Verlagsort Münster Westf.

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 5 **1969** **65. Jahrgang**

Über Wahrheit und Verkündigung. Von Rudolf Haubst, Mainz

Petri: Exegese und Dogmatik in der Sicht der katholischen Theologie (Vorgrimler)

Fischer: Verzeichnis der Sigel für Kirchenschriftsteller (Schäfer)

Alonso Schökel: Sprache Gottes und der Menschen (Loretz)

Debus: Die Sünde Jerobeams (Schreiner)

Weippert: Die Landnahme der israelitischen Stämme in der neueren wissenschaftlichen Diskussion (Dietrich - Loretz)

Hillmann: Wasser und Berg (Dietrich - Loretz)

Kapelrud: Die Ras-Schamra-Funde und das Alte Testament (Dietrich - Loretz)

Delling: Jüdische Lehre und Frömmigkeit in den Paralipomena Jeremiae (Thoma)

Ben-Chorin: Bruder Jesus (Diezinger)

Schweizer: Das Evangelium nach Markus (Kertelge)

Deichgräber: Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit (Romaniuk)

Schnackenburg: Christliche Existenz nach dem Neuen Testament (Löning)

Ruperti Tuitiensis Liber de Divinis Officiis. Edidit Hrabanus Haacke (Möllerfeld)

Flood: Die Regula non bullata der Minderbrüder (Isnard Frank)

Süssmuth: Studien zur Utopia des Thomas Morus (A. Franzen)

Welterfahrung in der Sprache. Mit Beiträgen von Karl Otto Apel, Beda Allemann, Thomas Bonhoeffer (Stachel)

Pitcher: Die Philosophie Wittgensteins (Grabner-Haider)

Schmucker: Die primären Quellen des Gottesglaubens (Khoury)

Metz: Zur Theologie der Welt (Schlette)

Schell: Katholische Dogmatik (Schneider)

Pfeiffer: Die Enzykliken und ihr formaler Wert für die dogmatische Methode (Wachinger)

Schneider: Das Gute und die Liebe nach der Lehre Alberts des Großen (A. Fries)

Seybold: Glaube und Rechtfertigung bei Thomas Stapleton (Schützeichel)

Plooij: Die Mysterienlehre Odo Casels. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch der Kirchen (V. Warnach)

Christentum im Spannungsfeld von Konfessionen, Gesellschaft und Staaten (Brandenburg)

Bauer: Freiheit zur Welt (Schrey)

Monden: Sünde, Freiheit und Gewissen (Heinen)

Weber und Duss von Werdt: Gewissensfreiheit? (Schiffers)

Auer, Teichtweier, Strätling Helga, Strätling Barthold: Der Mensch und seine Geschlechtlichkeit (Dreier)

Kuchler: Sportethos (Böckenförde)

Bopp: Populorum Progressio. Aufbruch der Kirche? (A. Rauscher)

Monzel: Katholische Soziallehre, 2. Bd (A. Rauscher)

Wallraff: Eigentumspolitik, Arbeit und Mitbestimmung (A. Rauscher)

Spitz: Vom Säugling zum Kleinkind (Dreier)

Mosiek: Kirchliches Eherecht unter Berücksichtigung der nachkonziliaren Rechtslage (Weigand)

Steininger: Auflösbarkeit unauflöslicher Ehen (Astrath)

Kirche in der Stadt. Hrsg. v. Österreichischen Seelsorgeinstitut. 1. u. 2. Bd (Siefer)

Glaube - Wissenschaft - Erziehung. Beiträge aus dem Forschungs- und Lehrbereich einer Pädagogischen Hochschule. Hrsg. von Herbert Tschamler (Offele)

Zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens. Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Einführung und Erläuterungen von Friedrich Wulf (Lauter)

Zerfaß: Die Schriftlesung im Kathedraloffizium Jerusalems (Lengeling)

Van Buchem: L'homélie pseudo-Eusébienne de Pentecôte (Lengeling)

Spital: Der Taufritus in den deutschen Ritualien von den ersten Drucken bis zur Einführung des Rituale Romanum (Lamott)

Lühmann: St. Urban (Schauerte)

Kranz: Europas Christliche Literatur 1. Band Von 500—1500 (Henz)

Hinweise

Hofmeier: Grundriß des christlichen Glaubens (Missalla)

Sölle: Phantasie und Gehorsam (Demmer)

Fehringer: Leitbild klösterlichen Lebens (Stenger)

Personennachrichten

Theologische Bibliographie

Über Wahrheit und Verkündigung[1]

Von Rudolf Haubst, Mainz

Eine Festschrift mit Beiträgen von nicht weniger als sechsundachtzig Theologen und Gelehrten aus anderen Fakultäten wird sich nie adäquat unter einen Titel subsumieren lassen. So gilt das Motto „Wahrheit und Verkündigung" in erster Linie dem, was die große „Katholische Dogmatik" von M. Schmaus selbst schon vom Jahre 1938 an auszeichnet[2]. Diesem Motto entsprechen auch zahlreiche Beiträge der Festschrift. Manche Themen weisen indes, ähnlich wie die weiträumige Forschertätigkeit des Adressaten, auch in die Dimension: Geschichte und Gegenwart[3]. Der inhaltliche Schwerpunkt liegt freilich in jedem Fall in der „Vergegenwärtigung des Bleibenden"[4]. Um uns hernach ganz darauf konzentrieren zu können, setzen wir mit einem Blick auf die Bereicherung, die die Dogmengeschichtsschreibung in den zwei Bänden erfährt, ein.

I. Folgende Texte werden erstmals aus den Handschriften kritisch ediert: Zwei Quästionen aus dem S(entenzen-)K(ommentar) und den *Quaestiones ordinariae* des Jacobus de Aesculo O. Min. (erwähnt 1309 und 1310) über das *Esse obiectivum* (das ideelle „Sein" der Geschöpfe in Gott), ed. Tetsuo Yokojama, S. 31—74 (Die historische Einordnung, besonders das in den beiden Quästionen variierende Verhältnis zu Skotus bedarf noch näherer Untersuchung). — Drei Artikel aus dem SK des Konrad von Soltau mit dem Kernproblem: „*An Deus sit in praedicamento substantiae*", ed. Mieczyslaw Markowski (635—649). — Richardi de Bromwych OSB „*Quaestio de Immaculata Conceptione B. V. Mariae* (nach 1308), ed. Carl Balić (925—946). — Eine *Quaestio* des Nicolaus Oresme († 1382): *An in aliquo casu liceat iudici occidere eum, quem certitudinaliter scit innocentem*, ed. Ernst Borchert (877—924, mit historischer Einführung). — Valens Heynck untersucht und ediert (1049—1071) die Begründung für die Notwendigkeit einer (zur Weihegewalt hinzukommenden) Beichtjurisdiktion im SK des Anonymus O.P. in Cod. Vat. lat. 985 (1304/05). — Adolar Zumkeller macht (1121—1140) mit acht neuentdeckten Predigten des Kölner Augustinermagisters Gyso († nach 1409) bekannt; er ediert zwei von diesen, darunter eine über die Verdienstlichkeit guter Werke. — Hier sei auch die Liste der Handschriften-Mikrofilme des von M. Schmaus begründeten Grabmann-Instituts zu München erwähnt: Eine reiche Auswahl aus dem Hoch- und Spät-

[1] **Wahrheit und Verkündigung. M. Schmaus** zum 70. Geburtstag, hrsg. von Leo Scheffczyk, W. Dettloff, R. Heinzmann. München - Paderborn - Wien: Ferd. Schöningh 1967. 2 Bde, XLIV, 1960 S. Ln DM 180.

[2] Im Vorwort zum 2. Bd. der Katholischen Dogmatik lehnte M. Schmaus schon bei deren 1. Auflage (1938) die damals besonders akute Vorstellung einer eigenen „Verkündigungstheologie" neben der wissenschaftlichen Dogmatik ab, und zwar an erster Stelle mit der Begründung: „Jede wissenschaftliche Theologie muß, wenn sie nicht aufhört, wissenschaftliche Theologie zu sein, irgendwie Theologie der Verkündigung sein". Dasselbe betont eine seiner jüngsten Veröffentlichungen schon in dem Titel: „Wahrheit als Heilsbegegnung" (Theol. Fragen Heute, Bd. 1 München 1964).

[3] „Theologie in Geschichte und Gegenwart" war der Titel der Festschrift, die M. Schmaus zum 60. Geburtstag dargebracht wurde, hrsg. v. J. Auer und H. Volk, München: Karl Zink XXX, 956 S.

[4] Wahrheit und Verkündigung, Vorwort S. VIII.

mittelalter! (1909—1928). — Zwei literaturgeschichtliche Untersuchungen befassen sich mit Texten aus der Reformationszeit: Walter Dürig weist (1035—48) das „Sintflutgebet in Luthers Taufbüchlein" bereits in einer vor 1500 entstandenen Handschrift der Breslauer Dombibliothek nach. — Johannes Beumer veröffentlicht und analysiert (1087—1107) eine Meßerklärung des „Vermittlungstheologen" Georg Witzel.

II. Aus der Fülle der weiteren geschichtlichen Beiträge können wir nur die der systematischen Theologie nächstliegendsten Themen streifen. Nach von Rad stände hinter den Pentateuchüberlieferungen ein „kleines geschichtliches Credo" (176). Wolfgang Richter zeigt demgegenüber dessen allmähliche Entwicklung in einem komplizierten Prozeß (175—212). — Rudolf Graber sieht (mit Rocholl und Solowjew) im Dogma von Chalkedon (und in Christus selbst als dem Mittler) das Verlangen des „Ostens", daß Gott Mensch werde, und das des „Westens" nach der Apotheose des Menschen gleichermaßen erfüllt und überboten (493—509). — In der Theologie der Frühscholastik zeichnet Richard Heinzmann den Sinn der Formel: *„veritas humanae naturae"* 779—798), Josef Finkenzeller die Herausbildung der Lehre von der Siebenzahl der Sakramente (1005—1033), Ferdinand Holböck die Vorgeschichte der Engellehre im *Decretum „Firmiter"* des IV. Laterankonzils (733—778) nach. — Friedrich Wetter greift eine der subtilsten Lehrdifferenzen innerhalb der scholastischen Trinitätslehre auf: Ist es die gegenseitige Personliebe von Vater und Sohn (*amor mutuus*) oder die Selbstliebe Gottes (*amor reflexus*), der die Person des Hl. Geistes entspringt? Bei Richard von St. Viktor und Bonaventura einerseits, Anselm und Duns Scotus andererseits stehen sich diese Auffassungen gegenüber. In den reiferen Schriften des Thomas von Aquin ist die Antithese zwischen ihnen so überwunden, daß sie zusammenfallen (707—731). — Ignaz Backes verfolgt vom AT bis in die Hochscholastik die wechselnde Beantwortung der Frage: Ist Gott der Vater aller Menschen? Die Theologen des 13. Jahrhunderts suchen das Ja dazu in einem Stufenbau Natur — Gnade mit der Glaubenslehre von der Erlösung zur Gotteskindschaft durch Jesus Christus zu verbinden (687—706). — Julian Kaup stellt die Kritik des Johannes Peckham und des Petrus Johannes Olivi an der thomasischen Lehre vom Schuldcharakter der Erbsünde dar (851—876). — W. Plotnik vergleicht die metaphysischen Implikationen im Verständnis der eucharistischen Transsubstantiation bei Ägidius von Rom, Heinrich von Gent und Gottfried von Fontaines (1073—1086). Aus dem 15. Jh erfährt die Verankerung der Gotteserkenntnis bei Nikolaus von Kues im *desiderium naturale* und in der Selbsterkenntnis des menschlichen Geistes durch Mariano Alvarez eine gründliche Darstellung (651—685). — Harry J. McSorley sucht gegen Fr. Clark die These Obermans vom Semipelagianismus Gabriel Biels zu erhärten. (1109—1120); vgl. dagegen O. H. Pesch, S. 1893f. — Karl Binder untersucht die Verwendung der Hl. Schrift in der Ekklesiologie des Kardinals Juan de Torquemada OP (511—550), J. B. Schneyer ihre Einschätzung in der spätmittelalterlichen Theologie (579—598). — Wie der Beitrag von Ulrich Horst darlegt, stimmen die exegetischen Prinzipien und die Auffassung vom Schriftkanon bei Kardinal Kajetan OP († 1534) so sehr mit Martin Luther überein, daß K. deswegen von seinem Ordensbruder Ambrosius Catharinus heftig angegriffen wurde (551—577). Das „neue, ungewohnte Gesicht", das Kajetan in den Schriftkommentaren zeigt (die sämtlich erst in der Zeit nach seiner Begegnung mit Luther im Jahre 1518 entstanden), dürfte, stärker als Horst (551f) annimmt, von dem Bemühen geprägt sein, mit der biblischen Theologie Luthers eine gemeinsame Basis zu haben.

Von besonders aktuellem ökumenischem Interesse sind drei Beiträge zur Ekklesiologie Luthers und der evangelischen Lutherdeutung in der Gegenwart. Seit dem Zweiten Vatikanum gewann Luther ja auch in der katholischen Theologie „eine dynamische Präsenz sondergleichen" [5].

Jos. Lortz geht unter Abwehr jeder einseitigen Schablonisierung fünf Themenkreisen im „Kirchendenken des jungen Luthers" nach (947—986). Zusammenfassend konstatiert er in Luthers innerer Entwicklung (bis 1519) diesen Doppelaspekt: radikale Trennung vom Papsttum und seinem Kirchenwesen — und doch bleibt er „immer bemüht, die völlige Autorisierung seiner Predigt durch die Bibel und die bibelnahe Überlieferung der Kirche sowie die Glaubenskontinuität seiner Gemeinde zur Urkirche hin festzuhalten" (985). — Remigius Bäumer überrascht durch den Nachweis, wie sehr bis über Luther hinaus (und so auch bei ihm) die Beurteilung auch der (allgemeinen) Konzilien hinsichtlich ihrer (In)fallibilität schwankte (987—1003), und daß ausgerechnet der Konziarist Nikolaus de Tudeschis (Panomirtanus) Luthers Kronzeuge dafür war: *et concilium potest errare* (997—999). — Albert Brandenburg skizziert die in der heutigen evangelischen Theologie vorherrschenden Richtungen der Lutherdeutung (1215—1240). Er legt den Finger darauf, wie oft „eine gegenwärtige konfessionelle lutherische Theologie in Luthers Theologie eingefügt und dann als Ausdeutung bezeichnet wird". Demgegenüber, so hofft er, wird „katholische Lutherforschung zu einer von allen traditionellen Belastungen ... unabhängigen Lutherinterpretation führen" (1239) [6].

III. Systematisch gesehen, konzentriert sich die philosophisch-theologische Diskussion in dieser Festschrift besonders um die folgenden Schwerpunkte oder Begriffspaare: Wahrheit und Geschichte (III), philosophische Wahrheitserkenntnis und Theologie (IV), die Verkündigung der Glaubenswahrheit (V), Gott und Mensch (VI) sowie: das Selbstverständnis der Kirche im Lichte des II. Vatikanums (VII). — Das Verhältnis von Wahrheit und Geschichte gehen je mehrere Philosophen und Theologen aus verschiedenen, sich ergänzenden Perspektiven an.

Helmut Kuhn umschreibt (1—15) die wechselnde Bedeutung, die das Leitwort der *Philosophia perennis* seit Augustinus Steuco, der es im Jahre 1540 einführte, erfahren hat: Steuco verbindet traditionalistische Vorstellungen damit; bei Leibniz drückt sich eine Vision der Einheit in der Vielheit der Meinungen darin aus. Hegel suchte all das zu überbieten in einer Einheit von System und Geschichte, in der die Geschichte der Philosophie selbst zur Philosophie der Geschichte geworden ist. Inzwischen ist aber auf Hegel der Historismus gefolgt, dieser hinwieder durch Heideggers „Paradox von der Geschichtlichkeit der Wahrheit selbst" liquidiert, und „die verbilligte Geschichtlichkeit zur Gebrauchsware eiliger Reporter geworden" (11). Was bleibt in dem Schiffbruch der großen Worte? Kuhn antwortet: Ein Zusammenhang von solchen Fragen, deren „Eigentümlichkeit darin besteht, daß sie sich unablässig — *perenniter* — aufdrängen und Beantwortung verlangen", so daß sich am Rand (im Transzendieren) des philosophischen Denkens „die Möglichkeit einer göttlichen Offenbarung abzeichnet" (14f). — Leo Gabriel begründet (17—29) aus der Sicht seiner „integralen Logik" gegenüber allen totalitären Ideologien, die einen bestimmten „partikulären Aspekt ... mit dem Ganzen des Seins identifizieren" (23), die Möglichkeit des offenen Systems in der „Möglichkeit der Beziehung zum Absoluten" (20). — Wie Alfons Hufnagel (75—96) darlegt, gibt es schon nach Thomas v. A. bei keinem Menschen, zumal bei keinem in der Geschichtszeit, eine unwandelbare Wahrheitserfassung, sondern „nur eine einzige, absolut geltende, ewige Wahrheit: die Wahrheit Gottes" (95 u. 93). — Wilfried Joest präzisiert dies in seiner Untersuchung „In welchem Sinn wollen theologische Aussagen wahr sein?" (1339—1353) so: „Die theologische Aussage kann nicht eine unüberholbar gleichlautende Form haben, weil sie die Selbstbezeugung Gottes in wandelbare geschichtliche Situation hinein auszulegen hat. Gleichwohl muß sie im Rahmen ihrer jeweiligen Situation und in der sprachlichen Bezogenheit auf sie dabei bleiben, von Gott das sagen zu wollen, was von ihm selbst her und für alle gilt" (1352), — Ignacio Escribano — Alberca wendet sich gegen die mit der dialektischen Theologie aufgekommene Zweideutigkeit, welche die betonte „Geschichtlichkeit" von der realen Geschichte distanziert und mit Hegel unter gnostischer Vorwegnahme des Eschaton in der Gegenwart auf ein reales Heilszeichen Gottes am Menschen in der Geschichte verzichtet. (341—352). — Olegario González de Cardedal behandelt, dies positiv ergänzend, die Lehre des II. Vatikanums von der (realen) Geschichtlichkeit (historidad) der Offenbarung, des Glaubens und der Kirche und die damit gegebene heilsgeschichtliche Ausrichtung der Theologie (475—491).

IV. Die aktuelle Diskussion über das Grundverhältnis von Offenbarungstheologie und philosophischer Metaphysik erfährt eine besondere Zuspitzung in dem Beitrag von H. R. Schlette (123—147), der in den „Fragen nach Gott, Freiheit und Unsterblichkeit" (127) den Agnostizismus „als die Konsequenz aus der metaphysischen Aporie" (125) den Christen empfiehlt. Sch. erwartet, daß auch „der Atheismus in den hier gemeinten Agnostizismus übergehe" (134) und so in einer „vertrauenswürdig gewordenen Atmosphäre" das Gespräch mit diesem in Gang komme (145f). Wenn irgendetwas in dieser Festschrift, fordert dieses Plädoyer für den Skeptizismus (ganz abgesehen von den entgegenstehenden Dogmen der Kirche) eine Reihe von Einsprüchen und Fragezeichen heraus.

Außer in Sokrates-Platon meint Schlette z. B. auch in Augustinus und Nikolaus Cusanus „ein solides philosophisches Fundament" für seine Thesen zu finden (126). Das scheint nur möglich, wenn er deren *theologia eminentiae*, die Gott als ein unergründliches Geheimnis bejaht, mit einer Bezweiflung der Existenz Gottes fälschlich identifiziert. Unterschiede er dies, so zeigte sich auch, daß „die Einsicht in die Grenzen und Unlösbarkeiten der Metaphysik" nicht dasselbe ist wie eine „stets antwort-los endende" Aporetik (129). Sch. hat Recht mit der Erklärung: „Wenn man einen Wissenschaftsbegriff akzeptiert, der am Modell einer durch das Experiment überprüfbaren *certitudo* orientiert

[5] A. Brandenburg, S. 1215; S. 1240 schreibt Br. sogar: „Lutherische Impulse sind heute eher im katholischen Bereich wirksam, als daß sie eine eigene evangelische kirchliche Gestaltung verursachen. Luthers Theologie ist wie ein Ferment in der kath. Theologie."

[6] Wie sehr die „katholische Lutherforschung" zur Zeit im Aufschwung, aber auch in der Krise zwischen historischer und existentialer Interpretation ist, erhellt mittlerweile aus der methodologischen Studie „Lutherforschung heute" von P. Manns, Steiner-Verlag: Wiesbaden 1967, 75 S.

ist", kann man die Metaphysik in diesem Sinne nicht Wissenschaft nennen (128). Doch gerade diese (vordergründige) „Aporie" kann (und soll auch) den Philosophen wie den Theologen darauf stoßen, daß es z. B. auch eine geistige Selbsterfahrung und in dieser eine Verwiesenheit auf die absolute Wirklichkeit (und Personalität) Gottes (nicht nur auf „gänzlich ambivalente Entscheidungen", 132) gibt. Das gilt besonders von dem religiösen Phänomen: Nimmt man es ernst, „deutet man es nicht um, sondern akzeptiert seine Sinnstruktur, dann weist es in die Transzendenz" (E. Stadler S. 320). Umgekehrt setzen der Glaube, die Theologie und jede christliche Verkündigung, für die Gott der Schöpfer und also auch die urschöpferische Wirklichkeit ist, beim Menschen die Offenheit und Fähigkeit zu einem Vernunftdenken logisch voraus, das sich (zumindest) unter dem Anruf der Offenbarung und Verkündigung auf Gott hinzuwenden vermag[7]. Ohne dies wäre der Glaube an Gott sinn- und wirklichkeitsfremd, ja unvollziehbar. Für ein „realistisches" Denken, das von Natur und Erfahrung ausgeht, bliebe dann freilich nur die Konsequenz: „Gott ist tot". Ein ernsthaftes „Gespräch" mit Atheisten über Gott von der erklärten gemeinsamen Basis des Agnostizismus zu erwarten, ist eine widersinnige Utopie.

Heribert Mühlen entwirft das „Programm einer Personologie" (1259—1285), nach der in der Begegnung mit dem menschlichen Du „das unbegrenzte Du" Gottes „mittelbar mit-erfahren" wird (1283). Er betont zugleich so stark die „epochale Wende" von der bisherigen abendländischen Metaphysik zum personalen Denken, daß man sich wundert, zum Schluß (1284) dieselben Begriffe (Abhängigkeit, Begründung und Voraussetzung) wie in der traditionellen Metaphysik an entscheidender Stelle wiederzufinden. — Leo Scheffczyk umreißt in klarer und umsichtiger Darlegung das Grundverhältnis der Theologie zu den mündig gewordenen Vernunftwissenschaften sowie die Grenzen, innerhalb derer die Theologie in kritischer Selbstbescheidung Wahrheitserkenntnis beansprucht (1287–1314).

V. Wie bei einer Festschrift für einen Dogmatiker zu erwarten, wird hier weniger die pastoral-theologische (homiletische und katechetische) Darbietung als der eminente personale „Gegenstand" der Verkündigung, nämlich Gott und seine Selbstmitteilung im Wort, in Jesus Christus und der Kirche, sowie die Heilsbedeutung dieser Verkündigung thematisch. Zwei Beiträge, ein bibeltheologischer und ein systematischer, sind immerhin zentral der Verkündigung als solcher gewidmet. Es verdient Hervorhebung, daß in keinem Beitrag die ontologische Differenz des Verkündigungs-Geschehens von der „Existenzwahrheit" (Joest) des Verkündigten verwischt, sondern oft klar profiliert wird.

In dem Abschnitt Lk 8, 4—21 findet Heinz Schürmann beim redaktionsgeschichtlichen Vergleich mit der Mk-Vorlage und der älteren Form der Missionspredigt eine interne, innerkirchliche Jüngerbelehrung mit Reflexionen über die Wortverkündigung (8—14) in die missionarische Verkündigung eingebettet: „Ansätze zu einer Theologie der Verkündigung" (213—228). — Wilh. Stählin analysiert die Bedeutung der Worte παρουσία (für das er mit Bezug auf Luther die Übersetzung „Anwesenheit" vorschlägt) und παρρησία im biblischen Sprachgebrauch. Παρρησία besagt die „Kühnheit, die etwas wagt, was keineswegs selbstverständlich ist" (229—235). Wenn aber, so betont der lutherische Theologe, „Leute, die nicht daran denken, einen verantwortlichen Dienst zu übernehmen, das Recht beanspruchen, an allem und jedem Kritik zu üben, so können sie sich weder auf den biblischen noch auf den griechischen Begriff der Παρρησία berufen" (234). — Naoji Kimura legt in extenso „Sprachprobleme bei der japanischen Bibelübersetzung" vor (237—263). Der Dogmatiker Mannes Dominikus Koster veröffentlicht einen vielseitigen „Kurztraktat einer Theologie der Verkündigung" (1363—1387). Er definiert die Verkündigung als „ein menschliches Heilsgeschehen, dessen sich Gott zum Heile der Menschen bedient, d. h. sie ist ein Heilsgeschehen durch menschliches Sprechen", das mit bestimmten Heilshandlungen harmonisierbar ist (1363f). K. unterscheidet besonders nachdrücklich die Ankündigung des Endheiles und die Kundgabe schon vergangener und gegenwärtiger Verwirklichungen des Heiles als „die beiden Grundelemente der Verkündigung" (1369). — J. B. Lotz (1241—1257) betont angesichts der heutigen Akzentverschiebung vom Umgang der Person mit den Dingen zum Dialog zwischen Personen die Notwendigkeit, daß die Verkündigung stärker als bislang die personale Entscheidungsfreiheit der zuinnerst für das Personengeheimnis Gottes offenen und auf ihn verwiesenen Person aufgreife. — Ernst Stadler bietet nach einer treffenden Umschreibung der geistig-religiösen Situation des heutigen Menschen theologisch-kerygmatische Überlegungen, die an die Psychoanalyse S. Freuds anknüpfen (285—325). Freuds Destruktion der Religion ist zwar „gradezu hanebüchen" (285). Doch Stadler deckt bei ihm auch so viele Entsprechungen zur christlich-abendländischen Geistesgeschichte auf, daß der Theologe sowohl aus seiner Psychologie wie aus seiner Religionskritik lernen kann.

VI. Das Grundverhältnis Gott — Mensch im theologischen Denken wird am unmittelbarsten in dem Beitrag von Karl Rahner (1389—1407) angesprochen und auch hier auf die zugespitzte Formel gebracht, daß „die ganze Dogmatik" als theologische „transzendentale Anthropologie" zu betreiben sei. Anhand von Beispielen und in der Auseinandersetzung mit Einwänden sucht R. die Notwendigkeit einer solchen anthropologischen „Kehre" zu erweisen, die der „Theozentrik" der Theologie in der epochalen Situation von heute nicht widerspreche[8]. — Heimo Dolch erörtert das Miteinander von Glaubensschau und fachwissenschaftlichen Denken im evolutiven Weltbild des Teilhard de Chardin und dessen in Christus als dem „Punkt Omega" gipfelnde Zukunftsvision (327—339): Der Sinn für die Erde öffnet sich und bricht nach oben in einem Sinn für Gott auf, und der Sinn für Gott wurzelt und nährt sich nach unten in dem Sinn für die Erde (232). — Heinrich Fries weist unter der Überschrift „*Spero ut intelligam*" auf die Post-Bultmann-Phase hin, die in der evangelischen Theologie eingesetzt hat, und entwirft auf den Spuren von J. Moltmann die Grundzüge einer katholischen „Theologie der Hoffnung" (353—373). — Peter Meinhold entwickelt, indem er die Aussagen einiger hervorragender Zeugen und Künder des christlichen Glaubens (Paulus, Ignatius v. Antiochien, Augustin, Luther, Paul Claudel) interpretiert, Grundzüge des Selbstverständnisses für den Christen in der Welt (393—414). — Der evangelische Theologe Peter Brunner (1315—1337) und der katholische Lutherforscher Otto H. Pesch (1865—1907) greifen je ein kontroverstheologisches Problem auf, dessen Erörterungen „in eine begriffliche Sackgasse" geraten ist. Bei „Gesetz und Evangelium" sieht B. den Grund dafür in der Mehrdeutigkeit der Begriffe, die in verschiedenen Traditionen stehen (1315). Er unterstreicht, wie die von seiten Gottes unveränderte Bestimmung des Menschen zur Gemeinschaft mit ihm nach dem Bruch des paradiesischen „Urbundes" und des ebenfalls gnadenhaften Alten Bundes als *lex accusans* auf den Menschen zurückschlägt und ihn an Christus und das Evangelium von der Erlösung durch ihn verweist. P. verfolgt die Entwicklung der katholischen Lehre von der Verdienstlichkeit guter Werke in einem geschichtlichen Durchblick vom NT bis zu Luther und dem Konzil von Trient; er kommt zu der Konsequenz (1901): „Es besteht kein Grund zum trennenden Anathema zwischen Luthers Rechtfertigungsverständnis und der Verdienstlehre des Tridentinums". Er und B. halten eine „Neuformulierung der Sache" (1905f) „jenseits der traditionellen Begrifflichkeit" (1316) für notwendig und versuchen sie. Beide stimmen auch in der Grundüberzeugung überein, daß die theozentrische Sicht vor der anthropozentrischen dominieren muß (1316, 1898). — Joachim Giers sondiert, inwieweit sich die kirchlichen Sozialenzykliken seit Leo XIII. spezifisch theologischer Argumente bedienen oder sich auf das allen Menschen guten Willens zugängliche „Naturrecht" stützen (1761—1784). Aus naturwissenschaftlicher Sicht kommen die Beiträge von Robert Sauer, „Mensch und Automat" (148—158); Paul Koeßler, „Technik und christlicher Glaube" (159—174). Folgende Feststellungen seien vor allem festgehalten: „Die Naturwissenschaft stand oft in der Gefahr der Grenzüberschreitung und zog aus ihrer Erkenntnisweise Schlüsse hinüber in den Bereich des Transzendenten. — Umgekehrt hat auch die Theologie Grenzüberschreitungen begangen, etwa indem man so etwas wie eine Physik der Überwelt erdachte" (173).

VII. Die Neubesinnung auf das Wesen der Kirche im Zuge des II. Vatikanums kommt in der Festschrift derart eingehend und gründlich zur Darstellung, daß diese Beiträge allein ein stattliches Buch füllen würden. Hier seien nur noch die im engeren Sinne ekklesiologischen Themen genannt: Die Zuordnung des Kollegialitätsprinzips zu dem Prinzip von Haupt und Leib in der hierarchischen Struktur der Kirchenverfassung (Klaus Mörsdorf, 1435—1445); Primat und Episkopat im Spannungsfeld der beiden Vatikanischen Konzile (Heinr. Bacht, 1447—1466); Die Reformidee des II. Vatikanischen Konzils und ihre Forderungen an uns (Alois Grillmeier, 1467—1488); Pastorale Konsequenzen aus der Sakramentalität der Kirche (Otto Semmelroth, 1489—1505); Inwieweit gibt es außerhalb der Kirche Christentum — inwieweit Heil? (Otfried Müller, 1557—1581). Die Lehre von den drei Ämtern Christi in der dogmatischen Konstitution des II. Vatikanischen Konzils „Über die Kirche" (Ludwig Hödl, 1785—1806); Die Gegenwart der Heilstat Christi (Joh. Betz, 1807—1828). — In der Zwischenzeit hat sich die Aktualität dieser Beiträge noch gesteigert.

[7] Vgl. z. B. J. B. Lotz, Wahrheit und Verkündigung, S. 1244—54 sowie Heinz Zahrnt, Die Sache mit Gott, Die protestantische Theologie im 20. Jhrh., München 1966, S. 73ff.

[8] Im LThK² ist es wohl ein Versehen, daß sich dort die Artikel Anthropozentrik und Christozentrik finden, aber das Stichwort Theozentrik völlig fehlt.

Petri, Heinrich: **Exegese und Dogmatik in der Sicht der katholischen Theologie.** München - Paderborn - Wien: Verlag Ferdinand Schöningh 1966. 255 S.; kart. DM 24,—.

Bei dem vorliegenden Buch handelt es sich um eine an der Gregoriana angenommene theologische Dissertation. Der Verf. hat sich mit gutem Grund beschränkt: er setzt ein mit 1943 („*Divino afflante Spiritu*") und stellt nur die innerkatholische Diskussion dar. Bei der herangezogenen Literatur hat die deutschsprachige das Übergewicht, gefolgt von der französischen; einige italienische und englische Beiträge sind gleichfalls eingearbeitet. Die wirklich ausgewertete Literatur reicht bis 1963; später Erschienenes ist allenfalls noch zitiert. So konnten die Kommentare zu „Dei Verbum" und die daran anschließenden Studien über das Verhältnis von Exegese und Dogmatik nicht mehr berücksichtigt werden. Das II. Vaticanum wird nur eben S. 201 Anm. 21 (über die Bibel als „Seele" der Theologie) erwähnt. Eine Ausnahme, die mit dem letzten Konzil zu tun hat, bildet die Kontroverse über Schrift und Tradition, die der Verf. bis 1964 verfolgt.

Die fünf Kapitel sind sauber erarbeitete und sachgerecht komponierte Referate. Das I. Kapitel (11—67) beschäftigt sich mit der Exegese als theologischer Disziplin. Nach einem Überblick über die Plädoyers für die historisch-kritische Methode seit 1943 stellt der Verf. drei Persönlichkeiten als Befürworter einer theologischen Exegese (die also wesentlich mehr ist als Hilfswissenschaft) vor, A. Descamps, der den Glauben des Exegeten als formales Prinzip seiner Wissenschaft ansieht, J. Levie, der vom Exegeten verlangt, das kirchliche Dogma als Arbeitshypothese stets mitzuberücksichtigen, und R. Schnackenburg, der auf das notwendige kirchliche Existenzverständnis des Exegeten hinweist. — Das II. Kapitel (69—91) wendet sich der Biblischen Theologie zu. Der Verf. präsentiert die Konzeptionen, die P. Heinisch, F. C. Ceuppens, F. Prat, M. Meinertz, H. Schlier, F. M. Braun und C. Spicq entwickelt haben. Er kommt zu dem Ergebnis, daß der Führungsanspruch der Dogmatik in der Gesamttheologie nicht unerheblich modifiziert werde (91), wenn eine Biblische Theologie im Sinne der drei Letzteren entstehe. — Das III. Kapitel (93—160) steht unter der nicht ganz zutreffenden Überschrift „Die dogmatische Relevanz des biblischen Literalsinnes". Hier werden verschiedene Themenkreise behandelt: das Verhältnis von Offenbarung und Schrift, katholische Stimmen zu Bultmann, P. Lengsfelds Stellungnahme zu Barth, Lengsfelds Paradosis-Auffassung, Rahners Ausführungen über Geschichte der Offenbarung und so auch über Theologien im NT. Daran angeschlossen ist eine Übersicht über die Diskussion Schrift — Überlieferung. Erst in der zweiten Hälfte kommt der Verf. zum Thema des Kapitels. Er weist auf die Grenzen und die Aufgaben der Exegese folgendermaßen hin: Exegese sei als Erforschung des Literalsinns rein „private" Bemühung um die Bibel (145) und habe ihn auch noch (!) nicht vollständig und völlig eindeutig erhoben (147), darin lägen vor allem ihre Grenzen; sie habe die Aufgaben, die „historische Differenz" zu überbrücken (154) und die Systematik auf vergessene Fragen aufmerksam zu machen (158).

Das IV. Kapitel (161—190) handelt von Aufgaben und Wesen der Dogmatik, unter starker Bezugnahme auf K. Rahner und B. Lonergan. Aus dem Ertrag des Kapitels für das Thema der Arbeit ist hervorzuheben, daß der Verf. wiederholt verlangt, die Dogmenentwicklung müsse sich vor dem von Gott gesetzten Anfang in der Schrift ausweisen (165 u. ö.), und daß er betont, die Bibel sei auch für das Lehramt Autorität. — Im V. Kapitel (191—248) geht der Verf. dann genauer auf das Verhältnis von Exegese und Dogmatik ein. Hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Dogmen und Schriftaussagen stützt er sich vor allem auf Lonergan und G. Söhngen. Er referiert über die Kritik an den überinterpretierenden Schriftbeweisen der herkömmlichen Dogmatiken und zählt die Schwierigkeiten zwischen beiden Disziplinen auf. Eingehend berichtet er über den Lösungsversuch mittels des geistigen Schriftsinnes bzw. des Vollsinnes (213—223), dem er jedoch keinen großen Wert beimißt. Seine eigene Auffassung läßt sich folgendermaßen zusammenfassen: Die Exegese soll den „Raum freihalten" für die Dogmen (232), diese umschreiben den Raum der Exegese (245). Innerhalb dieses Rahmens und bei grundsätzlicher Bejahung aller kirchlichen Dogmen übt die Exegese berechtigterweise eine kritische Beurteilung der Dogmen (243), der theologischen Tradition und der Dogmatik (244) aus. Die Schrift bleibt *norma non normata* (245).

Als Kritik an diesem Werk sei vor allem das Bedauern ausgesprochen, daß der Verf. nicht an einem einzigen Modell gezeigt hat, wie bei der Bejahung eines bestimmten Dogmas dessen kritische Beurteilung seitens der Exegese aussehen könnte. Aufgefallen ist sodann eine gewisse unkritische Übernahme von Sentenzen seiner Gewährsleute. Wenn Descamps meint, die Kirche (wer ist das?) könne Regeln für den Exegeten als Historiker aufstellen (14), oder wenn Levie sagt, was der Hagiograph lehre, das werde auch vom Hl. Geist gelehrt (204), dann dürfte das in einem selbständigen Referat nicht einfach hingenommen werden. Trotz der Offenheit des Verf. für die Belange der Exegese kommt in den dogmatischen Passagen eine gewisse Überschätzung der Systematik zum Ausdruck. Kennzeichnend dafür ist das Beispiel des folgenden Satzes: „Die neue Sprache der Dogmen... erlaubt es, vieles präziser zu sagen als die Hl. Schrift mit ihrer mehr volkstümlichen Terminologie" (175). Trotz dieser kleinen Beanstandungen handelt es sich um eine höchst wertvolle Übersicht über zwanzig Jahre katholischer Theologie, in denen dramatische Züge nicht fehlten, die aber einen echten Fortschritt brachten. Der Verf. hat diese Entwicklung gerecht und sachkundig nachgezeichnet und Zeugnisse aufbewahrt, die in der Aktualität leicht übersehen werden können.

Luzern. Herbert Vorgrimler.

Fischer, P. Bonifatius OSB: **Verzeichnis der Sigel für Kirchenschriftsteller** (VETUS LATINA Bd. 1/1): 4. Ergänzungslieferung. Freiburg: Herder 1967. 137 S.; DM 16,60.

Schon in der Anzeige der Neuauflage dieses Werkes in dieser Zeitschrift 61 (1965) Sp. 234f konnte gemeldet werden, daß der Liste bereits vierzig Ergänzungsblätter hatten folgen müssen. Der dritten 40 Seiten umfassenden ist jetzt die vierte Ergänzungslieferung mit 137 Seiten gefolgt. Sie beweist die Sorgfalt, mit der das Beuroner Vetus Latina-Institut alle Fortschritte der Forschung auf seinem Arbeitsgebiet verfolgt. Um einige Beispiele zu nennen: Neu aufgenommen sind u. a. ein Homiliar von Toledo, verschiedene Textformen des Transitus Mariae, von R. Étaix entdeckte Predigten des Caesarius von Arles, von J. Lemarié herausgegebene Homilien des Chromatius von Aquileja, ein Appendix zum *Itinerarium Egeriae,* wie jetzt die *Peregrinatio Aetheriae* umbenannt ist, und ein irisches Palimpsestsakramentar, das A. Dold und L. Eizenhöfer entziffert haben. Die *Epistula ad Demetriadem* wird jetzt als wahrscheinlich echtes Werk des Prosper von Aquitanien anerkannt.

Den künftigen Editionen des Instituts werden zugrunde gelegt werden u. a. der Römerbriefkommentar des Ambrosiaster nach der Edition von H. J. Vogels im CSEL, Prudentius nach der Ausgabe von M. P. Cunningham, das 4. Buch von *Adversus haereses* des Irenäus nach Sources Chrétiennes 100. Von bereits vorhanden gewesenen Werken, die jetzt in die Arbeit des Instituts einbezogen werden, seien genannt ein Fragment einer lateinischen Übersetzung des Henochbuches und das sogenannte alte Hymnar. Frucht der Forschungsarbeit des Instituts selbst ist die Feststellung, daß Lucifer von Cagliari teilweise die Testimonien Cyprians benutzt hat; für den Galaterbriefkommentar des Marius Victorinus ist die Pariser Handschrift verglichen worden; das *Collectaneum* des Sedulius Scottus zu Kol und Phil ist nach dem Manuskript von H. J. Frede verbessert worden.

Es ist sehr dankenswert, daß das vorzügliche Arbeitsinstrument, das diese Sigelliste darstellt, wiederum auf den neuesten Stand gebracht worden ist.

Bonn. Karl Th. Schäfer.

Alonso Schökel, Luis: **Sprache Gottes und der Menschen.** Literarische und sprachpsychologische Beobachtungen zur Heiligen Schrift. Düsseldorf: Patmos-Verlag 1968. 284 S.; Paperback DM 28,—.

Das hier zu besprechende Werk des berühmten spanisch-römischen Jesuitentheologen L. Alonso Schökel stellt die deutsche Übersetzung des zuerst im englischen Sprachraum veröffentlichten Buches „The inspired Word" (4) dar.

Am Anfang des Buches steht ein Abkürzungsverzeichnis (7) und ein Vorwort (9). Dann folgen die fünf Teile der Abhandlung (13—267): Erster Teil: Göttliches und menschliches Wort: 1. Kap. Ein Glaubenssatz und sein Zusammenhang; 2. Kap. Das gottmenschliche Wort; 3. Kap. Das Zeugnis der Schrift. Zweiter Teil: Der Bereich der Sprache: 4. Kap. Die Schrift als Wort; 5. Kap. Drei Funktionen der Sprache; 6. Kap. Drei Ebenen der Sprache. Dritter Teil: Die inspirierten Autoren: 7. Kap. Psychologie der Inspiration; 8. Kap. Soziologie der Inspiration; 9. Kap. Sprechen und Schreiben. Vierter Teil: Das inspirierte Werk: 10. Kap. Das inspirierte Werk; 11. Kap. Das Werk und seine Übersetzung; 12. Kap. Aufnahme des Werkes. Fünfter Teil: Folgen der Inspiration: 13. Kap. Die Wahrheit der Schrift; 14. Kap. Die Lehre und ihr Gebrauch; 15. Kap. Kraft zum Heil.

Bibliographische Ergänzungen (269—273), ein Personenregister (274—277), ein Sachregister (278—281) und ein Stellenregister (282. 284) schließen das Buch ab.

Die Abhandlung zeichnet sich durch eine äußerst lebendige Darstellung aus und zeugt von der Belesenheit des Verfassers. Für theologische Kreise und sonst an der Theologie interessierte Leser, die bisher wenig Kontakt mit der historisch-kritischen Exegese gehabt haben, wird dieses Werk oft neue Perspektiven eröffnen und alte Mißverständnisse über die moderne Exegese aus dem Weg schaffen. Es ist somit sicher zu begrüßen, daß dieses Werk in so kurzer Zeit mustergültig ins Deutsche übersetzt wurde.

In einem Vorwort (9) bezeichnet der Vf. sein Werk als Essay und er spricht es offen aus, daß ihn Christian Pesch[1] in das tausendjährige Denken der Kirche in Fragen der biblischen Inspiration eingeführt habe.

Er selbst habe es dann für angebracht gehalten, Kategorien der Sprachphilosophie und der literarischen Wirklichkeit beizusteuern. Ferner betont der Vf. in seinem Vorwort, daß seine Gedankengänge einstweilen mehr die Breite als die Tiefe gesucht haben.

Es ist erstaunlich, daß der Vf. gleich zu Beginn seines Werkes die Karten so offen auf den Tisch legt. Denn es dürfte heute nach dem Vatikanum II. keineswegs mehr selbstverständlich sein, einem Essay über die Inspiration der Bibel die Sicht der kirchlichen Lehre zugrundezulegen, die Christian Pesch in seinem umfangreichen Traktat über die Schriftinspiration vorgetragen hat. Im einzelnen mag man heute über das von großer Erudition zeugende Werk Ch. Peschs denken wie man will, in einem Punkte dürften jedoch kaum Divergenzen möglich sein, daß nämlich sein Buch von einer Konservativität geprägt ist, die bereits einer Starrheit nahekommt und die es ihm verbot, mit offenen Augen die Probleme der modernen Exegese und der biblischen Inspiration frei zu sehen. Ferner bestimmt der Vf. den Charakter seines Buches zutreffend, wenn er sagt, er habe sprachphilosophische und literarische Kategorien beigesteuert. Denn es ist offensichtlich, daß den Vf. die in den letzten Jahren innerhalb der modernen Linguistik aufgegriffenen Fragen über die Sprache und den Stil eines literarischen Werkes nicht interessieren und er bei den in den vergangenen Jahrzehnten diskutierten sprachphilosophischen und literarischen Problemen stehen geblieben ist. Ferner wird man es nicht als eine vorwörtliche Übertreibung anzusehen haben, wenn der Vf. von seinen eigenen Gedankengängen sagt, daß sie mehr die Breite – welche Breite, sagt der Vf. nicht — als die Tiefe gesucht haben.

Wahrscheinlich werden viele Leser dieses Buches sich fragen, ob es klug war, von diesen Voraussetzungen und Positionen aus eine Abhandlung über die Schriftinspiration zu schreiben. Im folgenden soll an Hand einiger Fragen aufgezeigt werden, daß diese Voraussetzungen zuweilen in einem beträchtlichen Maße Sprache und Gedankengänge des Vf. beeinflußt haben.

S. 36–38: Der Vf. behandelt im Abschnitt „Negative Antworten" die Aussage des Vatikanum I: „Diese Bücher (des Alten und des Neuen Testaments) betrachtet die Kirche als heilig und kanonisch, nicht weil sie durch rein menschlichen Fleiß verfaßt und von ihrer Autorität dann bestätigt wurden, noch deshalb, weil sie Offenbarung irrtumslos enthalten . . ." Ohne erst den Leser darüber aufzuklären, daß das Vatikanum I mit dieser Formulierung die Inspirationslehren J. Jahns und B. D. Hahnebergs abgelehnt hat, legt der Vf. in den folgenden Sätzen dann den Sinn dieses Konzilstextes aus. Am Ende seiner Ausführungen sagt er dann: „Fügen wir den beiden negativen Antworten des Ersten Vatikanums noch eine weitere hinzu: Damit das Menschenwort Gotteswort wird, genügt nicht ein moralischer Antrieb zum Schreiben, kein einfacher Rat oder Befehl Gottes. Ein solcher Antrieb würde Gott moralisch zum Verfasser des Werkes machen, doch bliebe dieses Menschenwerk. Das Handeln des Heiligen Geistes muß physisch sein, muß den menschlichen Verfasser in seiner sprachlichen Tätigkeit berühren. Dieser physische Antrieb ist charismatisch, gehört zur Übernatur und ist das, was wir Inspiration im strengen Sinne nennen." (38)

Aus diesem Absatz könnte ein theologisch wenig gebildeter Leser den Eindruck gewinnen, das Vatikanum I habe über die Inspiration nicht mehr zu sagen gewußt als zwei negative Antworten auf Irrtümer der damaligen Zeit. Was der Vf. hier den Aussagen des Vatikanums noch hinzufügt, hat das Konzil selbst auch ausgesprochen, jedoch mit etwas anderen Worten. Denn das Konzil bestimmt im Anschluß an frühere Konzilien und an den vom Vf. zitierten Satz des Konzils die Inspiration folgendermaßen: „. . . *quod Spiritu Sancto inspirante conscripti Deum habent auctorem*" (DS 3006). Im Gegensatz zum Vatikanum I geht der Vf. weiter und definiert die Inspiration als einen physisch-charismatischen Antrieb des Hl. Geistes auf den Verfasser.

S. 45–49: In den Fußnoten zu den Ausführungen über die Auffassung, die Worte der Schrift seien direkt von Gott diktiert, vermißt man den lehrreichen Aufsatz von A. Bea zu dieser Frage („Libri Sacri Deo dictante conscripti: Estudios Ecclesiasticos 34 [1960] 329–347).

S. 53—57: Es berührt eigenartig, daß der Vf. in der zentralen Frage, wie das Wort *auctor* in der konziliaren Formel „*Unum atque eundem Deum Veteris et Novi Testamenti ... auctorem*" (DS 1334, vgl. 1501, 3006) zu interpretieren ist, keine klare Stellung bezieht. S. 55 dürfte er auch den nuancierten Gedankengängen Karl Rahners kaum gerecht werden. Der Vf. erschwert in diesem Falle eine Kontrolle, da er wohl sagt, daß Karl Rahner es vorziehe, Gott als *Urheber*, aber nicht als *Verfasser* der Heiligen Schrift zu bezeichnen, jedoch nicht angibt, auf welche Stelle er sich in dem umfangreichen Schrifttum Karl Rahners bezieht. In seiner Abhandlung über die Inspiration hält K. Rahner jedenfalls an der Theologie fest, die Gott als den literarischen Verfasser der Schrift bezeichnet (s. z. B. K. Rahner, Über die Schriftinspiration, Freiburg 1958, 18: „Wir setzen also die traditionelle Lehre als verbindlich voraus: die Schrift hat Gott zum Urheber; er ist Urheber in einem literarischen Sinne, er ist also ‚Verfasser'.").

S. 141: Der Vf. bemerkt hier zur sogen. „sukzessiven Inspiration": „Im vergangenen Jahrhundert stellt man sich die Abfassung der heiligen Bücher meist nach dem Vorbild neuzeitlicher Literatur vor: Moses schrieb seinen Pentateuch, Isaias schrieb und edierte sein Buch und so fort. Heute sind solche simplen Auffassungen nicht mehr vertretbar. Viele Bücher der Bibel haben eine jahrhundertelange, äußerst komplizierte Entstehungsgeschichte" (141). Diesem Passus könnte der historisch weniger informierte Leser vielleicht entnehmen, erst die moderne Theorie von der „sukzessiven Inspiration" habe die vom Vf. umschriebenen Probleme entdeckt. Aber bereits Richard Simon hat gegen Spinoza geltend gemacht, daß die Inspiration eines Buches nicht von einem Autor abhänge und es möglich sei, daß mehrere Autoren sukzessive an einem inspirierten Werk mitgearbeitet haben (vgl. R. Simon, Histoire Critique du Vieux Testament. Unveränderter Nachdruck Frankfurt 1967, Préface de l'auteur, zu Spinoza, Tractat. Theologico-polit. cap. 8).

S. 177–179: Bei der Klärung der Frage, ob das Werk oder der Verfasser eines solchen inspiriert sei, kommt der Vf. zu folgender Problemstellung: „Von den klassischen Schrifttexten im Inspirationstraktat bezieht sich einer auf die Verfasser: ‚Vom Heiligen Geist getrieben, haben Menschen im Namen Gottes gesprochen' (2 Petr 1, 20); der andere bezieht sich auf das Werk: ‚Die ganze Schrift ist inspiriert' (2 Tim 3, 16). Welche von diesen beiden Feststellungen verdient den Vorzug?" (177). Der Vf. erkennt dann dem zweiten Text Priorität zu. J. H. Newman hat diese Frage anders beantwortet. Lakonisch hat der englische Kardinal geschrieben: „Are the books or are the writers inspired? I answer, Both." (J. H. Newman, On the Inspiration of Scripture, ed. by J. D. Holmes und Robert Murray, London 1967, S. 111, Essay I § 19). Es dürfte wenig Sinn haben, mit dem Vf. 2 Tim 3, 16 dem Text 2 Petr 1, 20 vorzuziehen.

S. 213–228: Der Vf. überschreibt ein ganzes Kapitel mit „Die Wahrheit der Schrift". Dieser Abschnitt seines Werkes gehört zu den sonderbarsten Kapiteln der Theologie, die nach dem Vatikanum II im katholischen Raume erschienen sind. Der Vf. verfällt in diesem Teil seines Werkes einer argen historischen Vereinfachung, da er die Verteidigung der biblischen Irrtumslosigkeit durch die Theologen und die Exegeten als einen Kampf der letzten sechzig Jahre (228) hinstellt. K. Scholder dürfte in seinem Werk über die Entstehung der modernen Exegese zur Genüge nachgewiesen werden, daß diese Frage bereits bei Galilei und Kepler aufgeworfen wird und dann in verstärktem Maße Gewicht gewonnen hat. Wenn es zum Teil noch verständlich ist, daß der Vf. von seinem sprachpsychologischen und literarischen Standpunkt aus die historische Sicht weniger betont, den geschichtlichen Wandel des Wahrheitsbewußtseins übergeht (vgl. H. Fischer, Das Wahrheitsbewußtsein in seiner dogmatischen Funktion, in: Beiträge zur Theorie des neuzeitlichen Christentums, hg. von H.-J. Birkner und D. Rössler, Berlin 1968, 53–71), und frühere Zeiten weniger zur Sprache bringt, so erregt es doch Erstaunen, daß er wohl lobend *Divino afflante Spiritu* – eine Enzyklika, die in dieser Sache noch vollkommen an die längst überholte Theorie von der absoluten Irrtumslosigkeit der Schrift gebunden war – erwähnt (226–228), aber gerade bezüglich der Frage nach der biblischen Wahrheit das Vatikanum II dessen Konstitution *Dei Verbum* mit Stillschweigen übergeht (auch nach dem Index, S. 279, zitiert der Vf. das Vatikanum II in diesem Kapitel nicht!). Sollte der Vf. wirklich der einzige Theologe in Rom sein, der *Dei Verbum* und dessen antitraditionalistische Lösung des biblischen Inerranzproblems nicht bemerkt hat?

Der Vf. hat ein Buch geschrieben, in dem die Nachteile und Versäumnisse die guten Seiten gefährlich zu überschatten drohen. Die Enge seines Ausgangspunktes – Christian Pesch, Sprachpsychologie und ältere Literatur- und Stilanalyse – hat es ihm von Anfang an verwehrt, die ‚moderne Bibelwissenschaft' als Phänomen der Neuzeit (vgl. z. B. Trutz Rendtorff, Historische Bibelwissenschaft und Theologie. Ihr Verhältnis im Zusammenhang des neuzeitlichen Christentums, in: Beiträge zur Theorie des neuzeitlichen Christentums, hg. von H. J. Birkner u. D. Rössler, Berlin 1968, 79–90) in den Griff zu bekommen. Dies hat seiner Darstellung der Inspiration der Schrift mehr geschadet, als der Vf. anfangs vermutet haben dürfte. Er dürfte auch insoweit manchen seiner Leser mit diesem Werk enttäuscht haben, als er nicht die Erwartung eingelöst hat, zu der seine früheren Arbeiten hoffnungsvoll berechtigt haben.

Münster/Westf. O. Loretz.

[1] Ch. Pesch, De inspiratione sacrae scripturae. Editio prima iterata, Supplementum, Freiburg 1925.

Debus, J.: **Die Sünde Jerobeams.** Studien zur Darstellung Jerobeams und der Geschichte des Nordreichs in der deuteronomistischen Geschichtsschreibung (FRLANT 93), Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1967. VII, 122 S.; Ln DM 19,80; kart. DM 15,80.

Die Tat Jerobeams I. von Israel, der einen mit dem Stierbild verbundenen Jahwekult in seinem Reich einrichtete und so die kultische Bindung des Nordreiches an Jerusalem löste, gilt dem dtr Geschichtswerk als die große Sünde Nordisraels. Mit ihr erscheinen ihm alle Könige dieses Staates belastet. Sie wird in erster Linie Anlaß für Jahwes Gericht (721 v. Chr.). Wegen der großen Bedeutung, die Jerobeams kultische Maßnahmen für die Geschichtsbetrachtung des dtr Werkes besitzen, muß es wichtig und reizvoll erscheinen, ihre Darstellung und Wertung innerhalb der Berichte von der Reichstrennung zu untersuchen. Die vorliegende Abhandlung widmet sich dieser Aufgabe.

In einem ersten Teil (3—54) werden die Erzählungen über Jerobeam in 1 Kg 11, 26—14, 18 behandelt, um die geschichtlichen Vorgänge und ihre Deutung zu erfassen. In einem Exkurs (30—34) wird zur These A. Malamats, es habe im israelitischen Staatswesen ein Zwei-Kammer-System gegeben, Stellung genommen. Die Einwände D.s, eine solche Gewaltenteilung sei im AT nirgends bezeugt und 1 Kg 12, 1—20 sei kein historischer Bericht im strengen Sinn des Wortes, sind berechtigt und sprechen meines Erachtens entscheidend gegen Malamats Ansicht. Teil II (55—92) befaßt sich mit der Parallel-Version des Codex Vaticanus der LXX zur Jerobeamgeschichte, um den Wert dieser Überlieferung zu bestimmen. Debus kommt zu dem „Ergebnis, daß die griechische Version nicht als über MT hinausführende historische Quelle gelten kann, daß sie aber von großem literarischem Wert ist, weil sie eine vordeuteronomistische Stufe der Textüberlieferung darstellt" (90). Schließlich wird die unter der Sünde Jerobeams stehende Unheilsgeschichte Israels ins Blickfeld gerückt (93—115), um das dtr Urteil über diese Geschichte sichtbar zu machen. Ein Exkurs über die „deuteronomistischen Redaktionen der Königsbücher" (109—114) diskutiert die Positionen Noths und Jepsens, trägt Bedenken gegen beide vor und möchte sie dahingehend vereint sehen, daß man eine dtr Schule anzunehmen hat, aus der das Werk hervorgegangen ist.

