes Schildenberger OSB, Beuron/Hohenzollern, Erzabtei; Prof. Dr. Othmar Schilling, Bochum-Querenburg, Gutenbergstr. 10; Prof. Dr. Dr. Heinz Robert Schlette, Ittenbach über Königswinter, Kantering 3; Kpl. Herman H. Schwedt, Rom, Via della Sagrestia 17; P. Dr. Emmanuel von Severus OSB, Maria Laach über Andernach/Rh.; Dr. Jakob Speigl, Lochham, Aubingerstr. 36; Oberstaatsarchivrat Dr. Wilhelm Stüwer, Düsseldorf-Kaiserswerth, Joseph-Brodmannstr. 10; Oberarchivrat Dr. Jürgen Sydow, Tübingen-Lustnau, Jürgensenstr. 32; Dr. Wolfgang Trilling, Leipzig, Karl-Heine-Str. 110; Dr. Walter Jared Wicks SJ, Bellarmine School of Theology, 230 South Lincoln Way, North Aurora (Illinois) 60542 (USA); P. Heinrich Wiedemann MSC, Oeventrop Kr. Arnsberg, Missionshaus; Dr. Ludwig Wiedenmann SJ, Bonn, Lennéstr. 5; Prof. Dr. Alois Winklhofer, Passau, Heiligengeistgasse 2; Dr. Klaus Wittstadt, Hiltrup Kr. Münster, Von-Bodelschwingh-Str. 31 b.

Abonnementspreis im Inland incl. 5,5 % USt. — © Aschendorff, Münster (Westf.), 1968 — Printed in Germany
Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der photomechanischen Wiedergabe und die der Übersetzung, vorbehalten.
Schrifttleitung: 44 Münster, Johannisstraße 8—10 / Druck: Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster (Westf.)
Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.
Offenlegung der Eigentumsverhältnisse gemäß Gesetz über die Berufsausübung von Verlegern, Verlagsleitern und Redakteuren vom 17. 11. 1949
Eigentümer: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster (Westf.). Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

Diesem Heft liegen die Prospekte
Heribert Mühlen (Verlag Schöningh / Verlag Aschendorff)
Nuntiaturberichte (Verlag Schöningh) Gesamtverzeichnis 1969/70 (Verlag Frommann-Holzboog) bei.
Wir bitten um Ihre Aufmerksamkeit.