Natürlich stellt sich die Frage nach dem oder den Dtr für D. bei seiner Untersuchung von allem Anfang an. Nach einer guten und sachgerechten Definition dessen, was unter Dtr und dtr zu verstehen sei (8, Anm. 1), meint er: „Meines Erachtens können die dtr. Partien im Königsbuch nicht von einem einzigen Verfasser stammen (s. u. 109ff), aber die Sprache und Gedankenwelt der dtr Redaktion sind in sich so einheitlich, daß die Benutzung der Singular-Bezeichnung „der Deuteronomist" doch im allgemeinen gerechtfertigt scheint" (8, Anm. 1). Diese Ansicht bedarf wohl noch der Überprüfung. Am Ende seiner Arbeit gelangt Debus nämlich zur Annahme einer dtr Schule. Diese sei „eine festgefügte und über mehrere Generationen hinweg existierende Gruppe von Theologen" gewesen; sie „hätte die Geschichtsüberlieferung des Volkes in ihrem eigenen Sinne interpretiert und für ihre eigenen Zwecke (nämlich die Propagierung des Deuteronomiums, s. S. 124ff [sic]) ausgewertet" (114). Sollte ihre Tätigkeit wirklich so einheitlich gewesen sein?

Ein Verstehensproblem hinsichtlich der dtr Geschichtsauffassung stellt sich durch das prophetische Jahwewort, daß Jerobeam 10, Salomos Sohn einen Stamm erhalten solle. Die von Debus vorgeschlagene Lösung, der Dtr rechne nicht, sondern denke historisch-pragmatisch, ist akzeptabel: Für den Dtr gibt es zwölf Stämme Israels, die zehn Stämme des Nordreichs, wobei das in Wirklichkeit aufgeteilte Gebiet Benjamins diesem zugezählt wurde, und das eine Haus Juda (15, 17).

Was die Einrichtung des Stierbildkultes anbelangt, schließt sich Debus an den Vorschlag an, den R. de Vaux (Angelicum 20, 78ff) für den ursprünglichen Text (1 Kg 12, 29f) gemacht hat: „Er ließ das eine in Bethel aufstellen, und das Volk zog vor dem anderen nach Dan." (38f). Jedoch ist die für die Einrichtung zweier Heiligtümer gegebene, von de Vaux übernommene Begründung nicht stichhaltig. Aus Jos 3, 6 und 2 Sam 6, 4 läßt sich im Hinblick auf die Wendung „gehen vor" nichts für die Errichtung eines neuen Heiligtums erschließen: Die Priester gehen beim Jordanübergang mit der Lade vor dem Volk. Ussa geht bei der Überführung nach Jerusalem neben der Gotteslade, Achio vor ihr, was nur bedeutet, daß die beiden die Lade begleitet haben. *hlk lpnj* weist in eine andere Richtung. Die Wendung wird von dem führenden, seinem Volk vorangehenden Gott gebraucht (Ex 32, 1. 23: Erzählung vom goldenen „Kalb"; Ex 13, 21; Dt 1, 30. 33: Jahwe in der Wolken- und Feuersäule; Ex 14, 19; 23, 23: der Engel Gottes Dt 31, 8: Jahwe bei Josua in der Landnahme). Übertragenem Sprachgebrauch nähert sich der Ausdruck Is 45, 2 (Jahwe vor Kyros einherziehend); er besitzt übertragenen Sinn Is 58, 8 (Gerechtigkeit zieht vor dem einher, der Gottes Willen tut). „Gehen vor Jahwe" ist eine dtr Wendung (1 Kg 2, 4; 3, 6; 8, 23. 25; 9, 4) und bezeichnet den gottwohlgefälligen Lebenswandel und Dienst. Es wäre verwunderlich, wenn nicht dtr Hand den für die dtr Geschichtsbedeutung wichtigen Text gestaltet hätte. „Und diese Sache gereichte (Israel) zur Sünde" (12, 30a) ist eine dtr Wertung, die oft wiederholt wird, vgl. 14, 16; 15, 30; 16, 31 u. ö. Auch 12, 30 gehört zur dieser Deutung: Das Volk bis nach Dan hin wandelte vor ihm. *hāaḥad* ist wohl spätere Zufügung oder Ersatz für *aegael*, als es feststand, daß zwei Stierbilder von Jerobeam aufgestellt worden waren. „Bis Dan" ist Ortsangabe, zur Bezeichnung des Verehrerkreises. Bis zu dieser Stadt hin, d. h. ganz Israel, nahm man an dem Stierbildkult teil. Der dtr Sinn der Wendung *hlk lpnj* (s. o.) fordert meines Erachtens diese Deutung. Von dieser Position aus erhebt sich die Frage, ob nicht die Zweizahl der Stierbilder sekundär ist. Ein in Dan stehendes hätte, wie sich aus der alttestamentlichen Überlieferung erkennen läßt, kaum eine Wirkung ausgeübt.

Interessant und begründet ist die Rückübersetzung des LXX-Textes 1 Kg 12, 24a-z, wichtig das Ergebnis, daß 24 b-u die dtr Redaktion nicht kennen. Man muß also mit verschiedenen Rezensionen des Textes, von denen der LXX-Zusatz eine verkörpert, rechnen. Für die Textform der LXX wäre (21, 55f) auf A. Rahlfs zu verweisen, der sie herausgestellt hat. Sicherlich ist es schwierig, in 24 o (62) den Namen des Propheten aus der Überlieferung der LXX wiederherzustellen. Vielleicht ist σε>αμει (Cod z^{a}?: σε<αμιτην) „Silonit" zu lesen. Statt „origenistisch" sollte man, wie P. Katz monierte (ThLZ 77 [1952] 155) besser „origen(ian)isch" sagen (71). In 24 e sollte man wohl mit Lagarde und Rahlfs und der Masse der Überlieferung gegen Cod B bei ἦν bleiben; für die Rückübersetzung ist es gleichgültig, ob η oder ην gelesen wird (59).

Was endlich die Sünde Jerobeams anbelangt, ist der Dtr nach D. der Auffassung, daß der erste König des Nordreiches eine politisch wie religiös schismatische Herrschaft (9) aufgerichtet habe. Dieses Reich habe sich von Jahwe getrennt und sei darum endgültig verworfen (106). Weil aber Jerobeam für den Dtr „das göttliche Werkzeug zur Bestrafung Salomos bzw. des davidischen Hauses" (17) sei, werde das neue Staatswesen von Gott beschützt (18). Beide Reiche erhielten somit „die gleiche Ausgangsstellung. Beide sind Nachfolger des Davidsbundes" (19). Es fragt sich daher, ob man nicht doch eine verschiedenartige Beurteilung der Reichstrennung hinsichtlich der politischen und der religiösen Seite innerhalb der dtr Redaktionen unterscheiden muß. Sicherlich war die Sünde Jerobeams nach dtr Sicht von großer Konsequenz für die Geschichte des Nordreiches. D. meint, man könne „fast sagen, im dtr Reden von der Sünde Jerobeams finde sich so etwas wie eine alttestamentliche Erbsündenlehre" (95).

Abschließend darf gesagt werden, daß D. einen wertvollen Beitrag zur Erfassung des dtr Urteils über die Reichsteilung geleistet hat. Seine Studie hat den begrenzten historischen Gehalt und die weitreichende dtr Deutung besser sehen gelehrt.

Münster. Josef Schreiner.

Weippert, Manfred: **Die Landnahme der israelitischen Stämme in der neueren wissenschaftlichen Diskussion.** Ein kritischer Bericht (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Heft 92). Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1967. 163 S Ln DM 19,80; br. DM 16,80.

M. Weippert bezweckt mit diesem Buche eine — nach seinen eigenen Worten (S. 7) — „kritische Darstellung der heute als ‚klassisch' empfundenen Hypothese der israelitischen Landnahme in ihren verschiedenen Ausprägungen, deren Hauptrichtungen summarisch mit den Namen Alt und Albright gekennzeichnet werden können".

Den Hauptteil des Buches stellen folgende drei Kapitel mit ihren Unterabschnitten dar: Kap. II. Versuche zur Lösung des Landnahme-Problems seit 1925 (S. 14—66): 1. Die territorial- und traditionsgeschichtliche Lösung (S. 14—51), 2. Die archäologische Lösung (S. 51—59) und 3. Die soziologische Lösung (S. 59—66); Kap. III. Themen der Diskussion (S. 66—123): 1. *'Apiru* und Hebräer (S. 66—102) und 2. Nomaden des 2. Jahrtausends (S. 102—123); Kap. IV. Archäologie und biblische Überlieferungen (S. 123—139): 1. Die Situation (S. 123f.), 2. Der Wert von Ausgrabungsbefunden (S. 124—132) und 3. Das literarische Problem (S. 132—139).

Im „Abschluß" (Kap. V.: S. 139f.) faßt er die Ergebnisse seiner Untersuchungen zusammen: Er zieht die „territorial- und traditionsgeschichtliche Lösung", die besonders mit dem Namen A. Alt zu verbinden ist, der „archäologischen" vor; dafür sprächen die biblischen Überlieferungen. Gegen W. F. Albright und seine Schule sei, so meint der Vf., anzuführen, daß sie „allzuoft ihrem Material mehr zumuten müssen, als es zu tragen im Stande ist, und zuweilen sogar genötigt sind, offen oder stillschweigend die biblischen Überlieferungen den archäologischen ‚Fakten' oder aber die Grabungsergebnisse den Textaussagen anzupassen" (S. 139f.).

Ein ausführliches Abkürzungsverzeichnis (S. 141–145) und ins Detail gehende Indizes (1. Autoren, S. 146–150; 2. Götter und Menschen, S. 150f.; 3. Völker, Länder, Berge, Täler, Orte, S. 151–154; 4. Sachen, S. 154–156; 5. Wörter, S. 156–158; 6. Stellen, S. 159–163) sowie 2 Karten (I: Der Alte Orient; II: Palästina) beschließen das Buch.

Die vielschichtigen Probleme, die mit der israelitischen Landnahme verbunden sind, behandelt der Vf. unter besonderer Berücksichtigung der altorientalischen Quellen. Neben den ägyptischen Texten legt er seinen Ausführungen nämlich in besonderer Weise die aus Amarna, Māri, Alalaḫ, Nuzi, Boğazköy und Ugarit zugrunde. Auch wenn man in vielen Einzelfragen den Interpretationen des Vf. nicht ohne weiteres folgen kann, so muß man doch seinen Versuch anerkennen, die „territorial- und traditionsgeschichtliche Lösung" als die den Quellen am ehesten entsprechende zu erweisen. Es ist bewundernswert, wie er es verstanden hat, die weitverzweigte Literatur und das zum Teil schwer verständliche und umfangreiche Quellenmaterial vorzulegen.

Bei einer wünschenswerten zweiten Auflage seines Werkes könnte der Vf. seine Argumentation gegebenenfalls an folgenden Stellen – um einige zu nennen – überprüfen:

S. 17 Anm. 3: Der Vf. stellt fest, daß kan. **milku* aus akk. *šarru* und hebr. *męlęk* erschlossen sei und begründet den postulierten Übergang von **malku* zu **milku* auf S. 84 Anm. 1 mit dem Hinweis auf PNN, die mit dem Element *-milkU* gebildet sind. Dagegen ist folgendes einzuwenden:

In den Quadrilinguen aus Ugarit ist in der ugaritischen Spalte als Äquivalent von sum. [LUGAL] — akk. *[ša]r-rum* — hurr. *i-wi-ir-ni ma-al-ku* angegeben: Ugaritica V, S. 234f., III 13′ sowie S. 244f., II 32′[1]. Dem entspricht auch die Schreibung des PNF *Bi-it-ta-ma-al-ki* für *Bi-it-ta*-LUGAL in AlT 94, 18 bzw. 12. Daraus dürfte zu folgern sein, daß in den westlichen Texten für „König" nicht *milku*, sondern *malku* anzusetzen ist.

Hinsichtlich des GN *milk-* in den PNN – hier ist besonders auf die Schreibung *-mu-lik* in RS 17.288 [= PRU 4, 215], 27 hinzuweisen – siehe nun Ugaritica V, S. 60 zu Z. 32 und S. 460 zu 27 b.

S. 17 Anm. 3: Die Bemerkung des Vf., daß in Amarna, Māri und Alalaḫ häufig sum. LÚ = akk. *awīlu* in Verbindung mit Stadtnamen auftrete, ist folgenderweise zu präzisieren: LÚ = *awīlu* steht hier im *Slang* für „König" (s. AHw, S. 90 s. v. *awīlum* B 2 b; CAD A/2, S. 57, s. v. *amīlu* 4 d: „ruler").

S. 67 Anm. 4: Da das ÌR in dem PN ÌR-*Ḫe-pá* in den syllabischen und in den alphabetischen Texten des syrischen Raumes nur ideographisch geschrieben ist, fehlt ein eindeutiger Hinweis für die Lesung von ÌR-*Ḫe-pá*. In Anbetracht der vielen PNN mit *ʿ/ḫbd* als erstem Bestandteil und einem GN als zweitem (s. StP 1, S. 105; 316f.; H. B. Huffmon, Amorite Personal Names in the Mari Texts, Baltimore 1967, S. 189, s. v. ḪBD) spricht kaum etwas gegen die von F. Thureau-Dangin vorgeschlagene lesung **ʿAbdi-Ḫeba*.

Nachdem nun das hurr. Äquivalent für sum. ÌR = akk. *ardu* = ug. *abdu*, nämlich *purame*, bekannt ist (Ugaritica V, S. 244 III, Z. 4; s. S. 455, zu B 15), wäre zu fragen ob ÌR nicht mit *purame* wiedergegeben werden könnte, zumal es sich bei *Ḫepa(t)* um eine hurr. Göttin handelt. Dagegen spricht allerdings, daß bislang keine Namen des Typus *Purame*-GN belegt sind (s. Ugaritica V, S. 455, zu B 15).

S. 72 Anm. 3 und **S. 83 Anm. 2:** Der *Ḫapiru*-Beleg in AlT 58, 29 ist aus der Diskussion zu ziehen, da die Zeile folgenden Zeichenbestand aufweist: ^{m}*Še-mu-ba ù* ERÌN^{meš}. *ti* (!) KI (!) GA (!) RU.

S. 74 Anm. 9: Die genaue Erfassung des soziologischen Terminus *ḫupše* ist nur aufgrund der Personenlisten aus Alalaḫ möglich: Siehe „Die soziale Struktur von Alalaḫ und Ugarit (II): Die sozialen Gruppen *ḫupše-namê, ḫaniaḫḫe-ekû, eḫele-šūzubu* und *marjanne* nach Texten aus Alalaḫ IV": WO 5/1, S. 57—93).

S. 103f. mit Anm. 5: In der Frage nach dem Zeitpunkt des Auftretens der Aramäer schließt sich der Vf. denjenigen Forschern an, die meinen, daß die Aramäer erst seit Tiglathpilesar I. (1116–1078) faßbar seien. Hiermit stellt er sich jedoch in Widerspruch zu der ständig wachsenden Anzahl von Belegen, die auf die Aramäer auch schon zu früherer Zeit anspielen: Zu den ägyptischen und ugaritischen Texten s. E. Edel, Die Ortsnamenliste aus dem Totentempel Amenophis III., Bonner Biblische Beiträge 25, Bonn 1966, S. 28f.; bezüglich der *Aḫlamû*, die einen Teil der Aramäer gebildet haben dürften, sei auf BM 14078,4 als dem bislang ältesten Beleg (aus der Zeit Rīmsîns [1758–1699]) für die *Aḫlamû* verwiesen (s. OLZ 61, 1966, Sp. 243).

S. 107 Anm. 3: Die Frage der Lesung des Tiernamens in AlT 269, 59 (JCS 13, 1959, 29) kann aufgrund einer von uns durchgeführten Kollation als geklärt betrachtet werden: Es handelt sich hier um ANŠE. GÚR. NUN = *kūdanu* „Maultier, -esel" (so schon in AHw, S. 499, übernommen).

Münster. M. Dietrich-O. Loretz.

[1] Die sum. und akk. Spalten sind nicht oder nur teilweise erhalten: S. 234, III 13′ fehlt sum. (EN ist doch wohl durch LUGAL zu ersetzen) und S. 244, II Z. 32′ fehlt sum. LUGAL; akk. *šarrum* ist S. 234, III Z. 13′ teilweise und S. 244, II 32′ gar nicht erhalten.

Hillmann, Reinhard: **Wasser und Berg.** Kosmische Verbindungslinien zwischen dem kanaanäischen Wettergott und Jahwe. Inaugural-Dissertation. Halle (Saale) 1965. 200, XXXIX S.

Der Vf. behandelt in seiner Dissertation im ersten Teil, A, Baals Verhältnis zu Wasser und zu Bergen (S. 1–87) und unterteilt diesen in die Abschnitte I. Der Baal von Ugarit (S. 1–75) und II. Baal Zaphon als Seemannsgott und der „Baal" in Ägypten (S. 76–87). In Teil B, Jahwe und der kanaanäische Wettergott in vergleichbarer Beziehung zu Wasser und Berg (S. 88–194), geht er den Fragenkreisen „Der Kampf zwischen Jahwe und Regengott Baal" (Abschnitt I, S. 88–113) und „Gemeinsamkeiten zwischen Jahwe und Baal im Blick auf ihre Stellung zu Wasser und Berg" (Abschnitt II, S. 114–194) nach.

Auf die Zusammenfassung (S. 195–200) folgen: Inhalt (S. I–II), Abkürzungen (S. III–VI), Literaturnachweis (S. VII–XXXIII). Am Schluß des Buches finden sich 35 Abbildungen und Strichzeichnungen (S. XXXIV–XXXIX).

Bei der Durchführung seiner Arbeit kombiniert der Vf. in glücklicher Weise die philologische Methode mit der archäologischen und der religionsgeschichtlichen. Er gelangt dabei zu wichtigen Ergebnissen bezüglich der Auseinandersetzung Israels mit der kanaanäischen Kultur.

Es ist zu bedauern, daß diese aufschlußreiche Arbeit der Wissenschaft nicht im Druck zugänglich gemacht werden konnte.

Münster. M. Dietrich-O. Loretz.

Kapelrud, Arvid S.: **Die Ras-Schamra-Funde und das Alte Testament.** Übersetzung von Friedrich Cornelius. München/Basel: Ernst Reinhard Verlag 1967. 91 S., 11 Abb.; DM 7,50.

Das Büchlein A. S. Kapelruds informiert in sechs Kapiteln in groben Umrissen über die Funde von Ugarit und ihre Auswertung für das Alte Testament: Die Entdeckung (9–22); Erörterungen über die Texte (23–34); Methode und Betrachtungsweise (34–36); Die Gottheiten von Ras Schamra und ihre Entsprechungen im Alten Testament (37–70; dieses Kapitel wird in sechs Abschnitte unterteilt: Baal im Alten Testament, 37–42; Baal in den Ras-Schamra-Texten, 42—56; Baal und Jahweh, 56—60; El im Alten Testament, 60–62; El in den Ras-Schamra-Texten, 62–66; Andere Götter, 66–70); Der Kult: Feste, Opfer, Riten, Gesänge (71–84); Sprache und Terminologie (85—87). Am Ende folgt, was besonders hervorzuheben ist, ein Register (89–91).

Für den an Altertumsfragen interessierten nichtfachmännischen Leserkreis stellt der Autor in ansprechender Form die Geschichte der Ausgrabungen von Ras Schamra-Ugarit sowie die Bedeutung der dort gefundenen Texte für die Auslegung des Alten Testamentes dar. Die beigegebenen Abbildungen sind gut ausgewählt und illustrieren vortrefflich die Ausführungen des Vf.

Anlage und Ziel des Buches bedingen, daß der Vf. nicht auf die Vielzahl der Probleme ausführlich eingehen kann. Dabei hat der Vf. allerlei Ungenauigkeiten in Kauf nehmen müssen, die den Wert des Büchleins gelegentlich beeinträchtigen. Der unvoreingenommene Leser sei deshalb darauf hingewiesen, daß er bei einem eventuell intensiveren Studium einzelner Fragen auch auf andere Literatur über Ugarit zurückgreifen muß.

Ein Beispiel hierfür bietet das Kapitel „6. Sprache und Terminologie", in dem die Sprachverwandtschaft zwischen dem Ugaritischen und dem Hebräischen des Alten Testaments besprochen wird. Der Vf. wählt u. a. zwei Wörter, an Hand derer er die Beziehungen zwischen den beiden Sprachen aufzuzeigen versucht: *ḫrṣ* [!] // *ḥārûṣ* „Gold" und *anu/i* — *ana/oku/i* „ich". In beiden Fällen ist die Argumentation des Vf. zu bemängeln: der Begriff *ḫrṣ* für „Gold", die normale Bezeichnung für „Gold" im Akkadischen *(ḫurāṣu)*, dürfte für das Hebräische ebenso wie für das Ugaritische ein Kulturlehnwort sein, das auch vom Griechischen übernommen wurde (s. É. Masson, Recherches sur les plus anciens emprunts sémitiques en Grèc, Paris 1967, S. 67f.: χρυσός); die Bemerkung, daß nur im Ugaritischen und Hebräischen das Pronomen der 1. p. sg. c. die sog. Kurzform *(anu/i* = ug. *an*; hebr. *'nj)* neben der Langform *(ana/oku/i* = ug. *ank*; hebr. *'nkj)* zu belegen sei, ist nun durch den Nachweis der ersteren auch im Akkadischen (W. von Soden, Grundriß der akkadischen Grammatik, Rom 1952: Nachträge, Rom 1969, § 41f: *ana*– neben gewöhnlichem *anāku*) zu modifizieren[1]. Diese Beispiele zeigen, daß bei Vergleichen des Ugaritischen mit dem Hebräischen auf dem Gebiet der Philologie – dies gilt analog auch für die der Literatur- und Religionsgeschichte – keine zu engen Grenzen zu ziehen sind.

Münster. M. Dietrich-O. Loretz.

[1] In demselben Punkt ist C. H. Gordon, Ugaritic Textbook, Rom 1965, S. 35: § 6.2, zu korrigieren.

Delling, Gerhard: **Jüdische Lehre und Frömmigkeit in den Paralipomena Jeremiae.** (Beih. zur ZAW) Berlin: A. Töpelmann 1967. 77 S.; DM 24,—.

Der Verfasser verliert kaum Worte über religionsgeschichtliche Abhängigkeiten der pseudepigraphen Paralipomena Jeremiae (*par*). Nur beiläufig erwähnt er die gängige Auffassung, die *par* seien im ersten Drittel des 2. Jh. n. Chr. verfaßt worden (S. 3). Im übrigen bedient er sich durchwegs der begriffsgeschichtlichen Arbeitsweise im Stile des ThWBNT. Die vorsichtige Urteilsbereitschaft Dellings zeigt sich etwa in seinen Ausführungen über den sich in *par* 5, 21 findenden Ausdruck κατηχῆσαι... τὸν λόγον. Obwohl sich diese Wendung erst in der späteren slawischen Übersetzung, nicht schon in der früheren äthiopischen finde und obwohl er außerhalb der *par* nur in Röm 2, 18 für die religiöse Unterweisung gebraucht werde, sei es „nicht unmöglich, daß die Wendung... von einem Juden formuliert wurde" (S. 25).

Solche und ähnliche Vermutungen über eine frühjüdische Autorschaft der *par* — nur der Schluß ab *par* 9, 10 ist eindeutig christlich — sind jedoch noch zu wenig tragend. Die besten Argumente werden S. 42—52 gebracht. *Par* 6, 13—14; 8, 5 u. a. enthalten die Forderung nach radikaler Absonderung des Gottesvolkes. Wer mit ausländischen Frauen liiert sei oder nach ausländischer Art lebe, dürfe nicht nach Jerusalem zurückkehren. In diesen *amixia*-Forderungen besteht ein ziemlich breiter spätalttestamentlich-frühjüdischer Konsens gegen die neutestamentlich-frühchristliche Verkündigung.

Leider müssen auch Fragwürdigkeiten vermerkt werden. Daß Delling den religionsgeschichtlich unzutreffenden und theologisch oft mißbrauchten Ausdruck „Spätjudentum" (S. 35 u. ö.) verwendet, mag aus seiner Mitarbeit am ThWBNT, wo der Ausdruck üblich ist, erklärbar sein. Schwerer wiegen folgende Sätze: „Um eine Apokalypse handelt es sich bei *par Jer* jedoch nicht. Die Schrift ist ... eine Mahn-, Lehr- und Erbauungsschrift mit ganz bestimmter Zielsetzung" (S. 2—3). Da Delling selbst auf viele Ähnlichkeiten und Gemeinsamkeiten zwischen *par* und der syrischen Baruchapokalypse hinweist (S. 2. 72. u. ö.), und da die Apokalypsen aus den zwei Jahrhunderten vor und nach der Zeitwende a u c h Mahn-, Lehr- und Erbauungsschriften sind, ist die Begründung in dieser Form nicht möglich. Diskutabel ist allerdings der Hinweis, in *par* werde das erwartete Eschaton nicht mit einem Zeitschema in Zusammenhang gebracht und es würden auch keine Zukunftsbilder gegeben (S. 72). Aber weist nicht das Auftreten des Engels (*par* 6) und noch mehr jenes des den auserwählten Exulanten eine Geheimbotschaft verkündenden Adlers (*par* 7) zumindest in unmittelbare Nähe zur Gattung Apokalyptik, zu deren Eigenschaften Esoterik und symbolisch-bizarre Ausdrucksweise gehören? Die Erzählung von der geheimnisvollen Rettung der heiligsten Tempelteile und -geräte vor den babylonischen bzw. römischen Eroberern (*par* 1—4) war ein frühjüdisch-apologetisches Motiv, welches besonders in Apokalyptikerkreisen beliebt war. Hier ist die Abhängigkeit der *par* von der syrischen Baruchapokalypse augenscheinlich. Auf Apokalyptik läßt auch die ausgeprägte Zukunftserwartung (*par* 6, 12—23 u. ö.) und die rigoros-enge Erwählungsauffassung (*par* 8) schließen. Das Zeitschema ist also nicht das Um und Auf der Apokalyptik. Aus diesen und ähnlichen Gründen nimmt der Rezensent an, *par* sei in einem von priesterlichen Interessen bestimmten, jüdischen Apokalyptikerkreis entstanden — er bewundert im übrigen die Akribie Gerhard Dellings.

Mödling-Wien. Clemens Thoma

Ben-Chorin, Schalom: **Bruder Jesus.** Der Nazarener in jüdischer Sicht. München: Paul List Verlag (1967). 249 S.; Ln. DM 16.80.

„Das hier vorliegende Buch ist keine fachwissenschaftliche Arbeit. Es wendet sich aber gleichermaßen an den Theologen und an den Laien und will eine jüdische Sicht auf die Gestalt Jesu vermitteln" (231). Aber eben deswegen ist a u c h der Theologe zur Stellungnahme gerufen. Sein Urteil ist in vielen Fällen anders, wenngleich manche Aussagen des Buches als durchaus „fündig" erscheinen. Zuerst in kurzen Strichen das Bild Jesu, wie es Vf. vorlegt:

Für ihn ist Jesus der Ur- und Nur-Jude, in dessen tragischem Geschick sich die ganze Nation spiegelt, und „der verlorene Sohn", der jetzt erst langsam heimgeholt wird, als „Bruder Jesus" (ein Wort M. Bubers) Glaubensurkunden sind dem Vf. die Evangelien nicht, aber Urkunden der jüdischen Glaubensgeschichte. Eine historische Sicht ermöglichen die im Dienst der christlichen Kerygmatik tendenziösen Evangelien nicht, aber Vf. will „Schicht um Schicht abtragen", um mit Intuition (die er von Phantasie absetzt) den wirklichen Jesus zu erfassen.

Die Geburt in Bethlehem ist ihm ein Drasch (eine erbauliche, oft gewaltsame Deutung) des Michäas-Wortes 5, 1. Das Verhältnis Jesu zu seiner Mutter sei „zumindest distanziert" und lasse vermuten, er habe um seine illegitime Herkunft gewußt. Die Ben-Panthera-Sage wird erwähnt, aber ohne Stellungnahme. „Jesus ehrt seine Mutter nicht und negiert seinen leiblichen Vater" (34).

Jesus einfach unter die Propheten einzureihen, verbietet das Fehlen einer Berufungsvision, obwohl des Vf. Deutung der Taufe im Jordan in eine solche Nähe kommt. Für ihn ist Jesus ein Tannait wie Schammai und Hillel, letzterem näher, aber auch wieder fern. Die Frage nach einem Lehrer Jesu wird auf talmudisch schwacher Basis aufgeworfen. Jesus gehört zu einer inneren Opposition innerhalb des Pharisäismus und in eine gewisse Nähe der Ebioniten. Eine innere Entwicklung Jesu wird bejaht. Seine Erweckung zum Mann Gottes sei ihm bei der Taufe gekommen. Von Johannes aber habe er sich in der Wüste endgültig gelöst. Zur Frage Jesu an die Jünger: „Für wen halten mich die Leute?" sagt er: „Aus diesem Fragen klingt die Verwirrung eines Menschen, der, tief in das Abenteuer des Glaubens verstrickt, die Frage nach seiner eigenen Existenz und ihrem Geheimnis stellt" (132).

Drei Phasen der inneren Entwicklung Jesu will Vf. sehen: 1. Er rechnete mit dem nahen Ende und dem Kommen des Reiches — eschatologische Periode. 2. Als sich hier nichts erzwingen ließ, trat eine Introversion ein, die 3. in die Passion mündete. Sie ist provozierter Untergang.

Jesus habe sich zuerst mit Heilungen legitimiert, obgleich sein Hauptanliegen in seiner Botschaft lag, nämlich die Urabsicht des Gesetzes gegenüber der kasuistischen Verflachung herauszustellen. Ob Vf. die Bergpredigt der 1. oder 2. Phase zuordnet, ist mir nicht klar, denn Eschatologie und Introversion fallen hier zusammen. Sehr aufgewertet ist Judas, der Mann „aus den Vorstädten", der sein Leben zum Opfergang macht, um Jesus zum Handeln zu zwingen — und in die Katastrophe treibt. In der ethischen Verkündigung ist Jesus dem Vf. teuer, hier ist er ihm „Bruder".

Das letzte Mahl ist ihm ein Sedermahl (also Paschamahl), gehalten nach dem Qumran-Kalender. Das Fehlen der Frauen zeige auch Qumran-Nähe. Kaiphas erfährt eine Ehrenrettung. Nach vergeblichem Versuch, Jesus umzustimmen, blieb ihm nichts anderes als die Auslieferung. Daß Vf. den Anteil der Schuld bei den damaligen Juden Jerusalems zu mindern sucht, ist begreiflich. Übrigens wird nach ihm der Prozeß Jesu gerade vom Johannesevangelium her aufgehellt, dessen Geschichtswert er stark verteidigt. Des Kaiphas Wort Joh 11, 50 (. . . besser, daß ein Mensch stürbe für das Volk . . .) zeige die wahre Motivierung des Prozesses. Ein Urteil wurde zwar vom Synhedrium nicht gefällt, aber die Auslieferung Jesu an Pilatus beschlossen und politisch wie halachisch gerechtfertigt (195). Die Anklagepunkte waren Tempelschändung, Steuerverweigerung und angemaßte Messianität. „Politische Prozesse, die aus Gründen der Staatsraison geführt werden, werden nicht immer nach allen Paragraphen der Prozeßordnung abgewickelt" (198). Das ist ebenso richtig gesehen wie die Erkenntnis, daß der Mischnatraktat Sanhedrin eine ideale Prozeßordnung bietet, die nicht immer durchgeführt wurde.

Die ganze Passionsgeschichte ist ihm ein Midrasch zu Sach 12 und 13 sowie zu Ps 22. Auch darin liegt etwas Wahres, aber doch so, daß im Kerygma das Erlebte und Tradierte an diesen Texten gemessen wurde, nicht aber, als hätte man aus solchen Texten die Passion komponiert. Bei der Bestattung betont auch Vf., daß hier keine Erfüllungstendenz vorliege (227), weil der Gekreuzigte entgegen Is 53, 9 nicht unter Verbrechern sein Grab gefunden habe. Der Ruf Jesu „Eli, Eli lamma asabtani (sic, nach der Masora)" sei der letzte Schrei Jesu, „dessen Glaube furchtbar zusammenbricht" (223). „Hier ist — tragischer Höhepunkt — das Vater-Kind-Verhältnis zerbrochen" (115). „Mit wachsendem Abstand werden die Worte Jesu am Kreuz mehr und mehr der Christologie angepaßt" — im Blick auf die anderen Worte der Evangelien. Aber Vf. schränkt selbst wieder ein: „. . . möglich, daß Jesus alle diese Worte am Kreuz gesprochen hat und vielleicht noch weit mehr" (225). Ein Schma-Beten vermißt Vf., wie es „jeder Jude in der Sterbestunde" spricht. Finsternis und Erdbeben gehen „ins Sagenhafte und Legendäre", ebenso der zerrissene Vorhang. „Hier endet die Geschichte Jesu. Hier beginnt die Geschichte Christi" (228).

„Die Jüngergemeinde deutete das Verschwinden des Leichnams Jesu im Sinne der Auferstehung. Die Auferstehung aber entzieht sich unserem Blick . . . Die geschichtlich wirksame Auferstehung Christi hat erst in Damaskus stattgefunden, im Christuserlebnis des Paulus . . ." Wir zollen dem Vf. Respekt für sein Wort: „Hier rühren wir an das Geheimnis der christlichen Seele, an dem niemand teilhat, der außerhalb dieses Mysteriums steht" (229).

Aussagen, wo man Vf. nicht beipflichten wird:

Lk 17, 21 (das Reich Gottes ist *entos himon*) ist für die Phase der Verinnerlichung Jesu — als eine Art Selbstkorrektur seiner eschatologischen Haltung — unbrauchbar, da die Deutung „in euch" nicht zutrifft (26).

Woher will er wissen, daß Theophilus ein Mitarbeiter des Paulus war? (35)

Jesus als wahrer Gott, „davon kann im ganzen NT nicht die Rede sein" (69) — auch Joh. 20, 28 nicht? Er selbst betont doch den historischen Wert des Joh.-Ev.

Die Bergpredigt ist „ein Stück jüdischen Lehrgutes", „das sich organisch in die Tradition des rabbinischen Judentums einfügt . . ." (68). Mindestens in der Art der Verabsolutierung jüdischer Gebote liegt etwas Neues!

Die Interpretation der Hunde und Säue (Tempelprostitution, Dirnentum) in Mt 7, 6 wo er Deut 23, 19 heranzieht, ist zwar geistvoll, trägt aber zum Verständnis weder des Logions noch des Zusammenhangs bei Mt etwas bei. („Rätselhaft", nach M. Dibelius.) Zur Sünderliebe Jesu paßt sie nicht (82).

Warum wird nach Mt 13, 10–13 und nicht nach Mk 4, 10–12 zitiert, wenn schon „Schicht um Schicht abgetragen" werden soll? (92)

Im Gleichnis Mt 25, 1 (kluge und törichte Jungfrauen) will doch der Bräutigam nicht alle die 10 Mädchen heiraten. „Die Vielehe war . . . durchaus noch gebräuchlich." Von den 10 steht überhaupt keine im Brautverhältnis (95).

Der Tempel der Samariter auf dem Garizim stand zur Zeit Jesu nicht mehr, er wurde 128 v. Chr. zerstört (Kultstätte ist der Berg allerdings bis heute geblieben (107).

In Lk 10, 30 wird grundlos die Richtung von Jerusalem nach Jericho „hinab" umgedreht („hinauf") (108).

Unwahrscheinlich ist, daß Jesus die Jünger hebräisch beten lehrte, vgl. auch Mk 15, 34, wozu Vf. richtig aramäisch voraussetzt (113; 224).

Maqom als Gottesbezeichnung leitet sich vom hl. Ort des Tempels her, nicht „Gott ist der Ort der Welt" (115).

Lk 7, 47 ist der Sinn des „. . . denn sie hat viel geliebt" auf die sexuellen Abenteuer der Frau gewendet und damit nicht getroffen (123). Die Frau wird als Maria die Hetäre bezeichnet, was aber S. 124 wieder – und richtigerweise – in Zweifel gezogen wird.

„Offenbar zieht Jesus eine Art Kreis um die in die Mitte gestellte Frau", zu Joh 8, 1–11 (126). Schreiben kann man das nicht gut heißen. Der Vergleich zu Choni dem Kreiszieher ist schwach, dessen Situation ganz anders.

Für den Vf. war Jesus verheiratet, schon weil ihm sein eheloser Zustand niemals von einem Gegner vorgeworfen wird. „Seine hohen Worte über die Ehe . . . passen sehr wenig auf einen ehelosen Jesus, der nichts von Brautnacht und ehelicher Gemeinschaft gewußt haben sollte" (129).

Kann man nicht ebenso umgekehrt argumentieren: Weil Jesus der Alltäglichkeit der Ehe fernstand, sind seine idealen Worte aus diesem Abstand heraus so erklärlich?

„Die Umstände, die beim Einzug in Jerusalem beschrieben werden, weisen eindeutig auf Sukkoth hin, das Laubhüttenfest" (141). Mk 11, 8 Parr geben aber den Blick nicht auf den Feststrauß frei: Paradiesapfel, Myrthenzweig und Bachweidenzweige fehlen. Die Baumzweige, die abgehauen werden, sind eine Spontanreaktion der Menge.

Die Tempelreinigungsgeschichte ist Vf. „zu abenteuerlich, um wahr zu sein". Jesus wäre verhaftet worden. Sie sei aus Sach 14, 21 herausgebildet (148). Jedenfalls stützt sie den ersten Anklagepunkt, den Vf. selbst nennt, so möchte man einwenden.

Es ist keineswegs über allen Zweifel erhaben, daß das Letzte Mahl ein Paschamahl war (155), wie Vf. voraussetzt. Alle für das Abendmahl einschlägigen Elemente finden sich im normalen jüdischen Gastmahl. Judas ist nach Vf. Kommunikant (173). Die vier Becher sind bei ihm selbstverständlich, aber der 4. ist für die Jesus-Zeit nicht sicher (178). Sehr fraglich ist des Vf. Ansicht, daß Jesus das Brot erst nach dem Hauptessen gereicht habe. Auch die Didache stützt die Reihenfolge Strack-Billerbecks, daß die Broteulogie dem Essen vorausging und die Weineucharistie ihm folgte.

„Der fünfte Becher" (179) meint den Ölbergbecher nach dem Vf. (Ich bekunde dem Vf. gern den packenden Eindruck, den er gerade in diesem Kapitel dem Leser vermittelt.) Der heiße Wüstenwind, der den Schweiß aus dem Körper treibt, steht etwas im Widerspruch zu dem Feuer, das von der Kälte der Nacht erfordert war. Scheiden die drei Jünger vom Schlaf überwältigt, aber immer wieder geweckt, wirklich als Zeugen aus? Vf. gibt zu, das tradierte Ölberggebet könnte ein echtes Gebet Jesu sein, weil es in keine christliche Dogmatik paßt.

Die Malchuspassage sei offenbare Legende, da Petrus sofort verhaftet worden wäre (189). Doch wird nicht jeder, den man in Tumulten fassen will, auch verhaftet. Ebenso werden psychologisch so verständliche und für den Gang der Verurteilung überflüssige Episoden wie die Intervention der Frau des Pilatus und dessen Händewaschung als ungeschichtlich abgetan. Man kann mindestens ebensoviel für die Echtheit wie gegen sie vorbringen. Auch sagt Vf., die Festsitte einer Amnestie sei nicht belegbar. Er folgt übrigens der Matthäusfassung, weil sie (nach einigen Mss) die zwei Jesusse gegenüberstellt, und nicht der viel einleuchtenderen Markusdarstellung, wo Pilatus den Angeklagten dem Haß der jüdischen Anführer mittels des Volkes zu entziehen sucht.

Man fragt sich auch, wieso Simon von Kyrene schwach bezeugt sein soll. Alle Synoptiker bieten die Stelle, abweichende Lesarten sind nicht vermerkt (218).

Der Kreuzestitel INRI soll eine Anspielung auf das heilige Tetragramm des Gottesnamens tragen. Es ist aber doch sicher, daß das Plakat des Pilatus die vollen Worte und nicht bloß die vier Anfangsbuchstaben trug (220).

Die Essigdarreichung ist dem Vf Qualvermehrung, nicht militärischer Erfrischungstrunk (223).

„Amen, ich sage dir heute, du wirst mit mir im Paradiese sein" - diese Interpunktierung des Vf. paßt schlecht als Sinnanschluß an die Bitte des Räubers, vor allem, wenn man die andere Lesart „wenn du in deiner Königsherrschaft kommst" für die bessere hält (221).

Warum bilden Eli und Elija „keinen rechten Gleichklang"? Bei den „gellenden Schreien" formen sich doch elementar die Laute in a und o (224).

In vielen Dingen weist Vf. durchaus richtige oder doch für die Deutung diskutable Wege. Dazu wären z. B. folgende zu zählen:

Aus rabbinischen Texten wird ein Aufweis von guten und „gefärbten" (üblen) Pharisäern gebracht, zwei positive und 5 negative Gruppen (21). So wird vermieden, die Pharisäer als homogene Einheit vorzustellen, die je nach Tendenz des Beurteilers alle gut oder alle schlecht wären. Auch deren auf Moses zurückgeführte Sukzession ist ntl und ekklesiologisch von Belang (23).

Für die Kana-Geschichte wichtig ist der „dritte Tag" Joh 2, 1 als „Dienstag", der volkstümlich gern für Hochzeiten gewählt wurde mit Bezug auf Gen 1, 10 und 12. Ebenso sagt Vf. zur viel diskutierten Weinregel: „es handelt sich hier offenbar um einen Witz, den der berufsmäßige Spaßmacher einer jüdischen Hochzeit, und das ist unser Architriklinos, vorbringt" (90).

Richtig ins Ganze der jüdischen Teschuba (Umkehr) ist der Bußruf Johannes' und Jesu eingeordnet (51).

Jesu Auftreten in der Heimatsynagoge sieht er wohl recht, nach der Perikopenordnung beurteilt, im Sommer (56).

Treffend, wenn auch zur Zeit etwas unmodern, sagt er von den Wundern: „Alle diese Erzählungen sollten so genommen werden, wie sie dastehen, als Zeugnisse eines unauslöschlichen Eindruckes, den Jesus auf seine Umwelt machte" (61).

Ernsthaft reden läßt sich über seine Deutung des Fisch-Zeichens als christliches Geheimsymbol. Nach Gen 48, 16 ist es „Zeichen der Fruchtbarkeit, und die Gemeinde Jesu soll sich fischgleich (wajidgu dag) auf Erden ausbreiten" (65).

Das Gleichnis vom guten Samariter hat eine antipatriotische, übernationale Spitze, die zuwenig gewertet wird (103).

Das Vater-unser ist nicht fertige Liturgie, sondern „Hinweis auf die Art und Weise, wie gebetet werden soll" (111).

Beim Abendmahl erwähnt Vf. (nach Strack) den Brauch der drei Mazzenbrote, die das Volk in seinen drei Gruppen versinnbildeten. Dafür habe Jesus sich als Stellvertreter gesetzt (164).

Im Judaskuß sieht Vf. eine Karikatur des Kusses Gottes, mit dem der Gerechte stirbt (188).

Der Hahn ist Inbegriff der Einsicht, der dem verblendeten Petrus gegenübergesetzt ist (190).

Der dreimalige Gewandwechsel Jesu in der Passion spielt an den Brauch des Hohenpriesters am Versöhnungstag an (203).

Wie man nun auch über Einzelfragen urteilen wird, eines ist dem Verfasser auf alle Fälle gelungen: die Gestalt Jesu ersteht vor dem Leser im Relief seiner jüdischen Umwelt.

Söchtenau. Walter Diezinger.

Schweizer, Eduard: **Das Evangelium nach Markus.** (Das Neue Testament Deutsch, hrsg. von G. Friedrich, Teilband 1), 11. Aufl. (1. Aufl. dieser Bearbeitung), Göttingen: Vandenhoek u. Ruprecht 1967. 231 S.; kart. DM 9,80.

Das Markusevangelium ist unter redaktions- und traditionsgeschichtlichen Gesichtspunkten in den letzten Jahren häufiger in Monographien (Marxsen, Suhl, Trocmé, Schreiber, Burkill, R. Pesch) und Aufsätzen (darunter mehrere von E. Schweizer) Gegenstand eingehender exegetischer Untersuchungen gewesen. E. Schweizer legt jetzt einen Kommentar zum Markusevangelium vor, der die neueren Erkenntnisse der exegetischen Forschung berücksichtigt. Sein Kommentar entspricht zugleich theologisch-wissenschaftlichen Forderungen und den Erwartungen des praktisch-kirchlichen Verkündigungsdienstes. Er hält sich damit im Rahmen der bewährten Kommentarreihe des NTD, worin er jetzt die Stelle des zuletzt in 10. Aufl. (1963) von J. Schniewind bearbeiteten Teilbandes zum Markusevangelium einnimmt. Erscheint die Ausgabe von J. Schniewind, die außerhalb der Reihe vom Verlag weiter ausgeliefert wird, in theologischer Hinsicht auch keineswegs schlechthin überholt, so legte sich doch im Hinblick auf die redaktionsgeschichtliche Betrachtungsweise der Evangelien nicht nur eine neue Bearbeitung des bisherigen Kommentars, sondern auch eine neue Gesamtinterpretation des ältesten Evangeliums nahe, die von E. Schweizer im Rahmen des Gebotenen in hervorragender Weise durchgeführt wurde.

Nach einer knappen, aber erhellenden Behandlung der Einleitungsfragen zum Evangelium des Markus, vor allem der form- und redaktionsgeschichtlichen Fragen, wendet sich Verf. der Auslegung selbst zu, die er mit einem Rückblick auf die „theologische Leistung des Markus" abschließt. Ein Stichwortverzeichnis hilft, die im Kommentar behandelten Namen und Sachbegriffe leichter aufzufinden.

Die Auslegung des in Textabschnitte gegliederten Evangeliums erfolgt nach folgendem Schema: 1. Übersetzung. 2. Überlieferungsgeschichtliche Fragen. 3. Einzelauslegung. 4. Theologische Aussage des Markus. Die Gliederung des Evangeliums folgt einem fünfteiligen Schema, das Schweizer bereits in EvTh 24 (1964) 337—355 begründet hat. Mit dieser Einteilung stimmt allerdings die Numerierung der Teile des Kommentars von I-VI nicht ganz überein, da er den „Prolog" 1, 1—13 hier als den I. Teil zählt (anders in EvTh 24 [1964] 342). Der so von Schweizer gezählte I. Teil (1, 1—13) wird mit „Der Anfang" überschrieben. Der II.

Teil, „Jesu Vollmacht und die Blindheit der Pharisäer" (1, 14—3, 6), ist untergliedert in „A. Die Vollmacht über Dämonen und Krankheit" (1, 14—45) und „B. Die Vollmacht über Sünde und Gesetz" (2, 1 — 3, 6). Hierin wird schon eine Interpretation sichtbar, die die Vollmacht Jesu eher im adversativen als im konstruktiven Sinne versteht. Aber beides gehört ja zusammen, und das kommt auch bei Schweizer zum Ausdruck, wenn auch manchmal in etwas merkwürdigen Formulierungen wie „Die Vollmacht Jesu, Fünftausend zu speisen" und „Die Vollmacht Jesu im Seewandel". Der III. Teil behandelt „Jesu Wirken in Gleichnissen und Zeichen und die Blindheit der Welt" (3, 7 — 6, 6a). Vielleicht hätte sich hier eine ähnliche Unterteilung in A und B wie in Teil II empfohlen. Der IV. Teil (6, 6b — 8, 26) ist mit „Jesu Wirken bis zu den Heiden und die Blindheit der Jünger" überschrieben, womit die thematische Doppelheit dieses Abschnittes, freilich unter Absehen von der kompositorischen und theologischen Funktion des Brotthemas (Lohmeyer), richtig erfaßt wird.

Im V. Teil geht es um „Jesu Offenbarung in unverschlüsselter Rede und die Nachfolge der Jünger" (8, 27 — 10, 52). Aber auch hier sind die Jünger immer noch unverständig, und die Nachfolge betrifft nicht nur die Jünger im engeren Sinne, sondern alle, denen Jesus begegnet, denen er die Augen dafür öffnet, daß sie ihm auf seinem Wege folgen müssen, um ihn zu verstehen. Dies kommt am Ende dieses Abschnitts in der Heilung des Blinden vor Jericho noch einmal sinnbildlich zum Ausdruck. Die Bedeutung der Nachfolge wird von Schweizer bei der Auslegung des ganzen Evangeliums durchgehend betont (vgl. z. B. 25f; 30; 61; 64 u. ö.). Der VI. Teil schließlich umfaßt „Leiden und Auferstehen des Menschensohnes" (11, 1 — 16, 8), untergliedert in „A. Die letzten Tage in Jerusalem" (11, 1 — 13, 37) und „B. Die Tage des Leidens Jesu und seiner Auferweckung" (14, 1 — 16, 8). Im Tod Jesu erfolgt die „Offenbarung Gottes" (203), und in seiner Auferweckung wird „der Sieg Gottes" (210) manifest. Tod und Auferstehung Jesu stellen also die eigentliche Offenbarung dar. Diesen „Weg in die Verborgenheit" hat Gott genommen, „weil alle direkte Offenbarung nur zu einem Mirakelglauben führen könnte, wie ihn auch die Dämonen haben" (223).

Mit diesem kurzen Durchblick wird die theologische Linie sichtbar, die Schweizer im Markusevangelium herausarbeitet. Danach erscheinen die Wunder Jesu, die vor allem im ersten Halbteil des Evangeliums berichtet werden, als nicht eindeutige Zeichen der Offenbarung Gottes in Jesus. Sie werden mißverstanden — sogar notwendigerweise, da die eigentliche Offenbarung für Tod und Auferstehung Jesu reserviert ist. Das Mißverstehen der Wunder wie überhaupt des gesamten Wirkens Jesu zeigt sich nach Schweizer beispielhaft in dem „falschen Wunderglauben" (64), in dem „Rennen nach Wundern" (80), in ihrem Verständnis als „Mirakel". Angesichts solcher Betonung der Verhaftung des Volkes an den zeit- und umweltbedingten „Mirakelglauben" durch Schweizer fragt sich jedoch, ob hier nicht eine richtige Erkenntnis theologisch überzogen wird. Denn immerhin drückt sich doch in der Bewegung des Volkes zu Jesus hin nicht nur Mirakelsucht aus, sondern auch eine Ahnung von der wahren Bedeutung Jesu. Er weist die Menschen, die ihn suchen, nicht zurück; er fordert nicht einen von abergläubischen Vorstellungen gereinigten Glauben. Vielmehr weist er das Ansinnen der Pharisäer zurück, ein „Zeichen zu wirken". Wunder hingegen geschehen allenthalben, ohne daß angedeutet wäre, daß sie vom Volk schlechthin mißverstanden würden. Vgl. dagegen etwa 1, 27; 2, 12 und vor allem 5, 34, wo Schweizer selbst zugeben muß: „Was wir als Aberglauben ansähen, wird von Jesus ‚Glaube' genannt" (66). Das Offenbarungsereignis in Jesus ist daher nicht schlechthin auf Tod und Auferstehung Jesu zu reduzieren. Auch die „Geschichte" Jesu, sein irdisches Wirken, hat, wenn auch in gebrochener Weise, Offenbarungscharakter. Es scheint, daß Schweizers Interpretation in vielen Teilen einer Theologie folgt, die in besonderer Weise an der Verborgenheit Gottes und seiner Offenbarung orientiert ist. Nicht ohne Grund hat er seine Auslegung Karl Barth (zum 80. Geburtstag) gewidmet. Die „Blindheit der Pharisäer" (23), die „Blindheit der Welt" (42) und die „Blindheit der Jünger" (70) sind der negative Ausdruck der Verborgenheit Gottes in seiner Offenbarung und damit Ausdruck des „unendlichen Unterschiedes zwischen Gott und Mensch" (223).

Im einzelnen findet die Traditionsgeschichte der einzelnen Überlieferungsstücke wünschenswerte Berücksichtigung. Über einzelne Zuweisungen kann man unterschiedlicher Meinung sein, so z. B., ob der Einschub der Erzählung von der blutflüssigen Frau in die Jairusgeschichte (5, 21—43) auf das Konto des Markus geht, wie Schweizer meint (65), oder nicht eher einer älteren vormarkinischen Tradition zuzuweisen ist — im Hinblick auf die bei Markus sonst nicht begegnende geschickte Überleitung. Außerdem ist die Ausfüllung der Zwischenräume durch den Redaktor Markus, auf die sich Schweizer an dieser Stelle bezieht, an den von ihm angeführten Stellen von anderer Art. Im einzelnen finden sich in der Erörterung von Tradition und Redaktion viele gute Beobachtungen wie z. B. 43 zu Mk 3, 7—12, 45f zu Mk 3, 20—35 u. ö.

Besonders wertvoll werden dem praktischen Theologen die innerhalb der theologischen Auslegung gegebenen Hinweise auf die aktuelle Bedeutung des Textes für unsere Zeit sein, die freilich gelegentlich die Aussage des Textes übermäßig pointieren. Vgl. etwa 31f: „So fragt Markus den Leser, ob er sich wirklich dieser Begegnung mit Gott in Jesus ausliefern und althergebrachte Grenzen sich zerstören lassen will". Vgl. auch 43 unten; 61 oben; 67f; 79 oben u. ö.

Trier. Karl Kertelge.

Deichgräber, Reinhard: **Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit.** Untersuchungen zu Form, Sprache und Stil der frühchristlichen Hymnen. (Studien zur Umwelt des Neuen Testaments, Bd 5) Göttingen 1967. 251 S.; br. DM 22,50.

Le lecteur de cette thèse ne pourra qu'être impressionné, de la première à la dernière page, par l'érudition énorme de son auteur qui révèle une connaissance extraordinaire non seulement de la littérature grecque classique, mais, bien davantage encore, des textes de la période intertestamentaire. En effet il s'est déjà fait connaître par sa contribution au Vocabulaire de Qumrân et on sait qu'il fait partie depuis longtemps du groupe de ceux qui travaillent avec le Prof. G. Kuhn dont l'autorité en matière d'études qumrâniennes est hors de question.

Cette compétence, tant dans le domaine de la littérature grecque extrabiblique que dans celui de Qumrân, a rendu à l'auteur de grands services. Cependant on se demande parfois si elle n'a pas vicié quelque peu certains résultats de ses recherches, mais pour qu'on puisse vérifier la justesse de cette remarque, il faut tout d'abord rappeler le but principal de cette étude.

Pour l'essentiel ce travail vise à présenter le processus de formation littéraire et théologique des textes hymniques du Nouveau Testament. Dans sa recherche l'auteur s'efforce d'appliquer de façon la plus rigoureuse possible la méthode des formes littéraires, la „formgeschichtliche Methode". Ainsi tous les hymnes du Nouveau Testament se trouvent répartis en trois groupes: I. Louanges; II. Hymnes en l'honneur de Dieu; III. Hymnes en l'honneur du Christ. Dans le premier groupe on distingue en outre des doxologies, des eulogies et des souhaits de grâce. Les doxologies représentent un produit du judaïsme hellénistique; les eulogies sont de caractère purement sémitique tandis que les souhaits de grâce proviennent du milieu hellénistique. Quant au phénomène littéraire qui consiste à commencer des lettres par des eulogies, fait littéraire surtout fréquent chez saint Paul, il ne possède pas de parallèle en dehors de la Bible.

Les hymnes en l'honneur de Dieu constituent l'étape suivante dans le processus de formation des textes hymniques, mais, toujours d'après l'auteur, on ne trouve dans tout le Nouveau Testament qu'un seul vrai hymne en l'honneuer de Dieu: Rom 11, 33—36. Les autres textes représentent ou bien des eulogies plus ou moins développées, par exemple Ep 1, 3—14; 1 P 1, 3—5; Col 1, 12—14, ou bien de simples descriptions des qualités de Dieu, ce qu'on peut lire dans de nombreux textes du Nouveau Testament. D'ailleurs des textes de ce genre possèdent de nombreux parallèles dans l'Ancien Testament et dans la littérature rabbinique. Le petit nombre d'hymnes en l'honneur de Dieu s'explique enfin par le fait qu'ils ont été transformés en hymnes en l'honneur du Christ. Dans ces derniers le personnage central est constitué par le Christ avec ses pouvoirs cosmiques. Tous ces hymnes en l'honneur du Christ ont été créés par le christianisme hellénistique, bien que l'auteur n'exclut pas certaines influences venant du judaïsme de la diaspora (Ph 2, 6—11).

En faisant remarquer au début que les résultats de ces recherches ont peut — être été viciés quelque peu par l'érudition, surtout „qumrânienne", de notre auteur, c'est parce qu'il accorde trop aux influences venant de Qumrân et du monde hellénistique dans ses explications. Par contre le rôle des Psaumes de l'Ancien Testament paraît sous — estimé. L'article récent de E. Lipinski, (Macarismes et Psaumes de congratulation = RB 75 [1968] 321—367) semble, lui aussi, confirmer notre conviction. En outre, lorsqu'il démontre dépendance qumrânienne de tel ou tel texte, l'auteur évoque les sémitismes du style des textes hymniques. Ne peut — on pas alors faire remarquer que les sémitismes constituent le trait caractéristique du grec de la koinè? Enfin l'auteur s'oppose bien souvent à ceux qui cherchent les origines de certains hymnes dans la liturgie chrétienne primitive. Mais cette influence liturgique, après les études de D. M. Selwyn et M. E. Boismard, paraît indiscutable. Par contre l'auteur voit certains éléments liturgiques dans le texte d'Ep 1, 3—14, ce qui nous paraît bien discutable. Il y a plus: aux études antérieures à la sienne et portant sur les textes hymniques du Nouveau Testament,

Deichgräber reproche de ne pas avoir classé de manière assez précise les différents genre littéraire dans le cadre de la littérature hymnique du Nouveau Testament. Or les critères d'après lesquels l'auteur distingue louanges, doxologies, eulogies, hymnes en l'honneur de Dieu, hymnes en l'honneur de Dieu, hymnes en l'honneuer du Christ laissent place à quelques doutes. Les hymnes en l'honneur du Christ ne sont-ils pas, du moins en quelques cas, des hymnes en l'honneur de Dieu? Les „Charissprüche" ne sont-ils pas en même temps des hymnes en l'honneur du Christ? En outre, si on discerne des „Charissprüche", pourquoi ne pas parler des „Eirenesprüche"? Quels sont les critières pour distinguer les hymnes et les formules de confessions de foi? Est-il toujours vrai que le style des prières néotestamentaires est lourd, surchargé, compliqué, peu compréhensible? Les débuts de presque toutes les épîtres de saint Paul ont le caractère de prière et pourtant leur style n'est pas toujours compliqué, lourd et surchargé.

Malgré ces quelques réserves et en dépit de points de vue différents il ne reste qu'à louer l'auteur pour cette excellente monographie. Le chapitre consacré au rôle joué par la prière de louange dans la vie de l'Eglise primitive mérite une mention spéciale; il contribue considérablement à une meilleure compréhension de la nature de la liturgie, y compris celle d'aujourd' hui. Il faut donc souhaiter que toutes les thèses de doctorat aient le même niveau scientifique, la même maturité de jugement, la même érudition que celle de Deichgräber.

Warschau. Kazimierz Romaniuk.

Schnackenburg, Rudolf: **Christliche Existenz nach dem Neuen Testament.** Abhandlungen und Vorträge. München: Kösel-Verlag. Bd I 1967. 196 S., DM 18,50; Bd II 1968. 196 S., DM 18,50.

Der Untertitel könnte über die Form dieses Sammelwerks täuschen. Es handelt sich nicht einfach um eine Zusammenstellung auch sonst zugänglicher, vereinzelter Veröffentlichungen des bekannten Würzburger Neutestamentlers, sondern um eine originale, geschlossene Darstellung zentraler Aspekte neutestamentlicher „Ethik". Die einzelnen Kapitel fußen zwar auf Vorarbeiten (Vorträgen und Aufsätzen), sind aber sämtlich neu überarbeitet und aufeinander abgestimmt worden. Ein großer Teil der Beiträge, vor allem im zweiten Band, ist bisher unveröffentlicht oder noch nicht in deutscher Sprache publiziert. Man kauft mit diesen Bänden also keine Dubletten.

Die Zusammenstellung der ausgewählten Beiträge folgt zwei Ordnungsprinzipien: Der Gesamtaufbau der „Sammlung" entspricht den traditionsgeschichtlichen Gegebenheiten (Bd I: Verkündigung Jesu und der synoptischen Jesustradition; Bd II: paulinische und johanneische Theologie); die Themenfolge im einzelnen ist durch inhaltliche Kriterien gegeben (Der Mensch vor Gott — Umkehr — Glaube — Nachfolge usw.). Die Behandlung dieser Themen geht — und das ist ein Qualitätszeichen dieser Sammelbände — über den fachexegetischen Rahmen hinaus; alle Kapitel behandeln ausdrücklich auch die Frage der heutigen Aktualität und Aktualisierbarkeit neutestamentlicher Weisungen.

Alle Beiträge sind mit Anmerkungen und Literaturangaben, beide Bände mit einem Stellenregister versehen. So ist ein übersichtliches und handliches Sachbuch entstanden, das breite Kreise interessiert.

Münster. Karl Löning.

Ruperti Tuitiensis Liber de Divinis Officiis. Edidit Hrabanus Haacke OSB. (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis VII) Turnholti: Brepols 1967. IX, 479 S.

„An der Schwelle des 12. Jahrhunderts erhebt sich Rupert von Deutz wie ein Riese", so beginnt de Lubac seine Ausführungen über ihn (Exégèse médiévale II/1, Paris 1961, 219). Darum ist es zu begrüßen, daß seine Werke uns jetzt in verlässigen Neuausgaben zugänglich werden. Über den handschriftlichen Befund hat P. Rhaban Haacke (= H.) vor Jahren berichtet: Die Überlieferung der Schriften Ruperts von Deutz; Deutsches Archiv zur Erforschung des Mittelalters 16, 1960, 397–436. Ebendort wurde De Incendio Tuitiensi ediert und kommentiert durch Herbert Grundmann DA 22, 1966, 385–471 (S. dazu H. Silvestre RHE 63, 1968, 54–58). In den Sources Chrétiennes, nr. 131, haben Elisabeth de Solmes OSB und J. Gribomont OSB mit einer kommentierten Edition von De Trinitate, pars III, begonnen: Les Oeuvres du Saint-Esprit, 1. Bd (Buch 1 und 2), 1967, 320 S.

Für die Monumenta Germaniae hat H. das geschichtstheologische Werk De Victoria Verbi bearbeitet; leider wartet das Manuskript schon seit Jahren auf die Veröffentlichung. Hingegen ist die durch H. besorgte Edition des Johanneskommentars erschienen (= Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis IX, 1969). De Devinis Officiis, dessen kritische Neuausgabe vor uns liegt, ist das erste größere Werk Ruperts (1111 verfaßt), das Werk, das von all seinen Schriften am meisten verbreitet und am stärksten umkämpft worden ist. H. hat 56 vollständige Handschriften untersucht und sorgfältig beschrieben; der Vergleich vor allem der ersten 23 Kap. ergab drei Familien (A, B, C); aus ihnen wurden die besten Handschriften zu fortlaufender Kollationierung gewählt. Man wird dem so hergestellten Text vertrauen dürfen, auch wenn noch nicht alle vorhandenen Handschriften gefunden sein sollten.

Auf diese Möglichkeit, um die H. weiß, sei in einer Zwischenbemerkung eingegangen, die zugleich an die theologische Auseinandersetzung um dies Werk erinnert. Rupert hatte Div. Off. zunächst anonym veröffentlicht. Es nimmt nicht wunder, daß später in der Verfasserfrage etwas Verwirrung herrschte. H. fand Handschriften unter dem Namen von Beda (C 10), Petrus Damianus (A 5) und Durandus (B 4). Auch Wyclif (ca. 1324–1384), den ich zum Vergleich herangezogen habe, kannte nicht den wahren Verfasser. Eine Wyclif-Handschrift hat bei einem Zitat aus Div. Off. als Randnote „fulgencius": Johannis Wyclif Tractatus de Apostasia, . . . edited . . . by M. H. Dziewicki, London 1889, cap. 8, p. 95[37]. In diesem 1379 verfaßten Werk erzählt Wyclif im 6. Kap.: „Vidi librum solemnem et antiquum intitulatum: Ambrosius, de divinis officiis". Er zitiert Div. Off. II, c. 9 (in der kürzeren Form) und rühmt diese Worte „doctoris Ambrosii praecipui seu sui discipuli"; in der Folge spricht er — wie andere — nur vom „auctor De divinis officiis". Die äußere Autorität dieser Schrift leitet er aus ihrem hohen Alter ab: sie stammt aus dem ersten christlichen Jahrtausend und ist keine Mönchstheologie (Ap. c. 6; p. 75, 27–29: „Unde in doctoribus non incarceratis in claustro secundum tradiciones humanas viguit fides eukaristie secundum aliquid"). Als später Thomas Waldensis (ca. 1372–1430) in Oxford weilte wo man am Hof des Königs Heinrich IV. (1399–1413) darüber disputierte konnte er die von Wyclif benutzte Handschrift nicht auftreiben (Doctr Fidei: De Sacr. Euch., cap. 47. Venetiis 1758, 293–297). Man holte Isidoı De Officiis und sah, daß man hier auf falscher Fährte war. Thomas berichtet dann von mehreren Handschriften unseres Werkes; „sed primus, secundus, et quotlibet authoris nomen non exprimunt: omnes tacent." In der Handschrift, die er selber einsehen konnte, fehlten die ersten drei Blätter; immerhin fand er VIII, c. 4, die Jahreszahl 1111. Zu ihr paßte eine Angabe bei dem Oxforder Kanzler Herdecleus: Anselm habe gegen die Eucharistielehre von Div. Off. geschrieben, und deren Autor sei Waleramus Episcopus Memburgensis (Walram, 1091–1111 Bischof von Naumburg). So konnte Thomas das Werk als nicht patristisch erweisen. Hatte Wyclif, der die Zahl 1111 offenbar nicht gelesen hat, eine vollständige Handschrift? Soweit ich sehe, stammen seine Zitate in De Apost. nur aus Buch II. Übrigens: auch der moderne Herausgeber der Wyclifschrift dachte nicht an Rupert: „A long quotation follows from a work called De Divinis Officiis, which is absent from the extant copies of that work. I was at great pains to identify this particular quotation, on account of the beauty of the passage, which is really admirable by its eloquence; but infortunately I have to give it up" (Dziewicki XXV). — Ein Vergleich der Rupertzitate Wyclifs mit der Ausgabe Haackes zeigt, daß Wyclif keine der jetzt bekannten Handschriften benutzt hat; anderseits finden sich kaum neue Lesarten. Falls also noch neue Handschriften auftauchen sollten, haben wir von ihnen keine Textänderung zu erwarten; wohl können sie uns weiteren Aufschluß über das Nachwirken Ruperts geben. Dabei wird auch die Lehre Wyclifs über die Eucharistie den Gedanken Ruperts von neuem gegenübergestellt werden können; hierzu sei verwiesen auf H.: Zur Eucharistielehre des Rupert von Deutz, RechThéolAncMéd 32 (1965) 20–42.

Der Text, wie ihn H. bietet, ist übersichtlich gegliedert und durch verschiedene Register aufgeschlüsselt (Index locorum Sacrae Scripturae, . . . auctorum, . . . liturgicus, Initia locorum liturgiae).

Nur zwei kleine Anmerkungen seien erlaubt: zu Prudentius und zur Papstchronologie. Von den im Text verifizierten Prudentiusstellen sind im Autorenregister nachzutragen: V, 1454–1462 (Zeilenzählung nach H.) = Prud. Cathem. 5, 7–12; VI, 182–183 = Prud. Apoth. 69–70. Hierher gehört ferner eine weder von H. noch von Dziewicki verifizierte Stelle; mit dem *quidam tam doctus quam fidelis* (II, 741–743) ist wiederum Prudentius gemeint, und zwar Psychomachia 21–23, wo die Gestalt des kampfbereiten Glaubens geschildert wird *pugnatura Fides agresti turbida cultu nuda umeros intonsa comas exerta lacertos* (Aur. Prud. Clem. Carmina, ed. P. Cunningham, Corpus Christianorum Series Latina CXXVI, Turnholti 1966, 152).

Was die Papstchronologie angeht, das heißt die Zählung, der wievielte Nachfolger seit Petrus dieser oder jener Papst sei, so verbessert H. die Angaben II, c. 21 gemäß der üblichen Zählung, gegen alle Handschriften; ob zu Recht? Weil die Verbesserung in andern Kapiteln nicht erfolgt, ergibt sich jetzt ein Widerspruch; Caelestin I. hat II, 693 die Zahl 44, VII, 475 aber 41. Die Zahlen in der Migne-Ausgabe stimmen besser mit den Handschriften überein und sind in sich folgerichtiger. Es bleibt eine Schwierigkeit bei den Päpsten Zosimus und Innozenz; hier sind die Zahlen nur folgerichtig, falls Rupert den Papst Innozenz irrtümlich für den Vorgänger des Zosimus hielt. Dann wären die Ordnungszahlen der Päpste bei Rupert wie folgt: 6: Alexander I.; 7: Sixtus I.; 8: Telephorus; 35: Damasus; 38: Innozenz I.; 39: Zosimus; 41: Caelestin I.; 43: Leo I.; 47: Gelasius I.; 49: Symmachus; 53: Hormisdas; 61: Gregor I.; 80: Sergius; 148: Leo IX. Es wäre noch zu untersuchen, wie Rupert zu dieser Zählung kommt, die niedrigere Zahlen hat als der Lib. Pont. oder heute der Annuario Pontificio.

Nach diesen Randbemerkungen sei der Blick noch einmal auf das Werk als Ganzes gelenkt. Diese sorgfältig gearbeitete Aus-

gabe ist ein guter Dienst für alle, die geschichtlich den Fragen der Schriftdeutung, der Liturgie, der Frömmigkeit nachgehen wollen. Das Werk Ruperts gehört zur monastischen Theologie im guten Sinne, ist Meditation des Wortes Gottes, wie es die Liturgie uns bietet. Daß wir in vielen Einzelheiten heute anders denken, ist selbstverständlich; bewundernswert aber bleibt der Blick für das Wesentliche. Wo immer Rupert ansetzt, stets führt er rasch zu den zentralen Wahrheiten der Erlösungsbotschaft.

Die gute Ausstattung dieser Reihe ist bekannt; eine besondere Zugabe sind diesmal zwei farbige Wiedergaben des Rupertbildes aus Cod. Paris.; Bibl. Nat. 11580.

Frankfurt/M. Johannes Möllerfeld SJ.

Flood, David Ethelbert OFM.: **Die Regula non bullata der Minderbrüder.** (Franziskanische Forschungen 19) Werl: Dietrich-Coelde-Verlag 1967. 168 S.; DM 22,—.

Diese von K. Eßer angeregte und unter H. M. Klinkenberg in Köln gearbeitete Dissertation des amerikanischen Franziskaners D. E. Flood bereichert die Franziskusforschung, die seit einiger Zeit sich mit großer Energie den Schriften des Heiligen selbst zugewendet hat, um ein wichtiges Dokument. Denn die Regula non bullata (= Rnb) hat den großen Vorteil eine nicht tendenziöse Quelle zu sein, aus der aber Ereignisse und Wandlungen im Orden über Jahre hinweg zu erschließen sind. Zwar wurde in der vorliegenden Arbeit noch nicht diese Entwicklungsgeschichte der sich bildenden Gemeinschaft in den Jahren 1209 bis 1220 an Hand der Rnb darzustellen versucht. Doch wichtige Voraussetzungen für eine solche Aufgabe wurden von Flood geleistet. Denn mit Hilfe einer sehr genauen Strukturanalyse weist er die von verschiedenen Motiven hergeleiteten und in zeitlicher Folge sich ablösenden Textbearbeitungen an der Regel nach. Im zweiten und umfangreicheren Teil legt der Vf. die Ergebnisse seiner sehr sorgfältigen Untersuchung darüber vor. Der erste Teil dieser Arbeit ist der Textgestalt der Rnb selbst gewidmet, von der er S. 54–74 eine neue kritische Edition vorlegt.

Editionen der Rnb besorgten L. Lemmens (Opuscula S.P. Franscisci Assisiensis, Quaracchi 1904, ^{3}1949) und H. Boehmer (Analekten zur Geschichte des Franciscus von Assisi, Tübingen 1904). Beide genügen aber dem heutigen Wissen um die Entstehung und Überlieferung dieser Regel nicht mehr. Denn Lemmens hat zwar einen verständlichen und lesbaren Text hergestellt, er mußte aber dieser Zielsetzung halber auf eine kritische Benützung aller in Frage kommender Hss. verzichten. Aus anderen Gründen ist die Ausgabe von Boehmer unzureichend. Er stützte sich in erster Linie auf die Regelzitate des Angelus Clarenus und belastete seinen Text noch mit Lesarten aus dem Speculum. Beiden Zeugen kommt aber nicht jene Bedeutung zu, die ihnen Boehmer noch zuschrieb. Die Intensität, mit der Flood sich um einen zuverlässigen Text seiner Ausgabe bemühte, wird ersichtlich, wenn man diese mit der Boehmerschen vergleicht: In dem kurzen Prolog gibt es 9 Textabweichungen, im 9. Kap. 14 und 22 im 17. Kap.

Flood begann die Arbeit für einen Text noch einmal von vorne. Er befaßt sich also zuerst mit der Überlieferungsgeschichte der Rnb, soweit diese sich aus dem erhaltenen Material noch verfolgen läßt (Verzeichnis der Handschriften und anderer Zeugen 23—27; 29: das Hss-Stemma). Für das 13. Jh. selbst aber bleibt die Überlieferungsgeschichte dunkel. Besondere Schwierigkeiten bereitet die uneinheitliche Textgeschichte. Als Möglichkeiten dafür führt Flood an den Einfluß des den Abschreibern bekannten Wortlautes der Regula bullata und anderer Texte, Verbesserungen des sprachlichen Ausdrucks, Anpassung der Sachangaben an spätere Verhältnisse, sowie theologische Verdeutlichungen. Seine ausführlichen Beobachtungen darüber breitet er vor dem Leser aus; seine Argumente sind plausibel. Auch die aus diesen Beobachtungen gefolgerten Editionsgrundsätze verdienen Anerkennung.

Für die Edition verwendet Flood als Grundtext eine kurz nach 1344 in der Toscana entstandene und heute in der Bibliothek des Antonianum zu Rom befindliche Hss (= An). Als Kontrolle für diesen Text dienen ihm die überlieferungsgeschichtlich sehr wichtigen Regelzitate des Hugo von Digne und die Regelfragmente in der Worcester-Hs. Als Ergebnis seiner Arbeit legt er einen Text vor, in dem man zwar nicht die authentische – gar noch im franziskanischen Latein diktierte – älteste Fassung der Rnb sehen darf, sondern nur ihre derzeit verfügbare älteste Fassung.

Floods Zutrauen in An ist sehr groß. Er folgt ihr regelmäßig auch dann, wenn nur ihr Text gegen jede andere Überlieferung eine bestimmte Lesart bringt. Zwar versucht er ein derartiges Vorgehen zu einigen wichtigeren Stellen zu rechtfertigen; man folgt ihm hier aber doch nur mit einem gewissen Bedenken. Denn auch der Text von An ist nicht ohne Fehler; als Palimpsest bereitet die Hs nach den Angaben Floods zudem an manchen Stellen noch Leseschwierigkeiten.

Der zweite Teil befaßt sich mit Einzelfragen zur Geschichte und Interpretation der Rnb. Sehr wichtig ist hier der Abschnitt über den Wert der Zitate des Angelus Clarenus (74–84). Flood deckt nicht nur überzeugend die Tendenz dieser Expositio regulae auf, sondern wirft auch ein Licht auf die verständliche Bevorzugung der Schrift in der Sabatier folgenden älteren Franziskusforschung. In Wirklichkeit ist Clarenus zwar ein gewichtiger Zeuge für die Überlieferungsgeschichte der Rnb, aber kein vertrauenswürdiger Zeuge für deren Text. Denn er hat denselben weniger überliefert als vielmehr benützt. Zu beachten ist auch der Abschnitt über die wichtige Worcester-Hs (86–102). Dankbar ist man Flood für die Edition dieses Regelfragmentes, das er 86–90 bietet. Zwar besorgte davon W. Seton eine Ausgabe (An Unusual Manuscript Version of the „Testamentum S. Francisci", Arch. Franc. Hist. 20 [1927] 33–40), die aber nicht frei von Fehlern ist. S. 102–104 sind die Regelzitate des Hugo von Digne zusammengestellt. Da dessen Expositio regulae nur in alten Drucken zu finden ist, wird man den Abdruck hier sehr begrüßen.

Der umfangreiche dritte Abschnitt dieses zweiten Teiles nimmt die Strukturanalyse des Regeltextes vor. Dieser Teil mit seinen Ergebnissen wird wohl auf besonderes Interesse stoßen. Ausgangspunkt für die Analyse ist die Beobachtung von textlichen Unebenheiten der Regel. Diese sind zu erklären als Spuren einer ständigen Bearbeitung des Textes. Als Gründe führt Flood an: Das Bestreben, die durch das Anwachsen der Gemeinschaft gefährdete Leitidee des Anfangs durch schärfere Formulierungen zu sichern. Dazu gehören die negativen Einschübe in die Rnb, von denen es besonders im 7. Kap. einige gibt. Was ursprünglich und noch unbeschwert von der Erfahrung positiv formuliert war, wurde später zur Absicherung in ein Verbot gegossen. Ein gleiches ist zu sagen von den Textänderungen und Erweiterungen, durch die die Sätze an Tiefe und Deutlichkeit gewinnen. Kann man bis hierher Flood noch mühelos folgen, so gilt das nicht mehr von dem als nächstem angeführten Motiv einer Texterweiterung: Der Einfluß der Gesetzgebung des IV. Lateranense auf die Kap. 18–21. In diesen Kapiteln könne man den Einfluß der Canones 12, 3, 21 und Spuren der Canones 16 u. 17 feststellen.

Flood folgt in diesem Abschnitt vorsichtig L. Casutt, der diese Abhängigkeit zur Sprache brachte, ohne allerdings die weitergehenden Konstruktionen dieses Forschers zu übernehmen, von dem er sich übrigens oft genug deutlich distanziert. S. 126 zitiert Flood, Casutt folgend, eine Textstelle aus einem Brief des Jakob von Vitry, in dem dieser auf die Kapitel der Minderbrüder zu sprechen kommt. Der dabei verwendete Ausdruck *suas ... institutiones sanctas* soll danach Ordens- und konziliare Gesetzgebung in Verbindung bringen! Man sieht absolut nicht ein, warum mit *institutiones* hier nicht die Ordensgesetzgebung selber gemeint sein kann. Auch die zeitliche Festlegung der Kap. 21—23 trägt hypothetischen Charakter. Seine vorgebrachten Argumente überzeugen wenig. Zudem nimmt er mit der Bemerkung S. 139 — „Kap. XXI—XXIII wurden dem Text als einzelne Stücke nach 1216 hinzugefügt, unter welchen Umständen, läßt sich im Augenblick nicht mit absoluter Sicherheit sagen" — eigentlich wieder zurück, was er S. 133—136 darüber ausführte. Verwiesen sei noch auf den letzten Abschnitt mit seiner gedrängten Übersicht über die Wege der Forschung zur Rekonstruktion der Rnb. Nur ungern vermißt man in einer so gründlichen Arbeit, die für den, der sich mit der fraglichen Zeit zu befassen hat, zu einem wichtigen Arbeitsbehelf geworden ist, ein Register.

Zu berichtigen ist auf S. 106, Z. 1 Regula bullata in Regula non bullata. In der Darstellung finden sich einige historische Ungenauigkeiten, die der Vf. aus der von ihm benützten Literatur übernimmt. Auf S. 128, 130 z.B. sind einige sehr undifferenzierte Bemerkungen über die Ketzer stehen geblieben. Der Satz „von Abteien abhängige Gemeinschaften und bischöfliche Gemeinschaften ..." (129) gibt nicht den Sinn des in der Anmerkung als Beleg angeführten 12. Canon des 4. Laterankonzils wieder. Was Flood S. 153f. zu dem Unterschied von *Regula* (= Versuch einen evangelischen Lebensweg vorzuzeichnen) und *Statuta* (= positive Gesetze) vorbringt, überzeugt wenig. Es gibt in der nur wenig später anzusetzenden literarischen Überlieferung des Predigerordens noch genug Stellen, in denen beide Ausdrücke promiscue verwendet werden. Man darf ja auch nicht vergessen, daß zu dieser Zeit die Sprache der Kanonistik immer noch keine eindeutige Terminologie gefunden hat. Diese Bemerkung gilt auch für die von Jakob v. Vitry zitierten Institutiones (126). Daß die frühen Kapitel der Gemeinschaft „nicht so sehr Verwaltungsorgane als vielmehr Dienst am gemeinsamen Leben" (106) gewesen sein sollen, trägt nur dann zur Aufhellung der Eigenart eines frühfranziskanischen Kapitels etwas bei, wenn man supponiert, daß Verwaltung nicht dem gemeinsamen Leben dienen würde.

Wien. Isnard Frank OP.

Süssmuth, Hans: **Studien zur Utopia des Thomas Morus.** Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des 16. Jahrhunderts. (Reformationsgeschichtl. Studien und Texte 95) Münster: Verlag Aschendorff 1967. VIII, 192 S.; kart. DM 32,—.

„Die Utopia ist keine Schlüsselschrift", aber „sie zählt zu jenen Werken, die in jeder Zeit neu zur Auseinandersetzung herausfordern". Mit diesen Worten charakterisiert der Verfasser den Gegenstand seiner Studie.

In der Einleitung gibt er einen Überblick über die „kaum überschaubare Fülle von verschiedensten Deutungsversuchen" seit 1900, die allesamt nach der Intention des Werkes forschen, im Grunde aber stark unter dem Einfluß ihrer eigenen Ideologien an die Interpretation gehen. So suchte etwa Karl Kautsky (1895) die 1516 erschienene Utopia des Thomas Morus in das materialistisch-kommunistische Geschichtsbild seiner Zeit hineinzupressen. Morus war für ihn der „Sozialist". Ernst Bloch (Freiheit und Ordnung: Abriß der Sozial-Utopien, New York 1946) sieht in Morus geradezu den „edelsten Vorläufer des Kommunismus" und kommt zu dem Ergebnis: „Die Utopia ist und bleibt ... das erste neuere Gemälde demokratisch-kommunistischer Wunschträume." Hermann Oncken (Die Utopia des Thomas Morus und das Machtproblem in der Staatslehre, 1922) läßt den Schwerpunkt des Werkes in der Auseinandersetzung um das Verhältnis von Macht und Recht liegen, und Gerhard Ritter (Die Dämonie der Macht: Betrachtungen über Geschichte und Wesen des Machtproblems im politischen Denken der Neuzeit, München ^{6}1948) verfolgt diesen Gedanken weiter, wenn er auch in Morus selbst mehr „den Ideologen des englischen insularen Wohlfahrtsstaates" sieht. Als eine politische Reformschrift betrachtet sie E.M.C. Routh (Sir Thomas More and His Friends 1477—1535, London 1934). Den geistigen und politischen Hintergrund durchleuchten die Arbeiten H. W. Donners (London 1945), G. Möbus' (Die Politik des Heiligen: Geist und Gesetz der Utopia des Thomas Morus, Berlin 1953) und zahlreicher anderer Bearbeiter.

Angesichts einer so ausgiebigen Studienfülle zeugt es von Mut, wenn der Verfasser sich nicht hat abschrecken lassen, die Frage nach der Intention des Thomas Morus und nach der Konzeption der Utopia neu zu stellen. Ein Blick in sein Schriftenverzeichnis zeigt, eine wie große Menge von Quellen und Sekundärliteratur er verarbeitet hat. In seiner Interpretation geht er zunächst davon aus, daß die Utopie als *genus litterarium* eigener Art mehrschichtig ist und daß es vor allem notwendig ist, die beiden Ebenen von Scherz und Ernst sorgsam zu ergründen und gegeneinander abzusetzen.

Er befragt die Utopisten der Antike und der Renaissance nach ihren Intentionen: Plato, den eigentlichen Meister der Utopie in der Antike (Politeia, um 375 v. Chr. entstanden) und seine beiden Vorgänger Pythagoras und Hippodamos von Milet. Plato wollte keine unverbindliche, phantastische Staatsidee entwickeln, sondern eine Idealstaatsvorstellung vortragen, an deren Realisierung er geglaubt hat (Dion von Syrakus). Die Tendenz zur Verwirklichung hat er allen seinen Nachfolgern, vor allem auch den Utopisten der Renaissance (Tommaso Campanella) hinterlassen. Im Gegensatz zu ihnen hat Morus, wie der Verfasser aus seinen Äußerungen und Briefen nachweisen kann, seine Utopia von vornherein mehrschichtig angelegt. „Das Werk enthält eine ernste und eine heitere Schicht", und gerade die letztere Seite muß stets im Auge behalten werden, wenn man es richtig interpretieren will. Morus hat es nicht als Politiker geschrieben, sondern als ein gelehrter Humanist. Auch die zweifellos vorhandenen sozialkritischen und politischen Bezüge sind kein Gegenargument gegen den in erster Linie humanistisch-gelehrten Gehalt der Schrift.

Im zweiten Kapitel werden die Quellen untersucht. In eigentümlich enger Verwobenheit begegnen sich in dieser Schrift die Niederschläge der Berichte der Weltumsegler und Entdecker, insbesondere Amerigo Vespuccis, vom Leben der Naturmenschen in der Neuen Welt, in der Morus seine Insel Utopia lokalisiert, und die antiken Überlieferungen (Plato, Aristoteles, Tacitus, Aristophanes, Lukian von Samosata, Jambulos, Euhemeros und Hekataios). Dabei entwickelt der Verf. eine ausgezeichnete Bekanntschaft mit diesen Quellenschriften. Den Einstrom der humanistisch-christlichen Gedanken kann er aus einem Vergleich der Utopia mit dem Gedankengut Giovanni Pico della Mirandolas und John Colets aufzeigen, die zwar beide in der Utopia nicht genannt werden, deren Einfluß auf Morus aber groß gewesen ist.

Nach dieser Quellenanalyse wendet sich der Verfasser im IV. Kapitel Form- und Inhaltsproblemen der Utopia zu, deren Lösung er vor allem durch Vergleiche mit den zeitgenössischen Schriftstellern erarbeitet (Budaeus, Erasmus, Vergerius, Wimpfeling u. a.). Besonders aufschlußreich ist die Gegenüberstellung der Utopia mit der *Laus stultitiae* des Erasmus: Erasmus will zeigen, daß die reine *ratio* nicht das Wesen des Lebens ausmacht — die *Laus stultitiae* ist als ein Spottlied auf die überspitzte *ratio* zu verstehen —, während Morus die *ratio* zum Aufbauprinzip seines Staates Utopia macht (S. 108f.); aber auch für Morus steht das Spiel mit der *ratio* im Mittelpunkt seiner Schrift.

Die im Rahmengespräch der Utopia vorgetragenen *„rationes"* — ein Terminus, der im ersten Buche der Utopia fällt — sind der Ort, an dem Morus seine Zeitkritik und seine Sozialtheorien anbringt. Diese sind auf dem Hintergrunde der aktuellen Zeitprobleme, insbesondere der sozialen, für die Morus immer ein besonderes Interesse hatte, zu sehen und enthalten eine Kritik an der bestehenden Sozialstruktur Englands. Der Verfasser gibt mit einer kurzen historischen Rückblende auf die englischen Verhältnisse zur Zeit der Entstehung der Utopia den nötigen Kommentar dazu. Im VI. Kapitel befragt er die Äußerungen der Zeitgenossen zur Utopia des Thomas Morus — Erasmus steht dabei wegen seiner persönlichen und sachlichen Beziehung mit Recht am Anfang — und untersucht die Begleitschreiben zur Utopia. Ein Vergleich des Gedankengutes der Utopia mit vergleichbaren Schriften des Budaeus („Livre de l'institution du prince", Paris 1547) und des Rabelais („Gargantua" Buch I., Paris 1534, cap. 52—57: Schilderung der L'abbaye de Thélème) rundet das Bild sehr gut ab.

Auf knappstem Raume ist eine Unmenge von Quellen und Literatur zusammengetragen und verarbeitet worden. Der Anmerkungsapparat zeugt nicht nur von einem enormen Fleiß des Autors, sondern auch von seiner Fähigkeit der Zusammenschau und der rechten Einordnung, die bewundernswert sind. Die Geistesgeschichte des Humanismus leuchtet auf. Es ist wichtig, die Epoche der beginnenden Neuzeit und der bald heraufziehenden Reformation auch von dieser Seite einmal zu sehen.

Freiburg. A. Franzen.

Welterfahrung in der Sprache. Mit Beiträgen von Karl Otto Apel, Beda Allemann, Thomas Bonhoeffer. (Weltgespräch 4) Freiburg: Herder (1968). 64 S.; kart. DM 8,80.

Es handelt sich um drei Vorträge anläßlich eines Kolloquiums mit einer kurzen Zusammenfassung der folgenden Diskussion. Apel, *Die Frage nach dem Sinnkriterium der Sprache und die Hermeneutik* (9—28), stellt, nach Hinweisen zur Konvergenz und Divergenz moderner Philosophie, die Methoden der sprachanalytischen Philosophie vor: Beispielhafte Kritik an dem Satz Heideggers „Dieses Buch da ist". Den drei Sinnkriterien (syntaktisch-logisch, positivistisch-empiristisch, umgangssprachlich-pragmatisch: zugleich Entwicklungsphasen der spr. analyt. Philos.) auf Grund eines „Sinnlosigkeitsverdachts" ausgesetzt, wird dieser Satz (wie andere der Metaphysik und Dogmatik) den Verdacht der Unsinnigkeit zwar nicht los, aber kann durch sprachlogisches Vorgehen als Ad-hoc-Verständnis (auf Grund einer Intuition) auch nicht widerlegt werden. Der Versuch, Ad-hoc-Verständnis der Hermeneutik (hier vertreten durch die Philosophie des einen Mannes) in der Metaphysikkritik einer sprachanalytischen Philosophie zu widerlegen, wird von A. als in genere gescheitert bezeichnet. A. verweist darauf, daß auch die Sprachanalytik nicht ohne transzendentalen Standort auskommt. Ihre Sätze fallen unter denselben Sinnlosigkeitsverdacht, den sie der Metaphysik anlastet. — Innerhalb dieses Bogens wird ein instruktiver Überblick über die Entwicklung der sprachanalyt. Philos., ausgehend von Leibniz' Idee einer mathematischen Logik und einer universalen Kalkülsprache und den positivistisch-sensualistischen englischen Philosophen bis zu Wittgenstein und Carnap geboten. Die zentrale Bedeutung Wittgensteins wird herausgestellt. Er ist der „radikalste Pragmatist, den es je gegeben hat" (24). Der Versuch, den Unsinn der Ergebnisse der Philosophie („Beulen, die sich der Verstand beim Anrennen an die Grenze der Sprache geholt hat"), den metaphorischen Schein zu entlarven, führt über eine Logik der Sprache (Alltagssprache, aber nicht nur die des Dienstmädchens, sondern auch die Einsteins; Pluralismus der „Sprachspiele") zu einer Logik der Welt. (Insofern W. selber philosophiert, hat das den Sinn einer nach Gebrauch wegzuwerfenden Leiter.) Letztes Sinnkriterium ist das Funktionieren der Sprachspiele. Verifikation am Situationskontext. Rückführbarkeit auf letzte Sätze, die an der Erfahrung zu messen sind. Metaphysische Fragestellungen werden ins Unendliche aufgeschoben, eine letzte Unerklärbarkeit wird anerkannt. „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen."

Allemann, *Die Metapher und das metaphorische Wesen der Sprache* (29—43), belegt eine analoge Entwicklung in der modernen Dichtung. Metapher im klassischen Sinn (verkürzter Vergleich) wird in ihrer „Anschaulichkeit" verdächtig. Nietzsche entdeckt den metaphorischen Grundzug der Sprache, die den Worten vorausliegende zweifache Metaphernbildung („Lüge im außermoralischen Sinn"; Sprachskepsis Nietzsches). Nach der manieristischen Skepsis mit ihren künstlichen Metaphern (Bezug zur Sprachanalytik!) wird von Kafka alles scheinbar Positive in Frage gestellt. Alles ist hypothetisch, Reduktion auf das Unerklärliche, radikaler Abbau des Mythos. Die Kafka'schen Erzählungen werden durch ihre Antimetaphorik zu einer einzigen Metapher. Die Rolle der absoluten Metapher (nicht mehr auf einen Vergleich rückführbar) wird an Nelly Sachs und Paul Celan belegt. Die Idee eines geordneten, analog erfaßbaren Universum wird preisgegeben. Da es aber noch eine „Übertragung" (Metapher, translatio!) gibt — sie wird zwischen den Worten und Zeilen angesprochen — hat diese Dichtung eine nicht-mathematische, dennoch nicht irrationale Logik. Daß Sprache durch die Möglichkeit des In-Beziehung-Tretens von Worten erst er-

möglicht wird, kommt zum Vorschein. Für diese Texte (wie überhaupt?) gilt der Auslegungsgrundsatz, auf das Unausgesprochene, das „Zwischen", zu hören.

Bonhoeffer, *Theo-logie und Psycho-logie* (45—61), ist ein Verdikt über die Sprache beider Wissenschaften. Theologen schreiben Bücher, statt ein „mutiges Wort" zu sprechen, Psychologen sind einem „Pseudo-Objektivismus" verfallen. Gefahr der einen, falsch über Gott, der andern, falsch über die Seele zu sprechen, „sich gegen das wahre Sprachgeschehen" abzusperren (46). Für C. G. Jung ist die Kategorie des Wortes ›maßgebend‹ für die objektivierende Sprache. Er wagt den therapeutischen Sprung (archetypische Erlebnisse, ein „Verkündigen" ‚göttlicher' Offenbarungen"), sucht sich aber — befangen gegenüber dem Ideal der Objektivität — naturwissenschaftlich abzusichern. „Es geht um einen Glaubenssprung" (nicht ohne „Glaubensgegenstand", der bei Jung fehlt!). — Theologie ist die Hermeneutik dieses Glaubenssprungs, Sprachbewegung aus dem Bekenntnis zu Jesus Christus. „Theologisches Denken sollte im prägnanten Sinne des Wortes menschliches Denken sein" (Entidealisierung; trinitarisch denken, nicht über die Trinität idealistisch reden). Abschließend wird der Versuch gemacht, menschliches Denken der Theologie zu exemplifizieren. Nach einem Blick auf Über-Ich, Über-Ich-Derivate (Technik als Vater-Ersatz; Ideal der Objektivität; Entfremdung in der Form des unmenschlichen technischen Ideals) erscheint das „Ich-Ideal" (positiver Aspekt des Über-Ich) des Messias des AT, durch „Jesus als Projektionsträger" ans Kreuz gebracht. In seinem Tod wird die „Göttlichkeit des Ideals" präzisiert „als Frage nach Gott". Selbstobjektivierung des Glaubens, Verwandlung in ideologische Existenz, wird als Pervertierung der Christusoffenbarung bezeichnet. Das Wort, das uns auch die entfremdete Sprache anvertraut, lehrt zu glauben und zu leben „mit dem technischen Ideal versöhnt als selbständiger Mensch".

Allen drei Beiträgen ist gemeinsam, daß kritisch hinter die Sprache der Wissenschaften und der Literatur zurückgefragt wird, daß ein Beitrag zur Ideologiekritik geleistet wird. Der „Kontext der praktischen Situation" leistet bei Apel die Aufgabe, den Menschen „vernünftig reden" zu lassen. Die Situation hat auch in den Beiträgen Allemanns und Bonhoeffers, bei aller terminologischen Andersartigkeit, eine dominierende hermeneutische Rolle. (Von der Situation her sollte auch die Theologie für das Konkrete befreit werden!) Es ist von einer verbrauchten Sprache loszukommen. Systematische, universalgültige Information, die nach den Regeln einer im Grunde grammatischen Logik redet, verdeckt das letzte unerklärbare Geheimnis, indem sie es — objektivierend und ideologisierend — absichert. Die aristotelische Sprachsezierung verstellt ein fundamentales Sprachverstehen, das sich besonders aus dem konsequent und luzid geschriebenen Beitrag Allemanns als Forderung der Auslegung ergibt. Bonhoeffer nennt solches Verstellen (59) „Allgemeingültigkeit auf abstraktem Weg erschleichen, obwohl dadurch nur allgemeine Langeweile entsteht, anstatt, daß man etwas sagt, was ganz situationsgebunden ist".

Die bereitgestellten verfeinerten Mittel der Kritik zeigen Möglichkeiten zu einer gegenüber dem Zeitgeist dringend gebotenen Wissenschaftskritik (Soziologie ist in dem Band leider nicht vertreten, wiewohl bei Apel soziologische Gesichtspunkte anklingen). Der Hinweis auf falsche Absicherungstendenzen in der für sie typischen Sprachgestalt ist in der gegenwärtigen theologischen Situation von Nutzen. Er kann bei der Würdigung neuester lehramtlicher Äußerungen nicht unbeachtet bleiben.

Im Geheimnis der nicht radikal hinterfragbaren Sprache des Menschen erscheint das Geheimnis des Menschen selbst, der von Gott angesprochen werden kann und von ihm zu sprechen vermag. Der vorhandene Freiheitsraum des Menschen in der konkreten Situation, zwar schmal, aber kritisch-reflex zu verantworten, wird in diesen Referaten sichtbar.

Apels Gewinn ist der Aufweis, daß es der Entscheidung für einen bestimmten Standort (des Philosophierens, aber auch der Theologie) bedarf. Eine „Situationsdialektik" soll das Logosprinzip mit der Existentialontologie verbinden. Allemanns literaturwissenschaftliche Ergebnisse sind von verborgener exegetischer Relevanz, insofern auch die Schrift ihr Ungesagtes, ihr „Zwischen" in die Auslegung hineinzugeben vermag. Bonhoeffer bietet (in einer Vorbemerkung aus dem reinen „Vortragscharakter" motiviert) eine etwas zufällige Sammlung verschiedener Gedanken. Seinen Ansatz zu einer Theologie in psychologischer Begrifflichkeit wird man kaum als gelungene Explikation seines Postulats betrachten, in der Theologie „menschlich zu denken" und zu reden. Hier begegnet eine neue, vermehrte Unverständlichkeit theologischer Sprache. Inhaltlich erhebt sich die Frage, ob der Bezug zu Gott, der im Glaubenssprung hergestellt wird, notwendig ist. Könnte er nicht auch überflüssig sein? Sind C. G. Jung und Heidegger die gemäße Basis einer Theologie als Hermeneutik des Glaubens?

Dieser Band hat einen vorwiegend kritischen Sinn. Für den Nutzen der Sprachkritik gibt Bonhoeffer in der Diskussion einen Hinweis: Es ist ein Glaubenskriterium, „daß die Sprache das verträgt, daß nicht der Tod das letzte Wort hat, sondern Gott".

Ravensburg. Günter Stachel.

Pitcher, Georges: **Die Philosophie Wittgensteins.** Eine kritische Einführung in den Tractatus und in die Spätschriften. Freiburg-München: Karl Alber Verlag 1967. Aus dem Engl. (The Philosophy of Wittgenstein, New Jersey 1964) übertragen von Eike von Savigny. 396 S.; Ln DM 48,—.

Georges Pitcher (P.) ist Professor für Philosophie an der Princeton University (USA) und will mit dem Buch eine gut lesbare, erste Einführung in das Denken Wittgensteins (W.) geben. Als Übersetzung aus dem Amerikanischen, besorgt von Eike von Savigny, ist es die erste deutsche Einführung in die gesamte Philosophie W.s.

Da Philosophie immer auch eine biographische Komponente hat, beginnt das Buch mit einem kurzen Abriß über W.s Leben und Charakter (17ff.). Der erste Teil beschäftigt sich mit dem „Tractatus logico-philosophicus" (Tr); es werden darin die Grundideen W.s aufgezeigt und es wird versucht, W.s Sprache aufzuschlüsseln. Eingangs wird das Numerierungssystem des Tr erklärt (31). Ausgegangen wird von der Forderung W.s nach Einfachem in der Philosophie; unter Hinweis auf den Einfluß B. Russels auf W. wird hingeführt zu den „atomaren Tatsachen" und „elementaren Aussagen"; diese werden anhand von Beispielen erklärt. Durch wahrheitsfunktionale Verknüpfung werden elementare Aussagen zu „molekularen Aussagen" verbunden; diese sind daher Wahrheitsfunktionen von jenen. Das wird als eine zentrale These des Tr herausgestellt (75). Der „logische Atomismus" wird skizziert: die Welt zerfällt in atomare Tatsachen, in weiter nichts (88). Ausgehend von dem Satz, daß eine elementare Aussage nur aus Namen besteht, wird W.s Bildtheorie vereinfachend entwickelt. Über W.s eigentliche Logik wird absichtlich recht kurz gehandelt, weil sich das Buch nicht in erster Linie an Logikspezialisten wenden will (134). Leider versucht P. nicht, W.s Aussagen über Identität, Wahrscheinlichkeit, Willen, Tod und Gott zu interpretieren. Sinnvolles Sprechen wird durch den Tr auf Aussagen der Naturwissenschaft beschränkt. Die deskriptive Aussage ist die einzige, die etwas sagt; diese kann nur sagen, daß bestimmte Sachverhalte bestehen oder nicht. Da nur naturwissenschaftliche Aussagen gemacht werden können, ist Philosophie so sinnlos, wie der Tr. Zwei Aufgaben verbleiben der Philosophie. Die eine ist negativ; Philosophie muß destruieren, was sich nicht sagen läßt (Metaphysik, Ethik). Die andere ist konstruktiv; Philosophie muß Rückführung von Aussagen auf Elementaraussagen leisten (187f.).

Der zweite Teil des Buches befaßt sich mit den „Philosophischen Untersuchungen" (PU) und will vor allem die Methode Wittgenstein'scher Philosophie aufzeigen. P. zeigt recht gut, wie W. allmählich das Vertrauen in die Unangreifbarkeit der Hauptthesen des Tr verlor — im Vorwort zum Tr meint W., alle wesentlichen Fragen endgültig gelöst zu haben. Er muß einsehen, daß gerade die Leitgedanken des Tr „falsch" waren (203) und so kritisiert er in den PU den Tr. Wenn er sich zuerst die Gegenstände absolut einfach vorgestellt hatte, so sagt er jetzt: „Nichts ist absolut einfach" (214). Wenn es im Tr Rätsel überhaupt nicht gab, beginnt in den PU die Philosophie mit Rätseln (222). Auch die entwickelte Bildtheorie kann nicht überleben. W.s Angriff auf den Essentialismus wird herausgestrichen: das Sehnen nach Essenzen, eine Form des Sehnens nach Einheitlichkeit und Einfachheit, läßt den Philosophen Sprache falsch interpretieren.

Die zusammenfassende Stellungnahme P.s zur Philosophie W.s ist knapp und nicht sehr kritisch. Die Beschränkung der Philosophie auf Therapie der Sprache wird als „unangemessen eng" bezeichnet (378). Die Aufgabe der Philosophie ist nach W. also rein deskriptiv; diese kann nur sagen, was wir schon wissen; „Erklärungen" jeder Art werden aus ihr verbannt und sie muß versuchen, den Fallen der Sprache zu entkommen. W. hat keine große Achtung vor den Philosophen, Aristoteles ignoriert er, doch mit Plato verbindet ihn eine „verwandte Seele" (379). Als Ähnlichkeit zwischen Tr und PU wird festgehalten: beide Werke wollen vorab die Grenzen des Sinnvollen markieren, also Grenzen dessen angeben, was sich sinnvoll sagen läßt (380). Auf das Ganze gesehen ist P.s Buch eine sehr gute Einführung in W.s Denken. Allerdings machen die Exegesen des Autors die Sätze W.s häufig komplizierter, als sie sind. P. erzählt nach, was sich im Tr und in den PU selbst oft klarer darstellt. Vor allem aber stoßen bei W. selbst noch Probleme auf, die bei P. oft übergangen sind. W.s Entwicklung stellt eben paradigmatisch das Schicksal jeder philosophisch ungebildeten Sprachanalyse dar: am Anfang steht die logische Ana-

lyse der Sprache, die sich in Elementarsätze flüchtet. Die mögliche und notwendige Selbstanwendung dieser Methode führt zu ihrer Aufhebung (Ende des Tr). Am Ende steht die Alltagssprache, deren wesentliche Stütze der Hausverstand ist (PU). Leider überspielt P. diese Entwicklung W.s. Wenn Philosophie in die Alternative von naturwissenschaftlich-mathematisch-formaler Sprechweise und Mystik der Alltagssprache gepreßt wird, verliert sie so gut wie alle Probleme (was bei W. nicht tatsächlich der Fall ist!); es kann nicht mehr wirklich nach Fundierung der Wissenschaft, oder nach Freiheit und Geschichte gefragt werden.

Man wird aber für das Vorliegen des Buches von P. in deutscher Sprache dankbar sein, auch wenn die Übersetzung philosophisch nicht immer präzise ist (vgl. S. 220, Z. 7) — denn bislang spielt sich die Diskussion um W. nahezu ausschließlich in der angelsächsischen Welt ab. Sie würde wohl in andere Bahnen gelenkt und auch etwas anders aussehen, wenn sie auch in Kontinental-Europa begänne. Dazu mag das Buch anregen. W.s destruktive und konstruktive Forderungen an die Sprache könnten schließlich nicht zuletzt auch einen gewichtigen, wenn auch kritischen, Beitrag zur Sprache der Theologie, zur theologischen Hermeneutik leisten.

(Druckfehler: S. 202. 4. Abs., Z. 5: „gegen" statt: „gegegn"). (Für wertvolle Hinweise danke ich Dr. Bernhard Pesendorfer, Assistent am 1. Philosoph. Institut der Universität Wien.)

Graz. Anton Grabner-Haider.

Schmucker, Josef: **Die primären Quellen des Gottesglaubens** (Quaestiones Disputatae 34) Freiburg: Verlag Herder 1967. 232 S.; Engl. brosch. DM 21,50.

Der Verfasser geht in seiner Überlegung über das wohl wichtigste Problem der menschlichen Existenz, das Problem der Gotteserkenntnis, von der Tatsache aus, daß die klassischen Gottesbeweise, wie sie in der scholastischen Philosophie dargestellt werden, nicht mehr die vorbehaltlose Zustimmung der heutigen Philosophen und gar vieler Theologen bekommen.

Die Analyse der Situation des modernen Menschen vor der Frage nach dem Dasein Gottes und seiner Einstellung zu den Gottesbeweisen erfolgt im ersten Kapitel. Sie folgt im Wesentlichen der Untersuchung von J. Meurers, Die Frage nach Gott und die Naturwissenschaft (München, 1962). Was die Situation des modernen Menschen vor der Gottesfrage kennzeichnet, ist „das große Schweigen der modernen Gesellschaft und der modernen Kultur von Gott" (12), anders ausgedrückt, das Phänomen der Säkularisierung mit all ihren Konsequenzen im politischen, sozialen, wissenschaftlichen und sogar philosophischen Bereich. Das Schweigen von Gott ergibt sich aus dem Fortschritt der Wissenschaften, die heute viele Phänomene erklären, die früher dem transzendenten Bereich zugerechnet wurden, und Leistungen vollbringen, die ohne das Eingreifen Gottes nicht zu denken waren. Außerdem haben die traditionellen Gottesbeweise seit der gründlichen und scharfsinnigen Kritik Kants an Überzeugungskraft verloren. Ihre Unzulänglichkeit besteht hauptsächlich darin, daß sie alle in eine irgendwie geartete Offenheit der Wirklichkeit führen, ohne dieses Offene jemals näher bestimmen zu können (26). Der Verfasser legt dann die Kritik Kants an den Gottesbeweisen ausführlich dar. Endlich findet er, daß der wesentliche Grund der mangelnden Überzeugungskraft spekulativer Gottesbeweise für den heutigen Menschen in dem Mißtrauen liegt, das der moderne, an der Naturwissenschaft orientierte Mensch den rein spekulativen Beweisen der Metaphysik entgegenbringt und auch in dem äußerst abstrakten Charakter der hier angewandten Begriffe, aus denen die Erkenntnis des Daseins Gottes gewonnen wird. Ein Anhang behandelt Johannes Hirschbergers „Gottesbeweise".

Wenn man glaubt, daß der rein abstrakte und intellektuelle Weg zu Gott den heutigen Menschen kaum ansprechen kann, bemüht man sich, einen Weg zu Gott vom personalen Standpunkt aus zu finden. Denn die Frage nach Gott kann für den Menschen keine rein intellektuelle Frage sein, sie ist für ihn in starkem Maße auch eine personale Frage. Sie betrifft die Person unmittelbar und zutiefst und ruft die irrationalen Kräfte des Affekts hervor. Sie kann eine große Existenzbedrängnis enthalten. Das bedeutet, daß in dieser Frage der Weg der puren Rationalität nicht gegangen werden kann. Dennoch muß daran festgehalten werden, daß die Frage nach Gott keine Vorentscheidung darstellt, sondern daß der Weg zu Gott eben ein intellektueller Weg vom personalen Standpunkt aus sein muß. Damit ist aber nicht gesagt, daß dieser Weg der Weg des ideologischen und eudämonologischen Gottesbeweises ist, noch auch der Weg des deontologischen Gottesbeweises im Sinne der scholastischen Moralphilosophie oder im Sinne des moralphilosophischen Arguments Descoqs'. Denn das Sittliche ist immanent, also von keiner transzendenten Instanz abhängig, und ungegenständlich, d. h. es kann nicht direkt zu einem Gegenstand des Wollens gemacht werden. Daher weist das Sittliche in seinen grundlegenden Wesensgehalten, dem moralischen Wert und der Verbindlichkeit, nicht über das personhaft geistige Sein hinaus.

Aber das Sittliche schließt nicht nur eine immanente, sondern auch eine transzendent-religiöse Dimension ein, die „nicht nur den Ansatz und Ausgangspunkt unseres personalen Weges zu Gott bildet, sondern auch zugleich den Raum und den Horizont, in dem der Glaube an Gott entspringt, sich hält und vollendet" (143). Damit war das Kantische Postulat des Daseins Gottes und die Begründung des Gottesglaubens aus dem Verpflichtungsbewußtsein des konkreten Gewissens nach Newman gemeint. Der Weg Kants ist ein ethisch-theologischer und geht aus von dem Verhältnis zwischen sittlicher Würde bzw. Glückswürdigkeit der endlichen Person ... zu ihrer naturhaften Glücksbedürftigkeit, deren Erfüllung ihre physische Kausalität übersteigt (181). Und so steht und fällt das Postulat der Realisierbarkeit des summum bonum und das des Daseins Gottes das eine in Abhängigkeit vom andern (160). Denn die Negierung der Realisierbarkeit des summum bonum würde die Negierung der letzten Sinnhaftigkeit der menschlichen Person und der Welt bedeuten. „Es steckt darin nichts anderes als das Problem der absoluten Werte überhaupt, die Überwindung des Relativismus" (177).

Newman ist der Überzeugung, daß in den Phänomenen des konkreten Gewissens die befehlende und richtende Stimme eines überweltlichen Herrn, Gesetzgebers und Richters nachweisbar ist. Das Gewissen weist an und befiehlt, und daher übt es eine tiefgreifende Wirkung auf die Gemütsbewegungen und Affekte des Menschen aus, indem es in ihm Ehrfurcht und Scheu, Hoffnung und Furcht hervorruft (188), also ein Gefühl der Verantwortlichkeit vor einer Instanz, höher als alle Wirklichkeit dieser Welt, vor Gott. Hier wird nicht aufgrund abstrakter logischer Schlüsse dem Begriff Gott die Existenz zugesprochen (190), hier stellt sich ein unmittelbarer Kontakt mit Gott in seiner personalen Polarität zum Gewissen ein. Diese Art der Gotteserkenntnis ist eben jene, die das lebendige religiöse Verhalten aus sich entspringen läßt und trägt, und sie ist zutiefst in unserer menschlichen Natur begründet (191). In Wirklichkeit, meint der Verfasser, gewinnt diese Analyse ihre Überzeugungskraft nicht durch Berücksichtigung des Sittlichen und des unbedingten Verpflichtungscharakters des konkreten Gewissens, sondern vielmehr „durch einen verborgenen metaphysischen Schluß, durch den das personale Selbst aufgrund seiner in der sittlichen Entscheidung erfaßten Kontingenz auf eine transzendente absolute Personalität als ihr Prinzip und ihren Ursprung bezogen wird" (209—210).

Nun kann der Verfasser die Antwort auf die im Titel seines Buches aufgeworfene Frage geben: Die primäre Quelle des Gottesglaubens, der grundlegende Weg zu Gott ist der Gewissensweg. „Nicht nur in dem Sinn, daß sie die Richtung und das Ziel aller Wege zu Gott vorzeichnet, eröffnet diese Erkenntnis auf dem Grund des Gewissens den Horizont für alle möglichen Gottesbeweise, sondern darüber hinaus in dem radikaleren, daß sie die ontologischen Grundbegriffe und Grundvorstellungen liefert, unter denen die theistischen Metaphysiker das Weltsein auf ihren (sic) letzten Grund hin befragen. Würde sich uns nämlich in unserem Gewissen nicht die Kontingenz unseres Selbstseins in dieser elementaren Weise offenbaren, dann würden wir vermutlich ebensowenig einen klaren Begriff von der Kontingenz der Welt haben, wie wir einen solchen von der Substantialität und der selbständigen Kausalität der Weltdinge hätten ohne die intuitive Gewißheit dieser Begriffe in unserem eigenen Selbstsein und in unserer Freiheit" (216). Das ist das eigentliche Ergebnis dieser Untersuchung.

So wird hier mit viel Aufwand und nach langer, ausführlicher Auseinandersetzung mit verschiedenen bedeutenden Philosophen etwas an und für sich sehr Einfaches gesagt: Die Kontingenz der Welt, die als Grundlage der klassischen Gottesbeweise gilt, bezieht sich nicht nur auf die physische Welt (was keiner behauptet), sondern auch auf den Menschen, und der Mensch fühlt diese Kontingenz am tiefsten bei sich selbst.

Es seien einige Bemerkungen erlaubt. Der Leser hat fast ständig den Eindruck, daß der Verfasser seinen Weg zu Gott über die ethisch-religiöse Instanz des Gewissens suchen will, wird aber am Ende der Analyse der Beweisführung Kants und des Gedankenganges von Newman jedesmal überrascht. Die Kantische Analyse bekommt ihre Gültigkeit nicht dadurch, daß es um die Wesensaspekte des Sittlichen geht, sondern um die letzte Sinnhaftigkeit der weltlichen Wirklichkeit (also eine metaphysische Problemstellung). Der Gedankengang Newmans erhält seine Überzeugungskraft, da er nicht auf dem Gehalt des konkreten Gewissens beruhe, durch das Bewußtwerden der eigenen Kontingenz (also wiederum ein metaphysischer Beweisgang). Ob man aber diese Kontingenz der weltlichen Wirklichkeit in sich selbst oder auch in der physischen Welt erlebt und erfährt, ist nicht mehr so wichtig, vielmehr daß man die innere Erfahrung als die „ursprünglichste und elementarste Quelle des Gottesglaubens" ansehen muß (216). Es fragt sich, ob der Mensch ursprünglich und elementar zuerst seiner selbst oder der physischen Welt (der Umwelt) bewußt wird, es fragt sich, ob es möglich ist, zwischen diesen

beiden Stufen des Bewußtwerdens zu unterscheiden und bestimmen zu wollen, was hier elementarer und ursprünglicher wäre als das andere.

Eine weitere Bemerkung betrifft die Analyse des ethisch-religiösen Gewissens nach Newman. Es wird nicht gesagt, ob hier das religiöse Moment oder das ethische das erste ist. Zwar weist der Verfasser den Einwand zurück, Newman hätte hier seine Analyse aus den Angaben der Offenbarungsreligionen abgeleitet. Aber es geht mir nicht um die Offenbarungsreligion, sondern um die sogenannte „natürliche Religion". Newman hatte wohl eingesehen, daß es sich hier nicht um das moralische Gewissen handelt (moral sense), sondern eben um das religiöse Gewissen, das er unglücklicherweise „sense of duty" nennt, statt deutlicher z. B. „Abhängigkeitsgefühl" zu sagen und so dem Verdacht zu entgehen, er setze dieses religiöse Moment des Gewissens irgendwie mit dem sittlichen Gefühl ineins. Aber eben die Selbständigkeit des religiösen Gewissens im Menschen ermöglicht das Bewußtwerden der innerkreatürlichen Abhängigkeit, ohne daß man die Immanenz des Sittlichen in Zweifel ziehen müßte.

Diese Bemerkungen sollen nur als Beispiel für weitere Möglichkeiten der Diskussion angeführt werden, eine Diskussion, die man bei einem solchen Gesprächspartner gerne fortsetzen möchte.

Münster. A.-Th. Khoury.

Metz, Johann Baptist: **Zur Theologie der Welt.** Mainz-München: Matthias-Grünewald-Verlag und Chr.-Kaiser-Verlag, 1968. 148 S.; Ln DM 15,–.

Vielleicht wird sich mancher zuerst daran stoßen, daß J. B. Metz in diesem Band eine stattliche Reihe von Einzelstudien aus den Jahren 1961/62 bis 1967 gesammelt vorlegt; wenn man indes nachsieht (147f.), an wievielen und welchen Stellen die Beiträge bisher erschienen waren, versteht es sich von selbst, daß eine große Zahl Interessierter, die nicht ständig im Genuß einer vollständigen Institutsbibliothek sind, sowie namentlich die Theologen außerhalb des deutschen Sprachbereichs für dieses Buch dankbar sein werden. Hinzukommt, daß die von Metz gewählte Zusammenstellung und die Anordnung der Texte in Hauptaufsätze und Exkurse einen theologischen Denkweg, einen Zusammenhang erkennen lassen, der aus der Lektüre einzelner Artikel nicht deutlich wird. Gerade bei einem Theologen wie Metz ist es aber außerordentlich wichtig, den „Kontext" zu beachten, den Ort, an dem die Einzelanalyse steht, damit man nicht zu kurzschlüssigen Urteilen über seine Konzeption gelangt, wie sie bereits heute nicht selten anzutreffen sind.

Die Intention des Bandes beschreibt Metz im Vorwort: „Diese Überlegungen ‚zur Theologie der Welt' zielen . . . nicht auf einen einheitlichen theologischen Traktat über ‚Welt', sie behandeln vielmehr die immer neu zu stellende, heute unerläßliche Frage nach dem ‚weltlichen' Ausgangs- und Bezugspunkt theologischer Glaubensverantwortung". (7) Am Anfang des Buches stehen nicht zufällig die beiden älteren Aufsätze „Weltverständnis im Glauben. Christliche Orientierung in der Weltlichkeit der Welt heute" [1962] (11–45) und „Die Zukunft des Glaubens in einer hominisierten Welt" [1964] (51–71); sie haben nichts an Bedeutung und Schlüssigkeit eingebüßt, ja sie sind in vorzüglicher Weise geeignet, jene, die bei Metz „Horizontalismus" oder die Neuauflage gewisser kirchlich-politischer Mesalliancen (dazu s. 103f.) wahrzunehmen meinen, eines Besseren zu belehren. Wer sich durch diese nicht ganz leichten Abhandlungen hindurcharbeitet, wird zugeben müssen, daß der theologische Ansatz von Metz ebenso in einer aristotelisch-thomanisch weitergeführten Schöpfungslehre wie in der orthodox-dogmatischen Inkarnationstheologie begründet ist. Das gilt vor allem für seine Grundthese von der legitimen „Verweltlichung" der Welt. „Was neuzeitlich geschieht, ist ursprünglich nicht eine Entweltlichung des Glaubens aus der Übermacht einer glaubensfeindlichen Welt, sondern die Verweltlichung der Welt aus der geschichtlichen Macht des weltannehmenden und weltfreisetzenden christlichen Glaubens." (35) Diese Verweltlichung sieht Metz also nicht nur im Anschluß an Thomas (vgl. seine Arbeit Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin. München 1962) als ein ontologisches Datum, gewissermaßen als einen ontologischen (freiheitslosen) *causae-secundae*-Strukturalismus, sondern – und insofern denkt er spezifisch biblisch, nämlich vom Verheißungsglauben und der Eschatologie her – als einen sich geschichtlich vollziehenden Vorgang, als „ursprünglich christliches Ereignis" (35), das die Relevanz des „Christentums in der Weltgeschichte" (van Leeuwen) eindrucksvoll bezeugt – auch und gerade n a c h dem Ende des Mittelalters! Im Unterschied zu Gogarten begründet jedoch Metz, wenn ich recht sehe, die neue Interpretation der Säkulasierung als der Freisetzung des hominisierten Weltverständnisses weniger in der subjektiv-existentiellen (Glaubens-)Erfahrung des Befreit- und Erlöstseins, sondern hauptsächlich mit der Inkarnationslehre: In der Menschwerdung hat Gott Welt und Geschichte, ja „Welt als Geschichte" (vgl. 46–50) „angenommen". Daß Inkarnation nicht bloß die Annahme einer bestimmten menschlichen Natur bedeutet und darüber hinaus nichts, daß sie auch nicht nur die Annahme der Welt als des lediglich an-wesend seienden Kosmos bedeutet, vielmehr die Annahme der konkreten Realität der Welt, d. h. immer auch: ihres Geschichtlichseins, kann dogmatisch nicht bestritten werden. Zu fragen wäre jedoch, ob nicht bereits der Schöpfungsglaube allein – also auch ohne den Inkarnationsglauben – das Prinzip der hier gemeinten Verweltlichung darstellt. Metz wird dies zugeben, doch dann entsteht noch einmal die Frage nach dem spezifischen oder „zusätzlichen" Beitrag des Inkarnationsglaubens; auch erscheint Verweltlichung dann, wenn sie im Schöpfungsglauben bereits begründet ist, mehr als ein h e b r ä i s c h e s denn als ein christliches Ereignis; damit wiederum ist das Problem aufgeworfen, was aus der Verweltlichung als dem Vorgang einer formalen Hebraisierung für eine c h r i s t l i c h e Geschichtstheologie (und darin ganz speziell für Israel) folgt.

Im zweiten Teil des Buches wird das Verhältnis von Kirche und Welt im Hinblick auf die Eschatologie-Problematik erörtert. Mit Recht erklärt Metz: *„Das Geschehen der sogenannten ‚Säkularisierung' und der neuzeitliche Primat der Zukunft hängen innerlich zusammen"*. (78, kursiv bei M.) Auch hier setzt er sich immer wieder vom Denken der Griechen ab, „für die sich die Welt als bestehender und geschlossener Naturkosmos zeigt" (80f.), während AT und NT Zukunft als Zukunft Gottes auslegen, so jedoch, daß die Ankündigung des Kommenden nicht eine geschichtsentrückte, unvermittelt-fremdartige Jenseitigkeit zum Inhalt hat, sondern die Verantwortung des Menschen für das Neue impliziert, als eine Zukunft, „die nicht aus den Möglichkeiten unserer menschlichen Freiheit und unseres Handelns entsteht, sondern die unsere Freiheit in ihre geschichtlichen Möglichkeiten ruft" (81). Metz ist mit diesen Überlegungen Ernst Bloch verpflichtet und bezieht sich zustimmend auch auf Moltmann und Pannenberg. Metz bringt sein Verständnis des biblisch-christlichen Verhältnisses zur Zukunft in die Formel: „schöpferisch-kritische Eschatologie" (vgl. 84—89). Gerade im Blick auf diese Deutung der Eschatologie dürfte es der Beachtung wert sein, daß Metz hier mit Berufung auf die *finis*-Lehre des Thomas v. A. argumentiert (vgl. 84f.). Christliche Eschatologie ist weder eine rein präsentische noch eine passiv-quietistisch abwartende, vielmehr eine „produktive" und kritische Eschatologie (86). Das bedeutet: „Die christliche Hoffnung ist . . . eine Hoffnung, an der wir ‚nicht nur etwas zu trinken, sondern auch etwas zu kochen haben', wie einmal Ernst Bloch sehr schön gesagt hat". (86f.) Von hier aus laufen die Linien weiter zu einer Theologie der Hoffnung, die sich immer auch als „politische Theologie" konkretisiert (87). Sehr wichtig zum Verständnis des Metz'schen Gedankens scheint mir der Exkurs „Über die Verborgenheit des Zukunftsproblems in der Metaphysik" (89–91), in dem Metz eine Hegel- und Heidegger-Kritik skizziert. Zur Abwehr traditionell-katholischer Einwände gegen seine Position dient der Abschnitt „Die Theologie der Welt und die Askese" (92–95), in dem Askese gedeutet wird als Flucht mit der Welt nach vorn, nicht als platonische und gnostische Flucht aus der Welt hinaus, als „Flucht des Einsamen zum Einsamen", wie Plotin sagte.

Im dritten Teil wird die bereits in ihrem Ansatz freigelegte „politische Theologie" näher entfaltet. Metz kennt die Verfänglichkeit dieses Terminus und gibt daher eine eindeutige Bestimmung dessen, was er hier bedeuten soll, eine Bestimmung, über die man nicht hinweglesen sollte: „Ich verstehe politische Theologie einmal als kritisches Korrektiv gegenüber einer extremen Privatisierungstendenz gegenwärtiger Theologie. Ich verstehe sie gleichzeitig positiv als Versuch, die eschatologische Botschaft unter den Bedingungen unserer gegenwärtigen Gesellschaft zu formulieren" (99). Natürlich weiß auch Metz, daß es eine legitime christliche Privatheit gibt (vgl. 102), doch kann deren Ort und Qualität eben nur dann richtig verstanden werden, wenn zunächst der Blick auf das Umgreifende des Christlichen (wenn ich es hier einmal so nennen darf) dessen eschatologische und „politische" Komponente erkannt hat. Diese Sicht ermöglicht dann freilich auch eine Kritik, die bei Metz so lautet: „Die in dieser Theologie (gemeint sind transzendental, existential und personalistisch orientierte Theologie, Anm. v. S.) vorherrschenden Kategorien zur Auslegung der Botschaft sind vorzüglich Kategorien des Intimen, des Privaten, des Apolitischen. Die Liebe, wie alle Phänomene des Zwischenmenschlichen, werden zwar emphatisch herausgestellt, sie kommen jedoch von vornherein und wie selbstverständlich nur in ihrer privaten, entpolitisierten Gestalt zur Geltung: als Ich-Du-Beziehung, als interpersonales Begegnungsverhältnis oder als Nachbarschaftsverhältnis . . . Den heute vorherrschenden Formen der transzendentalen, existentialen und personalistischen Theologie scheint eines gemeinsam zu sein: der Trend zum Privaten." (100f.) Die *„Entprivatisierung ist die primäre theologie-kritische Aufgabe der politischen Theologie"* (101).

Die einzelnen Hinweise zur politischen Theologie beziehen sich auf Probleme wie Information und Gesellschaft (116–122), „Institution und Institutionalisierung" (122–127), die „Beteiligung der Christen am politischen Friedenswerk" (128–131) und schließlich „Christliche Verantwortung für die Zukunftsplanung in einer weltlichen Welt" (132—146). Alle diese Beiträge sind außerordentlich anregend und ebenso dicht wie

aktuell; sie haben bereits zurecht in der öffentlichen Diskussion starke Beachtung gefunden. Eine referierende Zusammenfassung ist hier entbehrlich; ich möchte stattdessen einige Punkte herausstellen, die von den Kritikern sorgsamer bedacht werden sollten.

Ausgehend von der notwendigen Unterscheidung zwischen Kirche und Reich Gottes äußert sich Metz zu der Tatsache der geringen Vertrauenswürdigkeit der Kirche: „Es gibt wohl keine große gesellschaftskritische Idee in unserer Geschichte – sei es Revolution, Aufklärung, Vernunft oder auch Liebe, Freiheit –, die nicht durch das geschichtliche Christentum und seine Institutionen schon einmal desavouiert worden wäre". (109) Der Schaden kann nach Metz „wenn überhaupt" dann „nur durch eine neue Praxis der Kirche" wiedergutgemacht werden; und dann folgt der Satz: „Ist sie zu erwarten? Ich meine: ja. Alles Folgende ist von diesem Vertrauen getragen" (109). An dieser Stelle kann ich nicht zustimmen; hier geht es nicht um Wissenschaft und Reflexion, sondern um das eigene Engagement. Ich meine, eine neue Praxis der Kirche wäre gewiß zu wünschen, wäre notwendig, ist aber einstweilen nicht zu erwarten.

Nicht übersehen sollte man den von Metz vorgebrachten „eschatologischen Vorbehalt" (110). Darin sieht Metz ein christliches Korrektiv gegenüber jenen, die „den einzelnen augenblicklich lebenden Menschen" „nur als Material und Mittel für den Aufbau einer technologisch durchrationalisierten Zukunft" betrachten (110). Ähnlich wie H.-E. Bahr (vgl. Frieden ohne Revolution? In: Weltfrieden und Revolution, hrsg. v. H.-E. Bahr. Reinbek b. Hamburg 1968, 5–15, spez. 8 u. 13) fordert Metz eine „Kritik der reinen Gewalt": „Sie erlaubt nicht, im Freund-Feind-Schema zu denken, denn sie gebietet als ‚Feindesliebe', sogar den Gegner selbst in die eigene universale Hoffnung einzubeziehen. Die Glaubwürdigkeit und Effizienz dieser Kritik der reinen Gewalt wird freilich nicht zuletzt davon abhängen, daß die Kirche, die sich als eine Kirche der Liebe bezeichnet, nicht selbst den Anschein einer Machtreligion erweckt." (111) Im Einklang mit *Populorum progressio n. 23* befindet sich Metz' Stellungnahme zur „revolutionären Gewalt": „Wo ein gesellschaftlicher Status quo ebenso viel Ungerechtigkeit enthält, wie eventuell entstehen mag, wenn er revolutionär abgeschafft wird, da kann eine Revolution für die Gerechtigkeit und Freiheit ‚der Geringsten unter den Brüdern' auch im Namen dieser Liebe nicht unerlaubt sein" (112).

Metz setzt sich weiterhin für eine „kritische Öffentlichkeit innerhalb der Kirche" ein (113); im einzelnen richtet sich der Einspruch gegen „jede sogenannte ideologische Selbstermächtigung kirchlicher Institutionen", gegen das innerkirchlich kleinbürgerliche Milieu, den kirchlichen Kampf an falschen Fronten; nur zu begründet ist der kritische Verweis auf den „relativ geringen Versöhnungs- und Toleranzeffekt im Christentum" (114).

Besonderes Interesse fand auch die These von der Notwendigkeit der Institutionalisierung der kritisch-befreienden Kraft des Christentums (vgl. 123). Metz geht dabei über Schelskys Frage „Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar?" hinaus, indem er fundamentaler fragt: „Ist Dauerreflexion ohne Institutionalisierung überhaupt möglich?" (125) In diesem Zusammenhang steht eine Mahnung an die Adresse der kirchlichen Orden, sie möchten sich „ihrer ursprünglich kirchenkritischen Aufgabe" wieder entschiedener entsinnen (126; dazu vgl. O. Schreuder, Gestaltwandel der Kirche. Vorschläge zur Erneuerung. Olten-Freiburg 1967, 104—120). Insgesamt jedoch sieht Metz hier primär die Aufgabe einer innerkirchlich-kritischen Öffentlichkeit, die es aufzubauen und zu entwickeln gilt.

Diese Hinweise mögen hier genügen, um die inspirative Kraft nicht bloß dieses Bandes, sondern des theologischen Denkens von Metz überhaupt anzudeuten. Man wird sich nicht nur theoretisch mit den Thesen und Argumentationen von Metz auseinanderzusetzen haben, vielmehr wird man auch darauf achten müssen, inwieweit eine „neue Praxis der Kirche" erkennbar wird, die Reflexionen wie denen von Metz, Rahner, Küng u. a. entspricht. Gerade jene, die für Metz als außerkirchliche Partner seines denkerischen Bemühens stets anwesend sind, werden neugierig danach Ausschau halten, wie es um die „neue Praxis" konkret bestellt sein wird. Jüngste Vorkommnisse dürften es nicht leichter machen, die Zuversicht von Metz zu teilen. Zwar ist Erfolg nicht notwendig das Wahre, obwohl natürlich auch das Scheitern noch nichts beweist. Deswegen wird man sich an das halten dürfen, was aus einem soliden philosophischen und theologischen Ansatz von Metz entwickelt wird, ganz gleich, was man „privat" von dieser Kirche, wie sie *de facto* ist, erwarten mag. Aber wenn, wie gesagt, meine Erwartung in dieser Beziehung geringer ist als die von Metz, so leuchtet mir freilich der Gedanke ein, daß es von unschätzbarem Wert wäre, wenn die Kirche wirklich das würde, was ihr hier theologisch zu recht zugetraut und zugemutet wird.

Bonn. H. R. Schlette.

Schell, Herman: **Katholische Dogmatik.** Kritische Ausgabe. Hrsg., eingel. und komment. von Josef Hasenfuß und Paul-Werner Scheele. Erster Band. Von den Quellen der christlichen Offenbarung. Von Gottes Dasein und Wesen. München-Paderborn-Wien: Verlag Ferdinand Schöningh 1968. XXV, 470 S.; Ln DM 48,—; Subskr. Pr. DM 42,— (bis zum Erscheinen von Bd II).

Daß die zweite Auflage der Schell'schen Dogmatik erst 80 Jahre nach ihrem ersten Erscheinen und schon als eine Art „Quellen-Edition" veranstaltet wird, liegt einfach daran, daß ein Nachdruck bis vor kurzem durch den (jetzt verschwundenen) Index blockiert war. Gerade an Schells Werk zeigt sich die ganze Fragwürdigkeit der bisherigen Indexpraxis in der theologischen Auseinandersetzung, weil der Grund nicht einleuchten will für eine solche „Kapitalverschleuderung", angesichts der Tatsache, daß die Theologie des Vatikanum II z. T. erheblich über das hinausgegangen ist, was Schell (— dem bei der Indizierung seiner Dogmatik „Einseitigkeiten", aber keine formellen Irrlehren vorgeworfen werden konnten —) damals schrieb. Nicht auszudenken, wie der Weg der Theologie und der Kirche zu Beginn unseres Jahrhunderts hätte verlaufen können, wenn der potentielle Kontrahent eines ungläubigen „Modernismus" nicht vorher (theologisch und physisch) zur Strecke gebracht worden wäre, und sich (im deutschen Sprachbereich) die Möglichkeit eröffnet hätte, die eigentlichen Fragen des Modernismus schon damals wirklich theologisch anzugehen und nicht nur disziplinär zu verdrängen. Daß Schell uns jetzt schon fast wie ein Klassiker der Theologie erscheint und sogar „der bedeutendste römisch-katholische Dogmatiker des letzten Jahrhunderts" (Heiler) genannt worden ist, macht die Frage nur noch schmerzlicher, ob es wirklich zur Menschlichkeit der pilgernden Kirche gehören muß, daß solche prophetischen Vorläufer der theologischen Reflexion zunächst auf dem Verwaltungsweg neutralisiert werden, dreiviertelJahrhundert später aber ihre Gedanken als Allgemeingut theologisch-kirchlicher Reform offiziell verkündet werden.

Dieser erste Band enthält in seinem ersten Teil eine „Dogmatische Noetik" unter dem Titel: Von den Quellen der christlichen Offenbarung (1. Von der Offenbarung des göttlichen Heilsratschlusses, 2. Von der Heiligen Schrift, 3. Von der Tradition). Der zweite Teil handelt: Von Gottes Dasein und Wesen (4. Von der Gotteserkenntnis, 5. Die kosmologische Gotteserkenntnis, 6. Die teleologische Gotteserkenntnis, 7. Ideologische Gotteserkenntnis, 8. Die ethisch-mystische Gotteserkenntnis.)

Das erste Thema deckt sich fast wörtlich mit der umstrittenen (und abgelehnten) Überschrift des anfänglichen Entwurfs zum Offenbarungsschema des II. Vatikanums. Entsprechend wird das Wesen der Offenbarung zunächst aus der Kontroverse mit einseitigen protestantischen Thesen entwickelt, und auch die Darlegung des Verhältnisses von Schrift und Tradition ist durchgehend apologetisch gefärbt. Innerhalb dieses „traditionellen" formalen Gerüstes kommt aber der personale Aspekt, die Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes, als Bund, als Gottesherrschaft ausführlich zur Darstellung. Auch daß Schrift (vorzugsweise „die theoretischen Lehren" enthaltend) und Tradition (mehr „die praktischen Einrichtungen" betreffend, vgl S. 66) weithin wie nebeneinanderstehend erscheinen, ist aus der Theologie der Zeit heraus kaum verwunderlich. Erstaunlich ist vielmehr, daß mitten darin dann plötzlich Gedanken aufblitzen wie etwa S. 77, wo die Tradition als das (inspirierte) lebendige Verhalten der Kirche gegenüber dem Phänomen Schrift beschrieben wird, also die faktische und funktionale Relation von Schrift und Tradition ganz im Sinne der Konzilsdebatte ins Auge gefaßt wird.

Ähnlich muß wohl auch die Darstellung der verschiedenen Gottesbeweise gelesen werden, denn es geht Schell bei allem Ernstnehmen philosophischer Argumentation gerade nicht um eine der theologischen Gotteslehre vorgeschaltete „natürliche Theologie". Die Verteilung der Aufgaben an Philosophie (Dasein Gottes) und Theologie (Wesen Gottes) bezeichnet er ausdrücklich als falsch (223). Die Frage nach dem Dasein Gottes schließt notwendig ein die Frage nach dem Wie des Daseinkönnens, also nach seinem Wesen, und die Offenbarungslehre über den innertrinitarischen Lebensvollzug Gottes ist zugleich die höchstmögliche Aussage über das Dasein Gottes. Eine entsprechende Einordnung der sogenannten Gottesbeweise nimmt Schell selbst ausdrücklich vor, wenn er ihre Bedeutung gerade nicht in ihrer apologetischen Brauchbarkeit gegenüber Ungläubigen sehen will, sondern in einer möglichst vollkommenen Gotteserkenntnis der Gläubigen (220). Eine solche allgemeine Gotteslehre gewinnt dann leicht den Charakter einer philosophischen Transposition der Trinitätstheologie, womit sowohl die Fruchtbarkeit als auch die Problematik seines umstrittenen Begriffes der Selbstwirklichkeit Gottes (*causa sui*) angesprochen ist.

Die Herausgeber bezeichnen es als die erste Aufgabe dieser Edition, den Originaltext Schells neu zugänglich zu machen (XXII). Man kann sich fragen, ob dieses Ziel nicht schneller zu erreichen gewesen wäre, wenn der schon angekündigte (und dann beim Bekanntwerden dieses Projekts wieder vom Programm abgesetzte) Nachdruck bei Minerva, Frankfurt wirklich veranstaltet worden wäre. Auch Schells philosophische Dissertation („Die Einheit des Seelenlebens...") und seine

theologische Promotionsschrift („Das Wirken des Dreieinigen Gottes"), ebenso Band I und II der Apologie des Christentums sind ja auf diese Weise bereits wieder verfügbar. Vor 15 Jahren wären solche Überlegungen wohl noch zugunsten eines sofortigen, unveränderten Nachdrucks ausgefallen, denn in den Nachkriegsjahren hätte Schells Werk in vielem einen unmittelbaren Beitrag zur aktuellen theologischen Diskussion liefern können. In der Zeit nach dem II. Vatikanum gewinnt es jedoch mehr und mehr den Charakter einer theologiegeschichtlichen Quelle, und so mag man die erhebliche zeitliche Verzögerung durch eine kritische Edition in Kauf nehmen.

Der eigentliche Gewinn dieser kritischen Neuausgabe sind die ausführlichen Register der Schriftstellen, Kirchenväter, Personennamen und Begriffe am Ende des Bandes und die sorgfältige Verifizierung der (oft flüchtig-ungenauen) Zitate Schells. Auch der eine oder andere Hinweis auf weiterführende Literatur und die (allerdings oft ein wenig zufällig wirkenden, weil nicht thematisch angesetzten) Vergleiche mit Aussagen des letzten Konzils sind eine Hilfe. Einen zwiespältigen Eindruck hinterläßt die Behauptung der Verlagsankündigung: „Von besonderer Bedeutung sind die Ergänzungen aus Schells Briefen, Notizen und Vorlesungsmanuskripten, die in langjährigem Bemühen zusammengetragen wurden und nunmehr erstmals veröffentlicht werden können." J. Hasenfuß hat in verschiedenen Rezensionen der letzten Jahre mit konstanter Eindringlichkeit auf diese „wichtigen" Manuskripte hingewiesen. Im vorliegenden ersten Band sind aus 8 (von insgesamt 33 angegebenen, S. XXIVf.) Mss. ganze 27 Zitate angeführt, die erläutern und ergänzen, aber an keiner Stelle etwas wesentlich Neues beitragen. (Auf diese ungedruckten Vorlesungsnachschriften sogar zu verweisen, ohne die gemeinte Stelle zu zitieren, erscheint allerdings sinnlos: S. 152, Anm. 22, 25.)

Diese Bedenken betreffen in keiner Weise die sorgfältige und verdienstvolle Editionsarbeit, nur sollte man es doch offen sagen, wenn die gesammelten Kollegnachschriften dem umfangreichen, gedruckten theologischen Werk Schells nichts wirklich Neues hinzufügen können.

In seiner Einleitung: Leben und Wirken Herman Schells (IX—XXI) führt J. Hasenfuß an das Werk und das damit verbundene Schicksal Schells heran. (In dieser Einleitung wäre wohl doch ein Hinweis auf die Arbeit von V. Berning am Platz gewesen, der in seiner Untersuchung über „Das Denken Herman Schells", Essen 1964, eine Fülle interessanter Details aus Schells Leben und Wirken zusammengetragen hat.)

Bei der Besprechung der „Sonderlehren" Schells und ihrer kirchenamtlichen Beanstandung wünschte man sich einen deutlicheren Hinweis darauf, daß die „Einseitigkeiten" Schells (— die Liebe als Maßstab des Gerichts, die kultische Qualifikation des christlichen Leidens und Lebens, eine stärkere Differenzierung innerhalb des Sündenbegriffs, der vorherrschend personale Aspekt der Schuld, u. a. —) längst wieder zu Themen der heutigen theologischen Diskussion geworden sind, also keineswegs entschuldigt zu werden brauchten. Es ist gewiß richtig zu sagen, Schell sei von der herkömmlichen dogmatischen Linie abgewichen, „um unsterbliche Seelen zu gewinnen" (XXI). Aber noch wichtiger ist doch, zu betonen, daß er von der damaligen „einseitigen" dogmatischen Linie abwich, weil er wesentliche Aussagen des Glaubens wieder ins Zentrum des theologischen Bewußtseins zu rücken versuchte!

Mancher theologische Zeitgenosse wird sich mit dem überschwenglich-hymnischen Stil dieser Einleitung und ihren vielen Superlativen schwer tun. Ob man allerdings auf dem Hintergrund der tragischen Auseinandersetzung Schells mit der Indexkongregation das Rom des ausgehenden 19. Jahrhunderts „die Ewige Stadt als hervorragende Hochschule der Wissenschaft und des Lebens" (X) charakterisieren sollte, ist noch etwas anderes als eine Frage des Stils.

Das Vorwort von Schell selbst mit seinen Äußerungen zur theologischen Methode, zum Schriftbeweis und seiner Bedeutung (in diesem ersten Band werden fast 1300 Schriftstellen angeführt und exegesiert!), zum Verhältnis des einzelnen Theologen zur theol. Tradition und zu den einzelnen theologischen Schulen liest sich ausgesprochen spannend. Bei der neuerlichen Lektüre Schells bestätigt sich der Eindruck, daß seine eigentliche Zeitnähe gar nicht mehr in erster Linie im Was liegt, sondern vielmehr im Wie, nicht so sehr in seinen z. T. doch auch sehr zeitgebundenen, apologetisch gefärbten Ausführungen, sondern in seiner Methode, die weithin schon praktiziert hat, was die Väter des II. Vatikanums von der heutigen Dogmatik wünschen: Ausgehend von den Themen der Heiligen Schrift selbst in einer verständlichen Sprache die Botschaft Gottes in Jesus Christus neu in die gegenwärtige Problematik hineinzusagen.

Bochum. Theodor Schneider.

Peiffer, Arthur: **Die Enzykliken und ihr formaler Wert für die dogmatische Methode.** Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre. (Studia Friburgensia, Neue Folge 47) Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag 1968. XXII, 221 S.; br. DM 25,—.

Die vorliegende Studie (Diss. Fribourg 1961/62), die in ihrem Erscheinungsjahr an Aktualität gewonnen haben dürfte, behandelt zunächst die Einführung der Enzykliken im 18. Jahrhundert durch Benedikt XIV., der durch seine Kenntnis der frühkirchlichen Zirkularbriefe und durch die große „De Literis Encyclicis Dissertatio" (1728) des Abtes Bencini angeregt, die altkirchliche Praxis für seinen „positiv-normierenden und aktuell-lehrhaften" Zweck (gegen Nau) adaptierte und damit Begriff und Stil der Enzykliken festlegte. Eine Tabelle (S. 55, von der Zählung durch H. Bacht, Art. Enzyklika, LThK², und J. Salaverri, Art. Enzyklika, Sacramentum Mundi, bis herauf zu Pius X. abweichend) zeigt die Verteilung der über 200 Enzykliken auf die einzelnen Pontifikate, ihre steigende dogmatische Bedeutung seit Leo XIII. wird S. 56 festgestellt. Das II. Kapitel grenzt Rang und Funktion der Enzykliken im Rahmen des kirchlichen und päpstlichen Lehramts ab und kritisiert die Theorien, die dem ordentlichen Lehramt des Papstes, wozu die Enzykliken zählen, u. U. die Unfehlbarkeit zuschreiben (Vacant, Billot, Salaverri, Nau, Gallati, u.a.), mit dem Argument, die Unfehlbarkeit des magisterium ordinarium des Gesamtepiskopats sei hier fälschlich auf das magisterium ordinarium des Papstes übertragen, — unbeschadet der grundsätzlich zugestandenen Autorität des päpstlichen Lehramtes. Dem Verfasser liegt daran, die Enzykliken zunächst in ihrem „organisch-lehrapostolischen Charakter" zu sehen, also insofern sie das Lehrgut der Kirche klärend vorlegen und den Glauben der Kirche feststellen; daneben stehe aber ihr spezifisch „päpstlich-lehramtlicher" Aspekt, insofern der Papst als Inhaber des Lehrprimats die Einheit der Lehre zu wahren habe, also die „einheitsfördernde Funktion der Rundschreiben" (125).

Das Kapitel über die „Wahrheitsbürgschaft in den Enzykliken" stellt die vielfach gestufte Dignität der Inhalte fest, und schlägt von „Humani Generis" (DS 3885) aus einen Mittelweg zwischen Unterbewertung und Überschätzung der Enzykliken ein. Materielle Unfehlbarkeit kommt danach einer Enzyklika zu, sofern sie die allgemeine, katholische Lehre wiedergibt, sonst aber eine zwischen Irrtum und Unfehlbarkeit liegende Gewißheit, die durch die positive Assistenz des Hl. Geistes, die *providentia doctrinalis* (Franzelin) zur unfehlbaren Glaubensbezeugung hinführe. Daß es Kathedralentscheidungen in Enzykliken gebe, wird klar verneint, damit auch die Pflicht einer absoluten, unwiderruflichen Zustimmung, die nur auf die Autorität Gottes, nicht die des Lehramtes hin möglich sei.

Die Untersuchung erreicht ihr Ziel in dem Kapitel über „Die Enzykliken als Quelle theologischer Erkenntnis". Wie das magisterium ordinarium überhaupt, so haben auch die Enzykliken (nach Humani Generis) autoritative und normative Bedeutung für die Theologie, sind also locus theologicus, wobei aber ihr dogmatischer Gewißheitsgrad jeweils zu untersuchen ist. Das letzte Kapitel versucht deswegen, die „Kriterien der dogmatischen Autorität der Enzykliken" zu finden und zu begründen, — von der Glaubensgewißheit über die moralische Gewißheit bis zu verschiedenen Stufen der Wahrscheinlichkeit, unter deutlichem Hinweis auf die Schwierigkeit der Qualifizierung.

Die Arbeit rühmt sich einer annähernd vollständigen Erfassung der Literatur zu dem Problem der Enzykliken, und referiert ausführlich die bestehenden Theorien und Kontroversen. Die „Unfehlbarkeitstheorien" prinzipiell ablehnend, will sie aber die Alternative „unfehlbar — nichtunfehlbar" als zu einfach überwinden, um den Rang der Enzykliken innerhalb des magisterium ordinarium differenzierter zu bestimmen. Für die Spannung zwischen der „nichtendgültigen" Vorlage einer Lehre in einer Enzyklika und der Verpflichtung zur inneren Zustimmung wird freilich keine Lösung geboten, was damit zusammenhängen mag, daß der Verfasser seine Argumente hauptsächlich aus den Dokumenten des Lehramts selber entnimmt: der ekklesiologische Hintergrund und die Diskussion um eine Hermeneutik auch kirchlicher Aussagen hätten, so scheint es, die Untersuchung noch ergiebiger machen können.

München. Lorenz Wachinger.

Schneider, Johannes: **Das Gute und die Liebe nach der Lehre Alberts des Großen** (Münchener Universitätsschriften, Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes, Neue Folge 3) München-Paderborn-Wien: F. Schöningh Verlag 1967. 310 S.; kart. DM 32,—.

Der Verfasser geht der Auffassung Alberts des Großen vom Guten und von der Liebe nach, um dadurch etwas beizutragen sowohl zur Aufhellung der Vorgeschichte der Synthese des Liebebegriffes bei seinem Schüler Thomas von Aquino wie auch zur weiteren Bestimmung der Stellung Alberts in der mittelalterlichen Geistesgeschichte.

Um herauszufinden, was für Albert Liebe ist, wird zuerst — zur Vorbereitung und Abgrenzung — der Liebebegriff im Zusammenhang mit der Psychologie der Seelenkräfte bei Albert vorgestellt (9—21). Darauf

wird im Dienst der ontologischen Grundlegung des Liebebegriffes der Inhalt des Begriffes der Gutheit und seine Herkunft in den Schriften der Vorgänger Alberts aufgezeigt und der Platz Alberts in der Entwicklung dieser Lehre umschrieben (22—38). Wegen der Bedeutung des Begriffes des Guten für eine Untersuchung des Liebebegriffes wendet sich dann die Analyse diesem Begriff des Guten und seiner Differenzierung zu, zuerst in dem älteren Werk De bono, wo Albert erstmals die Lehre vom Guten systematisch darlegt; dort finden sich schon die wesentlichen Bestimmungen des Guten, wie sie in den jüngsten Schriften wiederkehren (39—48). Nach der wesentlichen Gutheit Gottes, als dem Inbegriff seiner Vollkommenheiten und als Ursächlichkeit, und nach der Ähnlichkeit der geschaffenen Gutheit mit ihr, kommt der allgemeine Begriff des Guten zur Sprache, ferner die Gutheit als Transzendentalbegriff, die Gutheit der Natur und der mit dem Guten verbundene Begriff des Schönen. Folgt eine Zusammenfassung und eine Vergleichung des Begriffes des Guten bei Albert mit dem bei Ulrich von Straßburg und Thomas, und es zeigt sich, daß Albert über die Wirksamkeit des Guten in der Erstursache aristotelisch spricht, aber gleichzeitig eine vom Neuplatonismus herkommende und zu Nikolaus von Kues hinführende Denkweise bekundet (48—105). Der zweite Hauptteil erbringt zunächst dies, daß Albert für den allgemeinen Begriff der Liebe sich im großen und ganzen an die überlieferte Lehre hält (106—114). Sodann befaßt sich die Erörterung mit dem Ekstatischen an der Liebe (115—135); mit der Idee Alberts von der Freundschaft — Grundbegriff, Entstehen, Einheit und Selbstliebe in der Freundschaft, Wesenseigenschaften, Gleichheit und Ungleichheit in den Formen der Freundschaft, Ausblick auf die Theologie der Gottesliebe — (136—177); weiter mit der Erkenntnis und Liebe im Zustand der Vollendung — Liebesgenuß (frui), Lieben und Erkennen, Einigung mit Gott durch den Intellekt, die noch überboten wird durch die Liebeseinigung — (178—211); schließlich mit der innertrinitarischen Liebe und der gottgeschenkten Liebe zu Gott als Freundschaft (212—226); mit der Tugend der Liebe — natürliche und übernatürliche Liebe, natürliche Gottesliebe in skeptischer und in optimistischer Einschätzung nach der Meinung der Zeitgenossen Alberts, Verhältnis der übernatürlichen Liebe zu den natürlichen Neigungen (dabei besonders berücksichtigt das sog. Axiom über das Verhältnis von Natur und Gnade: *Gratia supponit naturam*), Gottes-, Nächsten- und Selbstliebe in der übernatürlichen Ordnung, übernatürliche Liebe als Form und Vollendung der Tugend in ihrer Tätigkeit, Liebe und Lohn (227—292). Ein Rückblick bietet den Ertrag für die Literar- und die Ideengeschichte (293—300). Beigegeben ist ein Quellen- und Literaturverzeichnis, eine Zusammenstellung der Abkürzungen und ein Namenregister (für die Quellenschriften).

Schon der Überblick läßt die Spannweite des Themas und den übersichtlichen Aufbau der Untersuchung erkennen. Bei der Schwierigkeit des Fragenkomplexes kam dem Verfasser auf einigen Wegstrecken wohl seine Arbeit über die Lehre vom Dreieinigen Gott in der Schule des Petrus Lombardus zugut (213 A. 9). In genauer Analyse, unter Beachtung der relativen Entstehungszeit der Schriften, geht er den Äußerungen Alberts in den systematischen und exegetischen, auch den bibelexegetischen Schriften nach, wägt und wertet sie sowohl in sich wie in Bezug aufeinander und auf dem Hintergrund der zu Albert hinführenden Entwicklung und in der Richtung auf seine Schüler Ulrich, Thomas u. a. Zu einem großen Teil beruht die Untersuchung auf den noch ungedruckten Kommentaren Alberts Super Dionysium De divinis nominibus und Super Ethica commentum et quaestiones, aus denen in den Fußnoten reichlich Belege beigefügt sind. Mehr als einmal stellt der Verfasser mit Recht fest, daß Albert nicht nur Gedankengut übernimmt und weiterreicht, sondern auch selber die Entwicklung weiterzuführen sucht, wenn es ihm dabei auch nicht gelingt oder nicht wichtig erscheint, die Auffassungen verschiedener Provenienz, untereinander und mit dem Religiösen, zur Deckung zu bringen. Auch hält er an dem erkannten Wahren fest, mag es so alt sein, wie es will, sucht es aber mit den für ihn modernen Mitteln neu zu verstehen und zu fassen. Gerade bei Albert ist es immer wieder zu sehen, daß es nicht nur eine bewahrende, sondern auch eine schöpferische Tradition gibt.

Es ist mir nicht klar, wie weit es von Bedeutung gewesen wäre, für die Gutheit der Natur (90—91) auch De bono tr. 1 q. 2 a. 1 ad 9 (ed. Colon. 28 n. 44 S. 24f.) heranzuziehen; für das Schöne (91—97) auch Super I Sent. d. 35 a. 13 (B. 26, 202); für das Ekstatische (115—135) die Quaestio de raptu (Cod. Vat. lat. 781); für *conformatio* (286) auch Super I Sent. d. 48 (B. 26, 470—481); zu *abnegatio naturae* (282) findet sich bei Albert von der platonisch-augustinischen Auffassung vom Menschen her eine rigorose Stelle Super Luc. 14, 26 (B. 23, 361a), die Thomas wohl kaum unterschreiben würde.

An Druckfehlern seien einige angemerkt. 27 Z. 7 v. u. steht Dionysicum; 57 A. 86 agentum; 58 A. 91 i. a. (statt i. e.); ebd. folg. Z. sit (statt sic?); 88 A. 216 Sie; 126 A. 55: 32. (statt 32,); 134 A. 86 siniens; 156 u. ö. beneficientia; 165 A. 134 eiusdam; 171 A. 153 diesem; 178 A. 1 beatudinis; 183 A. 34 caritas (statt caritatis); 184 Z. 2 unbegriflich; ebd. A. 35 Philosophieren; ebd. A. 36 medullitas (statt medullitus); ebd. A. 37 und 186 Z. 8 v. u. theologica (statt theologia); 191 Z. 5 zufließenden; 192 Z. 5 v. u. οὖς; 210 A. 138 accedens (statt accendens); 225 Z. 6 Albert; 233 A. 28 am (statt au); 280 Z. 13 höchstes (statt höchstem); 294 A. 8 Meister; 302 Alszeghi (-ghy); 303 Gagnebert (-bet); 304 Z. 7 vom; 307 Z. 16 Erigene (statt Erigène); 304 ist Z. 7 v. u. fehl am Platz; 306 Z. 7 v. u. muß wohl heißen (wie 10 A. 13 steht): Intellektualismus und Voluntarismus ... — Von verschiedenen Seiten ist schon darauf hingewiesen worden, daß auch für die Summen des Thomas die kritische Ausgabe (ed. Leonina) benutzt werden sollte.

Was Albert über den Begriff der Liebe gedacht hat, ist nicht in voller Systematik niedergelegt, vielmehr über mehrere Werke verteilt und steht dort jeweils unter anderem Gesichtspunkt und Einfluß. In der Untersuchung von S. ist es nun in der Hauptsache vollständig und in der Methode umsichtig und zuverlässig herausgearbeitet, nach rückwärts und vorwärts in den geistesgeschichtlichen Zusammenhang gerückt und klar dargeboten. Es ist ein wertvoller Beitrag zur Vorgeschichte der von Thomas vorgelegten Synthese des Liebebegriffes und zur Stellung Alberts in der mittelalterlichen Geistesgeschichte: „So berühren sich mit Albert, wie bekannt, sein Schüler Thomas und die deutschen Dominikaner, aber auch Bonaventura und Duns Scotus und Nikolaus von Kues. Wenn wir nach unserem Bericht seine Lehre charakterisieren wollen, so müssen wir ihm aber doch den Platz neben dem Aquinaten zuweisen. Bei aller Offenheit gegenüber verschiedenartigen Ideen ist seine Lehre von der Liebe im wesentlichen die Vorbereitung der Synthese des Aquinaten ...“ (299/300).

Hennef/Sieg. A. Fries.

Seybold, Michael: **Glaube und Rechtfertigung bei Thomas Stapleton.** (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien XXI, herausgegeben vom Johann-Adam-Möhler-Institut) Paderborn: Bonifacius-Druckerei 1967. 394 S.; Ln DM 45,—.

Ignaz Döllinger meinte 1863 in München, England könne sich rühmen, in Thomas Stapleton (1535—1598) der Kirche ihren besten Streiter gegen die neue Lehre gegeben zu haben. Scheeben vertrat die Auffassung, Stapleton sei Gregor von Valentia (1549—1603) und Robert Bellarmin (1542—1621) vollkommen ebenbürtig und in der Behandlung des protestantischen und katholischen Formalprinzips unstreitig der bedeutendste (Scheeben I n. 1088). Es ist daher zu begrüßen, daß Michael Seybold in seiner Münchener Habilitationsschrift (Ref. Prof. Dr. M. Schmaus, Prof. Dr. L. Scheffczyk) Glaube und Rechtfertigung bei Stapleton untersucht hat.

Er stützte sich dabei auf die Pariser Ausgabe der Gesamtwerke von 1620. Die Manuskripte, die sich in der Löwener Universitätsbibliothek befanden (vgl. dazu BnatBelg XXIII, 622/623), fielen im ersten Weltkrieg einem Brand zum Opfer, wie S. brieflich erfahren hat. In der Einleitung bietet Vf. u. a. eine Biographie Stapletons und im Anhang eine übersichtliche Zeittafel sowie ein detailliertes Verzeichnis der Schriften des englischen Kontroverstheologen. Ergänzend sei vermerkt, daß neben dem 3. 10. 1598, den S. mit Paquot (Mémoires II, 314) als Todestag Stapletons angibt, der 12. 10. 1598 als Sterbetag genannt wird (vgl. J. Pits, De illustribus Angliae scriptoribus, Paris 1619, 798; DNB LIV, 103; Gillow V, 526; M. R. O'Connel, Stapleton and the Counterreformation, London 1964, 51) und daß Stapletons Schrift „Vere Admiranda seu de magnitudine romanae ecclesiae“ 1699 auch in der ‚Bibliotheca maxima Pontificia‘ von Rocaberti (Band XX, 4—36) erschienen ist. Ferner sei darauf hingewiesen, daß William Whitaker, Stapletons Hauptgegner in England, eine Abhandlung veröffentlichte mit dem Titel „Tractatus de peccato originali... contra Stapletonum“ (Cambridge 1600).

Das eigentliche Corpus der vorliegenden Arbeit gliedert sich in drei Abschnitte. Im ersten Abschnitt beleuchtet Vf. den Ausgangspunkt der Rechtfertigungslehre, den gefallenen Menschen, indem er Stapletons Lehre über Urstand, Ursünde und Erbsünde darstellt. Stapleton verbindet die heilsgeschichtliche Sicht des Augustinus mit der mehr metaphysischen Betrachtung des Thomas von Aquin. Die Konkupiszenz bildet das Materialelement der Erbsünde. Der gefallene Mensch vermag Gott nicht aus natürlichen Kräften über alles zu lieben. Diese Unfähigkeit schließt jedoch einzelne gute Akte nicht aus. Das *liberum arbitrium* ohne die Gnade entbehrt der Kraft, sich auf das Heil auszustrecken. (Zur Erhellung der hier berührten Fragen leistet die dogmengeschichtliche Untersuchung von Ignaz Backes über Erbsünde und menschliche Natur immer noch wertvolle Dienste [Trierer Theologische Studien I, Trier 1941, 117—141]).

Im zweiten Abschnitt seines Buches erörtert S. die Lehre Stapletons über das Was (*De iustitia ipsa in se*) und das Wie (*De modo iustificationis*) der Rechtfertigung. Unsere Gerechtigkeit ist christusbezogen. Christus bildet aber nicht die *causa formalis*, sondern die *causa efficiens* unserer Rechtfertigung, so daß der Satz gilt: „Christus est nostra iustitia causali, non identica praedicatione“. Formalursache unserer Rechtfertigung ist der einwohnende Hl. Geist bzw. die uns eingegossenen und geschenkten Tugenden, vor allem Glaube, Hoffnung und Liebe. Die Rechtfertigung beinhaltet nicht nur die Sündenvergebung, sondern auch die reale Neuschöpfung. Unsere Gerechtigkeit (*iustitia inhaerens*)

befähigt uns neu, Gott über alles zu lieben, d. h. das Gesetz zu erfüllen. Sie bleibt aber unvollkommen, da ein völlig sündenfreies Leben unmöglich ist.

Die Frage nach dem Wie der Rechtfertigung enthält die Frage nach der Bedeutung des Glaubens für die Rechtfertigung. Der rechtfertigende Glaube ist weder die *fides specialis* noch die *fides historica*. Er ist auch nicht eine *fides sola*. Gesetz und Evangelium schließen sich nicht aus, sondern sind einander zugeordnet. Die Gnade zielt auf die Werke, und die von der Gnade getragenen Werke besitzen rechtfertigende Kraft. Der Verdienstcharakter der guten Werke gründet in der Gotteskindschaft, in der göttlichen Verheißung und in den Verdiensten Christi. Der Begriff *permissio*, den Calvin in seiner Prädestinationslehre ablehnt, drückt einen aktiven göttlichen Willen aus (*permittere aliquid = velle permittere ut fiat aliquid*). Göttliches Vorherwissen und göttliche Vorherbestimmung zum Heil unterscheiden sich. Die menschliche Freiheit unter der Prädestination bleibt gewahrt, wenn man wie Molina eine *scientia media* in Gott annimmt. Das Miteinander von menschlicher Freiheit und göttlicher Gnade darf man nicht semipelagianisch aufteilen. Denn die menschliche Freiheit besitzt nicht aus sich, ohne die Gnade, die Befähigung zu einem übernatürlichen Akt. Eine glaubensmäßige Sicherheit über die Sündenvergebung, den Gnadenstand und die Beharrlichkeit gibt es nicht.

Im dritten Abschnitt schließlich geht Vf. den Gedanken Stapletons über die kirchliche Vermittlung der Rechtfertigung in Wort und Sakrament nach. Es war eine glückliche Idee, diesen ekklesiologischen Aspekt in die Darstellung der Rechtfertigungslehre einzubeziehen. Denn dadurch wird deutlich, daß man alle strittigen Punkte der Kontroverstheologie des 16. Jahrhunderts in dem einen Fragenkomplex um die Rechtfertigung verwurzelt sehen kann (vgl. 44/45; 50; 54; 315 A. 10). Damit stimmt überein, daß Stapleton seine Ausführungen über das Wesen der kirchlichen Autorität als einen Teil der Theologie des Glaubens, speziell der Übernatürlichkeit und Kirchlichkeit des Glaubens, verstand (vgl. Demonstratio IV, 8, 1; Opera omnia I, 263), und daß das Konzil von Trient die Sakramentenlehre als Abschluß der Rechtfertigungslehre betrachtete (vgl. D. 1600). Andererseits gibt Stapleton klar zu verstehen, daß erkenntnis- und fundamentaltheologisch die kirchliche Autorität den Angelpunkt der Kontroverse bildet. Denn er sieht in der Lehrautorität der Kirche das letzte Prinzip, auf das sich in der Fülle der Einzelkontroversen alle Beweise zurückführen lassen, so daß es im Streit um die Autorität der Kirche gleichsam um den Nerv der Religion und das Hauptfundament unseres Glaubens geht (vgl. dazu die Untersuchung des Rez. über „Wesen und Gegenstand der kirchlichen Lehrautorität nach Thomas Stapleton", Trier 1966, 7).

S. stellt interpretierend dar, was Stapleton über Glauben und Rechtfertigung lehrte. Er bietet dabei im Text und besonders in den Anmerkungen zahlreiche Belege aus den Schriften des Engländers und erleichtert auf diese Weise die Nachprüfung der dargestellten und interpretierten Lehre Stapletons. Unverkennbar ist der Einfluß, den Thomas von Aquin und vor allem Augustinus auf Stapletons Gedankengänge ausgeübt haben. Deshalb war S. durch seine römische Dissertation über sozialtheologische Aspekte der Sünde bei Augustinus (Regensburg 1963) für seine Habilitationsschrift gut vorbereitet. Auf eine kritische Untersuchung der protestantischen Lehren, wie Stapleton sie wiedergegeben hat, und auf eine genauere Bestimmung des Standortes, den Stapleton innerhalb der katholischen Theologie seiner Zeit einnimmt, mußte S. verzichten. Aber er konnte doch deutlich machen, daß Stapleton sich mit Luther, Melanchthon, Chemnitz, Flacius Illyricus, W. Musculus, Osiander und vor allem mit Calvin und Beza auseinandergesetzt hat. Vielleicht hätte man noch häufiger wenigstens die Fundstellen in Calvins Institutio angeben können (vgl. z. B. 66 A. 69; 113; 117ff.; 141 A. 246). S. läßt ferner erkennen, daß Stapleton sich von John Fisher, Dominikus Soto, Johannes Hessels, Ruard Tapper, Andreas de Vega (vgl. zu diesem neuestens die noch ungedruckte Doktordissertation von Stephan Otto Horn SDS: Glaube und Rechtfertigung nach der Lehre des Konzilstheologen Andreas de Vega. München 1966) und Ludwig Molina hat positiv beeinflussen lassen. In einzelnen Fragen stand er den genannten Theologen kritisch gegenüber. Er setzte sich auch ab gegen Albert Pigge, Michael Baius, Domingo Bañez, außerdem gegen Skotus, Durandus, Gregor von Rimini und Gabriel Biel. Die theologische Anthropologie des Michael Baius, dessen Nachfolger Stapleton in Löwen war, hat S. inzwischen mit der entsprechenden Lehre Stapletons verglichen (Wahrheit und Verkündigung, Paderborn 1967, I, 799—818). Es verdient noch erwähnt zu werden, daß Stapleton sich dem negativen Urteil des Ignatius von Loyola über Erasmus angeschlossen hat.

S. hat ein umfangreiches Buch mit innerer Sympathie für Stapleton geschrieben, ohne freilich dadurch unkritisch zu werden (zum letzteren vgl. z. B. 275/276). Vor allem hat er mit seiner gründlichen und erfreulichen Arbeit einen wertvollen Beitrag zur Geschichte der Kontroverstheologie im Zeitalter der Reformation geleistet und zugleich dem modernen ökumenischen Dialog, in dem auf die genaue Kenntnis der Fragen und Gedankenrichtungen des 16. Jahrhunderts nicht verzichtet werden kann, einen guten Dienst erwiesen.

Trier. Heribert Schützeichel.

Plooij, Jakob: **Die Mysterienlehre Odo Casels. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch der Kirchen.** Deutsche Ausgabe besorgt von Oda Hagemeyer mit einem Vorwort von Burkhard Neuheuser. Neustadt an der Aisch: Ph. C. W. Schmidt 1968. VI, 222 S.; br. DM 32,—. (Auslieferung: Buchhandlung der Abtei vom Heiligen Kreuz Herstelle: D — 3471)

Daß die von Odo Casel († 1948) inaugurierte Mysterientheologie durch das Vaticanum II und nicht zuletzt durch die ökumenischen Bemühungen wieder stärker in das Blickfeld getreten ist, dürfte kaum zu bezweifeln sein. Ein klares Zeugnis dafür ist das 1964 erschienene Buch des reformierten Theologen J. Plooij „De Mysterie-Leer van Odo Casel. Een bijdrage tot het oecumenisch gesprek der Kerken" (Zwolle), das zwar im Ausland ein lebhaftes Echo fand, aber im deutschen Sprachraum kaum beachtet wurde. Umso mehr müssen wir es begrüßen, daß es nun durch die sorgfältige und sachgemäße Übersetzung, die Dr. Oda Hagemeyer anfertigte und, wo angebracht, durch eigens gekennzeichnete Anmerkungen ergänzte, auch den deutschen Lesern zugänglich gemacht ist.

In diesem Buch bietet der aus der Schule G. van der Leeuw (Groningen) stammende Verf. nach einer einleitenden Information über die Persönlichkeit und theologiegeschichtliche Stellung Casels (7—16) zunächst eine sich möglichst an die vorliegenden Texte haltende Interpretation der Caselschen Lehre (17—100), aus der er als Hauptpunkte herausstellt: „Mysterienfrömmigkeit", „Das Mysterium Christi", „Die Kultmysterien", „Der christliche Kult im Jahreskreis", „Mysterium und Eschaton". Im 2. Teil (101—193) folgt eine eingehende kritische Diskussion der wichtigsten „Kernworte" in der Theologie Casels: „Mystérion-Sacramentum", „Repräsentation" und „Opfer". Zum Abschluß hebt P. die Bedeutung Odo Casels für die Liturgiewissenschaft, aber auch für die Frömmigkeit und Theologie seiner Zeit wie für das ökumenische Gespräch hervor (194—222).

Die im 1. Teil enthaltene Auslegung der Mysterienlehre Casels ist überaus verständnisvoll und tiefdringend, ja an manchen Stellen klärend und weiterführend. So haben wir hier keine wesentlichen Einwände zu machen. Nur erscheint uns die Überschrift des 1. Kapitels „Mysterienfrömmigkeit" nicht ganz glücklich, weil darin eher vom (objektiven) Mysteriencharakter des Christentums im Verhältnis zum Judentum und Heidentum gehandelt wird. Hingegen drängen sich im kritischen Teil eine Reihe von Fragen auf, die wir kurz besprechen müssen.

Gegen K. Prümm, Ch. Mohrmann u. a. verteidigt P. die Auffassung Casels (ähnlich G. Bornkamm u. H. E. Schillebeeckx), daß der Mysterienkult vier Wesensmerkmale aufweise: „1. das soteriologische Geschehen, 2. dessen Gegenwärtigsetzung durch 3. eine kultische symbolische Handlung und 4. die aktive Teilnahme der Kultgemeinde an dieser Handlung" (101f). Da diese Merkmale auch im ntl Kerygma bezeugt sind, nimmt P. mit Casel „eine sichere formale Verwandtschaft zwischen dem Evangelium und dem heidnischen Mysterien an" (103), meint aber, daß dieser „zu weitreichende Schlußfolgerungen daraus gezogen hat, als ob nicht ebensosehr, ja viel stärker eine Übereinstimmung mit dem alttestamentlichen Kult aufzuweisen wäre" (104). Es muß zugegeben werden, daß Casel das AT in dieser Hinsicht unterschätzte; aber auch P. tut dies, wenn er behauptet, daß dem AT das „Kult-eidos-mysterium" fehle (ebd.), was man nach den Forschungen von M. Noth, G. v. Rad, E. Jacob, H. J. Kraus, N. Füglister, Th. C. Vriezen, G. E. Wright u. a. nicht mehr sagen kann. Anderseits geht er zu weit, indem er schreibt: „Der neutestamentliche Kult kann und muß an erster Stelle ganz und gar und ausschließlich, formal und materiell (besser: material), verstanden werden aus der alttestamentlichen Offenbarung" (ebd.). Das stimmt mindestens in bezug auf Paulus nicht, der offensichtlich manche Form aus der hellenistischen Kulttradition übernommen hat. Hingegen sieht P. mit Recht das Wesen des Abendmahls in seinem Gedächtnischarakter, wie er schon der atl Passafeier eignete, aber im NT die „sakramentale Gegenwärtigsetzung" des Kreuzestodes Christi (106) und zugleich die „Verwirklichung des Königreichs Gottes" beinhaltet (108).

Während Casel und Schillebeecks, der eine „Basisverwandtschaft" zwischen den heidnischen und christlichen Mysterien aufgrund der „gemeinschaftlichen anthropologischen Struktur" annimmt, lediglich formale Ähnlichkeiten zwischen ihnen gelten lassen, geht P. insofern weiter, als er eine materiale Beeinflussung der Kirche beim Assimilierungsprozeß für unvermeidlich hält, so daß dieser in der Reformation zu einem Bruch innerhalb der Christenheit führte (112). Dennoch meint er, daß die Auffassung des Christentums als Mysterium Christi auf das ursprüngliche Kerygma zurückgehe, zumal da Jesus selbst vom „mystérion des

Königreichs Gottes" sprach (Mk 4, 11 Par.), also von der „verborgenen eschatologischen Heilswirklichkeit", die sich „in der Geschichte verwirklicht, nämlich durch den Tod und die Auferstehung Jesu, und danach sich in der Geschichte durchsetzt auf dem Weg über den Kreis der Jünger Jesu" (119). Wenn auch in diesem Logion der kultische Aspekt fehlt, so liegt er doch in seiner Konsequenz, insofern gerade auf dem Weg über den Kult-Kreis der Abendmahlsgemeinschaft — das ist in der Tat der Bundes-Kreis um Jesus — das Wachsen des Königreichs sich offenbart" (ebd.).

Von hier aus sucht P. auch den paulinischen Mysterium-Begriff zu verstehen, dessen Bedeutung nicht in erster Linie noetisch, sondern heilsgeschichtlich ist (ebd.). Darin stimmt er mit Casel überein, betont aber, daß unser Wort „durch seine Geladenheit in Mk 4,11 (und par.) zweifellos schon früh ein christlicher ‚terminus technicus' geworden sein muß, der jedoch verwandt ist mit der ursprünglichen religiösen Bedeutung von mystérion, nämlich Einweihungsgelegenheit" (122).

Auch bzgl. des Sprachgebrauches von Mysterium-sacramentum in der christlichen Theologie hält sich P. im wesentlichen auf der Linie Casels; nur hebt er stärker hervor, daß seit dem 4. Jh. die kultische Bedeutung zugunsten der eschatologischen dominiere (129f), und daß in der Scholastik das ursprüngliche Verständnis des Sakramentes als Mysterium durch dessen Deutung als *signum efficax* bzw. *elementum* (= Träger von Gnaden-„kraft") verdrängt wurde (130). Deshalb sei die Rückkehr Casels zum patristischen Sakramentsbegriff hoch anzuschlagen (131).

Was nun Casels Begrifflichkeit selbst angeht, so unterstreicht Verf. neben dem aktiven (*sacramentum = actio*) das ontische und das christozentrische Moment im Caselschen Mysteriumbegriff, wodurch er für die reformatorische Theologie von besonderem Interesse ist und sie zugleich in Richtung auf das ntl Kerygma ergänzt (138f). Allerdings würde Casel bei aller Ablehnung des Heilsindividualismus und Betonung des Einbezogenwerdens durch das Sakrament in den *transitus* und damit auch in den Leib Christi nicht, wie P. annimmt (138; 140f), die sakramentale „Wirkung" (*effectus*) bzw. Mitteilung der Gnade in Frage stellen, da er zwischen der scholastischen Sakramentenlehre und der Mysterientheologie zwar eine Verschiedenheit der Perspektiven und Akzente, aber keinen Widerspruch sah.

Der zweite Problemkreis, den P. angeht, betrifft den Begriff der Repräsentation des Christusmysteriums im Kultmysterium. An die Analyse der einschlägigen Texte Casels (142—149) knüpfen sich verschiedene Fragen, vor allem die, ob die Passion Christi als historisches Geschehen oder „einzig als Heilstat" gegenwärtig werde (152). Verf. erörtert die einzelnen Lösungsversuche mit dem unbestreitbaren Willen zur Objektivität, aber nicht immer ganz zutreffend. Immerhin erkennt Verf. das eigentliche Dilemma: „Einerseits müssen wir ... eine repraesentatio, die nur in der inneren Nachahmung der passio Christi besteht [Söhngen], als eine Auflösung des Repräsentationsbegriffs zurückweisen, andererseits aber müssen wir anerkennen, daß in Casels Theorie von der objektiven Repräsentation die Gefahr einer allzu „dinglichen", zeitlich-räumlichen Auffassung von der Gegenwart der Passion Christi verborgen ist, trotz seiner Versicherung, daß er nur eine sakramentale Gegenwartsweise lehrt" (156).

Um zu einer Lösung zu gelangen, schlägt P. im Anschluß an G. Rohner (1930), K. Steur (1944) und J. van't Westeinde (1953) die Unterscheidung von „historischer, ewiger und sakramentaler Gegenwart" vor. Letztere gilt ihm als eine „Konfrontation" der beiden anderen, näherhin der vor Gott stets gegenwärtigen Passion, die als „Mysterium" „auf ewige Weise gegenwärtig ist, und den Zeichen, die auf geschichtliche Weise gegenwärtig sind" (158). Daraus schließt er: „Sakramentale Repräsentation ist eine Gegenwärtigsetzung des ewigen Mysteriums Christi in der Zeit durch die Setzung seines sakramentalen Zeichens. Hierdurch wird dem gläubigen Teilnehmer ... der Zugang aus dem historischen Heute in das ewige Heute des Mysteriums Christi ermöglicht" (160). „Nicht das geschichtlich vergangene Geschehen der Passion Christi als solcher wird sakramental gegenwärtiggesetzt, sondern die geschichtlich vergangene Passion Christi, integriert im ewigen Mysterium Christi" (161; vgl. 192: „himmlisches Opfer").

Damit würde sich aber Casel in seinem Grundanliegen kaum verstanden fühlen; denn ihm kam es gerade auf den Mitvollzug der geschichtlich einmaligen Heilstat an. Ein „ewiges Geschehen ..., in dem die Passion Christi ‚vollendet' ist" (161), kann nicht von uns im Sinne des „Mitsterbens" wirklich mitvollzogen werden, zumal da der verklärte Herr „nicht mehr stirbt" (Röm 6, 9). Zudem ist ein „ewiges Mysterium" problematisch, weil das paulinische Mysterium wesentlich eine heilsgeschichtliche Funktion zu erfüllen hat und deshalb im „Himmel" als der vollendeten Gotteswirklichkeit aufhört (Apok 10, 6f). Im Grunde steht hinter den meisten Lösungsvorschlägen, auch dem von P., eine unzulängliche Zeitauffassung. Wenn wir mit der Bibel die Zeit als relativierende Begrenzung verstehen, so gilt sie nur im natürlichen Bereich (*Sarx*), aber nicht eigentlich im Bereich des Glaubens und der Gnade (*Pneuma*). Hier kann das zeitlich längst vergangene Heilsereignis uns zugänglich werden, wenn es uns in dem vom Herrn gestifteten sakramentalen Symbol „erscheint" und wir dieses Symbol im Glauben auf jenes Ereignis hin transzendieren, so daß wir ihm gegenwärtig werden, um es mitzuvollziehen. Dies setzt freilich voraus, daß Christi Erlösungswerk als Pascha (*transitus*) aufgrund seines „eschatologischen", den Zeitbann aufhebenden bzw. die Zeit (als Begrenzung) „erfüllenden" (Kairos-) Charakters allen Zeiten, wenngleich verhüllt, aber objektiv gegeben ist. Und diese überzeitliche oder „pneumatische" Gegebenheit des Heilsgeschehens dürfte P. eigentlich meinen, wenn er von der „ewigen" Gegenwart der Passion Christi oder seinem „ewigen Mysterium" spricht. Zwischen der absoluten Ewigkeit Gottes und der reinen Zeitlichkeit steht eben vermittelnd die überzeitliche Wirklichkeit des Mysteriums. So könnte man wohl die Intentionen Casels und Plooijs verbinden, ohne Wesentliches preiszugeben.

Noch entscheidender ist unter dem Gesichtspunkt der ökumenischen Theologie der 3. Fragenkomplex in der Kritik Plooijs: das Opfer. Bzgl. des Verhältnisses von Meß- und Kreuzesopfer ist P. mit van't Westeinde u. a. der Ansicht, daß Casels Lehre von der sakramentalen Repräsentation eine „große Errungenschaft für die Theologie" bedeutet (167), zumal da sie das geistliche Moment (Danksagung) sehr wohl mit dem stofflichen oder symbolischen vereint (166f).

Jedoch liegt ein echter Anstoß für P. in der Bejahung der Transsubstantiationslehre durch Casel, die seines Erachtens mit der Grundanschauung der Mysterienlehre in innerem Widerspruch stehe oder ihr gegenüber zum mindesten überflüssig sei (138; 172f; vgl. 158; 208; 212; 217). Es gelingt aber P. nicht, durchschlagende Argumente gegen die Transsubstantiationslehre vorzubringen oder die Unvereinbarkeit mit der Mysterientheologie nachzuweisen. Gewiß stammen die beiden Lehren aus je verschiedenen Geisteshaltungen; doch brauchen sie sich deshalb keineswegs auszuschließen. Allerdings kommt es sehr darauf an, wie man die Transsubstantiation versteht. Ihren durchaus nicht „dinglichen", sondern eher heilsgeschichtlichen Sinn versuchten wir zuletzt im Artikel „Symbolwirklichkeit der Eucharistie" (Concilium 4 [1968], bes. 759—761) herauszuarbeiten, wo gerade auch ihre eschatologische Funktion zur Sprache kommt (761f). Jedenfalls hat Casel beide Sichten nicht für unvereinbar gehalten, wie auch sein kürzlich erschienenes Lebenswerk „Das Christliche Opfermysterium" (Graz 1968) bestätigt. Obwohl nach Casel die Transsubstantiation, die er der Sache nach für ältestes christliches Lehrgut hält, nicht der eigentliche Sinn der Meßfeier ist, so ist sie doch die unabdingbare Voraussetzung für die Mysteriengegenwart (ebd. 464f; vgl. 469f). Mag auch die materialistische Auffassung abzuwehren sein, dürfen wir dennoch ihre Realität nicht verflüchtigen (ebd. 469—471). — Hinter den Bedenken des reformierten Theologen steht das Bewußtsein von der absoluten Transzendenz Gottes. Diese wollte gewiß auch Casel nicht in Abrede stellen; aber er war überzeugt, daß die unendliche Kluft zwischen Gott und Geschöpf durch die Kondeszendenz Gottes in der Inkarnation überwunden wurde, und er zog die Konsequenz daraus bis hin zur Transsubstantiation.

Besonders heikel ist die Frage nach dem Opfer der Kirche. P. interpretiert die Lehre Casels in dem Sinn, daß durch die konsekrierende Handlung der Priester das Opfer Christi gegenwärtiggesetzt wird, dem sich dann die Kirche anschließt, um es zu ihrem Opfer zu machen (170). Auf den Einwand hin, den van't Westeinde gegenüber Casel macht, daß dieses Sich-Anschließen an das Opfer Christi ein neuer Opferakt sei, deutet P. es als Selbstopfer der Kirche, durch das sie in das Opfer Christi eintritt (176f). Er meint, daß dieser Gedanke in der Enzyklika „*Mediator Dei*" deutlicher zum Ausdruck komme als bei Casel, dort aber mit dem Gedanken des Mitopferns bzw. des Mitdarbringens des Opfers Christi verquickt werde, was P. scharf ablehnt. Mit Casel glaubt er sich einig, daß der Priester in der Messe nicht Christus „opfert", sondern nur „konsekriert", d. h. das Opfer Christi gegenwärtig setzt, dessen Subjekt immer Christus selbst bleibt. Die Kirche kann sich diesem gegenwärtig gesetzten Opfer Christi anschließen, „aber nicht dadurch, daß sie das Opfer Christi ‚zu ihrem Opfer'

macht, wie Casel lehrt, sondern ausschließlich durch ein Sichberufen auf das Opfer Christi ... einerseits und durch ihr Selbstopfer anderseits" (180f). Dadurch tritt sie in das Opfer Christi ein, das mit Ihrer Selbsthingabe „zu einer heiligen Handlung der Liebesgemeinschaft wird" (181).

Eine synthetische Lösung bietet sich vom Wesen des Opfers her an, insofern als in ihm 3 Phasen zu unterscheiden sind: die Darbringung (Hingabe), die Weihe (Wandlung) und die Annahme (Gottgemeinschaft, etwa im Opfermahl), wie wir in der Abhandlung „Vom Wesen des kultischen Opfers" zeigten, die in der von P. (173[30]) zwar angeführten, aber nicht benutzten Sammlung „Opfer Christi und Opfer der Kirche" (1960) 29—74 erschienen ist. Der sündige Mensch kann von sich aus kein vor Gott gültiges, gar heilswirksames Opfer vollbringen. Er kann zwar Gaben darbringen, sich hingeben; aber die wandelnde Weihe gelingt ihm nicht. Daher muß sein vergebliches Selbstopfer in das eine Heilsopfer Christi eingehen, was eben im eucharistischen Kultmysterium möglich ist. Hier wird uns das Kreuzesopfer selbst Gegenwart, damit wir es mitvollziehen. Also nicht nur nachträglicher Anschluß oder vorgängige Gabenbereitung ist uns aufgetragen, vielmehr personaler Mitvollzug im Glauben und kultischen Agieren. So können wir sehr wohl von einem „Mitopfern" der Kirche im Sinne der erw. Enzyklika (und auch Casels!) sprechen, ohne der Allgenügsamkeit des Opfers Christi Abbruch zu tun. In diesem Sinne können wir auch P. zustimmen, wenn er schreibt: „Während das Opfer Christi niemals zum Opfer der Kirche werden kann, müssen wir anerkennen, daß wohl umgekehrt das Opfer der Kirche in das Opfer Christi aufgenommen werden kann, so daß auch im Selbstopfer der Kirche Christus sich zum Opfer bringt" (184); denn es wäre in der Tat eine „Irrlehre", wenn „das Subjekt des einen, allgenügenden ... Opfers Christi verwechselt wird mit der Kirche als Subjekt, so daß das Opfer Christi zum Opfer der Kirche wird" (185), was auch, wie P. selbst anmerkt (180[48]), nicht unbedingt, ja unserer Ansicht nach überhaupt nicht die Lehre Roms ist, abgesehen von Übertreibungen einzelner katholischer Theologen.

Zur tiefgehenden Kritik von G. C. Berkouwer (1954) an der römischen Meßopferlehre (einschl. Casels) meint P., daß die Kernfrage tatsächlich in der verschiedenen Auffassung der „Applikation" liege; in der römischen Sicht würde die Heilsmacht des Kreuzes erst im Sakrament wirksam, wogegen in der reformatorischen durch den Heiligen Geist „der Glaube auf die ausschließliche Versöhnungsmacht des Kreuzesopfers Christi gerichtet wird" (Berkouwer, zit. bei P. 186f). Dies schließt jedoch nach P. nicht, wie Berkouwer meint, eine „Partizipation" unserseits aus (188). Allerdings darf man die Sakramente nicht als „Gnadenmittel" verselbständigen, die uns „die Kraft des Kreuzesopfers bringen"; vielmehr werden wir zu ihm „durch die symbolische Handlung hingeführt", „auf daß wir eintreten können in dieses Opfer, ... auf daß wir mit Christus sterben können, um mit Ihm und durch Ihn aufzustehen ..." (ebd.). Da auch in der reformatorischen Theologie das Sakrament als ein „von oben nach unten" wirkendes „Gnadenmittel" verstanden wird, enthält sie ein analoges „Manko" wie die römische; denn „die Bewegung von oben nach unten ist die Bewegung des Wortes ...; die Bewegung von unten nach ‚oben' ... ist die Bewegung des Sakramentes" (189; vgl. 214).

Wie sehr gerade wir diese Darlegungen des Verf. im Kern bejahen, da wir schon immer jene doppelte Bewegung im ntl Geschichtsverständnis betont und dementsprechend den eigentlichen Sinn des Kultmysteriums im Einbezogenwerden in das einmalige Heilsgeschehen erblickt haben, so halten wir doch die Zuordnung des Sakraments zur Bewegung von unten nach oben im Unterschied zu der des Wortes für zu einseitig; verdankt doch das Sakrament seine Funktion der Stiftung durch Gott, also „von oben", wie das Wort seinerseits nicht nur Anruf von Gott her, sondern auch ein Zurückrufen zu ihm hin ist.

In diesem überaus anregenden Buch begegnen wir noch manchen anderen Fragen, die uns zu einer Stellungnahme herausfordern; doch müssen wir hier darauf verzichten. Jedenfalls ist es sehr hoch einzuschätzen, wie aufrichtig sich P. bemüht, die Aussagen Casels auf die gemeinte Sache hin zu verstehen und auch ihm sonst fremden katholischen Denkanliegen einen positiven Sinn im Geiste einer „neuen, synthetisch ausgerichteten Theologie" (208) abzugewinnen, wenngleich es ihm nicht immer ganz gelingt, wie im Falle der Transsubstantiationslehre. Anderseits muß man es ihm zubilligen, daß er die Mysterienlehre möglichst im Sinne der reformierten Theologie auszulegen versucht; doch wäre Casel wohl überrascht gewesen, wenn er bei P. gelesen hätte, daß seine Lehre „im Prinzip für die reformatorische Theologie annehmbar" sei, falls sie „nur von ihr wesensfremden Elementen gereinigt" würde (213). Immerhin ist für Verf. Casel nicht allein „einer der größten römisch-katholischen Theologen des Jahrhunderts" (7); vielmehr kann man in seiner Theologie „auch Anknüpfungspunkte für eine erneuerte reformatorische Theologie" finden (214). Tatsächlich korrigiert P. beim Vergleich der bek. „Arnoldshainer Thesen" mit der Mysterienlehre jene von Casel her, der „uns richtig lehrt, daß es im Sakrament nicht so sehr um ‚Zueignung' von Gaben geht (das ist zu individualistisch gedacht), als um den ‚Eintritt' in das Mysterium Christi" (216). Diese unbedingte Offenheit für die ganze Wahrheit und Wirklichkeit Christi ist beispielhaft, und so ist das Werk Plooijs ein dankenswertes Zeugnis dafür, daß ein fruchtbarer Austausch zwischen den Bekenntnissen im Raum einer wirklich „offenen" Theologie möglich ist.

Maria Plain b. Salzburg. V. Warnach.

Christentum im Spannungsfeld von Konfessionen, Gesellschaft und Staaten. E. Schillebeeckx, J. Willebrands, W. Visser't Hooft, D. de Lange, C. Trimbos, W. Schuyt. Wien-Freiburg-Basel: Herder Verlag 1968. 155 S.; kart. DM 12,—.

Es kennzeichnet die Situation der Kirche nach dem Konzil besonders die Tatsache, daß sie eine neue Annäherung an die Welt und ein neues Verhältnis zu ihr sucht. Da aber sowohl die Welt sich neu in ihrer unverstellten Weltlichkeit begreift als auch die Kirche ihr Wesen verdeutlicht hat, ergibt sich eine Spannungssituation zwischen beiden, die durchgehalten und in einem echten Frieden gelöst werden muß. Das aus dem Holländischen übersetzte Werk will den Gedanken des Friedens zwischen Kirche und Welt, zwischen den verschiedenen Kirchen und Religionen zu fördern versuchen.

E. Schillebeeckx beschreibt das veränderte Weltverständnis in der Gegenwart. „Die Welt ist nicht mehr die Natur, sondern eine Summe von Beziehungen des Menschen zur irdischen Gestaltung seines Daseins" (13). Sie wird säkularisiert, indem sie zugleich entsakralisiert wird. Die Chance des Atheismus ist in der stets zunehmenden Säkularisierung groß, im gleichen Maß wächst die „Unansehnlichkeit" Gottes. Die Säkularisierung bedeutet für den gläubigen Menschen den dringenden Appell, das authentische Christentum in einem neuen Stil und in neuen Formen zu leben. Dieses findet sich überall da, wo der Christ bedingungslos seinen Mitmenschen bejaht. Die Hinwendung zur Welt und zum Mitmenschen ist der tiefste Grund und zugleich die Auswirkung der Bundespartnerschaft des Menschen mit Gott. Schillebeeckx bietet in aller Kürze belangvolle Sätze über ein anthropologisch fundiertes Gottesverständnis von heute in dieser Welt.

Bischof Willebrands vom Sekretariat für die Einheit der Christen in Rom schreibt über ökumenische Aspekte und Perspektiven im II. Vatikanischen Konzil. Das Konzil ist von Anfang an ökumenisch gedacht gewesen. Alle Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen sind ökumenisch relevant. Die ökumenische Bedeutung des Konzils läßt sich also nicht auf das Dekret über den Ökumenismus einschränken. Freilich ist dieses von besonderer Bedeutung. Es stellt die Einheit der Kirche sowohl in christologischer als auch pneumatologischer Perspektive dar. Die Kirche ist nicht nur die Fortsetzung der Menschwerdung, sondern auch der Heilsgeschichte der messianischen Salbung Jesu durch den Heiligen Geist.

Der frühere Generalsekretär des Weltrats der Kirchen in Genf Visser't Hooft behandelt die Aufgaben der Kirchen nach dem Konzil. Durch das Konzil wurde erreicht, daß alle Kirchen miteinander ins Gespräch gekommen sind. Mit der ihm eigenen Brillanz formuliert der erfahrenste Ökumeniker unserer Tage Sätze von Gewichtigkeit und Schönheit. Auch seine Lehren sind für die ökumenische Realisierung sehr beachtenswert.

D. de Lange spricht vom Glaubenden und Nichtglaubenden in der veränderten Welt. Die Kirche der jüngsten Vergangenheit ist gekennzeichnet durch ihre negative Haltung gegenüber der Welt, es mangelt ihr der Wille zur Gemeinschaft mit dieser Welt. Sie war „also eine Kirche des Nein anstatt einer Kirche des Ja zu den menschlichen Freuden, zur Verantwortung für Frieden, Freiheit und Gerechtigkeit überall dort, wo dieses Ja am Platze gewesen wäre" (88). Die Kirche hatte sich der Welt entfremdet; und doch gilt von ihr, daß sie als pilgernde, wie sie sich nunmehr nennt, nicht statisch und starr ist ohne Möglichkeit der Veränderung, sie ist unterwegs, sollte offen sein für Veränderungen, die notwendig geschichtlich bedingt sind. Eines der Mittel, deren sich die Kirche bedienen kann, um den mündig gewordenen Nichtchristen als Heilszeichen zu begegnen, ist der Dialog. D. de Lange gibt wichtige Anmerkungen dazu. Es kann zum Dialog gehören die eigene Unsicherheit, sicher aber der persönliche Mut, weiterhin das Wissen um die Begrenztheit des eigenen Urteils und um die Möglichkeit von vielen Aspekten.

C. Trimbos' Artikel über das veränderte Verhältnis von Mann und Frau wird man unter dem Eindruck der Papst-Enzyklika „Humanae vitae" und der sich anschließenden breiten und kritischen Diskussion

et intra et extra mit besonderer Aufmerksamkeit lesen. Das neue Lebensgefühl in einer veränderten Welt hat die Auffassung von der Ehe geändert. Es wird die traditionelle Auffassung beleuchtet und kraß dagegen gesetzt die moderne Sexualität, hinter der im Grunde Nihilismus steht. Zwischen Traditionalismus und sexuellem Nihilismus hat sich aber eine neue Auffassung von Ehe gebildet, die eine Aufwertung der Wirklichkeit geschlechtlicher Beziehungen vornimmt, diese aber einbaut in eine anthropologische Ganzheit.

W. Schuyt, Vorsitzender der Pax-Christi-Bewegung in Holland schreibt einen ungemein interessanten Beitrag über den Frieden der heutigen Welt. Hier sind in langer Arbeit innerhalb der internationalen katholischen Friedensbewegung gereifte Gedanken zur Aussprache gekommen.

Bücher, die die Gedanken des Konzils weiterdenken, gibt es in Fülle. Dieses aber ist dadurch ausgezeichnet, daß wichtigste Aspekte der Gesamtwirklichkeit des christlichen Heute gesehen, mutig und eindeutig ausgesprochen werden. Wer die Persönlichkeiten kennt und ihre hier gesammelten Beiträge liest, weiß, daß es sich um Äußerungen von erstrangigen Experten handelt.

Paderborn. Albert Brandenburg.

Bauer, Armin Volkmar: **Freiheit zur Welt.** Zum Weltverständnis und Weltverhältnis des Christen nach der Theologie Friedrich Gogartens. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Band XXV, hsg. v. Johann-Adam-Möhler-Institut) Paderborn: Verlag Bonifacius-Druckerei 1967. 284 S.; Ln DM 19,80.

Diese Dissertation aus der Schule J. Ratzingers geht der These des evangelischen Theologen Fr. Gogarten nach, daß es sich bei der modernen Säkularisation nicht um einen Abfall vom Glauben, sondern um Gestaltung der Welt aus dem Glauben als dessen legitime Realisierung handelt.

Bauer zeichnet zunächst den geistesgeschichtlichen Aufriß Gogartens nach, sein Verständnis der mythologischen Denkweise als Weltumschlossenheit des Menschen, die Verwechslung von Empfangen und Handeln in Hinsicht auf Gott und die Welt, woraus sich das Phänomen der Sünde ergibt. Da die menschliche Existenz einen heilsbedeutenden Bezug zu Gott und einen nicht heilsbedeutenden Bezug zur Welt hat, ist die Verweltlichung der Welt, die Säkularisation also, die unmittelbare Folge des Glaubens, weil er die Welt in die ihr eigene Weltlichkeit verweist. In Christus geschieht die Weltenwende vom naturalistisch-kosmischen zum personal-geschichtlichen Denken. Im Mittelalter verschließt sich der Mensch von neuem gegen Gott in der Welt, diese wird sakralisiert und hierarchisch-heilsbedeutsam geordnet, indem der Mensch sein Heil durch kultisches und moralisches Tun selbst zu besorgen sucht. Evangelium wird in Gesetz verkehrt. Luther entdeckt von neuem die geschichtliche Theologie im Gegensatz zur metaphysischen des Mittelalters. Aus der vom reformatorischen Ansatz her legitimen Säkularisation hat sich allerdings ein Säkularismus entwickelt, der das Heil — sofern ihn die Heilsfrage überhaupt noch bewegt! — als sein eigenes Werk und die Welt als das selbstherrlich vom Menschen zu verwaltende Eigentum betrachtet. Damit begibt sich der neuzeitliche Mensch aufs neue unter das Joch des Gesetzes der Welt, von dem ihn der christliche Glaube befreien wollte.

Bauer sieht 10 Gründe für eine positive Beschäftigung mit Gogartens Theologie: 1. weil er den Christen einen Weg weist, in der heutigen Welt glaubend zu leben; 2. weil bei Gogarten das Verhältnis von Glaube und Werk richtig gesehen ist; 3. weil Gogarten einen falschen Monophysitismus in der Christologie abwehrt; 4. weil er die Offenbarung Gottes personal-geschichtlich versteht; 5. weil Gogarten die hermeneutische Fragestellung ernst nimmt; 6. weil Wunder und Eschatologie als persönliche Erfahrungen des göttlichen Heils und nicht als Durchbrechung der Naturgesetze verstanden werden; 7. weil Gogarten Glauben nicht als Fürwahrhalten von Heilstatsachen, sondern als persönliche Gottesbeziehung versteht; 8. weil Gogarten die untrennbare Verbindung von Glaube und Liebe betont; 9. weil er zur Überprüfung des üblichen katholischen Geschichtsbildes anregt; 10. weil er die zentrale Bedeutung der Dialektik von Gesetz und Evangelium begriffen hat, die man vergeblich in der katholischen Theologie sucht. Damit kann Gogartens Theologie der katholischen Kirche dazu verhelfen, die in Reformation und Aufklärung unbewältigte Vergangenheit als „unbeantwortete Anrufe Gottes" (198) zu verstehen.

Im folgenden prüft Bauer, wieweit eine Rezeption Gogartens in die katholische Theologie möglich ist. Dabei wird entdeckt, daß die Konzeption von J. B. Metz ihr am nächsten kommt, der auf eine sakrale Heimholung der Welt verzichtet. Allerdings ergibt sich bei näherem Hinsehen doch ein fundamentaler Unterschied: bei Metz haben wir eine konsequent durchdachte Inkarnationstheologie, bei Gogarten eine konsequente protestantische Glaubenstheologie vor uns. Schließlich scheitert eine Rezeption Gogartens hauptsächlich an den unannehmbaren ontologischen Voraussetzungen seiner Theologie. Die bei ihm vertretene Trennung von Ich-Du und Ich-Es, Heil und Welt, macht es unmöglich, daß Theologie von Gott und seinen Taten kündet. Bauer vermutet bei dieser Theologie, die so ängstlich jede Gegenständlichkeit zu meiden sucht, ein Ausweichen vor jenem Ärgernis, das schon Paulus zu verkünden hatte. Werden Glaube und Heil nicht zu völlig unbeweisbaren, ja letztlich nicht-mitteilbaren Größen, wenn sie so vollständig in die Subjektivität zurückgenommen werden? Bauer stellt schließlich dem ontologischen Dualismus Gogartens seine — ihn mit Metz verbindende — Ontologie der Leiblichkeit entgegen, in der die Unterscheidungen von Ich-Du und Ich-Es sich begegnen. „Der Mensch steht nicht zwischen Gott und Welt, sondern ist die in ihrer Spitze vor Gott zu sich selbst kommende Welt" (248). Wir haben es also bei Gogarten letztlich mit einer Theologie der Entleiblichung zu tun, was auch in seiner Ethik zum Ausdruck kommt, die nur die Freigabe der Welt an die Vernunft, aber nicht die Sachwalterschaft der Liebe kennt. So ist es also nichts mit einer Rezeption der Theologie Gogartens in die katholische Theologie, weil „sie (sc. Gogartens Theologie) den wirklichen Menschen verfehlt und weil sie weder mit dem Zeugnis der Schrift noch mit der Lehrtradition vereinbar ist" (263). Bauer entdeckt bei Gogarten schließlich sogar gnostische Spuren, die mit seiner nie ganz überwundenen Herkunft aus dem Idealismus zusammenhängen.

Es ist das Verdienst der Arbeit Bauers, daß er die Auseinandersetzung der katholischen Theologie mit einer der profiliertesten Gestalten gegenwärtiger evangelischer Theologie eröffnet. Seine Darstellung ist eine faire und im ganzen verständnisvolle Wiedergabe der Thesen Gogartens. Die anfängliche Begeisterung für das positive Verständnis der modernen Säkularisation und die offensichtliche Bereitschaft zu einer katholischen Rezeption Gogartens wird allerdings in der negativen Schlußkritik, die sich auf die ontologischen Voraussetzungen konzentriert, und die in ihr ausgesprochene Unannehmbarkeit der Gogartenschen Alternativen überdeckt. Da die Theologie Gogartens jedoch ein in sich geschlossenes Ganzes ist, das man nicht einerseits in seinen ontologischen Grundlagen ablehnen, jedoch in seinen geistesgeschichtlichen Konsequenzen bejahen kann, scheint eine Inkonsequenz vorzuliegen im Aufbau der Arbeit. Entweder man hält die anfängliche Bejahung der von Gogarten ausgehenden Impulse konsequent durch oder es müssen die kritischen Schlußbemerkungen als übertrieben und dem Anliegen Gogartens nicht gemäß gelten.

Heidelberg. Heinz-Horst Schrey

Monden, Louis: **Sünde, Freiheit und Gewissen.** Salzburg: Otto Müller Verlag 1968. 164 S.; DM 14,20.

Die vorliegende Untersuchung, nach Aussage des Autors (7) die Überarbeitung seines früheren Werkes Moraal zonder zonde (Moral ohne Sünde), will nachweisen, daß das „Sündenbewußtsein anscheinend nicht verschwunden, vielmehr sich nur gründlich gewandelt hat". Diese „Wandlung" sieht Monden „eingebettet in die Veränderung, die sich heute im ganzen Welt- und Menschenbild vollzieht", nicht als „Dekadenzerscheinung, sondern als Reifungsprozeß auf dem Weg zu einer neuen Mündigkeit". „... ich habe versucht, mich strikte an die eigene Problematik des sich erneuernden Sündenbewußtseins zu halten, auf die Gefahr hin, manchen zu enttäuschen, der hier eine Antwort auf angrenzende Probleme sucht" (7). Das Buch ist für Seesorger und Laien geschrieben.

Im 1. Kap. werden „drei Ebenen des Ethischen" unterschieden: a) Ebene des Instinktes; b) moralische Ebene; c) christlich-religiöse Ebene. Das 2. Kap. behandelt „Freiheit und Unfreiheit", das 3. Kap. „Gesetzesethik oder Situationsethik", das 4. Kap. „Sündenmystik".

„Das Gesetz, nach dem sich die instinktive Ethik richtet, wird nicht von innen bestimmt, sondern von außen, durch den Druck der Realität, insbesondere durch den Druck der Gemeinschaft, die in ihren Verbotsbestimmungen, ihren „Tabus", einen Damm aufwirft, der sie gegen die Impulse der Instinktivität verteidigt" (13). Erstaunlich ist die Aussage von der „instinktiven Ebene" und der „instinktiven Ethik". Daß der personal-soziale Mensch gerade in seinem „Instinktenthobensein" (s. A. Vetter, Personale Anthropologie, 1966, 64 f.) ein ethisches Wesen, zu sittlichem Handeln befähigt ist, wird von Monden hier nicht gesagt. „Schuld und Sünde werden so in der materiellen Übertretung der Vorschriften oder des Tabus bestehen" (13). „Die Sünde liegt in der Tatsächlichkeit der „Übertretung"; eine bestimmte Tat, ein bestimmtes Geschehen ist ipso facto Sünde. „Hier entsteht nicht so sehr ein Schuldbewußtsein, als vielmehr ein blindes Schuldgefühl, das nicht auf der Einsicht beruht, ..." (13). Die hier beschriebenen apersonalen Vorgänge, das Sprechen von einem „blinden Schuldefühl", lassen erkennen, daß Verf. die „emotionale Mitte" (A. Vetter) als personale Bindungs- und Steuerungs-Instanz im Menschen nicht kennt oder nicht schätzt. Schamgefühl, Tatkgefühl, Ehrgefühl etc. könnten nahelegen, daß jegliches personale und auch sittliche Leben, alles Agieren und Reagieren des Menschen in der „emotionalen Mitte" ihren Ursprung haben, von dort ihre Wertung und Verifizierung erfahren.

„Das Gewissen ist nun das höchste Selbstbewußtsein des Menschen, so weit es als Unterscheidungsvermögen fungiert, und bei jeder

freien Wahl bestimmt, was die authentische Selbstverwirklichung fördert oder hindert." „Moralische Schuld ensteht dort, wo der freie Wille gegen das Gewissen handelt" (15). Ähnlich intellektualistisch und individualistisch, wie Gewissen und Schuld hier definiert werden, wird von Monden auch die Reue verstanden als „eine Tat vor sich selbst als Verleugnung seines Ichs zu erkennen, und den Schuldspruch über die eigene Verfehlung auszusprechen" (15). Hier wird nicht nur der relationale Charakter der Reue übersehen, sondern der „Schuldspruch", der eindeutig zur Gewissensfunktion gehört, der Reue zugeordnet.

Aus diesen Andeutungen wird erkennbar, daß der Verf. eine Auffassung von Menschen hat, die von den Antrieben weiß, von Verstand und Wille und von Außenfaktoren. Von diesem „Menschenbild", das nicht personal-sozial strukturiert zu sein scheint, werden die weiteren Aussagen dieses Werkes verständlich, wenn auch nicht durchgehend annehmbar.

An positiven Seiten dieser Untersuchung sind zu nennen: die entschiedene Betonung der „Geschichtlichkeit" des Menschen, der „situativen Bedingtheit" seines Werdens und Handelns, ferner der Versuch, den Anteil und das Mitwirken des „Unbewußten" im Menschen, nach der Auffassung von S. Freud, im menschlichen Agieren und Reagieren anzudeuten und in den moraltheologischen Urteilen über Sünde und Verantwortung zu berücksichtigen. Ob diese Art des Aufgeschlossenseins für den Menschen in der bedeutsamen Frage nach Schuldigkeit-Schuld-Sünde im Leben des Christen genügt, kann mit Recht bezweifelt werden. Die folgende Stelle kann andeuten, was gemeint ist: „Die ideale geistige Mündigkeit des Gewissens bestünde darin, daß der innere Kompaß der Liebe in so unentwegter Lauterkeit den Kurs angibt, daß das äußere Gesetz nicht mehr nötig ist, sondern so aufgenommen und im tiefsten Wesen verwurzelt ist, daß es zu einem bewußten ‚Instinkt' und zu einem fehlerlosen Unterscheidungsvermögen geworden ist. Dieses Unterscheidungsvermögen würde dann wie von selbst das, was im Gesetz authentischer Ausdruck des eigenen Werdungsimperatives und der göttlichen Berufung ist, trennen von dem Unangepaßten und Unvollkommenen, dessen man sich entledigen muß, um in der Hingabe man selbst zu bleiben oder zu werden" (106). Hingewiesen sei noch auf S. 124, 1. Abschnitt.

Der Wert des Buches von L. Monden für den Seelsorger und für den theologisch interessierten Laien liegt in den zahlreichen Fragen, die M. stellt, ferner in der kritischen Beurteilung der herkömmlichen Auffassungen und Bewertungen von menschlichen Fehlern, Mängeln und Sünden, die zahlreiche Christen nicht nur mit der kirchlichen Seelsorge in Widerspruch, sondern auch mit sich selbst in gravierenden Widerstreit geraten ließen. Monden trifft die unklaren Stellen in der Moraltheologie, die unhaltbaren Positionen in der Moralverkündigung, die Konfliktsituationen in der Beichtpraxis. Für die überzeugende Beantwortung dieser Fragen wäre ein differenziertes Strukturbild vom Menschen erforderlich, das der Theologie insgesamt auf weiten Strecken noch fehlt. Die wichtige deutsche Literatur zu dem Themenkreis Schuld und Sünde, Freiheit und Unfreiheit, Gesetz und Situation verdanken Buch und Leser wahrscheinlich der Übersetzung, da der Autor sich in seinen Ausführungen selten auf diese genannten Arbeiten bezieht.

Münster. Wilhelm Heinen.

Weber, Leonhard M. und **Duss-von Werdt,** Josef: **Gewissensfreiheit?** Probleme der praktischen Theologie 2. Mainz: Matthias Grünewald Verlag 1967. 84 S.; kart. DM 8,—.

Bei Autoritätskrisen und in Zeiten der Gehorsams- und Gewissensnot wird man dankbar jede konstruktive Überlegung zum Einstehen des Menschen zwischen Heteronomie und Autonomie aufgreifen, um im Nachvollzug der Begründungen die hart versuchte Eigenständigkeit zu festigen oder gar wiederzugewinnen.

Duss-von Werdt bietet gleich radikale Hilfe an, wenn er anthropologisch als Weise des Selbstbewußtseins das Gewissen benennt als den „Ort", an dem das Unendliche ankommt, angenommen oder „verfehlt" wird (10). In dieser Sicht ist Gewissen nicht nur Antwort auf das Sein. Es erfährt sich der Mensch in dieser relativen Antwort auf das unbedingt Umfassende auch als ein Wesen, das in seiner Verwiesenheit auf das Nichtbedingte seine Freiheit erfährt (11). Eine Freiheit, die zur Vereinsamung verführt, wird sie nicht als Aufgabe angenommen, von der das Gewissen weiß, daß der alleingelassene Mensch sie nicht erfüllen kann (12ff.; 20ff.). Das Gewissen ruft nach helfender Autorität (25ff.); doch kann es die Autorität – auch die der Kirche und die in der Kirche (32ff.) – überfordern, wenn es ihr die Freiheitsverantwortung voll aufbürdet, an der das Gewissen des einzelnen selbst mittragen muß. Die Haltung des „geistlichen Vaters", der sein Amt in elterlichen Kategorien versteht und entsprechend die ihm Zugeordneten als „Pfarr-Kinder" behandelt (41ff.), ist als jene schulhafte Vortäuschung anzusehen, die Sekundärstrukturen unter dem Appell der Vereinsamten zu Primärwerten aufwirft.

Weil es zu solchen Verfehlungen kam und kommen kann, nicht nur, weil Autoritätsträger herrschsüchtig, sondern auch, weil Nicht-Autoritätsträger den Anspruch ihres Gewissens „verfehlten", als sie die Einsamkeit nicht aushalten wollten, scheint über alles Gesagte hinaus die von Duss-von Werdt vornehm verschwiegene Frage unabweisbar, ob und wann das „Verfehlen" des Gewissensanspruchs „Schuld" sei. Augustin schon drängte sich und der Tradition diese Frage auf mit dem Hinweis auf die notwendende „confessio peccati". Kierkegaard hielt dafür, der Überschritt von der „Religiosität A" mit ihrem philosophischen Schulbewußtsein zur „Religiosität B" mit ihrem Sündenbewußtsein allein bringe die entscheidende Veränderung des Subjekts, weil das Fertigwerdenwollen mit der Sünde das Subjekt zu der Einsicht treibe, außerhalb seiner müsse eine Macht sein, die Sünde vergeben kann. Duss-von Werdt hätte wohl gut daran getan, hätte er auch diese traditionellen Gedanken in seine Überlegungen zum Gewissen miteinbezogen. Der bloße Hinweis auf die Brüderlichkeit könnte so noch zu einem Triumphalismus verführen, der wieder einmal die „Unfähigkeit zu trauern" (A. Mitscherlich) auferlegen würde. Mit anderen Worten: wer den Anspruch des Gewissens verfehlt, sollte sich dem Ausweg aus der Beruhigung über diese Fehlleistung stellen, der mit der Anerkennung gegeben ist, verfehlen des Anspruches sei Schuld, ja Sünde.

Positiv scheint L. M. Weber diese Konsequenz anzuvisieren, wenn er als Ausgangsthese für seine pastoralen Überlegungen zu Gunsten der Gewissensfreiheit sagt: „Ohne Freiheit des Gewissens gibt es kein sittliches Handeln, kein religiöses Glauben" (51). Doch ist in der Durchführung Webers dann die Blickrichtung eine andere, weil es ihm zunächst darauf ankommt, die Zurückhaltung kirchlicher Autoritäten im Aufgabenbereich der Gewissensfreiheit als eine vom *societas-perfecta*-Modell her gesteuerte Fehlleistung zu charakterisieren (52ff.). Weil dies – historisch feststellbar – tatsächlich eine Hypothek innerkirchlicher Verhaltensweisen geworden ist, hat Weber zweifellos recht, wenn er darauf eingeht. Ob man indessen die so entstandenen Verkrustungen wird aufbrechen können allein mit dem personalbegründbaren Hinweis, Gehorsam sei Gefolgschaft aus Liebe (56ff.; 69), scheint – bei aller Anerkennung des damit Geforderten – dann doch fraglich. Müßte nicht in Relation zum Liebesgehorsam der „Ordnungsgehorsam" (A. Müller) mitbedacht werden, gerade deshalb, weil sich diese Kategorie auf eine Es-Funktion bezieht, die personal nicht sublimiert werden kann? Nimmt man das bekannte „pädagogische Dreieck" mit seinen Ich-Es-Du-Beziehungen als Denkansatz, dann ist der Es-Information als Funktionsanstoß der ihr zukommende Raum gewährt, ohne daß damit der Gehorchende zum „Automaten" degradiert würde (77; vgl. 64f.). Positiv aber wäre damit der Gewissensfreiheit etwas von dem vorschnellen Odium genommen, „eigentlich eine Überforderung" (81) zu sein.

Rezensent glaubte die wenigen Hinweise zur Weiterführung des Gesprächs über die Gewissensfreiheit geben zu dürfen als Dank für den Mut und die sachliche Umsicht, mit der die beiden Verfasser das Thema Gewissensfreiheit angegangen sind. Nimmt man die Titelfrage „Gewissensfreiheit?" als Anruf zum Weiterdenken ernst, dann kann dem Nach-denkenden dieses Büchlein nur empfohlen werden.

Regensburg. Norbert Schiffers.

Auer, Alfons, **Teichtweier,** Georg, **Strätling,** Helga, **Strätling,** Barthold: **Der Mensch und seine Geschlechtlichkeit.** Würzburg: Echter-Verlag 1967. 193 S.; kart. DM 10,80.

„Die Zeit, in der Fragen um das Geschlechtliche als ein Tabu galten, über das man als Christ am besten nicht sprechen sollte, ist vorbei." Um in der Unsicherheit von Elternhaus, Kirche und Schule klärende Hilfe anbieten zu können, hat die Domschule in Würzburg den Ertrag von Einzelvorträgen und Arbeitsgemeinschaften im Rahmen ihrer Bildungsprogramme in diesem Büchlein zusammengefaßt. In gelungener Weise werden zwei Beiträge bekannter Theologen, nämlich Alfons Auer und Georg Teichtweier, und der Beitrag des Ehepaares Helga Strätling-Tölle und Barthold-Strätling aus ihrem praktischen Erfahrungsbereich geschlechtlicher Erziehung miteinander verbunden. Damit ist nicht nur dem theoretisch interessierten Leser der Aufriß heutiger theologischer Diskussion um den Menschen und seine Geschlechtlichkeit, sondern

auch die praktische Handhabe für Eltern, Lehrer und Jugendseelsorger in einem übersichtlichen Handbüchlein geboten. In der Form und im Ausdruck klar und knapp, und in der Aussage präzis und eindeutig wird das Büchlein nicht nur die Diskussion weiterführen, sondern auch als praktische Handreichung in allen genannten Bereichen geschlechtlicher Erziehung willkommen sein.

In seinem interessanten Beitrag: „Vom Sinn menschlicher Leiblichkeit und Geschlechtlichkeit" (S. 11—43) behandelt Alfons Auer in vier Abschnitten näherhin die christlichen Aussagen über den Leib und die menschliche Leiblichkeit im Lichte des Schöpfungsglaubens, fernerhin unter dem Aspekt der Sünde, sowie im Lichte des Christusglaubens. Der vierte Abschnitt handelt von der christlichen Kultur des Leibes. In ihm kommt insbesondere die Konfrontation der theologischen Aussage mit der heutigen Dialektik einer übertriebenen und untertriebenen Leiblichkeit bzw. der Selbstdarstellung des Menschen im Leibe sowie der Dienst am Leib zum Ausdruck. Auer betont: „So unausweichlich hat Gott den Menschen durch sein leibhaftes Dasein mit der Welt verbunden", daß sich daraus „das A und O aller Theologie der Leiblichkeit und ihrer Verwirklichung in Ethik und Frömmigkeit ergibt: *Agnosce, o Christiane, dignitatem tuam* — erkenne, o Christ, deine Würde".

Georg Teichtweier behandelt „Die Wirklichkeit und Bedeutung der menschlichen Geschlechtlichkeit für das christliche Leben". In drei Abschnitten geht er näherhin an: Die Physik und Metaphysik der menschlichen Geschlechtlichkeit, die moraltheologische Bewertung der Verfehlungen gegen die Ordnung des Geschlechtlichen und die Geschlechtserziehung unter dem moraltheologischen Aspekt. Der Beitrag Teichtweiers zeichnet sich durch eine furchtlose Kritik an ehemaligen Tabuisierungen des Geschlechtlichen und an Fehleinschätzungen der Ehe und der ehelichen Liebe auch in der Kirche aus. Teichtweier betont jedoch: „Wenn wir uns aus guten Gründen von der generellen Einordnung aller unkeuschen Verfehlungen unter die Rubrik ‚objektiv schwer sündhaft' distanzieren, so dürfen wir doch nicht im radikalen Gegenschlag alle Wertmaßstäbe über Bord werfen und den verschiedenen Formen der geschlechtlichen Verfehlungen und Entartungen nur mit soziologistischen oder psychologischen Gesichtspunkten begegnen". Teichtweier sucht die Lösung der rechten Mitte unter dem Aspekt der Geschlechtserziehung. Er gerät damit nicht in die Gefahr, der so viele moderne Reflexionen über Ehe und Ehemoral verfallen sind, nämlich in einer bisher ungeahnten Detailanalyse am eigentlichen Wesen des Geschlechtlichen, der Ehe und der ehelichen Liebe vorbeizugehen. Teichtweier schreibt: „Die Wesensschau, umgedeutet auf die jeweiligen Altersstufen und Lebenssituationen, muß die Führung haben. Wenn es nicht gelingt, sie überzeugend darzustellen, ist jede sittliche Anweisung und Forderung automatisch zur Ablehnung verurteilt. Ganz offensichtlich erfordert die wesentliche Geschlechterbegegnung einen bestimmten Grad der Lebensreife, der Liebes- und Hingabefähigkeit ... Es hängt also das Gelingen der Geschlechtserziehung davon ab, daß wir den jungen Menschen in eine Atmosphäre des Vertrauens und der Gemeinschaft hineinbergen, die er ja später auch in der eigenen Liebesgemeinschaft braucht und die mit dem deutschen Wort ‚Beiwohnung' für die eheliche Liebeshingabe deutlich genug ausgesprochen ist." Nach Teichtweier findet sich „eine sehr treffende Darstellung der Arbeit für ein richtiges, froh machendes Verstehen menschlicher Geschlechtlichkeit in den folgenden Ausführungen des Ehepaares Strätling".

Helga Strätling-Tölle und Barthold Strätling sehen ihre Ausführungen als einen Versuch eines neuen Entwurfes an, geschlechtliche Erziehung als Aufgabe der Familie näher zu umschreiben. Dabei geht es zwar auch um die grundsätzliche Standortorientierung dieser Erziehung als familiäre Aufgabe. Noch mehr aber rückt die brennende Frage der Methode dieser Erziehung in den Vordergrund. Darum ist vor allem dieser, mehr als die Hälfte des vorliegenden Bandes ausmachende Beitrag für den Theoretiker und Praktiker von besonderer Bedeutung. Den Theoretiker vermag dieser Beitrag vor allzu subtilen Spekulationen zu bewahren, deren Überzetzung in die praktische Erziehung nicht gelingen kann. Der Praktiker aber erfährt endlich, wie man es „seinem Kinde sagt".

Der Wert dieses Büchleins ist nicht besser zu umschreiben, als wie das Georg Teichtweier durch ein Zitat des Strätlingschen Beitrags über den Wert der Geschlechtserziehung im allgemeinen versucht. „Der Wert einer Geschlechtererziehung zeigt sich darin, wie weit es gelingt, den jungen Menschen zur Liebe wahrhaft fähig zu machen, ihn seine geschlechtliche Kraft als Geschenk empfinden zu lassen. Jede menschliche Form der Liebe – auch die Liebe des jungfräulichen Menschen zum Notleidenden, auch die des Priesters zu den ihm Anvertrauten – ist geschlechtlich geprägt, wie der Mensch selbst geschlechtlich geprägt ist. Nur der zur Liebesfähigkeit gelangte Mensch kann wirklich frei darüber entscheiden, unter welcher Ordnung er seine Liebe leben will, zu welcher Ordnung der Liebe er berufen ist. Die Liebesfähigkeit ist ein Teil der Gottebenbildlichkeit des Menschen und alle wirkliche menschliche Liebe ist ein Abbild der göttlichen Liebe. Sie ist unteilbar, sie unterscheidet sich im Ziel, auf das sie sich richtet, in der Form, wie sie sich ausdrückt, nicht jedoch im Wesen. Das Ziel bestimmt der Weg, aber es ist stets nur ein Zwischenziel, denn am Ende führen alle Wege wahrer Liebe zu Gott, der von sich gesagt hat, daß er die Liebe sei."

Würzburg. Wilhelm Dreier.

Kuchler, Walter: **Sportethos.** Eine moraltheologische Untersuchung des im Lebensbereich Sport lebendigen Ethos als Beitrag zu einer Phänomenologie der Ethosformen. (Wissenschaftliche Schriftenreihe des Deutschen Sportbundes, hrsg. von E. Bock u. a. Bd 7) München: Johann Ambrosius Barth 1969. 297 S.; Ln DM 32,—.

In dieser 1966 abgeschlossenen, von den Professoren Teichtweier und Ermecke betreuten Bochumer Kath. Theol. Dissertation hat der Verf. mit bewundernswerter Akribie an die 500 Schriften berücksichtigt und die dort vorfindlichen Meinungen über Ethos im allgemeinen und Sportethos im besonderen zu einem fein gegliederten, mit vielen Zwischenüberschriften durchsetzten System zusammengefügt, freilich unter Verwendung eines doch wohl überholten Wertbegriffs. Die empirische Basis zur Ermittlung der „Sportwerte" und der Charaktereigenschaften der Sportler bildet eine nicht repräsentative Umfrage, die von 220 Skilehrern beantwortet wurde (77).

Im dritten Teil, der sich ziemlich im Rahmen überlieferter theologischer Vorstellungen hält, wird eine „Christliche Sportwertung" versucht, die jeder Leibfeindlichkeit absagt, aber weder auf einer Weltbejahung noch auf einer Weltverneinung fußt (vgl. 238); der christliche Sportler, der im Sport eine Chance zu missionarischer Zeugenschaft sieht, sollte einem sog. neutralen Sportverein beitreten (241). Die Sündhaftigkeit des Doping liege in einem Verstoß gegen das achte Gebot (247); der Boxsport sei moraltheologisch abzulehnen (262); in bezug auf den Berufssport tritt Verf. für eine differenzierte Beurteilung ein, die eigentlichen „Sünder", welche die Sportler zu falschen Erklärungen über ihren Amateurstatus verführten, säßen in den Sportverbänden und olympischen Komitees (273). Als pastorales Anliegen fordert Verf. „die ideelle und religiös sittliche Vertiefung der sportlichen Haltungen aus dem Glaubensverständnis heraus"; „pragmatische Fundierungen (müssen) in metaphysische übergeführt und das Sportethos in das christliche Ethos einbezogen werden" (277). Einladungen zu Sportfesten solle der Seelsorger schon aus Gründen mitbürgerlichen Gemeinsinns nicht ausschlagen; Sportfeste gewährten „manchem Seelsorger den einzigen echten Kontakt zum Sport", hier erlebe „er echte sportliche Atmosphäre, hier kann er das Sportethos ‚studieren'" (279).

Die fleißige, beim Wettbewerb um die Carl-Diem-Plakette mit einem ersten Preis ausgezeichnete Doktorarbeit dürfte für die Sportwissenschaft ergiebiger sein als für die moraltheologische Forschung.

Frankfurt. Werner Böckenförde.

Bopp, Jörg: **Populorum Progressio. Aufbruch der Kirche?** Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer Verlag 1968. 96 S.; kart. DM 6,80.

Vf. beabsichtigt „eine kritische Beurteilung der zentralen Aussagen" des Rundschreibens, als deren Maßstab „einmal Arbeiten von Experten für Entwicklungshilfe, zum anderen die Resolutionen der Konferenz für Kirche und Gesellschaft" (Genf 1966) angelegt werden (6). Die bedeutendste Leistung ist das neue Verständnis des Friedens, der nicht in einem politisch-strategischen Ausgleich zwischen Ost und West gesucht werden kann — was die gegenwärtigen Besitz- und Herrschaftsverhältnisse in der Welt stabilisieren würde —, sondern eine gerechte sozioökonomische Organisation, die eine Änderung der bestehenden Strukturen zwischen Industrienationen und Entwicklungsländern verlangt. In seiner kritischen Analyse gelangt Vf. zum Ergebnis, daß das Rundschreiben noch weithin in überalterten Traditionen der katholischen Ethik stecken geblieben sei, nicht realistisch genug die Erfordernisse der Entwicklungshilfe einschätze und dort, wo bestimmte Vorschläge (Weltfonds, Internationalisierung der Entwicklungshilfe) gemacht werden, diese nicht hinreichend konkretisiert werden. Manche kühnen Behauptungen freilich zwingen zum Nachdenken: etwa der der Soziallehre der Kirche unterschobene „harmonistische" Charakter (33, 69), die Forderung nach einer Ethik der Revolution (70ff.) — handelt es sich hierbei nicht auch um eine modische Erscheinung, während jede „Konfliktregulierung" der dauernd zu verwirklichenden „Ordnung" verpflichtet bleibt? — oder etwa die offenkundige Verwechslung der pastoral orientierten Lehre der Kirche mit schulmeisterlicher Bevormundung (89). Das Echo, welches Populorum progressio auslöste, deutet darauf hin, daß das Rundschreiben nicht als „Beispiel kirchlicher Unfreiheit" noch als unangemessen betrachtet wurde. Unbeschadet dieser Fragwürdigkeiten verdienen viele kritische Erwägungen und Anregungen Beachtung.

Münster. A. Rauscher.

Monzel, Nikolaus: **Katholische Soziallehre,** 2. Bd.: Familie, Staat, Wirtschaft, Kultur. Aus dem Nachlaß hrsg. v. Trude Herweg unter Mitarbeit v. Karl-Heinz Grenner. Köln: Verlag Bachem 1967. 652 S,; Ln DM 40,—.

Während sich der erste 1965 erschienene Band mit den sozialphilosophischen und sozialtheologischen Grundlagen und Methoden der katholischen Soziallehre befaßte, erfolgt in dem nun vorliegenden zweiten Band eine eingehende Untersuchung der konkreten Sozialbereiche: Familie, Staat, Wirtschaft und Kultur. Wiederum sind die auf reicher Literaturkenntnis beruhende Heranziehung historischen Materials, die Berücksichtigung und Verwertung der gesicherten Ergebnisse der soziologischen, ökonomischen und politischen Wissenschaften und die Offenheit für die Gegenwartsfragen hervorzuheben, ohne die jedes sittliche Ordnungsbemühen im luftleeren Raum hängen bliebe.

Neben einigen grundsätzlichen Erwägungen über die Funktion und die Gestaltung des Familienlebens gemäß des natürlichen Sittengesetzes und insbesondere der christlich-solidaristischen Auffassung konzentriert sich der 1. Abschnitt auf die Gefährdung und Zersetzung der Familie im industriellen Zeitalter sowie auf die Maßnahmen zu ihrer Sicherung und Stärkung. Ergänzend hätte nicht nur auf die Funktionsverarmung der Familie, sondern auch auf eine qualitative Funktionsbereicherung hingewiesen werden können, da die erzieherischen Aufgaben bei aller speziellen Verlagerung auf außerfamiliäre Sektoren erheblich gewachsen sind. Dankenswerterweise hat Monzel auch der neuen Stellung und dem Einfluß der Frau in der Gesellschaft seine Aufmerksamkeit zugewandt (135ff.).

Der 2. Abschnitt beschäftigt sich mit dem Wesen und der Notwendigkeit des Staates, mit den Grenzen der Staatsgewalt und der Fehlentwicklung zum Totalitarismus. Besonders beachtenswert sind die Ausführungen über Widerstandsrecht und Widerstandspflicht des Staatsbürgers im Falle der Pervertierung des Gemeinwohls sowie über die ethische Erlaubtheit des atomaren Verteidigungskrieges, wobei die traditionellen Grundsätze des „gerechten Krieges" in differenzierter Weise auf die modernen Verhältnisse angewandt werden. Relativ knapp wird die Völker- und Staatengemeinschaft behandelt, ohne daß auf die in den letzten Jahren immer stärker in den Vordergrund gerückte Friedensforschung Bezug genommen wird. Das Verhältnis zwischen Staat und Kirche wird nur flüchtig gestreift. Dagegen bietet das umfangreiche Kapitel über Christentum und Demokratie — eine Fragestellung, die in der jüngsten Literatur wachsendes Interesse findet — sehr willkommene Ansätze (267—331).

Der 3. Abschnitt über die Wirtschaft setzt sich mit den Fragen nach ihrem Wesen und dem Verhältnis von Wirtschaft und Wirtschaftsethik sowie mit den Problemen der kapitalistischen Epoche (Entstehung und Kritik des „Kapitalismus", Rechtfertigung des Kapitalzinses, Klassenkampf und Streik, Entproletarisierung) auseinander. Das abschließende Kapitel handelt über Christentum und Wirtschaftsdemokratie. Zunächst betont der Verfasser allgemein, zum Wesen der Demokratie gehöre erstens „die durch keinerlei Privilegien eingeschränkte Allgemeinheit der Chance des Aufstiegs zur Leitung" und zweitens „die Kontrolle der Leitung und die Möglichkeiten des Entzuges der Leitungsvollmachten durch die Gesamtheit bzw. durch die von ihr dazu Beauftragten" (497f.). Ohne sich die Vorstellung Naphtalis von „Wirtschaftsdemokratie" zu eigen zu machen, versteht Monzel abgrenzend unter Demokratisierung des Wirtschaftslebens, daß hier weder eine „staatliche Wirtschaftsdiktatur", noch die „Autokratie" der „Großkapitalisten" und „Großmanager" noch die „Diktatur der Arbeitnehmerfunktionäre" herrschen dürfe. Er fordert 1. die Gesetzgebung über die soziale Struktur der Betriebe, 2. die gesetzliche Ermöglichung neuer Eigentumsbildung insbesondere durch Kapitalbeteiligung der Arbeiter, 3. die Abschaffung oder Herabsetzung vieler indirekter Steuern für täglich notwendige Lebensmittel und einfache Gebrauchsgüter, 4. eine gezielte Monopol- und Kartellgesetzgebung, 5. eine am Gemeinwohl orientierte staatliche Geld- und Kreditpolitik, 6. die offene Rechnungslegung aller größeren Betriebe vor der Belegschaft oder deren Vertretern; schließlich die Mitbestimmung auf überbetrieblicher Ebene (514f.). — Der letzte Abschnitt gilt der Kultur. Nach dem Versuch einer Begriffsbestimmung werden vor allem die Nation als Träger von Kultur und der Nationalismus, die organologische Kulturtheorie Oswald Spenglers und das ökonomisch-deterministische Kulturverständnis besonders bei Karl Marx und im Marxismus kritisch untersucht.

Im Vorwort schreibt die Herausgeberin: „Ich bin mir bewußt, daß das mit diesem Band abgeschlossene Hauptwerk Nikolaus Monzels nur annähernd das darstellt, was er selber nach dem Ausbau seiner Vorlesungen als Lehrbuch der katholischen Soziallehre vorgelegt haben würde" (6). Gewiß merkt man auch dem 2. Band den Vorlesungscharakter an und bei dem Problembewußtsein des Autors hätte man nicht nur Ergänzungen der einzelnen Kapitel im Hinblick auf die Entwicklung der kirchlichen Sozialverkündigung – die Zusätze sind in Kleindruck gehalten und gekennzeichnet –, sondern auch ein vertieftes Eingehen auf die heutigen Ordnungsprobleme unserer Gesellschaft erwarten dürfen. Trotzdem wird man das Werk Monzels wegen des systematischen Entwurfs zu den Standardwerken der christlichen Sozialwissenschaft rechnen müssen. Der Herausgeberin und ihren Mitarbeitern gebührt für die mit Sorgfalt und Sachkenntnis geleistete Arbeit sowie für die Erstellung der Register Anerkennung und großer Dank.

Münster. A. Rauscher.

Wallraff, Hermann Josef: **Eigentumspolitik, Arbeit und Mitbestimmung.** Köln: Verlag Bachem 1968, 196 S.; kart. DM 13,80.

Das Buch bietet eine Sammlung von zehn Aufsätzen, die Vf. in den letzten Jahren veröffentlichte. Abweichend vom Titel beschäftigen sich die beiden ersten Themen mit der katholischen Soziallehre, die als „ein Gefüge von offenen Sätzen" charakterisiert wird. Entgegen einer nicht selten anzutreffenden Vorstellung wird dargelegt, daß sie nicht ein „Totalmodell" ist und sich scharf „von den rational konzipierten wie von den dezisionistischen Gesamtentwürfen der Gesellschaft und Volkswirtschaft" abhebt (11). Auch ist dem Vf. zuzustimmen, wenn er den generellen Charakter der Lehre unterstreicht. Aber verbleibt sie deshalb „im Unbestimmten ... wenigstens bis zu einem gewissen Grade"? (22). Die damit aufgeworfene Frage könnte nur vom erkenntnistheoretischen Ansatz her geklärt werden, den man vermißt. Deshalb kommt es wohl zu jener eigentümlichen Dialektik, wenn einerseits „die grundsätzliche Offenheit" der „Leitlinien" der katholischen Soziallehre betont und ihr wesentlich „defensive Funktionen" (d. i. Verteidigung von Grundwerten, 24, 27f.) zugeschrieben werden, andererseits z. B. die Dringlichkeit „einer ordnungstheoretischen und ordnungsethischen Konzeption" (90) beschworen wird. Prinzipien — oder sollte man nur noch von „Leitlinien" sprechen? — besitzen ohne Zweifel eine innere Dynamik und Offenheit hinsichtlich ihrer situationsgerechten Konkretisierung, aber sie verlieren sich deshalb weder im Unbestimmten noch im Formalen.

Die übrigen Aufsätze sind auf dem Hintergrund der Mitbestimmungsdiskussion in der Bundesrepublik zu sehen. Vf. bemüht sich um eine verstärkte Analyse der unterschiedlichen Formen des heutigen produktiven Eigentums und um die Ordnungsfragen moderner Eigentumspolitik, die bei der ethischen Beurteilung sorgfältig berücksichtigt werden müssen. Noch immer gebe es die Fiktion, „Eigentum sei gleich Eigentum" (84). So beachtenswert die kritische Analyse ist, so hätte man doch gerne mehr über die positive Bedeutung und die Funktionen des Eigentums im Produktionsprozeß selbst erfahren. Diese Erwartung erfüllt sich auf einem anderen Sektor, wo nämlich Vf. über die Vermögensbildung in Arbeitnehmerhand spricht und in betontem Kontrast zu einem reinen Funktionalismus die Ordnungsbedeutungen des privaten Eigentums unter den heutigen Umständen herausarbeitet (91ff.).

Manche pointiert vorgetragenen Ansichten rufen Bedenken wach. Beispielsweise ist es sehr die Frage, ob das Leistungsprinzip „offensichtlich" auf „individualistischen Idealen" beruht (55). Zumindest wäre hier eine Differenzierung gefordert, es sei denn, man würde auch den Grundsatz der katholischen Soziallehre, wonach die menschliche Person Ursprung, Träger und Ziel des gesellschaftlichen Lebens ist, als individualistisch apostrophieren. Überhaupt scheint der Begriff „individualistisch" in der Definitionstechnik des Vf. eine wichtige Rolle zu spielen (vgl. z. B. 89). Auch idealtypische und modelltheoretische Betrachtungen werden an den „Übergängen" zur gesellschaftlichen Wirklichkeit problematisch. Was für die „idealtypische Publikums-AG" gilt, dürfte schwerlich die Situation der realtypischen Publikums-AG treffen (74). Problematisch wäre es gleichfalls, von der Möglichkeit der Sozialisierung des Privateigentums her — wo diese wirklich durch das Gemeinwohl gefordert wäre — auf die „milderen Auflagen" (79) womöglich bis hin zur gleichberechtigten Mitbestimmung im Interesse des „Gemeinwohls" zu schließen, wodurch gerade der Spezialfall der Sozialisierung verallgemeinert, d. h. die Scheidung zwischen Privatwirtschaft und staatlicher Gemeinwohlsorge aufgegeben würde. Im übrigen stecken die vom Staat dem Eigentumsgebrauch gezogenen Grenzen den Rahmen ab, innerhalb deren die Verfügungsbefugnis beim Eigentümer bleibt, wohingegen die paritätische Mitbestimmung gerade diese Verfügungsbefugnis sozialisiert. Insofern wäre diese Art von Mitbestimmung auch keine „komplementäre Größe" mehr (111). —

Wer sich mit den brennenden Ordnungsfragen unserer Wirtschaftsgesellschaft befaßt, der kann an den Ideen und Argumenten dieses Buches nicht vorbeigehen. Sie zwingen zur kritischen Überprüfung des eigenen Standortes.

Münster. A. Rauscher.

Spitz, René A.: **Vom Säugling zum Kleinkind.** Naturgeschichte der Mutter-Kind-Beziehungen im ersten Lebensjahr. Mit einem Anhang von W. Godfrey Cobliner. Stuttgart: Ernst Klett Verlag 1967. 403 S.; kart. DM 16,80.

Der Verfasser genießt internationales Ansehen und legt mit diesem Werk, das aus dem Englischen übersetzt wurde, eine Zusammenfassung seiner Lebensarbeit vor. In ihrem Geleitwort schreibt Anna Freud: „Diese eingehende und sorgfältige Beschrei-

bung des emotionalen Austausches zwischen Müttern und ihren Kleinkindern wendet sich an einen weiteren Leserkreis, als es Veröffentlichungen von Psychoanalytikern gewöhnlich tun. Die Sprache des Autors, begleitet von eindrucksvollen Abbildungen, ist so einfach und unmittelbar, daß Mütter und andere in der Säuglingspflege beschäftigte Menschen sie auch ohne psychologische Vorbildung verstehen können. Seine Beobachtungsweise, seine dokumentarische Arbeit mit der Kamera und seine Testverfahren sind so genau, daß sie auch denen etwas zu bieten haben, die im akademischen Bereich tätig sind. Und seine theoretischen Voraussetzungen und Schlüsse sind so streng analytisch, daß sie die Aufmerksamkeit aller jener Psychoanalytiker und Kinderanalytiker auf sich ziehen müssen, denen ein sachlicher Zugang zu dem noch immer am wenigsten erforschten Lebensabschnitt des Menschen willkommen ist."

Das Buch enthält drei Hauptteile, wobei der erste Teil theoretischen Abgrenzungen, Definitionen und Methoden gewidmet ist. Der zweite Teil behandelt die Konstituierung des Objekts der Libido, wobei die Rolle der Mutter-Kind-Beziehungen in der Entwicklung des Kleinkindes den Kern der Analyse ausmacht. Ein dritter Teil widmet sich der Pathologie der Objektbeziehungen. Dieser Teil wird dem Laien selbstverständlich schon von seiner Sprache her nicht ohne weiteres in vollem Umfang zugänglich sein.

Damit ist bereits die Frage aufgeworfen, ob in der Tat eine solch intensive Erforschung der „Naturgeschichte der Mutter-Kind-Beziehungen im ersten Lebensjahr" über den Psychoanalytiker und Kinderanalytiker hinaus interessierte Leser finden kann. Mir scheint, daß abgesehen von den anzuerkennenden Schwierigkeiten der Fachsprache die Thematik als solche mehr und mehr ins Blickfeld der angesprochenen Mütter und Väter, aber auch der Pädagogen und Seelsorger rückt. Je besser wir erkennen, wie stark in einer reductio ad personam die Probleme menschlichen Reifens und Entfaltens von den Anfängen der Ursprungsrelationen zu den „personalen Grundgestalten" (W. Heinen) zu deuten sind, desto besser kann der Bildungsprozeß wie auch die Hilfe in Bildungsnot gelingen. Darum ist auch für den Theologen, den zölibatär lebenden Priester eingeschlossen, die Kenntnis dieses Entfaltungsprozesses menschlichen Lebens vom Ursprung her von der allergrößten Bedeutung. Dazu kann das vorliegende Werk René A. Spitz in hervorragender Weise beitragen, zumal es dem Leser durch ein ausgezeichnetes Sachregister ermöglicht, das umfangreiche Werk als ein Handbuch zu benutzen.

Würzburg. Wilhelm Dreier.

Mosiek, Ulrich: **Kirchliches Eherecht unter Berücksichtigung der nachkonziliaren Rechtslage.** Freiburg: Verlag Rombach 1968. 292 S.; kart. DM 15,—.

Das Zweite Vatikanische Konzil und die Durchführungsbestimmungen zu einzelnen Konzilsdekreten wollten der eigentlichen Reform des CIC nicht vorgreifen. Doch erfolgten in den letzten Jahren auch auf dem Gebiet des Eherechts schon manche bedeutsame Änderungen, die eine neue zusammenfassende Darstellung der augenblicklich geltenden Bestimmungen wünschenswert erscheinen ließen. M. unterzog sich dieser nicht leichten und alles andere als beneidenswerten Aufgabe, nämlich ein Lehrbuch zu schreiben, das mit der zu erwartenden Reform des CIC in einigen Jahren bereits überholt sein wird. Trotzdem und gerade deswegen füllt dieses Buch eine spürbare Lücke, indem es allen, die am kirchlichen Eherecht interessiert sind, besonders den Studenten und Seelsorgern, eine übersichtliche und gute Darstellung der geltenden Rechtsordnung bietet.

Hervorzuheben ist u. a. die starke Berücksichtigung der Rechtsprechung der S. R. Rota, vor allem bei den einzelnen Ehehindernissen, mit der sich der Autor bereits in mehreren seiner Veröffentlichungen beschäftigt hat. Für die ziemlich ausführliche Besprechung mancher praktischer Fragen werden die Seelsorger besonders dankbar sein, etwa für das, was über die Eheschließung mit Ausländern gesagt wird (79—82), angesichts der vielen Gastarbeiter in Deutschland eine immer häufigere Möglichkeit. Knappe Ausführungen über das geltende deutsche bürgerliche Recht erhöhen die Brauchbarkeit des Werks.

Zu begrüßen sind auch das sorgfältig gearbeitete Sachregister (278—292) und das sehr reiche Verzeichnis der seit 1950 erschienenen Literatur im Anschluß an die einzelnen Paragraphen für ein weiterführendes Privatstudium. Nach Meinung des Rezensenten wäre jedoch bei der praktischen Zielsetzung des Buches ein Teil der Literaturangaben entbehrlich gewesen. Wenn z. B. sämtliche erreichbaren und nicht erreichbaren Kommentare zur Mischeheinstruktion der Glaubenskongregation von 1966 angeführt werden (113—117, u. a. aus einer brasilianischen Zeitschrift), so hat das eher statistischen Wert.

Folgende kritische Beobachtungen drängten sich dem Rezensenten bei der Lektüre des vorliegenden Buches auf, die bei einer sicherlich bald notwendig werdenden Neuauflage berücksichtigt werden sollten. Bei der Drucklegung scheint Eile geherrscht zu haben, da manche Druckfehler stehen geblieben sind. Das deutsche Ehegesetz z. B. stammt aus dem Jahre 1938 (nicht 1933, S. 19). S. 18 Z. 9 müßte es wohl „Gegenstand" statt „Gegensatz" heißen. Die im Abkürzungsverzeichnis fehlenden, aber häufig vorkommenden, Siglen AAS und ASS dürften nicht allen Lesern des Buches bekannt sein. S. 32 A. 9 muß es ASS statt AAS heißen. S. 173 Z. 4 fehlt der Hinweis auf can. 1053.

§ 16 mit seinen allgemeinen Bestimmungen über die Ehehindernisse wäre sachgemäßer nach § 12 einzuordnen als an der jetzigen Stelle. Die Abschnitte g und h S. 111f. wären entsprechend der gewählten Untergliederung sinngemäßer in umgekehrter Reihenfolge an das Vorausgehende anzuschließen, und zwar als Nr. 10 und 11. Die Behandlung der Geisteskranken und Geistesgestörten bei c. 1082 (mangelndes Mindestwissen über das Wesen der Ehe, 178—180) ist nicht sehr glücklich. Besser wäre eine eigene Überschrift (etwa „mangelnde Geschäftsfähigkeit") unter der Gesamtüberschrift: „Mängel im Erkennen" gewesen.

Die Formulierung: „Der CIC selbst übernimmt die staatlichen Rechtswirkungen der gesetzlichen Verwandtschaft in can. 1059 und 1080" (70) ist zumindest mißverständlich. Der kirchliche Gesetzgeber statuiert vielmehr partikularrechtlich für die Länder, in denen nach staatlichem Recht die gesetzliche Verwandtschaft ein Eheverbot oder ein Ehehindernis ist, seinerseits diesen Tatbestand als verbietendes oder trennendes Ehehindernis.

Das Hindernis des bestehenden Ehebandes liegt nicht erst dann vor, wenn einer trotz „bestehender Ehe den Versuch unternimmt, eine weitere abzuschließen" (127), sondern schon unabhängig von diesem Eheschließungsversuch, der seinerseits bereits einer der Tatbestände des Ehehindernisses des Verbrechens ist.

Ein Bigamist wird nicht „irregulär sowohl ex delicto (c. 985 n. 3) als auch ex defectu (c. 984 n. 4)" (129), sondern nur ex delicto; denn in c. 984 n. 4 wird deutlich gesagt, daß es sich bei diesem Tatbestand um zwei oder mehrere g ü l t i g e aufeinanderfolgende Eheschließungen handelt.

Nicht „das Konzil von Nicäa (325) unternahm den vergeblichen Versuch, die Ehelosigkeit der Kleriker zum allgemeinen Gesetz zu erheben" (132f.; die dortige Anm. 12 gehört übrigens zum vorausgehenden Satzteil; hier wäre zu verweisen auf D. 31 c. 12), sondern auf diesem Konzil wurde (wohl von Bischof Hosius v. Cordoba) der vergebliche Versuch unternommen, die Kleriker (ab Diakon) zum enthaltsamen (nicht ehelosen!) Leben zu verpflichten.

Die Rechtsfolge der Ungültigkeit einer Eheschließung bei Nichteinhaltung der kanonischen Eheschließungsform sollte man nicht (im Anschluß an einen unglücklichen lateinischen Terminus) als „Strafe der Nichtigkeit" bezeichnen (214 u. ö.). Wenn Bestimmungen des CIC heute nicht mehr gelten, sollte man diese lieber im Imperfekt statt im Präsens referieren (z. B. 236 zu c. 1108).

Die praktische Brauchbarkeit des Buches würde noch gewinnen, wenn zusätzliche Querverweise angebracht würden. So wäre z. B. S. 243 ein Hinweis auf c. 1051 und damit auf § 19,4 (172) unbedingt erforderlich gewesen.

Die Kirche vertritt nicht die gleiche Konsenstheorie wie das römische Recht (245), da es in ihm nicht nur auf den Eheschließungs-, sondern auch auf den Ehefesthaltungswillen ankam. War kein Ehewille mehr vorhanden, dann hörte auch die Ehe als „verwirklichte Lebensgemeinschaft" zu bestehen auf.

Zu S. 245f. ist noch allgemein zu sagen, daß bereits Rufin in seiner Summe noch vor Alexanders III. Entscheidungen eine doppelte Sakramentalität der Ehe gelehrt hat. Die Willenseinigung (desponsatio) repräsentiert nach ihm die Verbindung der Seele mit Gott, während in der fleischlichen Vereinigung die unauflösliche Verbindung Christi mit seiner Kirche dargestellt wird (Ausg. Singer 441f.). Erst mit letzterer wird die Ehe unauflöslich. Man darf daher auch nicht für die frühe Bologneser Schule Sakramentalität und Unauflöslichkeit der Ehe einfach in eins setzen. Die Ausdrucksweise vom sogenannten dritten Gut der Ehe, dem bonum sacramenti gleich Unauflöslichkeit, sollte nicht zu falschen Schlüssen verführen; dieses „bonum sacramenti" darf daher nicht mit der Sakramentalität der Ehe als solcher verwechselt werden. Portmanns Zusammenfassung „der vielartigen ‚Sakramente', die bei der Ehe existent zu werden vermögen" (Wesen ... der Ehe, 128), auf die sich Mosiek vermutlich bezieht (obwohl dieses wichtige Buch nirgends erwähnt wird!), ist in dieser Hinsicht auch etwas mißverständlich.

Überhaupt ist die katholische Lehre von der (durch Ausnahmen durchlöcherten) Unauflöslichkeit der Ehe, wie sie sich im 12. Jh. durch Alexander III. als Kompromiß zwischen der Ansicht der Schulen von Paris und von Bologna herausgebildet hat, eine crux der Theologen und Kanonisten. Wenn M. die Worte Christi in Mt. 19,5f. nur auf die vollzogene Ehe bezieht (248), so trägt er doch wohl eine Unterscheidung in diese Worte hinein, die ihnen ursprünglich fremd war. Demnach ergibt sich die Frage: Wenn die Kirche in diesem Punkt (und bei dem sogen. Privilegium „Paulinum") über das Wort des Herrn hinausgegangen ist und Dispensen von der Unauflöslichkeit der Ehe gewährt, könnte sie nicht u. U. auch noch weitergehen? Wäre somit ihre jetzige Auffassung

und Praxis von der Unauflöslichkeit der Ehe nicht die einzig mögliche, sondern eine weiteren Änderungen zugängliche?

Noch zwei weitere Gesichtspunkte seien namhaft gemacht, welche „Fragwürdigkeiten" des heutigen Eherechtes signalisieren: Einmal das Festhalten der Rotarechtsprechung bezüglich des Ehehindernisses der Impotenz an der „gemischten Theorie", trotz einer gegenteiligen Entscheidung des Hl. Offiziums (v. 16. 2. 1935 nach Aachen; von M. nicht erwähnt). M. verteidigt diese Judikatur (123—125), welche an den Mann viel größere Anforderungen als an die Frau stellt. Bis zur Entdeckung des weiblichen Eies in den 20er Jahren des vorigen Jahrhunderts hatte eine solche Theorie ihren Sinn. Seitdem läßt sie sich sinnvollerweise nicht mehr halten und die „Begründungen" für sie wirken wie ideologische Stützen einer überholten Theorie. Sinnvoll ist daher nur die Zeugungs- und die Beischlafstheorie. Aus verschiedenen Gründen ist der Beischlafstheorie der Vorzug zu geben. Die nun bereits Jahrzehnte währende unterschiedliche Haltung höchster römischer kirchlicher Stellen zu diesem „naturrechtlichen Ehehindernis" und seiner näheren Abgrenzung wirft ein etwas eigenartiges Licht auf die Erkennbarkeit und Anwendbarkeit des Naturrechts!

Wie sich in dem eben genannten Punkt eine Entscheidung des meist sehr konservativen „Hl. Offiziums" als sehr fortschrittlich erwiesen hat, so ist eine andere, bisher jedoch meist übersehene Entscheidung der gleichen Kongregation eigentlich als revolutionierend zu bezeichnen. In zwei zusammengehörigen Erlassen (vom 27. 1. u. 22. 12. 1949) hat es die Meinung, daß die kanonische Eheschließungsform und die rein kirchenrechtlichen Ehehindernisse (abgesehen von Priesterweihe und Schwägerschaft in gerader Linie nach vollzogener Ehe) dann im Einzelfall nicht verpflichten, wenn eine Dispenseinholung unmöglich ist, für China und für die Länder mit gleichen schwierigen politischen Verhältnissen durch eine rein deklarative Entscheidung anerkannt (s. G. Vromant, De matrimonio [3], 1952, 90ff.). Außer in einer kurzen Notiz bei H. Hanstein, Kanonisches Eherecht, 205 (seit der 4. Auflage 1953) hat anscheinend diese (allerdings nie offiziell veröffentlichte) Entscheidung im deutschen Schrifttum keine Beachtung gefunden. Wenn man die Grundlagen dieser „Erklärung" durchdenkt, so folgt daraus, daß in allen Fällen, in denen ebenfalls keine Dispenseinholung möglich ist, die rein kirchenrechtlichen Ehehindernisse nicht verpflichten; also z. B. wenn die beiden von der Existenz des Ehehindernisses keine Ahnung haben und darum keine Dispens erbitten können. Demgemäß würden diese Ehehindernisse z. B. für die getauften Nichtkatholiken praktisch überhaupt nicht gelten. Die herkömmliche Rechtsordnung scheint daher nicht erst von „modernistischen" Theologen in Frage gestellt oder unterminiert zu werden.

Vieles wird bei der Reform des kanonischen Eherechts neu durchdacht oder geändert werden müssen, was in einem solchen Lehrbuch ganz einfach und unproblematisch vor einem steht. Trotzdem kann und wird auch dieses Buch einen (mindestens indirekten) Beitrag für die Reform des CIC leisten.

Würzburg. Rudolf Weigand.

Steininger, Viktor: **Auflösbarkeit unauflöslicher Ehen.** (Offene Fragen) Graz-Wien-Köln: Verlag Styria 1968 VIII, 192 S.; Ln DM 21,50.

Die wissenschaftliche Literatur ist nicht eben arm an Reihen verschiedener Art. Nun hat auch der Styria-Verlag eine solche veröffentlicht und ihr den Namen „Offene Fragen" gegeben. In ihr sollen „Probleme angegangen werden, die durch die Arbeit der Theologen noch nicht völlig geklärt sind. Es werden also in erster Linie Diskussionsbeiträge sein". In dieser Zielgebung dürfte sich die Reihe mit den „Quaestiones Disputatae" des Herder-Verlages vergleichen lassen.

Als „Offene Frage" legt Viktor Steininger, Professor für Bürgerliches Recht, Zivilprozeß und Arbeitsrecht an der Universität Graz, seinen Beitrag zur Diskussion um die Unauflösbarkeit der Ehe vor.

Der Verfasser betont mehrmals, es handele sich um eine Anregung zur Diskussion, keineswegs wolle er fertige Ergebnisse darstellen, darum werde auch auf eine detaillierte und umfassende Begründung bewußt verzichtet. Einer Kritik ist damit der Boden entzogen, denn alle Fragen, die in den Ausführungen nicht oder nur unzureichend beantwortet werden, lassen sich mit einem Hinweis auf den Charakter als Diskussionsbeitrag entkräften.

Das Buch ist in zwei Teile gegliedert, im ersten wird die These aufgestellt und es werden die Konsequenzen genannt, die sich aus der These ergeben; im zweiten Teil zeigt der Verfasser auf, daß die genannten Konsequenzen nach seiner Meinung durchaus zu realisieren wären, ja zum Teil bereits in der Kirche praktiziert werden.

„Den Ausgangspunkt der Untersuchung bildet die Frage: Warum löst der Tod das Eheband?" (178). Diese Frage verneint der Verfasser und stellt die These auf: Der Tod löst das Eheband letztlich nicht, „die im Kirchenrecht statuierte Zulässigkeit der sukzessiven Bigamie stellt eine Konzession an die menschliche Endlichkeit dar" (46). Aus dieser These zieht Steininger die Konsequenz: „Ist es richtig, daß der Tod eigentlich das Eheband gar nicht lösen kann, sondern die Wiederverheiratung dem verwitweten Gatten nur im Hinblick auf die menschliche Endlichkeit gestattet wird, dann ist es prinzipiell diskutabel, auch in anderen Fällen, die in ihrem Gewicht dem ‚Scheidungsgrund' des Todes ähnlich sind, dem Ehegatten eine neue Eheschließung mit Dritten zu ermöglichen". Es wird weiter die Ansicht vertreten, die Unauflöslichkeit der Ehe müsse so betont werden, daß sie — wie gesagt — nicht einmal durch den Tod beseitigbar wäre, sondern in ihm geradezu zur letzten Vollendung gelange (vgl. 54).

Zur Begründung seiner These betont der Verfasser, er halte nicht nur an der absoluten Unauflösbarkeit der Ehe fest, sondern vertrete eine weit rigorosere Auffassung. Die unauflösliche Ehe entspricht nach seiner Meinung dem Wesen des Menschen als endlichem, auf Transzendenz angelegten, individuellen Gemeinschaftswesen (14f.), das als leibgebundener Geist Geschlechtlichkeit und Liebe erfährt, die in der unauflöslichen Einzelehe eine optimale Erfüllung finden. Schon der Naturehe eignet die Unauflöslichkeit und eben darum kann sie sakramentales Zeichen sein.

Nach dem vom Verfasser kurz skizzierten Verständnis vom Tod als der Vollendung der Endlichkeit kommt er zu der genannten These, der Tod vollende auch die Ehe, löse keineswegs das Eheband auf. Allerdings deutet Steininger nicht einmal an, wie „die himmlische Beziehung" der Gatten nach einer Wiederverheiratung des Verwitweten sich gestaltet und theologisch umschrieben werden kann. Um hier eine der notwendigen Fragen zu stellen: Was ist denn näher mit der Bemerkung gemeint: „Die ursprüngliche Ehe der Gatten hätte im Beispiel der Wiederverehelichung eben die ihr an sich erreichbar gewesene letzte und eigentliche Vollendung objektiv verfehlt, ohne daß dies allerdings einen subjektiven Schuldvorwurf implizieren müßte" (35)? Reicht, so wäre weiter zu fragen, die dargebotene Exegese der Sadduzäerstelle (Mk 12, 18—27 par.) aus, um den Einwand zu entkräften, bei der Auferstehung gibt es weder ein Freien noch ein Gefreitwerden? Der Haupteinwand gegen die vorgebrachte These dürfte sich überhaupt aus der Eschatologie ergeben, die nicht nur nach dem Tod eine vollendete, sondern eine neue Welt kennt. Dennoch bleibt die These des Verfassers beachtenswert, die er auch gegen den Einwand absichert, sie widerspräche der Lehre des Konzils von Trient, wenn auch diese Absicherung nicht voll zu überzeugen vermag. Die Unauflöslichkeit der Ehe sieht er — auch mit diesem Argument stützt er seine These — nach der Bergpredigt als Zielgebot an und behauptet, die kirchliche Lehre sei inkonsequent, indem sie die Forderungen der Bergpredigt hinsichtlich Eid und Notwehr weit, in der Ehefrage aber eng interpretiert.

Der zweite Teil bringt den Versuch, die Durchführbarkeit der Konsequenzen aufzuzeigen, also Wiederverheiratung zu Lebzeiten des anderen Gatten, wenn die frühere Ehe aus Gründen für den Rechtsbereich gelöst wurde, denen für die Beteiligten ähnliches Gewicht wie dem rechtlichen Lösungsgrund des Todes zukäme (vgl. 77).

In diesem Zusammenhang weist der Verfasser auf die derzeitige kirchliche Praxis hin, nicht vollzogene Ehen oder Ehen aufgrund des Privilegium Paulinum und Petrinum durch päpstliche Dispens dem Bande nach zu lösen. Hier bleibt letztlich unklar, ob dem Verfasser die Reichweite der päpstlichen Dispensgewalt bewußt ist, daß nämlich der Papst in der Tat eine Ehe löst, also das Eheband aufhebt. Für den Verfasser ist die heutige Praxis der Kirche fragwürdig: er sieht die Ehe Nichtgetaufter u. U. auch als sakramental an und folgert aus der Begierdetaufe eine Begierdeehe, der dieselben Gnaden eignen wie der sakramental geschlosenen. Sehen wir von dem Exkurs ab, der nur am Rande das Thema berührt, so kommt der Verfaser im zweiten Teil letztlich zu dem Schluß, die Kirche müsse großzügiger in ihrer Dispenserteilung werden, nicht fragen, ob die Ehe gültig ist, sondern dann eine Wiederverheiratung erlauben, wenn sie tatsächlich zerbrochen ist. Mit Ausnahme der Geisteskrankheit eines Gatten werden allerdings keine Gründe genannt, die ein solches Zerbrochensein der Ehe erkennen lassen. Wer aber kann beurteilen, ob eine Ehe als personale Gemeinschaft in der Liebe nicht gelebt wird und darum als gescheitert angesehen werden muß.

Der Verfasser bringt einen Beitrag zur Diskussion, die z. Z. lebhaft geführt wird. Viele seiner Argumente werden in dieser Diskussion in anderem Zusammenhang erörtert. Sicher muß gefragt werden, ob die Kirche nicht wirklich großzügiger in der Dispenserteilung verfahren könnte. Es ist allerdings nicht ganz einzusehen, warum dazu nötig ist, die Lehre zu ändern, der Tod löse das Eheband. In der Diskussion aber sollen alle Argumente bedacht werden, so ist auch dieser Diskussionsbeitrag zu begrüßen.

Formal darf sicher der Wunsch angemeldet werden, Innenverweise mit der Seitenzahl anzugeben: ein Verweis auf Kapitel und Abschnitte erschwert die Lektüre ungemein.

Bochum. Willi Astrath.

Kirche in der Stadt. (Hrsg. v. Österreichischen Seelsorgeinstitut) Erster Band. Grundlagen und Analysen. Freiburg-Basel-Wien: Herder Verlag 1967. 295 S.; kt. DM 25,20. Zweiter Band. Probleme, Experimente, Imperative. Freiburg-Basel-Wien: Herder Verlag 1968. 304 S.; kt. DM 23,20.

Dieses Sammelwerk – entstanden aus dem Impuls einer Arbeitsgemeinschaft des Österreichischen Katholikentages von 1962 – nimmt mit dem Thema „Großstadtseelsorge" eine spezifisch österreichische Tradition wieder auf. Denn es war der Wiener Pastoraltheologe Heinrich Swoboda, der schon vor 60 Jahren „die Stadt" zum ersten Mal zum Gegenstand pastoraler Überlegungen machte[1], ehe das Thema nach dem Zweiten Weltkrieg eine Domäne vorwiegend der französischen Pastoral zu werden schien. Nicht zuletzt dem dritten Lehrstuhlnachfolger Swobodas in Wien, Ferdinand Klostermann, dem die Bände zum 60. Geburtstag gewidmet sind, obwohl er selbst die grundlegende „Theologie der christlichen Gemeinde" beisteuert (I, 34–60), verdankt die Arbeit entscheidende Anstöße[2], die nun – und darin liegt das Neuartige und Verdienstvolle – nicht mehr einfach in einer theologischen Reflexion über das Phänomen Stadt bestehen konnte, sondern nicht unwesentlich eine Kooperation verschiedener neuerer Wissenschaften, insbesondere der Soziologie und der Psychologie, mit der Theologie organisieren mußte.

Das belastete das Unternehmen nicht nur mit den bei Sammelwerken unvermeidbaren Schwankungen in Aussagequalität und Schreibstil der verschiedenen Mitarbeiter, sondern machte die wissenschaftstheoretischen Unterschiede zwischen der Theologie und den empirischen Wissenschaften z. T. in voller Kraßheit deutlich. Die Bewußtwerdung dieser Tatsache ist nicht nur notwendig, sondern auch heilsam, aber sie kann natürlich ein Handicap sein für ein Werkbuch, das vornehmlich für die Hand des Praktikers gedacht ist.

Nur ein Beispiel: Wenn Otto Semmelroth in seinem Beitrag über „Kirche als Heilzeichen für die Menschen" (I, 17–33) die Kirche u. a. als „das sakramentale Unterpfand der Präsenz des Gottesreiches und seiner Gnade" (31) beschreibt, dann ist das ein Satz, dessen gemeinten Sinn man nur noch mit Mühe erahnen kann, so geläufig das katholischen Ohren auch klingen mag. Aber man begnügt sich damit, das sei nun mal eben Theologie, wenn auch – wenigstens stilistisch – solche von gestern. Wenn aber Norbert Greinacher in seinem Beitrag über „Die Gemeindekirche als Sozialform der Kirche" (I, 61–80) mitten in der Darstellung verschiedener kirchlicher Institutionalisierungen – von der Sekte über die Bruderschaftskirche, die Anstaltskirche, die Staats- und Volkskirche bis zur Gemeindekirche – unmittelbar im Anschluß an ein Zitat des Soziologen Paul Honigsheim fortfährt „Nach der Himmelfahrt Christi entwickelten sich . . ." (66), dann stutzt man doch und fragt sich, in welcher Wissenschaft man sich denn gerade befinde. Unter dieser Spannung, die zumindest einige Stilbrüche zur Folge hat, leidet vor allem der erste Band, der mit der Grundlegung sowohl pastoraltheologisch wie pastoralsoziologisch (und z. T. -psychologisch) ansetzen muß. Das Dilemma dabei ist, daß ein allzu schroffes Parlieren im Denkstil und Jargon der jeweils eigenen Fachsprache zwar den Eindruck eines guten Fachwissenschaftlers vermitteln kann, inhaltlich aber für den Partner wenig verständlich ist. Eine in diesem Fall aber sinnvolle und notwendige „Übersetzung" in den Verständnishorizont des anderen Fachvertreters oder überhaupt und vor allem des Praktikers erhöht die Gefahr wissenschaftlich unzulässiger Sprünge und Brüche. Unter dem Gesichtspunkt der Information für Nicht-soziologen zu dicht im Gehege der eigenen Fachsprache verbleiben am ehesten die Beiträge von L. A. Vaskovics, „Sozialbeziehungen der Großstädter" (I, 102–133) und Hugo Bogensberger, „Einstellung zu religiösen Wahrheiten und religiös-kirchlichen Normen" (I, 215–250). Unter dem genannten Blickwinkel wirksamer formuliert scheinen mir die (soziologischen) Beiträge von N. Greinacher, „Charakteristische Züge städtischer Lebensweise" (I, 91–101), „Die christliche Gemeinde in soziologischer Sicht" (I, 265–78) und die Arbeit von Leopold Rosenmayr, „Menschliches Altern in der industriellen Gesellschaft" (I, 134–62).

Vom Thema – und vom Stil – her den Übergang von der Theorie zur Praxis vermittelt der Beitrag von Egon Golomb: „Organisation und Gedanke der Stadtkirche" (II, 15–31), der damit eine Vielzahl höchst unterschiedlicher Beiträge einleitet. Man kann natürlich sagen, daß sich eben darin die Vielfalt des realen Lebens widerspiegele, und zweifellos gibt die Sammlung der Arbeiten einen ganz guten Überblick darüber, wer sich in diesem Themenbereich wie über was alles Gedanken macht und – z. T. in anderen Zeitschriften schon – gemacht hat. Für den ausgesprochenen Zweck, ein Werkbuch für die Praxis zu schaffen, wäre eine zuvor etwas systematisierende Information der Autoren doch wohl von Vorteil gewesen, selbst wenn man dann auf den einen oder anderen Beitrag hätte verzichten müssen.

Unter den insgesamt 31 Berichten des II. Bandes (Band I hatte 15) ist der Entwurf über „Sakramentenspendung in der Stadt" von Stud.seelsorger Richard Picker (II, 77–124) nicht nur der ausführlichste Beitrag, sondern in seiner prägnanten, realitätsnahen Ausdrucksweise sicher einer der hilfreichsten überhaupt. Er wird sehr gut ergänzt durch 2 Spezialabhandlungen über „Die Vorbereitung Erwachsener auf die Taufe" von Wilma Immler (II, 125–149) und die gelegentlich ja heftig umstrittene Frage der „Hausmessen" von Helmut Blasche (II, 150—55).

Als glaubwürdiger und wirkliche praktische Erfahrungen gut vermittelnder Bericht hat mich die – schon im „Seelsorger" (37 [1967] 185–90) erschienene – Arbeit des Wiener Pfarrers Joseph Ernst Mayer über „Systematische Hausbesuche in der Großstadt" (II, 205–213) beeindruckt. Über Liturgie und Sakramentenpastoral hinaus reichen die Teile 3–5 des 2. Bandes, die sich jeweils mit mehreren Einzelbeiträgen den Themen „Realisation der Kirche in der Familie, unter Jugendlichen und Alten", „Methoden und Dienste des Apostolates" und „Soziale Dienste" widmen. Vom pastoralen Ansatz her auffallend ist darunter besonders die Arbeit von Bruno Dreher über die „Seelsorge an den Fernstehenden" zu nennen (II, 249–66).

So weit – so gut, oder wenigstens diskutabel. Ausgesprochen bedenklich finde ich einige Andeutungen, die auf eine „Betriebsberatung" der Kirche zwecks Image-verbesserung hinauslaufen. (I, 292) Schade – aber in einer Zweitauflage zu beheben – ist es, daß ein Werkbuch, das ja zum Nachschlagen und zur Wissensvertiefung benutzt werden sollte, kein Register und keine Bibliographie zum Thema hat. Einen gewissen Ausgleich dafür bieten allerdings die sehr sorgfältigen und differenzierten Inhaltsverzeichnisse.

Absolut indiskutabel für ein Werkbuch, das erst in der Hand von Kaplänen, Pfarrhelferinnen und Jugendsekretären seinen Sinn erhält, ist der Preis von DM 47,40. Wenn sich angesichts so mancher, von der Kirchensteuer finanzierten Repräsentationsausgaben (nicht nur im Kirchenbau) keine Mittel und Wege für die Subvention eines solchen Projektes finden, dann bleiben Mühe und Aufwand dafür letzten Endes doch vergebens.

Aus den vielen und vielerlei Anregungen des Werkes ein Fazit zu ziehen, ist sicher nicht einfach. Die Theologische „Linie" dürfte mit den Namen Karl Rahner, Klostermann, Greinacher, Dreher angedeutet sein, die weniger bekannten und z. T. auch hier ungenannten Praktiker lassen sich kaum in ein solches Liniensystem zwängen – ihnen allen gemeinsam ist nur das Bewußtsein, daß die traditionellen Gewohnheiten der seelsorglichen Praxis heute offensichtich nicht mehr angemessen sind, und gemeinsam ist ihnen das Vertrauen, daß – unter Neubesinnung und Veränderung der religiösen Praktiken – auch und gerade die „Kirche in der Stadt" eine Zukunft hat.

Die Situation ist in mancher Hinsicht paradox – so wie die beiden folgenden Sätze, die auf den ersten Blick unvereinbar, bei näherem Zusehen doch eine gemeinsame Basis haben. Der Soziologe Golomb meint: „Angesichts einer sich wandelnden Welt ist der Rückzug auf den Status quo . . . eine äußerst bescheidene Hoffnung und wird fast durchwegs enttäuscht: ‚der Status quo erweist sich als das illusionärste aller Ziele' (Riesman)" (II, 31).

Demgegenüber der Theologe Klostermann: „. . . eine Gemeinde, die sich nicht mehr von der Welt abhöbe, nicht mehr als Fremdling in der Welt, nicht mehr pilgernd verstünde, die sich mit irgendwelchen Völkern, Kulturen, Rassen, Parteien identifizierte, wäre eine introvertierte, eine nicht mehr ausstrahlende, nicht mehr dynamische, nicht mehr evangelisierende, nicht mehr mobile, sondern statische Gemeinde, die zum Selbstzweck, zum Getto, zum Rest geworden ist, statt Kern, statt Ferment, statt Zeichen und Sakrament für alle zu sein, (sie wäre) nicht mehr Gemeinde Christi" (I, 59).

Hamburg. Gregor Siefer.

Glaube – Wissenschaft – Erziehung. Beiträge aus dem Forschungs- und Lehrbereich einer Pädagogischen Hochschule. Im Auftrag des Kollegiums der Pädagogischen Hochschule Eichstätt hrsg. von Herbert Tschamler. München: Ehrenwirth-Verlag 1967. 412 S.; Ln. DM 28,–.

Der Sammelband versteht sich als „erste Gesamtpublikation" des Lehrkörpers der Pädagogischen Hochschule in Eichstätt anläßlich ihrer „nun endgültigen Eröffnung" (9). Die einzelnen Aufsätze sind um die drei im Titel genannten Themenkreise gruppiert.

Unter dem Stichwort „Glaube" äußern sich A. Fleischmann über „Sinn und Aufgabe einer kirchlichen Pädagogischen Hochschule", B. Schleißheimer über Begriff und Formen des Glaubens, H. Schilling über „Konfession und Erziehung" und J. Kraus über „Grundgedanken zur Anthropologie nach J. L. Vives". Zum Thema „Wissenchaft" erörtern H. Tschamler den „Wissenschaftsanpruch der Grundwissenschaften im

[1] Heinrich Swoboda, Großstadtseelsorge, Regensburg 1909.

[2] An seinem Lehrstuhl entstand auch die Habilitationschrift von Norbert Greinacher, Die Kirche in der städtischen Gesellschaft, Mainz 1966, die man zumindest im deutschen Sprachraum als das Standardwerk zu diesem Thema bezeichnen kann.

Rahmen der akademischen Lehrerbildung" sowie die „Stellung und Aufgabe der Soziologie an der Pädagogischen Hochschule", R. Kausen die Bedeutung der „Psychologie vor den Schranken des Eigenständigkeitsanspruchs der Erziehungswissenschaften", R. Huber die Frage nach „Substanz und Naturgesetz" und W. Sayler den Zusammenhang von pädagogischem Bezug und pädagogischem Takt. Unter der Überschrift „Erziehung" stehen die Beiträge von O. Schön, Die Katholische Schule in den USA, J. Neukum, Überlegungen zur Didaktik des grundlegenden Sachunterrichts, E. Direnberger, Verlust des Geschichtsbewußtseins?, J. Heuberger, Vom Dienst der Musik am Menschen, F. Rindfleisch, Die bildnerische Begabung des Kindes und O. Buchberger, Schulturnen heute.

Ein solches „Mosaik verschiedenster Sichtweisen" (H. Tschamler, 9) bietet eine derartige Fülle von Anregungen und wirft zugleich so viele Fragen auf, daß man sie in diesem Rahmen nicht einmal andeuten kann. Wenn sich eine Publikation aber ausdrücklich auf den „Forschungs- und Lehrbereich einer Pädagogischen Hochschule" beruft – müßte da nicht der spezifisch didaktische Aspekt ihrer Arbeit klarer zur Geltung kommen? Dieser Gesichtspunkt wird m. E. nur von J. Neukum deutlich markiert, während die übrigen Autoren auf die Frage der Lehrbarkeit in ihrer jeweiligen Thematik nicht ausführlich eingehen. Hier aber wird man auch für den Bereich der Forschung den Beitrag suchen müssen, den die Pädagogischen Hochschulen in das wissenschaftliche Gespräch einzubringen haben, soll ihre Eigenständigkeit und ihre Existenz auf die Dauer gesichert bleiben. Durch die jüngste schulpolitische Entwicklung in Bayern sind ja auch manche Argumente für den kirchlichen Charakter einer Pädagogischen Hochschule, wie sie besonders im ersten Beitrag zusammengestellt wurden, nicht mehr sehr überzeugend. – Um nur auf einen drucktechnischen Fehler hinzuweisen, so macht sich in allen Beiträgen die unterschiedliche Stellung der Anmerkungsziffer (teils vor, teils nach den Ausführungszeichen) störend bemerkbar.

Frankfurt/M. Wolfgang Offele.

Zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens. Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Einführung und Erläuterungen von Friedrich Wulf SJ. Freiburg-Basel-Wien: Herder Verlag 1968. 96 S.; kart. DM 9,80.

Dieser Band ist ein Sonderdruck aus den Konzilsbänden des „Lexikons für Theologie und Kirche". Er enthält im lateinischen Text und in der von den deutschen Bischöfen genehmigten deutschen Übersetzung das 5. Kapitel „Die allgemeine Berufung zur Heiligkeit in der Kirche" und das 6. Kapitel über „Die Ordensleute" aus der Konstitution „Über die Kirche" sowie das Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens. Die ausführlichen Einleitungen durch einen der besten Kenner der Materie, den Konzilstheologen F. Wulf SJ, zeigen Geschichte, Erarbeitung und die grundlegende und praktische Problematik der Dokumente auf; wissenschaftlich fundierte Kommentare erschließen ihren Gehalt und Aspekte für die Zukunft. Dazu seien im folgenden einige Hervorhebungen und kritische Anmerkungen gemacht.

Das 5. Kapitel der Konstitution über die Kirche ist gewissermaßen das Fundament des 6. Es spricht zunächst von der Heiligkeit der Kirche, um von ihr aus die Berufung aller Glieder zur Heiligkeit abzuleiten. Wulf vermißt, daß dieser Gedanke der Vorordnung der von Christus geheiligten Kirche vor dem Heiligkeitsstreben der Christen weiter verfolgt wird. Damit würde sich die Frage stellen, was diese Heiligkeit der Kirche eigentlich bedeutet, und als Voraussetzung, wie die den einzelnen vorgeordnete Kirche zu denken ist. Wulf spricht davon in einer Formulierung, die eine Quasihypostasierung der Kirche besagt: „Die Kirche ist also eine dem Einzelnen vorgegebene, schon in der ewigen Erwählung und Vorherbestimmung Gottes präexistierende, gewissermaßen personale Größe" (14). Mit dieser Quasiperson Kirche läßt sich dann auch eine vorgegebene Heiligkeit verbinden. Der einzelne erlangt im Maße seiner Gnade und seines persönlichen Strebens Anteil an dieser Heiligkeit der Kirche. Auf diese Weise läßt sich dann immer zwischen der vollkommenen Heiligkeit der „Kirche an sich" und der relativen Heiligkeit bzw. der Unheiligkeit ihrer Glieder unterscheiden. Bewegen wir uns damit aber nicht in einem abstrakten Idealismus? (Vgl. dagegen: H. Küng, Die Kirche. Freiburg 1967, 382–384.) Läßt sich für Menschen von heute noch so von der Kirche reden? Real existierend kann die Heiligkeit der Kirche jedenfalls nur in ihren Gliedern gedacht werden, exemplarisch in den Heiligen, vor allem in Maria (Vgl. H. U. v. Balthasar, Sponsa Verbi. Einsiedeln 1961, 185—190, 297 f.).

An der Vorgeschichte des Ordensdekretes verdeutlicht Wulf, welcher weite und mühselige Weg von der traditionellen Theologie des Ordenslebens zu einer den Einsichten der heutigen Theologie entsprechenden Auffassung zurückzulegen war bzw. ist. Es geht dabei vor allem um die Lehre von den „Räten". In der herkömmlichen Theorie, wie sie von Thomas von Aquin maßgeblich formuliert worden ist, unterscheidet sich der Weg der Räte von dem der Gebote als der bessere, verdienstvollere, zu einer größeren Freiheit des Geistes und somit zu einer höheren Vollkommenheit führende, „so daß sich der Eindruck einer dualistischen Ethik geradezu aufdrängt". Das bedeutet einerseits eine Verkürzung der neutestamentlichen Gebotsethik: das Hauptgebot der Liebe kann doch unmöglich als etwas Minderes gegenüber einem bestimmten Rat aufgefaßt werden; die Räte können vielmehr nur verstanden werden als individuelle Konkretisierungen der Liebe, die in sich die Dynamik hat, sich auf das je Größere der Selbsthingabe zu überschreiten. Das allen Christen geltende Gebot der Liebe ist somit das Maximale. Die Räte sind Folgerungen aus diesem Gebot, die für den einzelnen als persönliche Berufung und somit als persönliche Gnadengabe konkret werden: „als Ruf der ratend-drängenden Liebe des Geistes". Durch diese konsequent charismatische Auffassung der Räte wird jede Herabsetzung der nicht so berufenen Christen vermieden, denn die charismatische Differenzierung des Gottesvolkes bedeutet kein Mehr oder Weniger, keine aszetische Rangordnung, sondern eine Ausfaltung der Nachfolge Christi, „der eine so, der andere anders" (1 Kor 7, 7).

Dem Problem des Verhältnisses von Gebot und Rat ist verwandt die Frage nach dem Verhältnis von Kontemplation und Apostolat. Sie wurde zu einem der umstrittensten Probleme bei der Abfassung des Dekretes. Wulf unterzieht sie darüber hinaus einer historischen und theologischen Untersuchung, welche die Absicht der Letztfassung des Dekretes verdeutlicht, die „Zweigleisigkeit" des Ordenslebens (teils beschaulich – teils tätig) zu überwinden. Entscheidend ist die Erkenntnis, daß Gottes- und Nächstenliebe eine untrennbare Einheit bilden und die apostolische und caritative Arbeit somit die konkrete Weise bilden, in der die tätige Ordensgemeinschaft Gott über alles lieben soll.

Abschließend wird in der Einleitung nach der Bedeutung gefragt, die dem Ordensdekret für die Erneuerung des Ordenslebens zukommt. Wulf trifft die ausgewogene Feststellung: „Obwohl die langwierigen, mühevollen und oft heftigen Diskussionen nur ein relativ bescheidenes Ergebnis gezeitigt haben, so ist doch zum ersten ein theologisch-spirituell vertieftes Selbstverständnis des Ordensstandes aufgebrochen, das zwar nicht neu ist, aber zu den Quellen zurückführt und jenes Denken überwinden hilft, das in einer merkwürdigen Verschränkung und Mischung einseitig juridisch und aszetisch (beides schien sich gegenseitig zu bedingen) geprägt war. Zum anderen beginnen sich nach einer jahrhundertelangen Sterilität der Lebensformen und Gebräuche in den Orden neue Weisen des Zusammenlebens, des Weltbezugs und der Arbeit abzuzeichnen."

Köln. Hermann-Josef Lauter OFM.

Zerfaß, Rudolf: **Die Schriftlesung im Kathedraloffizium Jerusalems** (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Heft 48), Münster: Verlag Aschendorff 1968. XVI, 191 S.; kart. DM 34,–.

Der von J. A. Jungmann „im Blick auf die Reformaufgaben der Gegenwart" angeregten und von der Theologischen Fakultät Innsbruck bereits 1962 angenommenen Dissertation hohen Ranges entsprach ihr ursprünglicher Titel „Die Rolle der Lesungen im Gemeindeoffizium orientalischer Riten" besser als der jetzige. Gewiß ist etwa die Hälfte des Umfangs den Verhältnissen in Jerusalem gewidmet. Die andere Hälfte aber befaßt sich mit den übrigen Kirchen des Orients.

Untersucht wird die meist recht apriorisch beantwortete Frage, ob und seit wann die Lesung der Schrift zum Stundengebet gehört. Wegen der Bedeutung für die gegenwärtige Reform, bei der Laudes und Vesper als Grundhoren des Offiziums und als geeignet für die Gemeinde herausgestellt werden sollen, hat Vf. die Frage für das Gemeindeoffizium (auch Kathedraloffizium genannt) zu lösen versucht. Da dessen Strukturen in den Riten des Ostens weit deutlicher zu erkennen sind als – wegen der monastischen Überformung – im Westen, war das Objekt der Untersuchung gegeben, und zwar, wegen der günstigen Quellenlage, zunächst die Verhältnisse in Jerusalem.

Ausgangs- und Schwerpunkt der Untersuchung ist daher der Bericht der Pilgerin Egeria (wie Vf. entgegen der im deutschen Sprachgebiet noch immer üblichen Schreibweise Aetheria richtig schreibt).

Die eindringende und überzeugende Analyse (4–37) ergibt zwei gleich ursprüngliche Formen außereucharistischen Gottesdienstes: Einmal das tägliche Stundengebet der Gemeinde (mit monastischer Vorstufe) am Morgen und Abend, bestehend aus ausgewählten Psalmen, Hymnen,

Fürbitten und Oration. Es hat latreutisch-impetratorischen Charakter, kennt keine Färbung durch das Kirchenjahr und hat auch an Festtagen ebenso wie die monastischen Horen der Sext und Non (in der Fastenzeit kommt die Terz hinzu) keine Schriftlesung.

Die zweite Form bilden die an bestimmte Tage des Kirchenjahres und in Jerusalem an die historischen Orte gebundenen Verkündigungsgottesdienste der Vollvigil (vor Epiphanie, Karfreitag, Ostern, Himmelfahrt und an den Samstagen der Quadragesima), der Kathedralvigil in der Frühe des Sonntags, der Predigtgottesdienste am Nachmittag eines jeden mittwochs und freitags der Fastenzeit, der Gottesdienste am Nachmittag der drei ersten Kartage und des Karfreitags und bei privaten Wallfahrten sowie als Anhang an die Vesper.

terisiert, die freilich durch Gebet umrahmt wird. Im Konfliktsfall beider Formen entfallen an Sonn- und Festtagen weitgehend die Gebetshoren oder werden wie die Vesper mit einem Anhang versehen.

Die übrigen Zeugen des 4. und 5. Jahrhunderts – Väter, Mönchsregeln, Kirchenordnungen des Ostens – bestätigen im wesentlichen das Zeugnis der Egeria (39–55). Nur die Mönche Ägyptens kennen bei ihren nur zwei Horen (am Morgen und Abend) gemeinsame Schriftlesung, die jedoch nach dem Zeugnis Cassians eine aus der privaten Lesung hervorgegangene freiwillige, den Horen angehängte Zusatzleistung ist. Ferner findet man im Kathedraloffizium an einzelnen Orten und als Ausnahme Ansätze, die Vesper an Samstagen und Sonntagen und das Morgenoffizium am Sonntag mit Lesungen auszustatten.

In den folgenden Jahrhunderten kommt es, wie die eingehende Untersuchung der Quellen für die Liturgie Jerusalems aus dem 5.–10. Jahrhundert ergibt (56–106), im Gemeinde-(„Kathedral"-)Offizium in und außerhalb der Stadt (Aremenien, Georgien) zunehmend zu einer verschiedenartigen Verschmelzung von Stundengebet und Lesegottesdienst an den hohen Festtagen und -wochen und in der Fastenzeit, und zwar dort in der Vesper an allen Tagen außer Samstag und Sonntag, wobei sich als Regelfall schließlich das Schema Psalm, Hymnus, Lesungen des Alten Testaments, Evangelium, Gebet durchsetzt. Sogar das Lesematerial zur Taufkatechese wird durch Einbeziehung in die Terz „liturgisiert". An den höchsten Tagen (nicht aber Heiligenfesten) erhalten auch die Laudes, in der Karwoche außerdem Prim und Non Lesungen.

Im letzten Abschnitt werden zunächst die gegenwärtigen Riten des Ostens befragt (107—115). Es ergibt sich eine weitgehende Konsonanz mit der alten Ordnung Jerusalems. Das Ferialoffizium hat keine Lesung der Schrift, mit Ausnahme des monastisch geprägten koptischen und äthiopischen Ritus (morgens und abends Lesung der Evangelien). Die Nestorianer haben auch im Festoffizium (Sonntage, höchste Feste, Fastenzeit) keine Lesung, die Armenier nur am Sonntagmorgen, die Chaldäer nur am Abend (Evangelien), sowohl am Morgen wie am Abend Westsyrer (Evangelien), Maroniten (Sonntage und Fastenzeit), Byzantiner sowie Kopten und Äthiopier. Die abschließende Untersuchung der Entwicklung in der antiochenischen Ritengruppe (Byzantiner und Jakobiten; bei den übrigen Riten sind die Quellen zu wenig erschlossen) ergibt, daß die Leseordnung der Feste und geprägten Zeiten sich auf – z. T. recht verschlungenen – Pfaden aus den in Jerusalem gewachsenen Ordnungen weiterentwickelt hat (115–173; ein sinnstörender Druckfehler ist anzumerken: Die letzte Zeile von S. 166 gehört als letzte auf S. 167).

Die Schlußbetrachtung (174—184) faßt die Ergebnisse noch einmal kurz zusammen, würdigt sie auf dem Hintergrund der römischen Praxis und äußert einige Wünsche für die Reform des römischen Breviers. Gegenüber der weitverbreiteten Auffassung, die Lesung sei für das Stundengebet konstitutiv – nach dem (im eucharistischen und im Wortgottesdienst zutreffenden) Schema: Lesung als Wort Gottes, Lied (Psalm) und Gebet als unsere Antwort – ist festzuhalten: Das Gemeindeoffizium war, obwohl das Gegenteil oft – ohne Beweise – behauptet wird, ursprünglich ohne Lesungen, „Lob- und Tagesweihe am Morgen, Dank und Preis und Fürbitte am Abend". Das gilt auch für das vorbenediktinische Gemeindeoffizium im Westen und hat sich im Osten an den gewöhnlichen Tagen und Festen erhalten. An Festen sind im Osten den beiden Haupthoren allmählich Lesungen – mindestens im Ursprung mit deutlichem Verkündigungsziel – aus verschiedenen Wortgottesdiensten zugewachsen; im Westen kommt die Lesung aus der zunächst privaten Schriftlesung der Mönche als tägliche *lectio (semi-)continua* in die Matutin, als Kurzlesung in alle Horen.

Es wäre für die Diskussion um die Gestalt des künftigen römischen Stundengebets im römischen Liturgierat, auf der Bischofssynode und in der Literatur förderlich gewesen, wenn die Untersuchung einige Jahre früher erschienen wäre. Es hat nämlich Mühe gekostet, den Wunsch derer zurückzuweisen, die für die *hora lectionis* (welche außerhalb des Chores die Matutin ersetzen wird) außer Lesungen keine (für jedes Studengebet konstitutiven) Elemente wie Psalmen und Hymnen wollten, oder den von der irrigen Meinung über die Rolle der Lesung im Stundengebet diktierten Wunsch anderer, die für Laudes und Vesper ausgedehnte Lesungen forderten.

Die vom Liturgierat beschlossene und von der Synode der Bischöfe 1967 gebilligte Reform deckt sich insoweit mit den Vorstellungen des Vf., als Laudes und Vesper nur bei der Feier in Gemeinschaft längere Lesungen erhalten können. Dafür werden keine eigene Zyklen geschaffen, wie viele wollten. Die Lesungen können vielmehr aus den künftigen drei Jahresreihen der Sonntage und den beiden Jahresreihen der Werktage entnommen oder aus besonderem Anlaß frei gewählt werden. Sie entsprechen somit insbesondere bei den sonntäglichen Feiern mit der Gemeinde dem Verkündigungscharakter, wofür aber, wie Vf. mit Recht bemerkt, die Wortgottesdienste gemäß Art. 35, 4 der Liturgiekonstitution sich eher anbieten. Die Lesehore wird, vom Gebet umrahmt, in zwei Jahren das ganze Neue Testament außer den Evangelien und eine gute Auswahl des Alten Testaments bringen. Entgegen dem Wunsch des Vf. wird ein Responsorium nach der (ungeteilten) Lesung bleiben, weil es auch dem Einzelbeter für die Meditation des Gotteswortes hilfreich erscheint, wenn es (was jetzt allerdings selten der Fall ist) entsprechend geformt ist (bis auf wenige Ausnahmen mußten mit diesem Ziel neue Responsorien geschaffen werden). Alle anderen Horen werden eine Kurzlesung erhalten, die – wie jetzt fast nur die *Capitula per annum* – geeignet ist, einen prägnanten Gedanken aus den Apostelbriefen oder aus dem Alten Testament (wie etwa die in der evangelischen Kirche beliebten „Losungen") häufiger in Sinn und Herz zurückzurufen, einen Gedanken, der bei einer *lectio currens* schnell dem Gedächtnis entschwindet oder in ihr — wie in der Auswahl aus dem Alten Testament — gar nicht vorkommt.

Abgesehen von diesen letzten Differenzen, über die man sich aber mit dem Vf., sobald er die neuen Texte kennen wird, wahrscheinlich schnell einig würde, verdient die Arbeit in Methode und Darstellung hohes Lob.

Münster. E. J. Lengeling.

Van Buchem, L. A. OP: **L'homélie pseudo-Eusébienne de Pentecôte.** L'origine de la cormatio en Gaule Méridionale et l'interprétation de ce rite par Fauste de Riez. Nijmegen: Drukkerij Gebr. Janssen 1967. 242 S.; kart. fl. 16,90.

Edition und Untersuchung der pseudonymen Pfingsthomilie sind für die Theologie und Pastoral der Firmung von erheblicher Bedeutung. Von dieser – semipelagianischen – Homilie hat G. Dix mit einigem Recht gesagt, sie habe die Grundlage der westlichen Firmungstheologie des Mittelalters gelegt. Das konnte sie, weil sie bis auf ihr letztes Viertel in die pseudoisidorischen Dekretalen aufgenommen wurde, die erste Hälfte unter dem Namen des Papstes Melchiades (Miltiades; † 314), sodann, was aber für die Firmtheologie von geringerer Bedeutung ist, kleine Teile der ersten Hälfte und das dritte Viertel unter dem Namen des Papstes Urban I († 230).

Die pseudoisidorischen Texte der Homilie sind, wie Vf. im Anhang I (206—217) zeigt, im Laufe der Zeit in immer kürzeren, aber wichtigsten Passagen unter den Namen Melchiades (und Urban) oder auch Leo I oder mit dem Lemma *„quidam papa"* mehr oder weniger treu zitiert worden, zunächst von den Dekretalisten (Collectio Anselmo dicata, Burchard von Worms, Ivo von Chartres, Gratian u. a.), sodann von einigen Frühscholastikern, von Kommentatoren der Sentenzen des Petrus Lombardus (nicht von ihm selbst) und den übrigen (edierten und nicht-edierten) Theologen der Hochscholastik, aber auch, natürlich ablehnend, von Calvin. Besonders über Thomas von Aquin werden dann die Kernstellen als Quasi-Definition der Firmung bis heute weitertradiert, was Vf. nicht weiterverfolgt. Es handelt sich besonders um diese beiden Zitate: *Spiritus Sanctus ... in fonte plenitudinem tribuit ad innocentiam, in confirmatione augmentum praestat ad gratiam ... In baptismo regeneramur ad vitam, post baptismum confirmamur ad pugnam.*

Der erste Teil der Arbeit beschäftigt sich mit dem Text der Homilie. Sie ist als Teil einer Sammlung von Homilien unter dem Namen des Eusebius von Emesa seit 1547 mehrfach gedruckt worden (später auch unter dem Namen des Hilarius von Arles), zuletzt 1964 in PL Suppl. 3, 615—617. Der Erstdruck wie die Nachdrucke beruhen auf einer einzigen, nicht guten Handschrift. Jean Leroy hat in einer nur polykopierten Dissertation (Straßburg 1954), die wegen seines frühen Todes nicht gedruckt wurde, Faustus von Riez als Verfasser der Homiliensammlung nachgewiesen und einen kritischen Text erstellt, der gegenwärtig für eine Edition im Corpus Christianorum überarbeitet wird. Von den etwa 350 Handschriften, die Leroy anführt, die ganz oder teilweise das Corpus Pseudo-Eusebianum (auch Collectio Gallicana genannt) enthalten, haben nur elf den Text der Pfingsthomilie, von denen Leroy sechs für seine Edition benützte. Van Buchem zieht für seine eigene kritische Edition des Textes (40—44) weitere fünf Handschriften und die pseudoisidorischen Dekrete heran.

Die Pfingsthomilie gehört, wie im zweiten Teil zunächst gezeigt wird, zum Urbestand der Collectio Gallicana, die nach Ansicht besonders neuerer Forscher von einem Autor stammt. Dieser Autor kann nicht, wie

die meisten Handschriften behaupten, Eusebius (von Emesa, von Alexandrien) sein. (Über mehr oder weniger plausible Hypothesen, wie es zu dieser Attribution kam, wird 79—82 referiert.)

Gegen andere Autoren (Caesarius und Hilarius von Arles, Eucharius von Lyon, Maximus von Turin u. a.) hat sich der zuerst von C. Oudin (1722) in die Diskussion gebrachte Faustus von Riez durch Untersuchungen von A. G. Engelbrecht (1889), W. Bergmann (1898), G. Morin (1935), A. Souter (1940), B. Leeming (1956; 1957) und E. Griffe (1960), vor allem aber durch die genannte, nicht veröffentlichte Untersuchung von Leroy wenigstens insoweit durchgesetzt, daß er Autor mindestens der meisten Homilien der Collectio Gallicana sei.

Speziell unsere Pfingsthomilie wird von den meisten eben genannten Autoren (wie schon von dem Bollandisten J. Stiltingh 1760) ausdrücklich als Werk des Faustus angesehen. Der eingehende Vergleich des Textes mit den sicher echten Werken des Bischofs von Riez läßt wegen direkter Parallelen und vieler sprachlicher Eigentümlichkeiten keinen Zweifel mehr übrig (59—74).

Der dritte Teil (85—195) bestätigt das Ergebnis aus der Theologie und Praxis der Firmung in Südostgallien, wie sie in den Konzilien von Riez (439), Orange (441; eindringende Neuinterpretation eines schwierigen, häufig kommentierten Textes), Arles (ca 443?, zwischen 449 und 461) und aus der Homilie wie den übrigen Schriften des Faustus und seiner südostgallischen Mitbischöfe sichtbar werden.

Zum Verständnis der wichtigen Ergebnisse muß kurz der Inhalt des ersten Teils der Pfingsthomilie zusammengefaßt werden: Was der Heilige Geist zu Pfingsten dem ganzen Volk schenkt, schenkt er den einzelnen Neugetauften durch Handauflegung in der Confirmatio. Was aber kann bei Getauften noch konfirmiert werden? Wird die Taufe nicht entwertet, wenn ihr noch etwas fehlt? Antwort: Auch der Soldat braucht nach der Aufnahme in die Armee durch Signation noch die Ausrüstung mit Waffen für den Kampf. Ebenso ist die Benedictio (der Firmung) für den Getauften eine solche helfende Ausrüstung. Ebenso wie ferner Eltern, die ihrem Kind ein Vermögen hinterlassen, für einen Vormund sorgen müssen, wird der Paraklet (in der Confirmatio) Vormund und Schützer der in Christus Wiedergeborenen. Der Heilige Geist gibt bei der Taufe die *plenitudo ad innocentiam*, bei der Confirmatio das *augmentum ad gratiam* zum Kampf gegen unmittelbare Feinde und Gefahren. „In der Taufe werden wir zum Leben wiedergeboren, nach der Taufe zum Kampf konfirmiert. In der Taufe werden wir abgewaschen, nach der Taufe gestärkt (*roburamur*)." Wer sofort stirbt, dem genügt die Taufe; er wird durch den Tod gefirmt, weil er dann nicht mehr sündigen kann. Wer aber noch zu siegen hat, braucht die Hilfe (*auxilia*; in einigen Zitaten des Mittelalters in *beneficia* geändert) der Confirmatio zum Kampf. So braucht es auch nach Christi Tod und Auferstehung noch der Herabkunft des Geistes, damit das gläubige Herz zur Klugheit und Beharrlichkeit erweitert wird. Wir werden also durch Christus erlöst, durch den Heiligen Geist mit der Gabe geistlicher Weisheit erleuchtet, belehrt und vollendet, damit wir im sittlichen Leben geistliche Menschen seien. Das wird im zweiten Teil näher ausgeführt und in Gegensatz zur Weisheit dieser Welt gestellt.

Aus den oben genannten Quellen (Konzilien, Zeitgenossen) ergibt sich zur Bestätigung und Ergänzung der rituellen Praxis, wie sie die Homilie voraussetzt: Der zweite Hauptteil der bisher auf ein zeitlich geschlossenes Gefüge zusammengefaßten Initiation (nach der Taufe, vor der Eucharistie), der zum erstenmal im Konzil von Orange (441) wie kurz darauf in unserer Homilie *confirmatio* genannt wird, hat sich im Anfang des 5. Jahrhunderts dadurch von der ersten Stufe gelöst, daß die Taufe in den Landpfarreien von Presbytern gespendet wird, gelegentlich, was die Konzile beklagen, ohne postbaptismale Salbung mit der Begründung, daß ohnehin bei der Firmung eine weitere Salbung erfolgt. Demgegenüber wird verordnet, erstmals vom Konzil von Orange, daß von den beiden (in Rom seit Hippolyt bezeugten) Salbungen die erste unbedingt vollzogen, die zweite bei der Firmung durch den Bischof dagegen ausgelassen werden solle (zumal die erste Salbung ja mit dem vom Bischof konsekrierten Chrisam erfolgt), sodaß die Firmung — wie in unserer Homilie — nur durch Handauflegung und Gebet des Bischofs gespendet wird.

Die Homilie des Faustus ist das erste (und für die Folgezeit im Westen höchst einflußreiche und verhängnisvolle) Dokument, das aus der Trennung theologische Folgerungen zieht, die deutlich semipelagianisch gefärbt sind, wie Vf. eingehend analysiert (144—168). Faustus unterscheidet zwischen passiv empfangenem Leben und der (sittlichen) Tätigkeit des Erwachsenen. Dem ersten entspricht die Taufe (einschließlich der noch die Natur tangierenden Salbung) als Geburt zu neuem Leben, der Tätigkeit entsprechen die vermehrten Gaben des Geistes (*augmentum*, nicht *gratiae*, sondern *ad gratiam*, wie Faustus sagt), die vor allem als helfende Gnaden im Kampf des Lebens verstanden werden.

Bestätigt wird diese Theologie durch die Handauflegung bei der Wiederaufnahme von Häretikern, deren Sinndeutung von den Zeitgenossen des Faustus in Südostgallien nach van Buchem (169—191) ebenfalls vom Umkreis der Taufe weg auf den Eintritt in die konkrete Kirche und auf das persönliche Glaubensengagement des Postulanten hin verschoben wurde.

Die Trennung der beiden Stadien der christlichen Initiation ist im Westen bekanntlich erfolgt, als einerseits infolge der Gründung von Pfarreien mit Presbytern an der Spitze der Bischof nicht mehr der Ordinarius loci im wörtlichen Sinn blieb und als anderseits der Westen die Auffassung vertrat, nur der Bischof sei der eigentliche Spender der Firmung, während er ebenso wie den Vollzug der Taufe, der Eucharistie, der Buße auch die Firmung – wie im Osten – an seine Presbyter hätte weiterdelegieren können.

Die Kirchenkonstitution des Zweiten Vaticanums hat den Ausdruck des Tridentinums *minister ordinarius* mit voller Absicht angesichts der seit Jahrzehnten zunehmenden Delegation der Spendung an Presbyter durch *minister originarius* ersetzt und damit den Weg zu einer Annäherung an die Ostkirchen (und Protestanten) erleichtert.

Die Bindung an den Bischof hat wegen der bekannten Schwierigkeiten vor allem in den großen Diözesen nördlich der Alpen zur allmählichen Heraufsetzung der Spendung auf die Jahre der Unterscheidung geführt. An diesem Zeitpunkt hält bis heute die römische Kirche als Regel fest, mit der Maßgabe, daß die Firmung unter Umständen auch früher erfolgen darf oder muß. In der Praxis aber wurde (wenn die Firmung nicht, wie mancherorts im Mittelalter überhaupt, unterblieb) diese Grenze oft erheblich nach oben überschritten. Das hatte nach Wiedereinführung der rechtzeitigen Kommunion zur Folge, daß die sinnvolle Folge der Initiationssakramente, die in allen Katechismen und Dogmatiken aufrechterhalten wird, umgestürzt wurde. Die Praxis aber, die aus mangelnder Anpassung an die Entwicklung zur Pfarrei zu Tage trat, konnte bis heute vorzüglich ideologisch überbaut werden mit Bausteinen, die letztlich von einem als Papst Miltiades oder Leo I. getarnten Semipelagianer stammen.

Seit Jahrzehnten plädiert man im deutschsprachigen Gebiet und mehr und mehr auch anderwärts für ein Heraufsetzen des Firmalters mit psychologischen Argumenten, die man mit einer höchst einseitigen, durch Pseudo-Miltiades grundgelegten Theologie der Firmung als Sakrament der Persönlichkeit, der Mannbarkeit, der Öffentlichkeit u. ä. zu stützen versucht, oder auch in Ländern ohne obligatorischen Religionsunterricht mit dem Hinweis darauf, daß man die Teilnahme am freiwilligen Religionsunterricht nicht sichern kann, wenn vor dessen Abschluß gefirmt wird. Schon rücken Bischöfe einiger Gebiete das Firmalter entgegen der eindeutigen Rechtslage (CIC 788) auf etwa 14 Jahre herauf (wie schon einmal zur Aufklärungszeit geschehen), obwohl das Pubertätsalter, wie die Erfahrung der Protestanten mit der Konfirmation und der Katholiken im französischen Sprachgebiet mit der Communion sollennelle erweist, psychologisch denkbar ungeeignet ist. Andere wollen die Firmung frühestens ab 18 Jahren spenden lassen (welches Alter manche Protestanten nicht nur für die Konfirmation, sondern auch für die Taufe fordern).

Es ist bestürzend zu konstatieren, wie in den Diskussionen außer acht bleibt – und das im Zeitalter des Ökumenismus –, daß ein nicht nur wie jetzt per accidens geduldetes, sondern offiziell eingeführtes Umstürzen der Ordnung in den Initiationssakramenten (erste Kommunion vor der Firmung) den Graben zwischen den getrennten Christen an einer nicht unwichtigen Stelle vertiefen müßte. Denn nicht nur die orthodoxe Kirche, die noch kürzlich im Gespräch mit den Altkatholiken die einseitige Firmtheologie des Westens und die aus ihr folgende Praxis als kirchentrennend beklagte (vgl. Una Sancta 1967, H. 3, 126), nicht nur alle übrigen Kirchen des Ostens, sondern auch alle evangelischen Kirchen halten (nicht nur theoretisch) daran fest, daß nur der Gefirmte (Konfirmierte) die Eucharistie empfangen darf. Weil man das Recht bestreitet, Kindern unter 14 Jahren die Teilnahme am Abendmahl vorzuenthalten, besteht z. B. bei Lutheranern in Deutschland das Bestreben, das Alter für die Konfirmation auf etwa 8 Jahre anzusetzen.

Leider geht der Vf. auf die eben angedeuteten Probleme in seinem „Epilogue théologique" (196—205) nicht ein, obwohl die Ergebnisse seiner vorzüglichen, Quellen und Literatur beherrschenden Untersuchung die immer schon bestehenden Einwände gegen die im Westen vorherrschende einseitige Firmtheologie und gegen ihre Praxis erheblich verstärken. Er wendet sich nur gegen die einseitig individuelle und ethische Deutung der Firmung, die er lieber als „Sakrament des Engagements in der konkreten Ortskirche" definieren möchte.

Münster. E. J. Lengeling.

Spital, Hermann Josef: **Der Taufritus in den deutschen Ritualien von den ersten Drucken bis zur Einführung des Rituale Romanum.** (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Heft 47). Münster: Verlag Aschendorff 1968. XV, 300 S.; DM 48,—.

A. Stenzel glaubte seinerzeit, den Quellenwert der Ritualien für seine „genetische Erklärung der Taufliturgie" ziemlich gering veranschlagen zu sollen: „. . . wer ein Dutzend verschiedener Ritualien gelesen hat, entschlägt sich gern der Einsicht in die weiteren Dutzende. Das Interesse wäre allenfalls noch volkskundlicher Art." (A. Stenzel, Die Taufe. Innsbruck 1958, 274.) Dieses Urteil war schon für Stenzels eigene Darstellung der großen Entwicklungslinien des Taufritus nicht gerade von Vorteil, hat es ihm doch die Möglichkeit versagt, genauere Auskünfte auf mancherlei Fragen zu erteilen, die der herkömmliche Taufordo aufwirft. Für das berechtigte und heute eher noch gesteigerte Interesse an den teilkirchlichen Ausformungen der Taufliturgie und an deren „Sitz im Leben" konnte es auf die Dauer unmöglich genügen. Es ist dem Verfasser der hier zu besprechenden Münsterischen Dissertation zu danken, daß er sich durch Stenzels Urteil nicht abhalten ließ, die Ritualien in ihrem Wert als historische Quellen ernst zu nehmen und einer umfassenden Prüfung zu unterziehen.

S. grenzt seine „vergleichende Untersuchung über die Taufspendung" (2) ein auf das, was die für die deutschen Diözesen von Beginn des Ritualedruckes an (c. 1480) bis zur Einführung (nicht Erstausgabe!) des Rituale Romanum (RR), d. h. bis etwa zur Mitte des 18. Jh. gedruckten Agenden über die Taufliturgie enthalten. Seine geographische Einschränkung bedeutet aber in Wirklichkeit eine in dieser Breite bisher nie erfolgte und wohl auch lückenlose Aufarbeitung aller erreichbaren Ritualien zum Thema „Taufe" und bildet insofern das eigentlich Neue an der vorliegenden Studie.

S. mußte für sein Unternehmen sämtliche in Frage kommenden Ritualien erst einmal sammeln und sichten. Das Ergebnis dieser mühsamen Tätigkeit legt er im ersten Teil („Die Quellen") und im vierten Teil („Bibliographie der Ritualien") seiner Arbeit vor.

Über die übliche, entstehungsgeschichtlich bedingte Gruppierung der Ritualien hinaus (offizielle Diözesanritualien; private Ausgaben; von Theologen verfaßte „Pastoralhandbücher"; § 3), macht S. in § 4 den interessanten Versuch, die von ihm untersuchten Ritualien von der redaktionellen Gestaltung des Taufordo her zu ordnen. Er stellt dazu an diesen jeweils drei Fragen: a) nach seiner Einordnung in das Gesamt des betr. Rituale, b) nach seiner Anordnung in sich (Ordo-Text und Instruktionen; Zusatzriten), und c) nach dem Gebrauch der Landessprache im betr. Ordo. Mit Hilfe dieser Kriterien kommt S. zu einer Dreiteilung seiner Ritualien: eine erste Gruppe von 68 Ritualien ist gekennzeichnet durch große Uneinheitlichkeit; eine zweite Gruppe von 7 Ritualien weist hinsichtlich des dritten Kriteriums deutliche Fortschritte auf, markiert aber — exemplarisch etwa in der Mainzer Agende von 1551 und dem Salzburger Libellus von 1557 — ein Übergangsstadium; schließlich erweist sich eine dritte Gruppe von wenigstens 32 Ritualien dadurch besonders charakterisiert, daß ihre Taufordines, ähnlich wie im RR, erweitert sind um ausführliche pastorale Anweisungen. Diese „dritte Gruppe umfaßt das RR selbst bereits mit" (14). So interessant dieser Einteilungsversuch auch ist, ihm voll zuzustimmen, fällt schwer. Nicht nur, daß, wie der Vf. selbst zugibt, die Basis „Taufordo" für eine zutreffende Gruppierung der Ritualien sehr schmal erscheint; auch nicht nur, daß im konkreten Einzelfall die Zuweisung eines Buches zu dieser oder jener Gruppe nicht leicht gelingen will; mir scheint, daß man doch in erster Linie die inhaltliche Abhängigkeit bzw. Unabhängigkeit vom RR zum Maßstab nehmen muß, um zu einer gültigen Sondierung zu kommen. Innerredaktionelle und darum formale Gesichtspunkte können erst in zweiter Linie den Standort eines Rituale im Rahmen der Gesamtentwicklung bestimmen.

S.s Quellenbericht schließt mit einer in dieser Ausführlichkeit vielleicht entbehrlichen Übersicht über die möglichen Quellen der Pastoralinstruktionen in den Ritualien des 15. und 16. Jh. (§ 5).

Uneingeschränkter Dank gebührt dem Vf. für das Ritualienverzeichnis im vierten Teil seiner Arbeit. Es stellt in einer im deutschen Raum bisher nicht gekannten Ausführlichkeit 375 Titel von Ritualausgaben zusammen, nach dem Alphabet geordnet, soweit sie keinem bestimmten Bistum zuzuweisen waren, sonst nach den Diözesen aufgeführt, zu denen sie gehörten. Ordensritualien sind nicht aufgenommen. Für die Zeit von c. 1480 bis c. 1750 wurde Vollständigkeit erstrebt, für die spätere Zeit mehr auf Zuverlässigkeit der gemachten Angaben als auf Vollständigkeit des Verzeichnisses geachtet. Dieses Prinzip war auch maßgebend bei dem jeweiligen Vermerk der Bibliotheken, die als Besitzer der einzelnen Ausgaben ermittelt werden konnten. Für diese Hinweise ist man dem Vf. besonders dankbar. Eine Frage bleibt es, ob es nicht zweckdienlicher gewesen wäre, die Ritualien außerdeutscher Herkunft (z. B. Skandinavien) aus dem Verzeichnis von vornherein auszuscheiden. Andernfalls ist nicht einzusehen, warum sonstige, z. T. sehr frühe Agendendrucke, nicht erwähnt werden, wie das Manuale Upsalense, Stockholm 1487 (ed. I. Collijn, Stockholm 1918) oder das Baptismale bzw. Obsequiale von Gran in der Ausgabe Nürnberg 1496 (Ephemerides liturgicae 72, 1958 p. 58) bzw. in der Ausgabe Wien 1500 (GW III, Nr. 3242). An Ritualedrucken der deutschen Bistümer bzw. Kirchenprovinzen dürfte aber für die Zeit bis 1614 tatsächlich wenig nachzutragen sein. Man vermißt allerdings einen Hinweis auf das wiederholt von Martène zitierte Lütticher Rituale vom Jahre 1553 (E. Martène, De antiquis Ecclesiae ritibus. Rouen 1700, Syllabus librorum sacramentorum etc.). Auch sei aufmerksam gemacht auf die von Peter Drach 1482 in Halberstadt verkaufte Agende unbekannter Herkunft (vgl. F. Geldners Anzeige und Edition des Drachschen Rechnungsbuches im Börsenblatt für den deutschen Buchhandel, Frankfurter Ausgabe 13, 1957, Nr. 72a S. 43 u. 48; 18, 1962, Nr. 42a S. 927). Die zu Titel Nr. 206a vermißte Fundstelle findet sich bei R. Molitor, Deutsche Choralwiegendrucke, Regensburg 1904, 67 u. 74. An jüngeren Monographien zu einzelnen Ritualien sind inzwischen noch erschienen: zu Nr. 76—81: W. Schonath, Die liturgischen Drucke des Bistums und späteren Erzbistums Bamberg, 103. Bericht des Historischen Vereins für die Pflege der Geschichte des ehemaligen Fürstbistums Bamberg, Bamberg 1967, 387—418 (bes. 396—403; 413—415); zu Nr. 80: im selben Bd 419—446 H. Reifenberg, Lothar Franz v. Schönborn und die Liturgie im Bistum Bamberg; zu Nr. 130: E. Keller, Das erste Freiburger Rituale von 1835. Freiburger Diözesanarchiv 80, 1960, 5—96; zu Nr. 216—228: B. Mattes, Die Spendung der Sakramente nach den Freisinger Ritualien (Münchener Theologische Studien, II. Systematische Abteilung, 34. Bd, München 1967). Auch zu Nr. 204 (S. 252 oben) müßte Mattes, aaO. S. XIX u. 47 verglichen werden. Titel Nr. 274 lautet nach Mattes (aaO. S. XIX) „Liber Ritualis Passaviensis". Die Erstausgabe des „Manuale curatorum" ist nicht, wie unter Nr. 37c vermerkt, auf 1514, sondern auf 1503 zu datieren (so Spital selbst 28 Anm. 147). Unter Nr. 199 fehlt die Jahreszahl 1696. Im übrigen ist zu hoffen, daß S.s Ritualienverzeichnis Anlaß und Instrument für weitere Bemühungen um die vollständige Erfassung und Klärung der Ritualeausgaben sein wird. Es bedeutet jedenfalls in dieser Richtung eine wertvolle Hilfe.

„Der Taufritus" selber kommt im zweiten Teil der Studie zur Sprache. Der Vf. ortet dabei zunächst jeden einzelnen Ordoteil, soweit das möglich ist, in den „klassischen Sakramentaren" (5), besonders im Gelasianum vetus (GeV), und kollationiert dann die in den Ritualien vorfindlichen Ausprägungen. Wie nicht anders zu erwarten, bieten die Quellen der behandelten Periode nur noch den durchgängig vollzogenen Taufordo, der aus Taufvorbereitung und Taufspendung besteht. Auch bestätigt die Durchsicht Stenzels Urteil insofern, als bei den alten Ordoelementen (Salzdarreichung, Effeta-Ritus, Absage, Glaubensfragen, Öl- und Chrisamsalbung), von unbedeutenden Varianten abgesehen, innerhalb der deutschen Bistümer längst Einhelligkeit herrscht. Stärker voneinander abweichende Lösungen tauchen gewöhnlich nur dort auf, wo die Ordoteile selber nicht klar genug waren oder der Situation der (privaten) Kindertaufe noch nicht entsprachen (Aufstellungsordnung, Sufflation, Signation, Exorzismen, Traditio und Redditio, Schlußexorzismus, Taufakt). Hier ist im Zeitraum der untersuchten Ritualien noch vieles im Werden. S. konnte das besonders ausführlich und klärend nachweisen an der ganz und gar unterschiedlichen Behandlung der Exorzismusformeln, deren mannigfaltige Kombinationen veranlaßt sind durch die unbefriedigende Stellung der Formel „Audi maledicte" (§ 11). Ähnliche Um- und Weiterbildungen sind im Bereich der Traditio- und Redditio-Akte zu verzeichnen. Die Vermutung Stenzels, daß die heutige Rezitation von Credo und Pater noster auf Rückgabe hinweise, wird durch S.s Beobachtungen an Quellen des 16. Jh. durchaus gestützt (90). Die bemerkenswerteste Umbildung in der Zeit der gedruckten Ritualien vor dem RR ist natürlich am Taufakt wahrzunehmen. Der Übergang von der Immersionstaufe zur Infusionstaufe ergibt sich aus den Quellen ganz deutlich (112), aber auch schon die folgerichtige Weiterentwicklung zur heutigen Praxis, bei der das Kind nicht mehr vom Priester, sondern vom Paten gehalten wird, und nur noch sein Kopf mit Wasser übergossen wird (115f.). Die alte Taufkommunion ist einzig noch im Mindener Rituale von 1522 vorgesehen (125, 127). Sonst ist an ihre Stelle, wenn auch nicht überall, die Darreichung von Absolutionswein getreten, sei es im Rahmen der ausdeutenden Riten nach dem Taufakt, sei es gelegentlich der Abnahme des Taufkäppchens in der Kirche (127f.). Ob die hierfür gebrauchte volkstümliche Bezeichnung „witzen" tatsächlich Beleg sein muß für ein abergläubisches Verständnis dieses Brauches, stellt S. mit guten Hinweisen vorsichtig in Frage (129 Anm. 746).

Am auffälligsten zeigen sich die Unterschiede naturgemäß in den Ordoteilen, für die es noch keine Ansatzpunkte im GeV gab, und die großenteils überhaupt erst eine Folge der Reduzierung auf den einaktigen Kindertaufordo waren: Einleitungsgebete (§ 7), Einleitungsfragen (§ 8), erste Absage (§ 9, 1), Einführung in die Kirche (§ 13, 2), Anlegen und Ablegen des Taufkleides bzw. -häubchens (§ 16, 1), Taufkerze (§ 16,2) und Entlassungswunsch (§ 16,4). Hier wurde manches erst spät ritualisiert. Anderes — wie die Namensfrage — geriet in das Dilemma von tradierter Formel und sinnvollem Vollzug (44). Wieder anderes wurde früh mißverstanden und verwischt (vgl. Taufkleid und Taufhäubchen). Bemerkenswert ist aber auch, daß (mit Ausnahme des römisch beeinflußten Brixener Sacerdotale von 1609) einzig die Wormser Agende c. 1500 bereits das Einleitungsgespräch im Stil der italienischen

Ritualien und des späteren RR kennt (45f. 48); auch, daß bei aller Verschiedenheit im Ritusvollzug, die Einführung in die Kirche einheitlich nach dem Effeta-Ritus angesetzt ist (102f.); schließlich, daß man sehr häufig und gelegentlich auch recht lange (in Mainz bis über den Liber precum des Jahres 1889 hinaus [ebd. pag. 141 n. 1], nicht bloß, wie S. auf S. 124 zu subsumieren scheint, bis zur Einführung des RR!) auf die Taufkerze ganz verzichtet.

Aufmerksamkeit verdienen besonders auch die Ausführungen über die Krankentaufe (§ 17) und die Ergänzung der Zeremonien (§ 18). Dies schon deshalb, weil über deren geschichtliche Entwicklung in der üblichen Literatur zur Taufe wenig zu lesen ist. S. zeigt auf, wie es zu diesen Riten kam, aber auch, wie problematisch sie von Anfang an waren (Ergänzungsriten) bzw. vom Zeitpunkt der allgemeinen Kindertaufe an wurden (Krankentaufe). Ihre ganz und gar disparaten und darum kaum klassifizierbaren Ausprägungen in den Ritualien machen diese Problematik von sich aus deutlich.

Mit einer Übersicht über „Deutsche Ritualien und deutsche Ansprachen" für die katholische Taufspendung im behandelten Zeitraum (§ 19) schließt der zweite Teil. Im Gegenzug zu den landessprachlichen Taufagenden der Reformatoren kam es erst 1562 durch J. Leisentrit zu einem offiziellen katholischen Taufritual in der Volkssprache. Gg. Witzels Anregungen und Entwürfe in diesem Sinn wirkten mehr indirekt auf die Ritualeentwicklung ein. S. schließt sich der Meinung derer an, die Witzels Einfluß gerade auch in der bedeutsamen Mainzer Agende von 1551 zu erkennen glauben. Diese Agende repräsentiert bereits jene „mittlere Form", an die man sich im weiteren Verlauf der Entwicklung hinsichtlich der Verwendung der Landessprache bei der Taufe gehalten hat: „Die jeweiligen Fragen und Antworten werden in deutscher Sprache vorgenommen; ebenso wird das heilige Geschehen in deutscher Sprache erklärt; die einzelnen Gebete aber verrichtet der Priester in der überlieferten lateinischen Form" (163). Das ist aber genau die Linie, wie sie — wenn man nach ihren Rechtsgrundlagen fragt — in der 1559 revidierten Reformationsformel Kaiser Karls V. (vgl. A. Lamott, Das Speyerer Diözesanrituale von 1512 bis 1932. Speyer 1961, 53f. u. 58) und in den Zugeständnissen Herzog Albrechts V. an die Stände auf dem Landtag von 1563 (vgl. Mattes, aaO. 177) verbindlich wurde. Jedenfalls gehörten fortan die deutschen Ansprachen zur Sakramentenspendung hinzu. Daß ihre ersten Entwürfe, vor allem die der Mainzer Agende von 1551 und des Augsburger Rituale von 1580, oft und über Jahrhunderte hinweg nachgedruckt und fortentwickelt wurden (vgl. für Mainz auch Lamott, aaO. 146—148), bezeugt, wie sehr sie einem Bedürfnis entsprachen, aber auch, welch gültige Form sie schon im ersten Ansatz gefunden hatten. (S. versäumt in diesem Zusammenhang einen Hinweis auf H. Reifenberg, Volkssprachliche Verkündigung bei der Taufe in den gedruckten Mainzer Diözesanritualien. Liturgisches Jahrbuch 13 [1963] 222—237; hier auch der Text der Taufansprache aus Mainz 1551).

Den dritten Teil seiner Untersuchung widmet der Vf. den „pastoralen Bestimmungen", „welche sich — vor allem in den Ritualien der zweiten und dritten Gruppe — im Vorspann des Taufritus finden" (172). Da gemeinsame Quellen für diese Instruktionen aus früherer Zeit fehlen, geht S. zur Bearbeitung seines Materials vom RR aus und untersucht, inwieweit die römischen Anweisungen dem Inhalt nach schon in den deutschen Ritualien zu finden sind. Es stellt sich heraus, daß sie größtenteils in den untersuchten Taufordines tatsächlich schon in irgendeiner Form vorkommen, allerdings meist in geringerem Umfang als im RR und auch weniger kasuistisch formuliert als dort. Manches davon taucht freilich erst in zeitlicher Nähe zum RR auf. Allerdings wäre hinsichtlich der Taufe eines Kindes, das künstlich dem Schoß seiner toten Mutter entnommen wird (188), zu beachten, daß derlei Anweisungen auch schon zu Beginn des 16. Jh. in den Ritualien greifbar werden, freilich nicht im Zusammenhang mit den Instruktionen für die Taufe, sondern für die Krankenprovision (vgl. Lamott, aaO. 128 Anm. 71). Anderes erscheint erstmals im RR (S. 182: Verbot, das Taufwasser ins Taufbecken zurückfließen zu lassen) oder tritt vorher nur ganz vereinzelt auf (190f.: Ordnung der Erwachsenentaufe im Augsburger Obsequiale von 1487). Die Zeitspanne des „*quamprimum*" wird erst vom Catechismus Romanus an genauer terminiert (187). In der Praxis der bedingungsweisen Taufe gibt es lange "ziemliche Unterschiede" (178). Auch das, was im RR nicht mehr erscheint, dürfte von Interesse sein (184ff., 193f., 201f., 210f.).

Die auf breitester Quellenbasis aufgebaute und mit Hilfe der vergleichenden Methode gewissenhaft durchgeführte Arbeit S.s vermittelt endlich ein zuverlässiges Bild von den Ritualien und von der Taufspendung in den deutschen Bistümern zwischen 1480 und 1750. Ihre Ergebnisse zwingen zu der Feststellung, daß in diesem Zeitraum, trotz der überkommenen festen Grundstrukturen, eine Weiterentwicklung stattgefunden hat, und zwar sowohl im Bereich des Taufordo wie im Bereich des ihn enthaltenden liturgischen Buches überhaupt. Es zeichnet sich dabei geradezu „eine deutsche Tradition innerhalb der gedruckten Ritualien vor dem RR" (289) ab. Zwar konnte S. wegen der Fülle des aufzusammelnden und einzuordnenden Materials nur die formalen Entwicklungslinien dieser Tradition nachzeichnen. Gerade seine nüchterne Bestandsaufnahme aber erlaubt nun einen vorurteilsfreien Einblick in die Art und Weise, wie man in einer höchst kritischen und dynamischen Übergangsphase die Spannung zu lösen suchte zwischen tradierter Liturgie und den pastoralen Erfordernissen der Zeit. Dabei tritt die relativ große Eigenständigkeit der einzelnen Ritualeredaktionen nicht weniger zutage als die Tatsache, daß die vorhandenen pastoralen Tendenzen durch den Einfluß des RR vorzeitig abgedrängt wurden in die (vom Sicherheitsbedürfnis gesteuerten?) Vereinheitlichungsbestrebungen für Riten und Texte. Es bleibt, wie S. zu Recht bemerkt (291), weiterhin ein Desiderat der Liturgiewissenschaft, das Weiterwirken dieser pastoralen Tendenzen im Randbereich der Ordoformulare auch über die Einführung des RR hinaus näher aufzuklären. Damit stellt sich der Ritualeforschung eine Reihe wichtiger Aufgaben. Denn die Ritualien des 18. bis 20. Jh. werden kaum anders als durch diözesangeschichtliche (das Archivmaterial mitberücksichtigende!) Monographien zu erfassen und zu erschließen sein. Weitere Gesamtstudien müßten sich dann auch mit den übrigen pastoralliturgisch bedeutsamen Teilen des Rituale (Krankenprovision, Eheschließung, Begräbnisriten, Benediktionen, Prozessionen) befassen. Schließlich bliebe immer noch die Aufgabe, eine lückenlose Gesamtbibliographie der Ritualien Deutschlands zu erstellen, aus der die gegenseitige Beeinflussung der einzelnen Ritualien und deren jeweiliges Verhältnis zum RR klar hervorgehen müßten. Bei all diesen Arbeiten bedeutet S.s Untersuchung fortan eine unentbehrliche Hilfe.

Hanhofen über Speyer. Alois Lamott.

Lühmann, Werner: **St. Urban.** Beiträge zur Vita und Legende, zum Brauchtum und zur Ikonographie. (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg. Hrsg. von Theodor Kramer, Bd XIX) Würzburg: Kommissionsverlag Schöningh 1968. VIII, 160 S.

Über das Wein- und Winzerpatronat des hl. Papstes Urban I. (220–230) wurde verschiedentlich – so von G. Schreiber – Einzelnes mitgeteilt. In vorliegendem Buche ist nun eine – wenigstens für den fränkischen Raum – ziemlich abgeschlossene Darstellung erfolgt.

Im I. Teil untersucht der Verfasser Leben und Legende des hl. Urban auf Grund früher Quellen und der mittelalterl. *passio* nach der Legenda aurea und des lediglich frommer Erbauung dienenden Prosapassionals. Nach einleitenden Bemerkungen über die Entwicklung der Heiligenverehrung behandelt er dann die schon kritische Hagiographie des 16. und 17. Jahrhunderts, beginnend mit dem Mailänder Mombritius († 1500), über den spanischen Ignatiusschüler Ribadeneira († 1611), Baronius († 1607), das Martyrologium Romanum zu den kritischen Acta Sanctorum (Maii VI.).

Der II. Teil gilt dem Winzerpatronat des hl. Urban (57—126). Ein Weinpatronat des Bischofs Urban von Langres († um 450) lehnt der Vf. mit Recht ab, ebenso Versuche, es aus antikem Dionysos- bzw. Bacchuskult herzuleiten. Eine Erklärung sucht er richtig im deutschen Recht des Mittelalters (Sachsenspiegel), wonach der Urbanstag (25. Mai) als Merktag dafür gelten sollte, wem der Ertrag der Weinlese zufallen sollte.

Der Vf. behandelt dann ausführlich das kultische und profane Umzugsbrauchtum bei Prozessionen, seine Verehrung im Elsaß mit einer Urbanuslitanei, doch auch im Frankenlande, mancherorts getragen von zunftähnlichen Dorfgemeinschaften und Bruderschaften. — Frommes Brauchtum verweltlichte zunehmend, auch die z. T. bis heute erhaltenen Kinderprozessionen mit Gabenheischen und Beschenkung der Kinder mit „Urbanusbrötlein" und einem Trunk Wein, so in Kitzingen (erst 1858 aufgehoben).

Der Mißbrauch des „kultischen Bades" eines Heiligenbildes bei Regen und ungünstiger Witterung als Ausdruck ritueller Bestrafung haftet auch dem Urbanusbilde an, wie der Vf. nach Berichten des 16. und 17. Jahrhunderts mitteilt. Dazu gehört auch das „Nürnberger Urbanreiten", das der Vf. gegenüber Fehlinterpretationen richtig deutet als eine zum profanen Volksschauspiel abgesunkene Form ursprünglich rein kultischer Begehung eines Patronatsfestes.

Der III. Teil bringt aus der unabsehbar großen Zahl ein Verzeichnis von rund 60 mainfränkischen Orten mit Darstellungen Urbans (meist in Kirchen) von Beginn des 15. Jahrhunderts an; 17 Tafeln und eine Karte dienen der Veranschaulichung.

Der Vf. hat neben der einschlägigen, auch ältere Literatur, Chroniken und Archivalien ausgenutzt; in Quellenfragen entscheidet er mit sicherem Urteil. Er ist lokalem Kult und Brauchtum in längerer Sammeltätigkeit nachgegangen und bringt dazu manche Einzelheiten. Die Studie ist anregend und beispielhaft für Urbanforschung in anderen Landschaften, auch in Norddeutschland.

Paderborn. Heinrich Schauerte.

Kranz, Gisbert: **Europas Christliche Literatur.** 1. Band Von 500—1500. 525 Seiten. 2. Band (2. Auflage) Von 1500—heute. 650 Seiten, 24 Kunstdrucktafeln. München-Paderborn-Wien: Verlag Ferdinand Schöningh 1968, Bd. I Ln DM 34,—, kart. DM 28,—; Bd. II Ln DM 44,—, kart. DM 38,—.

Nach 16 Büchern zur Literatur- und Geistesgeschichte legt Gisbert Kranz nun seine Geschichte der Christlichen Literatur Europas vollständig vor. Der Verfasser schöpft, das wird auch im 1. Band wieder deutlich, aus einem exakten lexikalischen Wissen, vermeidet aber die Versuchung zur bloßen Dokumentation. Die Fülle von Gestalten erdrückt ihn nicht und schwächt auch nicht den Blick für das Wesentliche der Zusammenhänge in einer Epoche oder im einzelnen Autor. Gestützt auf eine bewußt allgemein verständliche Sprache, also jedem Literatenchinesisch abhold, vermittelt er uns nicht nur ein großes und in seiner Anlage sowie in seinem ökumenistchen Geist, kaum ersetzbares Nachschlagewerk.

Ein Nachschlagewerk auch zum Lesen. Die Christlichen Autoren des Mittelalters oder etwa des 17. Jahrhunderts, auch in den knappen Charakteristiken, welche Spannung bis in das Heute herauf, welche Größe des Glaubens, der Sprache, des Widerstandes, welche Vorbilder für jeden, der vergleichen will, auch für unsere Zeit des Umdenkens, der Neuformulierungen und des wesentlichen christlichen Wortes über alle nationalen und konfessionellen Grenzen hinweg! Dies ganz gleich, wie wir zum Begriff einer Christlichen Dichtung stehn. Kranz arbeitet nicht nach modischen oder auch nur zeitbedingten Kategorien. Es ist auch zu einfach, aus irgendwelchen Gründen die Existenz einer christlichen Dichtung einfach zu leugnen oder sich damit zu bescheiden, es vollziehe sich eben seit der Aufklärung aller Fortschritt und jede wirkliche Literatur gegen das Christentum, zumindest gegen die katholische Kirche. Kranz simplifiziert auch da nach keiner Richtung.

Und die Fragen, die Fragwürdigkeiten unserer Gegenwart schwingen mit, auch wenn er das Mittelalter herausarbeitet. So wenn er etwa die „fünf falschen Gleichungen" forträumt: Das Mittelalter sei Finsternis, das spezifisch Christliche habe sich am klarsten im Mittelalter ausgedrückt, die christliche Literatur des mittelalterlichen Europas sei identisch mit der christlichen Literatur überhaupt, das christliche Mittelalter sei eine homogene Einheit, die literarischen Gattungen des Mittelalters seien mit denen der Neuzeit identisch.

Ein Sammelwerk dieser Art kann der Rezensent nur in großen Zügen beschreiben, empfehlen oder ablehnen. Ich halte das Werk, wie es jetzt vorliegt, allen nur möglichen Einwänden im Einzelnen entgegen (die ja wiederum eine umfangreiche Arbeit ergeben würden) für ein wesentliches und notwendiges Standardwerk sowohl für den Theologen als für den Literaturhistoriker und den Literaturfreund. Die mitbestimmende, ja weithin vorantreibende Rolle der Dichtung in der Geschichte des Christentums zu erfahren und zu beachten, ist gerade für jene Spezialisten wesentlich, die der Literatur nur einen Platz einräumen, sofern sie Fachliteratur ist. Der Literat aber mag, geblendet von den turbulenten Richtungskämpfen der Gegenwart, verstört von der lautstarken Verneinung aller christlichen Dichtung (auch durch eine sich avantgardistisch gebärdende katholische Esoterik), sich an den großen Werken der Vergangenheit erfangen. Sie können wieder und auch heute jene Maße geben, die bei allem Willen zu Fortschritt und Modernität wichtig, ja entscheidend sind und bleiben. Von diesem Gesichtspunkt aus hätte etwa die von Muth beklagte, dann zum katholischen Literaturstreit führende Minderwertigkeit einer deutschen katholischen Dichtung, stärker akzentuiert werden müssen, schon um den Aufschwung nach dem Ersten Weltkrieg besser herauszustellen. In einer neuen Auflage wird ja wohl auch die Liturgiereform in ihrer entscheidenden Rolle auch für die Literatur und Dichtung angedeutet werden. Die oft hilflosen Eindeutschungen liturgischer Texte, die weithin noch immer schlampig, ja dilettantisch behandelte Muttersprache im sakralen Raum zeigt uns ja schon heute, daß die Erhebung der deutschen Sprache zur Sakralsprache sowohl den Liturgen als den katholischen Literaten oder literarisch tätigen Katholiken ganz große Aufgaben stellt. Die bereits sehr weit gediehene neue deutsche philologisch, exegetisch und sprachlich exakte Bibelübersetzung kann nur ein erster Schritt sein. Für jeden, das sei noch einmal betont, der heute in dieser Richtung wirken will, ist diese Gesamtschau der christlichen Literatur nützlich und notwendig.

Hervorgehoben sei der nun noch umfangreichere bibliographische Apparat, vor allem auch die Zusammenstellung von Schriften zum „Problem christlicher Dichtung". Vergessen scheint mir die an sich nicht sehr ergiebige ungarische Literatur zu sein. „Die Tragödie des Menschen" von Madách dürfte nicht fehlen.

Wien. Rudolf Henz.

Hinweise

Hofmeier, Johann: **Grundriß des christlichen Glaubens.** Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 1968. 204 S.; kart. DM 16,80.

Der Autor verfolgt ein doppeltes Ziel: er will „eine Gesamtschau der einen Heilswahrheit" vermitteln und zugleich drei Irrtümer überwinden helfen: eine deistische Gottesvorstellung, ein monophysitisches Christusbild und eine pelagianische Gnadenauffassung (10). Das Wort J. M. Sailers „Gott in Christus, das Heil der Welt" dient ihm als Leitwort. Diesem „Heilssymbol" entsprechend legt er sein Buch „nach pastoral-aszetischen Gesichtspunkten" (ebd.) in drei Teilen vor: „Gott in seiner Welttranszendenz und Weltimmanenz" (11—82), „Gott in Christus" (83—146) und „Das Heil der Welt" (147—194).

Hofmeier weiß sich den Werken von M. Schmaus und K. Rahner verpflichtet (197) und bietet dem Leser mancherlei dankenswerte Hilfe. Doch der Haupteinwand dürfte der deduktiven Verfahrensweise gelten, mit der Hofmeier die „in der kirchlichen Überlieferung überzeitlich gültige(n) Formulierungen" (87) zu erhellen versucht, die schon im Aufbau seines Buches deutlich wird. Kann man heute wirklich sinnvoll mit einer Lehre über Gott beginnen und dabei u. a. die Behauptung aufstellen, daß der Mensch sich mitsamt der Schöpfung „eingebettet in die Gegenwart Gottes" erfährt? (22). Ein anderer Nachteil des Buches besteht im völligen Verzicht auf Quellenangaben. Auch die Literaturhinweise (197f.) sind einem mit theologischer Problematik nicht vertrauten Leser wenig dienlich, wenn z. B. die Fundamentaltheologie von von A. Lang und die Dogmatik von L. Ott unkommentiert neben anderen Werken neuerer Theologie aufgeführt werden. Die zahlreichen Fragen, die dieses Buch aufwirft, beginnen schon mit dem Titel, in dem Glauben und Glaubenslehre nicht unterschieden werden.

Münster. Heinrich Missalla.

Sölle, Dorothee: **Phantasie und Gehorsam.** Überlegungen zu einer künftigen christlichen Ethik. Stuttgart-Berlin: Kreuz-Verlag 1968. 71 S.; kart. DM 3,—.

Vorliegendes Bändchen ist ein Pamphlet gegen eine überfremdende Verherrlichung christlichen Gehorsams im Lichte außerchristlicher Kategorien. Gemeint ist die unkritische und entlastende Übersteigerung eines Gehorsamsaszetismus, der Unterwerfung um ihrer selbst willen höher und verdienstvoller einschätzt als eigenverantwortliche Einsicht und Entscheidung (9). Ein selbstverzweckter Gehorsam glorifiziere das Opfer; da aber kein Mensch dauernd gegen sich selbst leben könne, mache er christliche Ethik im Grunde unmenschlich, mithin unchristlich (44). Die kurzschlüssige Verwechslung christlicher Gehorsamstugend mit Sekundärtugenden betrüge den Christen um sein irdisches Glück. Im Zentrum christlicher Gehorsamshaltung aber stünden Glück und Phantasie. Diese vermöchten zu einem versachlichten und entdeckenden Gehorsam zu befreien (32), im Gefolge dessen zu produktiver Unendlichkeit für den Anderen (69). Glaube erweist sich so als radikale Kritik einer Gehorsamsideologie. — Die vorgelegten Gedanken zeichnen sich durch nicht zu leugnende Einseitigkeiten wie Verzerrungen aus.

Paderborn. Klaus Demmer.

Fehringer, Alfons: **Leitbild klösterlichen Lebens.** Grundfragen der Ordensreform. (Reihe KONZIL KONKRET Bd 5) Friedberg bei Augsburg: Pallotti-Verlag 1968. 80 S.; br. DM 7,20.

A. Fehringer SAC., von Haus aus Kirchenrechtler, skizziert in dieser Schrift mit groben, aber klaren Strichen zunächst die Grundvorstellungen, die das Ordensleben die Jahrhunderte hindurch geformt haben. Vor allem geht es ihm aber um die konziliaren Ansätze zu neuen Leitbildern, die er aus dem — von ihm gut erfaßten — Menschenbild der Gegenwart, aus der Idee der Gemeinschaft und aus der Theologie der „im Evangelium vorgestellten Nachfolge Christi" entnimmt.

Der Wert dieser knappen, manchmal fast „programmiert" wirkenden Abhandlung liegt in der didaktisch einprägsamen, energisch auf ein deutliches Ziel zustrebenden Art zu schreiben. Daß es dabei zu Vereinfachungen kommt, ist begreiflich und meistens auch verzeihlich. Daß verfassungsrechtliche Konsequenzen aus dem neuen Leitbild gezogen werden, ist nur zu begrüßen. Diese „Übersetzung" in juridische Kategorien trägt sehr zur Lebens- und Verwirklichungsnähe der Gedanken bei.

Als Leserschaft erwartet sich der Verf. Führungskräfte und Mitglieder der Ordensgemeinschaften beiderlei Geschlechts. Und diese Erwartung besteht durchaus zu Recht.

Gars am Inn. Hermann Stenger.

Personennachrichten

Dr. theol. Jakob Speigl habilitierte sich am 11. Dezember 1968 für Kirchengeschichte des Altertums und Patrologie bei der Kath. Theol. Fakultät der Universität München auf Grund der Arbeit: „Der römische Staat und die Christen. Staat und Kirche von Domitian bis Commodus" (Ref. Prof. A. W. Ziegler).

Dr. theol. Peter Stockmeier, Tübingen, wurde mit Wirkung vom 1. Oktober 1969 zum o. ö. Professor für Kirchengeschichte des Altertums, Patrologie und Christl. Archäologie an der Kath. Theol. Fakultät der Univ. München ernannt.

Regens Dr. Bernhard Fraling, Münster, habilitierte sich am 2. 6. 1969 für das Fach Moraltheologie bei der Kath. Theol. Fakultät der Universität München auf Grund der Arbeit: „Das ‚ghemeyne leven' in der flämischen Mystik. Eine Untersuchung über den Zusammenhang von Mystik und mitmenschlicher Kommunikation".

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

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

I. Gesamttheologie

1. Allgemeines

Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Perspektiven, Strömungen, Motive in der christlichen und nichtchristlichen Welt. Hrsg. von Herbert Vorgrimler, Robert Vander Gucht. Bd I. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1969). 471 S. 4°; Lw. DM 56,—.

L'analyse du langage théologique. Le nom de Dieu. Actes du colloque organisé par le Centre international d'études humanistes et par l'Institut d'études philosophiques de Rome: Rom, 5—11 janvier 1969, aux soins de Enrico Castelli. — (P:) Aubier Ed. Montaigne (1969). 528 p.; F 42,—.

Bornkamm, Günther: Geschichte und Glaube. Teil I. Gesammelte Aufsätze Bd III. — Mchn: Kaiser Verl. 1968. 287 S. = Beiträge zur evangelischen Theologie XLVIII; Lw. DM 26,—.

Gilg, Arnold: Fragen und Wege historischer und systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze. — Zü: EVZ-Verl. (1968). XVI, 238 S.

Grass, Hans: Theologie und Kritik. Gesammelte Aufsätze und Vorträge. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1969). 292 S.; brosch. DM 22,—.

Theologie im Umbruch (Frontline theology, dt.). Der Beitrag Amerikas zur gegenwärtigen Theologie. Hrsg. von Dean Peerman. — Mchn: Kaiser 1968. 221 S.; Lw. DM 15,—.

Bonhoeffer, Thomas: Theologie und Psychologie. — Schriften zum Streitgespräch. III: Die hermeneutische Frage in der Theologie, Frb/B (u. a.) (1968), 153—180.

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

Schreckenberg, Heinz: Bibliographie zu **Flavius Josephus**. — Leiden: Brill 1968. XVIII, 336 S. = Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums I; Lw. hfl 80,—.

Spanneut, Michel: Le stoïcisme des Pères de l'Église. De Clément de Rome à Clément d'Alexandrie. Nouv. éd. revue et augm. — (P:) Ed. du Seuil (1969). 484 p. = Patristica Sorbonensia I; F 60,—.

Regul, Jürgen: Die antimarcionitischen Evangelienprologe. — Frb/B: Herder 1969. 276 S. = Vetus latina VI; kart. DM 51,60. — [Diss., Bonn. Erw.]

Affeldt, Werner: Die weltliche Gewalt in der Paulus-Exegese. Röm. 13,1—7 in den Römerbriefkommentaren der latein. Kirche bis zum Ende des 13. Jahrhunderts. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1969). 317 S. = Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte XXII; kart. DM 42,—. [Diss., FU Berlin]

Pizzolato, Luigi Franco: Le «Confessioni» di Sant' **Agostino**. Da biografia a 'confessio'. — Mil: Vita e Pensiero 1968. 220 p. = Pubblicazioni dell'Università cattolica del S. Cuore. Saggi e ricerche. Serie III. Scienze filologiche e letteratura VII; Lire 3000.

Preus, James Samuel: From shadow to promise: Old Testament interpretation from Augustine to the young Luther. — Cambr/Mass.: Belknap 1969. 301 p.; $ 7,50.

Beda Venerabilis: Opera. Pars II: Opera exegetica. 2A: De tabernaculo. De templo. In Ezram et Neemiam. Cura et studio D. Hurst, OSB. — Turnh: Brepols 1969. 417 p. = Corpus christianorum. Series latina CXIX A.

Garitte, Gérard: Homélie d'**Ephrem** «Sur la mort et le diable». Version géorgienne et version arabe. — Muséon LXXXII, 1969, 123—163.

Buytaert, Eligius M., OFM: The anonymous Capitula Haeresum Petri **Abaelardi** and the synod of Sens 1140. — Anton XLIII, 1968, 419—460.

Leclercq, J.: Les formes successives de la lettre-traité de saint Bernard contre Abélard. — RevBén LXXVIII, 1968, 87—105.

Smalley, Beryl: **Ralph** of **Flaix** on Leviticus. — RechThAncMéd XXXV, 1968, 35—82.

Heynck, Valens: Die Kommentare des **Petrus Aureoli** zum dritten Sentenzenbuch. — FranzStud LI, 1969, 1—77.

Marzac, Nicole: Richard **Rolle** de **Hampole** ‹1300—1349›. Vie et œuvres suivies du Tractatus super Apocalypsim. Texte critique avec traduction et commentaire. Avec 5 pl. — P: Vrin 1968. 211 p.; F 45,—.

Janson, Udo: **Otto** von **Hachberg** ‹1388—1451›, Bischof von Konstanz, und sein Traktat „De conceptione beatae virginis". — Freiburger Diözesan-Archiv LXXXVIII, 1968, Frb/B (1969), 205—358.

Richter, Dieter: Die deutsche Überlieferung der Predigten **Bertholds** von **Regensburg**. Untersuchungen zur geistlichen Literatur des Spätmittelalters. — Mchn: Beck 1969. XI, 305 S. = Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters XXI; Lw. DM 58,— [Diss., Göttingen]

Maurer, Wilhelm: Der junge **Melanchthon** zwischen Humanismus und Reformation. Bd II: Der Theologe. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1969). 617 S.; Lw. DM 64,—.

Faulenbach, Heiner: Die Struktur der Theologie des Amandus **Polanus** von **Polansdorf**. — Zü: EVZ-Verl. (1968). XXVI, 335 S. = Basler Studien zur historischen und systematischen Theologie IX; geb. sfr 28,— [Diss., Basel]

Shepherd, William C.: **Hegel** as a theologian. — HarvThR LXI, 1968, 583—602.

Marsch, Wolf-Dieter: Logik des Kreuzes. Über Sinn und Grenzen einer theologischen Berufung auf Hegel. — EvTh XXVIII, 1968, 57—82.

Hurley, Michael, SJ: George **Tyrrell**: Some post-Vatican II impressions. — The Heythrop Journal X, 1969, 243—255; p. 256—274: Daly, Gabriel, OSA: Some reflections on the character of George Tyrrell; p. 280—314: Loome, Thomas Michael: A bibliography of the published writings of George Tyrrell ‹1861—1909›.

Egg, Gottfried: Adolf **Schlatters** kritische Position. Gezeigt an seiner Matthäusinterpretation. — Stu: Calwer Verl. (1968).264 S. = Arbeiten zur Theologie II, 14; Lw. DM 28,— [Diss., Erlangen-Nürnberg. Überarb.]

Lubac, Henri de, SJ: **Teilhard** de **Chardins** religiöse Welt (La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin, dt.) — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1969). 383 S.; Lw. DM 55,—.

II. Religionswissenschaft und -geschichte

Ling, Trevor: A history of religion east and west: an introduction and interpretation. — Lo: Macmillan 1969. XXX, 464 p.; sh 80/—.

Sundén, Hjalmar: Die Rollenpsychologie und die Weisen des Religions-Erlebens. — Wesen und Weisen der Religion. (Ehrengabe für Wilhelm Keilbach zum 60. Geburtstag), Mchn (1969), 132—144.

Rosengarten, Y.: Au sujet d'un théâtre religieux **sumérien**. — RHistRel CLXXIV, 1968, 117—160.

O'Shaughnessy, Thomas, SJ: **Muhammad**'s thoughts on death. A thematic study of the Qur'anic data. — Leiden: Brill 1969. VIII, 90 p.

Lahbadi, Mohamed Aziz: Le nom de Dieu en **Islam**: Langage religieux et langage théologique. — L'analyse du langage théologique. Le nom de Dieu. Actes du colloque organisé par le Centre international d'études humanistes et par l'Institut d'études philosophiques de Rome: Rome, 5—11 janvier 1969 . . ., (P 1969), 169—184.

Trimingham, John Spencer: The influence of Islam upon Africa. — Harlow: Longmans 1968. X, 159 p. = Arab background series.

Cammann, Schuyler: Islamic and Indian magic squares. — History of religions VIII, 1968/69, 181—209. 271—299.

Gonda, Jan: The concept of a personal God in ancient **Indian** religious thought. — La réalité suprême dans les religions non-chrétiennes = Studia missionalia XVII, R 1968, 111—136; p. 137—146: Lacombe, Olivier: Réflexions sur le Vedânta non-dualiste; p. 147—167: Dhavamony, M., SJ: The mystery of God according to the Bhakti mystics of modern Hinduism.

Leider, Kurt: **Buddha**. Leben, Lehre, Jüngerschar in transzendentalphilosophischer Beleuchtung. Verbunden mit e. Einf. in die buddhistische Literatur u. einer Einl. über die religionsphilosophischen Voraussetzungen der Buddhalehre in den Veden und Upaniṣaden. Nach den ältesten Quellen dargestellt u. durch Textstellen belegt. — Hbg: Matthies 1968. 527 S. mit Abb.; Lw. DM 72,—.

Lessing, Ferdinand B., and Alex Wayman: Fundamentals of the **Buddhist** Tantras. — The Hague: Mouton 1968. 382 p.; hfl 64,—.

Colpe, Carsten: Zur mythologischen Struktur der **Adonis**-, **Attis**- und **Osiris**-Überlieferungen. — lišān mithūrti. Festschrift Freiherr von Soden zum 19. VI. 1968 . . . = Alter Orient und Altes Testament I, Kev u. Neuk-Vluyn 1969, 23—44.

Vidman, Ladislaus: Sylloge inscriptionum religionis Isiacae et Sarapiacae. — B: de Gruyter (1969). XVII, 373 S. = Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten XXVIII; Lw. DM 98,—.

Buchholz, Peter: Perspectives for historical research in **Germanic** religion. — History of religions VIII, 2, 1968, 111—138.

Mintz, Jerome R.: Legends of the **Hasidim**. An introduction to Hasidic culture and oral tradition in the New World. — Chic: Univ. of Chicago Pr. 1968. 480 p.; $ 12,95.

Turner, H. W.: The place of independent religious movements in the modernization of **Africa**. — Journal of religions in Africa II, 1969, 43—63.

Debrunner, Hans W.: Gottheit und Urmensch bei den **Togo**-Restvölkern. — Anthropos LXIII/LXIV, 1968/69, 549—560.

Kagama, Alexis: La place de Dieu et de l'homme dans la religion des **Bantu**. — Cahiers des religions africaines III, 1969, 5—11; p. 25—35: Mujynya, Edmond-N.: Le mystère de la mort dans le monde bantu; p. 55—78: Mujynya, Edmond-N.: Le mal et le fondement dernier de la morale chez les Bantu interlacustres.

Erdödi, József: Tabuwörter und Tabuvorstellungen bei den **uralischen** Völkern. — Kairos N. F. X, 1968, 193—204.

Lanczkowski, Günter: Wahrheit und Skepsis im **aztekischen** Denken. — Numen XVI, 1969, 40—50.

III. Missionswissenschaft und -geschichte

Biermann, Benno M., OP: **Las Casas** und seine Sendung. Das Evangelium und die Rechte des Menschen. — Mz: Grünewald-Verl. (1968). XV, 92 S. = Walberberger Studien V; Lw. DM 12,80.

Camps, Arnulf, OFM: Father Heinrich **Roth**, S.J. ‹1620—1668› and the history of his Sanskrit manuscripts. — ZMR LIII, 1969, 185—195; S. 195—202: Hauschild, Richard: Zum Inhalt der drei Handschriften Roths; S. 203—205: Zimmel, Bruno: Verzeichnis der Schriften, Briefe und Berichte Roths.

Gratuze, Gaston: Un pionnier de la mission tibétaine, le P. Auguste **Desgodins**. — P: Apostolat des Editions 1969. 360 p.; F 19,50.

Hastings, Adrian: From mission to church in **Buganda**. — ZMR LIII, 1969, 206—228.

Konetzke, Richard: Spanische Universitätsgründungen in Amerika und ihre Motive. — Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas V, 1968, 111—159.

O'Farrell, Patrick: The Catholic church in **Australia**. A short history: 1788—1967. — Lo: Geoffrey Chapman 1969. X, 294 p.; sh 35/—.

Pastoraal Concilie van de Nederlandse kerkprovincie. III: Missie en ontwikkelingswerk. — Amersfoort: Katholiek Archief 1968. 264 p.

Emmerich, Heinrich, SVD: Atlas hierarchicus. Descriptio geographica et statistica Ecclesiae catholicae tum occidentis tum orientis. [Nebst] Textbeil. [1—5]. — Mödling bei Wien: St.-Gabriel-Verl. 1968. 76 S.; Textbeilagen: Eine geschichtliche Einführung und Erläuterungen zu den Karten (dt., engl., frz., it., span. Suppl) je 24 S. 2°; Lw. DM 128,-.

Couturier, Charles: Mission et développement. — Mission de l'Eglise XCIV, 1969, 4—16.

Cotter, James P. [Ed.]: The Word in the Third World. — Wash, Clev.: Corpus Books 1968. 285 p.

Thils, Gustave: Christentum ohne Religion? (Christianisme sans religion?, dt.) — Sa: Müller Verl. (1969). 143 S.; kart. Ösch 75,—.

La mutation dans l'activité missionnaire de l'Église. — Brux: Pro Mundi Vita 1968. 39 p. = Pro Mundi Vita. Bulletin spécial.

Harjula, Raimo: Toward a theologia africana. — Svensk missionstidskrift LVII, 1969, 88—102.

Mulago, Vincent: Le problème d'une théologie africaine revu à la lumière de Vatican II. — Revue du clergé africain XXIV, 1969, 277—314.

Comblin, José: Os sinais dos tempos e a evangelização. Vol. l. — São Paulo: Ed. Duas Cidades 1968. 321 p. = Col. Teologia hoje II.

Haule, Cosmas: Bantu "witchcraft" and christian morality. The encounter of Bantu uchawi with christian morality. An anthropological and theological study. — Schöneck-Beckenried: Nouvelle revue de science miss. 1969. XXVIII, 187 p. = NZM Suppl. XVI; sfr 24,—.

Melckebeke, Carlo van, CICM: Service social de l'Eglise en **Mongolie**. — Brux: Ed. de Scheut 1969. 140 p.; FB 180,—.

Vergote, Antoon: Problemas psicológicos de la conversión en los pueblos no cristianos. — Misiones Extranjeras XVI, 431—447.

Laplante, A., SS and Witte, C. J., MM [Ed.]: Working for Christ in Japan. Initiation guide to missionary and pastoral work in Japan. — Tokyo: Oriens Institute for Religious Research 1969. 280 p.

Argentina. — Brux: Pro Mundi Vita 1969. 40 S. = Pro Mundi Vita XXVII.

Comblin, Joseph: La violence en Amérique latine. — Lumière et vie, T. XVIII =N° XCI, 1969, 15—32.

Gheddo, Piero: Cattolici e Buddisti nel Vietnam. Il ruolo delle comunità religiose nella costruzione della pace. — Fir: Ed. Vallecchi 1968. XXIII, 397 p. = Collana «Mezzo secolo»; Lire 2500.

Källberg, Elfie: Romersk-katolsk mission i **Kina**. — Svensk missionstidskrift LVII, 1969, 36—56.

Fülling, Erich: Evangelische Kirche in Lateinamerika. Ihre missionarische und soziale Aufgabe. — Evangelische Mission. Jahrbuch 1969, 28—44.

Die Kirche und Überseestudenten. — Brux: Pro Mundi Vita 1969. 39 S. = Pro Mundi Vita XXVI.

IV. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines (Gesamtbibel)

Salaverri, Joaquín: La **hermenéutica** teológica de la Biblia. En el XXV aniversario de la Encíclica "Divino afflante Spiritu". — EstEcl XLIV, 1969, 5—14.

Christiansen, Irmgard: Die Technik der allegorischen Auslegungswissenschaft bei Philon von Alexandrien. — Tü: Mohr 1969. 191 S. = Beiträge zur Geschichte der biblischen Hermeneutik VII; Lw. DM 45,-.

Zeilinger, Franz: Zum **Wunder**verständnis der Bibel. — Bibel und Liturgie XLII, 1969, 27—43.

Barclay, William: The Bible and **history**. — Nashv: Abingdon Pr. (1968). 371 p.; $ 6,50.

Malina, Bruce J.: The Palestinian **Manna tradition**. The Manna tradition in Palestinian Targums and its relationship to the New Testament writings. — Leid: Brill 1968. XVI, 111 p. = Arbeiten z. Geschichte des späteren Judentums u. des Urchristentums VII.

2. Altes Testament

Ellis, Peter F.: The **Yahwist**. The Bible's first theologian. — Notre Dame ‹Indiana›: Fides 1968. XII, 308 p.; $ 8,95.

Wallis, Gerhard: Die Tradition von den drei **Ahnvätern**. — ZAW LXXXI, 1969, 18—40.

Pury, Albert de: **Genèse XXXIV** et l'histoire. — RBibl LXXVI, 1969, 5—49.

Coats, George W.: The **Song of the Sea**. — CaBiQ XXXI, 1969, 1—17.

Merendino, Rosario Pius, OSB: Das deuteronomische Gesetz. Eine literarkritische, gattungs- und überlieferungsgeschichtliche Untersuchung zu **Dt 12—26**. — Bo: Hanstein 1969. XXVI, 458 S. = BoBiblBeitr XXXI; Lw. DM 64,50 [Diss., Bonn]

Koch, Klaus: Die **Hebräer** vom Auszug aus Ägypten bis zum Großreich Davids. — VetTest XIX, 1969, 37—81.

Dus, J.: Die **Stierbilder** von Bethel und Dan und das Problem der „Moseschar". — Annali dell' Istituto Universitario Orientale di Napoli. N. S. XVIII, 1968, 105—137.

Moran, William L. [, SJ]: New evidence from Mari on the history of **prophecy**. — Bibl L, 1969, 15—56.

Hollenberg, D. E.: Nationalism and "the nations" in **Isaiah XL—LV**. — VetTest XIX, 1969, 23—36.

Brunet, Gilbert: Les **Lamentations** contre Jérémie. Réinterprétation des quatre premières Lamentations. — P: Pr. Univ. de France 1968. VIII, 199 p. = Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Section des sciences religieuses LXXV; F 65,—.

Sahlin, Harald: Antiochus IV. Epiphanes und Judas Mackabäus. Einige Gesichtspunkte zum Verständnis des **Daniel**buches. — StudTheol XXIII, 1969, 41—68.

Krszyna, Henryk [, SJ]: Literarische Struktur von **Os 2, 4—17**. — BiblZ N. F. XIII, 1969, 41—59.

Chary, Théophane, OFM: **Aggée - Zacharie - Malachie**. — P: Gabalda 1969. 282 p. = Sources bibliques; F 45,—.

Gaide, Gilles: Jérusalem, voici ton roi. ‹Commentaire de Zacharie 9—14› — P: Éd. du Cerf 1968. 202 p. = Lectio divina XLIX; F 25,—.

Schmidt, Werner H.: Gott und Mensch in Psalm 8. Form- und überlieferungsgeschichtliche Erwägungen. — ThZBas XXV, 1969, 1—15.

Schreiner, Josef: Wenn nicht der Herr für uns wäre! Auslegung von Psalm 124. — Bibel und Leben X, 1969, 16—25.

Snaith, Norman H.: The book of **Job**. Its origin and purpose. — Lo: SCMPr. (1968). X, 116 p. = Studies in biblical theology II, 11.

Quintens, W.: De boodschap van het boek Job. — CollBrugGand XV, 1969, 17—33.

Lys, Daniel: Le plus beau chant de la création. Commentaire du **Cantique des Cantiques**. — P: Éd. du Cerf 1968. 308 p. = Lectio divina LI; F 40,—.

Vattioni, Francesco: **Ecclesiastico**. Texto ebraico con apparatu critico e versioni greca, latina e siriaca. — Nap: Istituto Orientale di Napoli 1968. LIV, 285 p. = Pubblicazioni del Seminario di Semitistica. Testi I.

Volkwein, Bruno [, SVD]: Masoretisches ʿēdūt, ʿēdwōt, ʿēdōt — „Zeugnis" oder „Bundesbestimmungen"? — BiblZ N. F. XIII, 1969, 18—40.

Muilenburg, James: **Form criticism** and beyond. — JBiblLit LXXXVIII, 1969, 1—18.

Hesse, Franz: Bewährt sich eine „**Theologie** der Heilstatsachen" am Alten Testament? Zum Verhältnis von Faktum und Deutung. — ZAW LXXXI, 1969, 1—17.

Schmidt, Werner H.: Die Ohnmacht des **Messias**. Zur Überlieferungsgeschichte der messianischen Weissagungen im Alten Testament. — KerDogm XV, 1969, 18—34.

Fohrer, Georg: Geschichte der israelitischen Religion. — B: de Gruyter 1969. XV, 435 S. = de Gruyter Lehrbuch; Lw. DM 32,—.

Bartlett, J. R.: The land of **Seir** and the brotherhood of **Edom**. — JThSt N. S. XX, 1969, 1—20.

Swauger, James L. [Ed.]: The excavation of **Bethel** ‹1934—1960›. William F. Albright, director 1934; James L. Kelso, director 1954, 1957, 1960 ‹Joint expedition of the Pittsburgh Theological Seminary and the American School of Oriental Research in Jerusalem›. With chapters by W. F. Albright [e. a.]. — Cambr (Mass.): The American Schools of Oriental Research 1968. XIV, 128 p., 120 pl., 2 fig. = The Annual of the American Schools of Oriental Research XXXIX.

Jerusalem through the ages. The twenty-fifth archeological convention, October, 1967. — Jer: Israel Exploration Society 1968. XI, 68 p. [English, including English summaries of Hebrew papers], 9 pl; 7, 264 p. [Hebrew], 15 pl.

Goldberg, Arnold M[arie]: Untersuchungen über die Vorstellung von der **Schekhinah** in der frühen rabbinischen Literatur. Talmud und Midrasch. — B: de Gruyter 1969. IX, 564 S. = Studia Judaica V; Lw. DM 72,—. [Habil.-Schrift, Freiburg/B]

Neusner, Jacob: The phenomenon of the **Rabbi** in late antiquity. — Num XVI, 1969, 1—20.

Fitzmyer, Josef A. [, SJ]: A bibliographical aid to the study of the **Qumran** cave IV texts 158—186. — CaBiQ XXXI, 1969, 59—71.

3. Neues Testament

Cullmann, Oscar: Etudes de théologie biblique. — Neuch: Delachaux et Niestlé (1968). 208 p. = Bibliothèque théologique; sfr 19,50.

Klein, Günter: Rekonstruktion und Interpretation. Gesammelte Aufsätze zum Neuen Testament. — Mchn: Kaiser 1969. 319 S. = BeitrEvTh L; brosch. DM 26,—.

Blinzler, Josef: Aus der Welt und Umwelt des Neuen Testaments. Gesammelte Aufsätze I. — Stu: Kath. Bibelwerk 1969. 199 S. = Stuttgarter biblische Beiträge; kart. DM 35,—.

Wichelhaus, Manfred: Am ersten Tag der Woche. Mk I 35—39 und die didaktischen Absichten des Markus-Evangelisten. — NovTest XI, 1969, 45—66.

Sand, Alexander: Die Unzuchtsklausel in Mt 5,31. 32 und 19,3—9. — MüThZ XX, 1969, 118—129.

Sanders, E. P.: The argument from order and the relationship between Matthew and Luke. — NTSt XV, 2, 1969, 249—261.

Graystone, Geoffrey, SM: Virgin of all virgins. The interpretation of Luke 1.34. — R: Pont. Biblical Institute 1968. XVI, 163 p. [Diss., Pont. Bibl. Rom]

Betz, Hans Dieter: Ursprung und Wesen christlichen Glaubens nach der Emmauslegende ‹Lk 24, 13—32›. — ZThK LXVI, 1969, 7—21.

Martyn, J. Louis: History and tradition in the **Fourth Gospel**. — NY: Harper & Row 1968. XXI, 168 p.; $ 7,—.

Smalley, Stephen S.: The Johannine Son of Man sayings. — NTSt XV, 3, 1969, 278—301.

Lohfink, Gerhard: Christologie und Geschichtsbild in **Apg 3,19-21**. — BiblZ, N. F. XIII, 1969, 223—241.

Cambier, Jules: L'espérance et le salut dans **Rom. VIII**, 24. — Message et mission. Recueil commémoratif du Xe anniversaire de la Faculté de théologie de l'Univ. Lovanium de Kinshasa, Louvain 1968, 77—107.

Conzelmann, Hans: Der **erste** Brief an die **Korinther**. Übers. u. erklärt. 1. Aufl. dieser Neuauslegung. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1969. 361 S. = Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament V; Lw. DM 24,—.

Hall, Thor: Let religion be religious. From text to Sermon on **II Corinthians** 5:14—17. — Interpr XXIII, 1969, 158—189.

Hugedé, Norbert: Commentaire de l'Epître aux **Colossiens**. — Genève: Labor et fides (1968). 226 p.; sfr 22,80.

Bring, Ragnar: Der Brief des Paulus an die **Galater** (Pauli brev till Galaterna, dt.) — B, Hbg: Lutherisches Verlagshaus 1968. 253 S.

Bligh, John, SJ: Galatians. A discussion of St. Paul's epistle. — Lo: St. Paul Publications 1969. XIV, 544 p.; sh 90/—.

Lazure, Noël: La convoitise de la chair en **I Jean, II**, 16. — RBibl LXVI, 1969, 161—205.

Stock, Alex: Einheit des Neuen Testaments. Erörterung hermeneutischer Grundpositionen der heutigen Theologie. — (Zü, Eins, Köln:) Benziger Verl. (1969). 182 S.; kart. DM 16,80. [Diss., Innsbruck]

Aune, David E.: The problem of the Messianic secret. — NovTest XI, 1969, 1—31.

Dupont, Jacques: Die Versuchungen Jesu in der Wüste (Les tentations de Jésus au désert, dt.) — Stu: Verl. Kath. Bibelwerk (1969). 132 S. = Stuttgarter Bibelstudien XXXVII; kart. DM 10,80.

Kremer, Jakob: Das Ärgernis des Kreuzes. Eine Hinführung zum Verstehen der Leidensgeschichte nach Markus. — Stu: Kath. Bibelwerk (1969). 91 S.; kart. DM 6,80.

Müller, Karlheinz: Anstoß und Gericht. Eine Studie zum jüdischen Hintergrund des **paulinischen Skandalon**-Begriffs. — Mchn: Kösel 1969. 142 S. = StudienANT XIX; kart. DM 35,—. [Diss., Würzburg]

Bläser, Peter: Das Verhältnis von **Schrift** und **Tradition** bei Paulus. — CathMstr XXIII, 1969, 187—204.

Weiß, Hans-Friedrich: Paulus und die Häretiker. — Christentum und Gnosis. Aufsätze hrsg. v. Walther Eltester = ZNW, Beih. XXVII, B 1969, 116—128.

Malina, Bruce: Some observations on the origin of sin in Judaism and St. Paul. — CaBiQ XXXI, 1969, 18—34.

Räisänen, Heikki: Die Mutter Jesu im Neuen Testament. — Hels: Suomalainen tiedeakatemia 1969. 217 S. = Suomalaisen tiedeakatemian toimituksia. Annales Academiae scientiarum Fennicae B, CLVIII; Fkr 28,—. [Diss., Helsinki]

V. Kirchengeschichte

1. Allgemeines

Bibliographia patristica. Internationale patristische Bibliographie. Die Erscheinungen des Jahres. Unter Mitarbeit von ... hrsg. von W(ilhelm) Schneemelcher. X: 1965. — B: de Gruyter 1969. XXXIV, 127 S.; Lw. DM 30,—.

Graus, František: Grundfragen und Schwerpunkte der **tschechischen Mediävistik** nach 1945. — Studi medievali, Ser. III, A. IX, 1968, 917—948.

Zilverberg, S.B.J.: Gerard **Brandt** als kerkhistoricus. — NedArchKG XLIX, 1968, 37—58.

Ludolphy, Ingetraut: Gottfried **Arnolds** Prinzipien kirchengeschichtlicher Arbeit. — Theologie in Geschichte und Kunst. Walter Elliger zum 65. Geburtstag, Witten 1968, 128—133.

Halkin, Léon E.: Les archives des nonciatures. — Brux, R: Academia Belgica 1968. 91 p. = Bibliothèque de l'Institut historique belge de Rome XIV.

Staudinger, Hugo: Gott: Fehlanzeige? Überlegungen eines Historikers zu Grenzfragen seiner Wissenschaft. — Trier: Spee-Verl. 1968. 187 S. = Incitamente; kart. DM 12,80.

Dienst, Karl: Kopernikanische Wenden. Zum Gebrauch einer Metapher in der Kirchengeschichte. — JHessKGV XVIII, 1967, 1—49.

Dickerhof, Harald: Kirchenbegriff, Wissenschaftsentwicklung, Bildungssoziologie und die Formen kirchlicher Historiographie. Gedanken und Exkurse zu Peter **Meinholds** „Geschichte der kirchlichen Historiographie". — HistJG LXXXIX, 1969, 176—202.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Maron, Gottfried: Petrus, Luther und wir. Gedanken zum Reformationsjubiläum 1967. (Vortrag). — Gö: Vandenhoeck und Ruprecht (1967). 16 S. = Bensheimer Hefte XXXV; geh. DM 1,—.

Boner, Georg: Das Bistum **Basel**. Ein Überblick von den Anfängen bis zur Neuordnung 1828. — Freiburger Diözesan-Archiv LXXXVIII, 1968, Frb/B (1969), 5—101.

Böcher, Otto: Aus der Geschichte **Dexheims** und **Schwabsburgs**. — JHessKGV XVIII, 1967, 167—182.

3. Christliches Altertum (einschl. Patrologie)

A patristic Greek lexicon. Edited by G. W. H. Lampe. — Oxf: Clarendon Pr. 1961 (—1968). XLIX, 1568 p.

Bagatti, Bellarmino, OFM: L'**Église** de la gentilité en **Palestine** ‹Ier—**XI**e siècle›. Adaptation du manuscrit italien par Albert Storme. — Jérusalem: Impr. des PP. Franciscains 1968. VII, 357 p. avec ill. = Publications du Studium biblicum franciscanum. Coll. minor IV.

Brox, Norbert: Der Glaube als Weg. Nach biblischen und altchristlichen Texten. — Mchn, Sa: Pustet (1968). 165 S. = Bücherei der Salzburger Hochschulwochen; Lw. DM 13,80.

Brox, Norbert: Historische und theologische Probleme der Pastoralbriefe des Neuen Testaments. Zur Dokumentation der frühchristlichen Amtsgeschichte. — Kairos N. F. XI, 1969, 81—94.

Stockmeier, Peter: Gemeinde und Bischofsamt in der alten Kirche. — ThQu CXLIX, 1969, 133—146.

Barnard, L. W.: **Justin Martyr** in recent study. — ScJTheol XXII, 1969, 152—164.

Stead, G. C.: The **Valentin**ian myth of Sophia. — JThSt XX, 1969, 75—104.

Thoma, Clemens: Jüdische Apokalyptik am Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts. Religionsgeschichtliche Bemerkungen zur syrischen Baruchapokalypse und zum vierten Esrabuch. — Kairos N. F. XI, 1969, 134—144.

Malherbe, Abraham J.: The structure of **Athenagoras**, "Supplicatio pro Christianis". — VigChr XXIII, 1969, 1—20.

Dörrie, Heinrich: Die platonische Theologie des **Kelsos** in ihrer Auseinandersetzung mit der christlichen Theologie. Auf Grund von Origenes c. Celsum 7,42ff. — Gö: Vandenhoeck und Ruprecht (1967). S. 24—55 = GöN Phil.-hist. Klasse Jg. 1967, 2; geh. DM 5,50.

Tibiletti, C.: L'aneddoto di Creso e Talete in **Tertulliano**. — SacrEr XVIII, 1967/1968, 333—343; p. 344—369: Mehlmann, J., OSB: De Tertulliani quibusdam operibus ab ignoto auctore commentarii in Symbolum Nicaenum citatis.

Rordorf, W(illy): Tertullians Beurteilung des Soldatenstandes. — VigChr XXIII, 1969, 105—141.

Barnes, Timothy D.: Tertullian's Scorpiace. — JThSt XX, 1969, 105—132.

Lomiento, Gennaro: La Bibbia nella compositio della Vita Cypriani di **Ponzio**. — Vetera Christianorum V, 1968, 23—60.

Schmidinger, Heinrich: **Konstantin** und die „Konstantinische Ära". — FrbZPhTh XVI, 1969, 3—21.

May, Gerhard: Die Datierung der Rede „In suam ordinationem" des **Gregor** von **Nyssa** und die Verhandlungen mit den Pneumatomachen auf dem Konzil von Konstantinopel 381. — VigChr XXIII, 1969, 38—57.

Amphilochius ‹Iconiensis› [Amphilochius ‹Episcopus Iconiensis›]: Jambi ad Seleucum (De recta studiorum ac vitae ratione). Edidit Eberhard Oberg. — B: de Gruyter 1969. 105 S. = Patristische Texte und Studien IX; Lw. DM 28,— [Diss., Bonn]

Didymos ‹der Blinde› [Didymus ‹Caecus›]: Psalmenkommentar [griech. u. dt.] ‹Tura-Papyrus›. T. IV: Kommentar zu Psalm 35—39. Hrsg. u. übers. von Michael Gronewald. — Bo: Habelt 1969. 327 S., 4° = Papyrologische Texte und Abhandlungen VI; Lw. DM 68,— [Diss., Köln]

Vogt, Joseph: **Synesios** gegen **Andronikos**: der philosophische Bischof in der Krisis. — Adel und Kirche. Festschrift für Gerd Tellenbach zum 65. Geburtstag..., Frb/B, Bas, Wien (1968), 15—25.

Baker, Aelred: Syriac and the scriptural quotations of **Pseudo-Macarius**. — JThSt N. S. XX, 1969, 133—149.

Perler, Othmar: Les voyages de saint **Augustin**. En collab. avec Jean-Louis Maier. — P: Etudes Augustiniennes 1969. 561 p., 79 pl.; F 112,—.

Vries, Wilhelm de, SJ: Die Struktur der Kirche gemäß dem Konzil von Chalkedon ‹451›. — OrChrPer XXXV, 1969, 63—122.

Lange, Günther: Bild und Wort. Die katechetischen Funktionen des Bildes in der griechischen Theologie des 6.—9. Jahrhunderts. — Wü: Echter-Verlag (1969). 262 S. = Schriften zur Religionspädagogik und Kerygmatik VI; kart. DM 38,— [Diss., München]

Lohrmann, Dietrich: Das Register Papst **Johannes' VIII.** ‹872—882›. Neue Studien zur Abschrift Reg. Vat. 1, zum verlorenen Originalregister und zum Diktat der Briefe. — Tü: Niemeyer 1968. XXIV, 309 S., 20 S. Faks. = Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom XXX; Lw. DM 48,—.

4. Mittelalter und Neuzeit

Fischer, Hugo: Die Geburt der westlichen Zivilisation aus dem Geist des romanischen Mönchtums. — Mchn: Kösel (1969). 277 S.; DM 28,—.

Märker, Martin: Das Zisterzienserkloster **Grünhain** im Erzgebirge. Mit 6 Bildtaf., 3 Ktn. u. 1 Grundrißskizze. — Ffm: Erzgebirgsverein 1968. 118 S.; kart. DM 8,80.

Deckert, A.: **Karmel** in **Straubing**. 600 Jahre, **1368—1968**. Jubiläumschronik. — Rom: Inst. Carmelitanum 1968. XXIV, 400 p. = Textus et studia historica Carmelitana VIII.

Matuszak, Juliane: Das **Speculum exemplorum** als Quelle volkstümlicher Glaubensvorstellungen des Spätmittelalters. — Siegburg: Schmitt 1967. 108 S. = Quellen und Studien zur Volkskunde VIII; kart. DM 7,20 [Diss., Bonn]

5. Mittelalter

Mattoso, J.: Le monachisme ibérique et Cluny. Les **monastères** du diocèse de **Porto** de l'an mile à 1200. — Louv: Bibl. de l'Université et Publ. Universitaires 1968. XIX, 437 p., 9 fig., 2 pl. = Université de Louvain. Recueil de travaux d'histoire et de philologie IV, 39; BF 500.

Beiträge zur Geschichte des Erzbistums **Magdeburg**. Hrsg. von Franz Schrader. — Lpz: Sankt-Benno-Verl. [1969]. 342 S. mit 1 Kt. = Studien zur katholischen Bistums- und Klostergeschichte XI.

Amargier, Paul: Église et Société dans des Capitulaires provençaux du **XI**e siècle. — RechScRel LVII, 1969, 221—229.

Thomas, Heinz: Studien zur **Trierer** Geschichtsschreibung des **11.** Jahrhunderts, insbes. zu den Gesta Treverorum. — Bonn: Röhrscheid 1968. 248 S. = Rheinisches Archiv LXVIII; kart. DM 28,— [Diss., Bonn]

Keinemann, Friedrich: Das Domstift **Mainz** und der mediate Adel. Der Streit um die Zulassung von Angehörigen der landsässigen Ritterschaften zu Mainzer Dompräbenden. — HistJG LXXXIX, 1969, 153—170.

Mayer, Hans Eberhard: Geschichte der **Kreuzzüge**. — Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1968). 300 S. mit Ktn = Urbanbücher LXXXVI.

Tiftixoglu, V.: Gruppenbildungen innerhalb des konstantinopolitanischen Klerus während der **Komnenzeit**. — ByzZ LXII, 1969, 25—72.

Wollasch, Joachim: Die Wahl des Papstes **Nikolaus II.** — Adel und Kirche. Festschrift für Gerd Tellenbach zum 65. Geburtstag..., Frb/B, Bas, Wien (1968), 205—220.

Liebeschütz, Hans: Chartres und Bologna. Naturbegriff und Staatsidee bei **Johannes** von **Salisbury**. — Archiv für Kulturgeschichte L, 1968, 3—32.

Frank, Isnard Wilhelm: Hausstudium und Universitätsstudium der **Wiener Dominikaner** bis **1500**. — Wien: Österreich. Akademie d. Wissenschaften; Graz, Wien, Köln: Böhlau in Komm. 1968. XXIV, 333 S. = Archiv für Österreichische Geschichte CXXVII.

Pisanu, Leonarde, OFM: **Innocenzo IV** e i **francescani** ‹**1243—1254**›. — R: Ed. Francescane 1968. 308 p. = Studi e testi francescani XLI.

Das Bistum **Würzburg**. Im Auftrag des Max-Planck-Instituts für Geschichte bearb. von Alfred Wendehorst. T. II: Die **Bischofsreihe** von **1254** bis **1455**. — B: de Gruyter 1969. X, 215 S. = Germania sacra. N. F. IV: Die Bistümer der Kirchenprovinz Mainz; brosch. DM 48,—.

Urbare geistlicher Grundherrschaften. III, 2: Die mittelalterlichen Urbare des Benediktinerstiftes **St. Paul** in **Kärnten. 1289/90** und **1371/72**.

Hrsg. von Walther Fresacher. — Wien: (Österreich. Akademie d. Wiss.); Graz, Köln: Böhlau in Komm. 1968. CVIII, 354 S., 7 Ktn. = Österreichische Urbare Abt. III; ÖSch 396,—.

Brampton, C. K.: The probable date of **William** of **Ockham's** noviciate. — FranzStud LI, 1969, 78—85.

Leff, Gordon: Knowledge and its relation to the status of theology according to Ockham. — JEcclH XX, 1969, 7—17.

Trapp, E.: Die Metropoliten von **Nikaia** und **Nikomedia** in der Palaiologenzeit. — OrChrPer XXXV, 1969, 183—192.

Chrysostomides, J.: Studies on the chronicle of **Caroldo,** with special reference to the history of Byzantium from **1370** to **1377**. — OrChrPer XXXV, 1969, 123—182.

Cowdrey, H. E. J.: The papacy, the Patarenes and the Church of Milan. — Transactions of the Royal historical society XVIII, 1968, 25—48.

Bosch, P. van den: Studiën over de observantie der **Kruisbroeders** in de **XV**de eeuw. — Diest: Lichtland 1968. 205 blz., 4 pl.

Black, A. J.: The political ideas of conciliarism and papalism, 1430—1450. — JEcclH XX, 1969, 45—65.

Beumer, Johannes, SJ: **Erasmus** von **Rotterdam** und seine Freunde aus dem Franziskanerorden. — FranzStud LI, 1969, 117—129.

6. Gesamte Neuzeit

Hoene, Otto zu: Die Grundherrschaft des Klosters **Bersenbrück 1516—1639**. Eine Wirtschafts- und Sozialgeschichte aus dem Osnabrücker Nordland. — San Francisco/Calif.; [Bersenbrück, Postfach 19: Selbstverl.] 1968. 324 S. mit Faks. u. 1 Kt.

Grün, Hugo: Die theologische Fakultät der Hohen Schule **Herborn** 1584—1817. — JHessKGV XIX, 1968, 57—145.

Dienst, Karl: Evangelische **Kinderlehre** in **Frankfurt** am **Main** zwischen Orthodoxie und Pietismus. — JHessKGV XIX, 1968, 189—206.

Hart, A. Tindal: **Clergy** and **society, 1600—1800**. — Lo: SPCK for the Church Historical Society 1968. VII, 120 p.; sh 9/6—.

Schwarz, Klaus: Kompanien, Kirchspiele und Konvent in **Bremen. 1605—1814**. — Bremen: Schünemann (1969). 125 S., 10 S. Ktn = Veröffentlichungen aus dem Staatsarchiv der Freien Hansestadt Bremen XXXVII; kart. DM 13,—.

Breathett, George: Religious protectionism and the slave in **Haiti**. — CathHistR LV, 1969, 26—39.

Wibbeling, Wilhelm: Die Reformierte Hohe Schule zu **Hanau** in ihrer kirchengeschichtlichen Bedeutung. — JHessKGV XIX, 1968, 147—176.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Lortz, Joseph, [u.] Erwin Iserloh: Kleine Reformationsgeschichte. Ursachen, Verlauf, Wirkung. — (Frb/B, Bas, Wien: Herder 1969.) 360 S. = Herder-Bücherei CCCXLII/CCCXLIII; kart. DM 4,95.

Das hussitische Denken im Lichte seiner Quellen. Hrsg. von R(obert) Kalivoda u. A. Kolesnyk. Mit einer Einleitung von R. Kalivoda. (Übers. von Manfred Becker u. a.) — B: Akademie-Verl. 1969. 467 S. = Beiträge zur Geschichte des religiösen und wissenschaftlichen Denkens VIII; Lw. DM-Ost 65,—.

Boyer, Charles, SJ: Luther e Erasme. — DoctCom XXII, 1969, 5—24.

Schäfer, Rolf: Zur Datierung von Luthers reformatorischer Erkenntnis. — ZThK LXVI, 1969, 151—170.

Abhandlungen über die **slowenische** Reformation. Literatur, Geschichte, Sprache, Stilart, Musik, Leksikographie, Theologie, Bibliographie. (Red. Branko Bercic.) — Mchn: Trofenik 1968. 268 S., 84 S. mit Abb. = Geschichte, Kultur und Geisteswelt der Slowenen I.

Hauswirth, René: Landgraf **Philipp** von **Hessen** und **Zwingli**. Voraussetzungen und Geschichte der politischen Beziehungen zwischen Hessen, Straßburg, Konstanz, Ulrich von Württemberg und reformierten Eidgenossen 1526—1531. — Tü: Osiandersche Buchhandl. [in Komm.]; Basel: Basileia-Verl. 1968. 288 S. = Schriften zur Kirchen- und Rechtsgeschichte XXXV; geb. sfr 31,85.

Müller, Gerhard: Die römische Kurie und die Reformation. 1523—1534. Kirche und Politik während des Pontifikates Clemens' VII. — (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1969. 307 S. = QuFoRefG XXXVIII; Lw. DM 45,—.

Staedtke, Joachim: Johannes **Calvin.** Erkenntnis und Gestaltung. — Gö, Zü, Frk/M: Musterschmidt (1969). 114 S. mit Abb. = Persönlichkeit und Geschichte XLVIII; kart. DM 5,80.

Thadden, Rudolf von: Calvin und der Fortgang der Reformation im Reich. — HistZ CCVIII, 1969, 1—23.

Volz, Hans: **Hessen** und die Reformation in **Göttingen**. — JHessKGV XIX, 1968, 25—56.

Wandersleb, Martin: **Luther**tum und **Bilder**frage im Fürstentum Braunschweig-Wolfenbüttel und in der Stadt Braunschweig im Reformationsjahrhundert. — JGNsKG LXVI, 1968, 18—80.

Scaduto, Mario, SJ: Catalogo dei **Gesuiti** d'**Italia, 1540—1585**. — R: Institutum Historicum S.J. 1968. XXVIII, 187 p. = Subsidia ad historiam Societatis Jesu VII; Lire 2700.

Anderson, Marvin W.: Luther's Sola Fide in Italy: 1542—1551. — ChH XXXVIII, 1969, 25—42.

López Martín, Juan: D. Pedro **Guerrero** como obispo del tiempo de la contrarreforma. — ArchTeolGran XXXI, 1968, 193—231.

Kronenberg, Kurt: Die Reformation des Reichsstiftes **Gandersheim** durch Herzog Julius von Braunschweig. — JGNsKG LXVI, 1968, 81—106.

Schäfer, Dieter: Das Paedagogium illustre in Gandersheim bis zu seiner Verlegung nach Helmstedt ‹1571—1575›. — JGNsKG LXVI, 1968, 107—140.

Krajcar, Jan, SJ: Konstantin Basil **Ostrožskij** and **Rome** in **1582—1584**. — OrChrPer XXXV, 1969, 193—214.

Seils, Ernst-Albert: Die Staatslehre des Jesuiten Adam **Contzen,** Beichtvater Kurfürst Maximilian I. von Bayern. — Lübeck, Hbg: Matthiesen 1968. 237 S. = Historische Studien CDV; brosch. DM 30.

Nemec, Ludvik: The Ruthenian uniate church in its historical perspective. — ChH XXXVII, 1968, 365—388.

Meissner, Erhard: Fürstbischof Anton Ignaz **Fugger.** ‹1711—1787›. Mit 13 Taf. — Tü: Mohr 1969. XIV, 319 S., 1 Titelbild = [Veröffentlichungen der] Schwäbische[n] Forschungsgemeinschaft bei der Kommission für Bayerische Landesgeschichte. Reihe IV. Studien zur Fugger-Geschichte XXI; Lw. DM 37,— [Diss., Erlangen]

Miksch, Ferdinand Leopold: Der Augustinerhistoriker Xystus **Schier. 1727—1772**. Ein Beitrag zur österreichischen Gelehrtengeschichte am Beginn der Aufklärung. — Wü: Augustinus-Verlag 1969. 144 S. = Cassiciacum XXIII; kart. DM 24,80 [Diss., Wien]

Dülmen, Richard van: Antijesuitismus und katholische Aufklärung in Deutschland. — HistJG LXXXIX, 1969, 52—80.

8. Neuere Zeit

Combaluzier, F.: Sacres épiscopaux à Rome de 1565 à 1662. Analyse intégrale du Ms. «Miscellanea XIII, 33» des Archives Vaticanes. — SacrEr XVIII, 1967—1968, 120—305.

Honselmann, Klemens: Der Kampf um **Paderborn 1604** und die Geschichtsschreibung. — WestfZ CXVIII, 1968, 229—315; S. 316—330: Anhang I: Neu aufgefundene Dokumente zur Einnahme der Stadt Paderborn durch den Fürstbischof 1604; S. 331—338: Anhang II: Proben aus den geschichtlichen Darstellungen.

Gavigan, J.-J., OSA: Epistulae inter Priores Generales OSA atque Imperatores Austriacos annis 1635—1671 missae. ‹Ex Archivo Generali Ordinis›. — August XVIII, 1968, 425—513.

Bogaerts, A. M.: Provinciale kapittels der **Dominikanen** van de **Nederduitse** provincie. Dokumenten. T. II: **1657—1731**. — Brux: Dominikaans archief 1968. IV, 364 p. = Bouwstoffen voor de geschiedenis der Dominikanen in de Nederlanden VII; FB 250,—.

Ceyssens, Lucien: La seconde période du **jansénisme**. T. I: Les débuts. Sources des annés **1673—1676**. Avec la collab. de S. De Munter. — Brux, Rom: Institut historique belge de Rome 1968. LIV, 593 p. = Bibliothèque de l'Institut historique belge de Rome XVII.

Schupp, Franz, SJ: Die Geschichtsauffassung am Beginn der **Tübinger Schule** und in der gegenwärtigen Theologie. — ZkTh XCI, 1969, 150—171.

Wagner, Hans: Die **Aufklärung** im Erzstift **Salzburg**. Antrittsvorlesung geh. am 22. Nov. 1966 an der Univ. Salzburg — Sa, Mchn: Pustet (1968). 23 S. = Salzburger Universitätsreden XXVI.

Newton, J. A.: **Susanna Wesley** and the Puritan tradition in Methodism. — Lo: Epworth Pr. 1968. 216 p.; sh 35/—.

Gill, Frederick C[yril]: Charles **Wesley** (Charles Wesley, the first methodist, dt.) Der erste Methodist. — Zü, Stu: Gotthelf-Verl. (1968). 302 S. mit Abb.; Lw. DM 22,50.

Rasch, Robert: Heinrich August Wilhelm **Meyer,** der Begründer des Meyerschen Kommentars. Ein Lebensbild aus dem 19. Jahrhundert. — JGNsKG LXIV, 1966, 129—143.

Pearson, Samuel C.: From church to denomination: American congregationalism in the nineteenth century. — ChH XXXVIII, 1969, 67—87.

Farrel, John K. A.: Roman Catholic influences supporting **Canadian** confederation. — CathHistR LV, 1969, 7—25.

Ward, J. T. - J. H. Treble: Religion and education in **1843**: Reaction to the 'Factory education bill'. — JEcclH XX, 1969, 79—110.

Die Universität **Würzburg** und das Erste Vatikanische Konzil. Ein Beitrag zur Kirchen- und Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts. Anläßlich des 100. Jahrestages der Einberufung des Konzils in Verbindung mit dem Sebastian Merkle-Institut der Universität Würzburg. Dargestellt und hrsg. von Theobald Freudenberger. T. I: Würzburger Professoren und Dozenten als Mitarbeiter und Gutachter vor Beginn des Konzils. Mit e. Anh. von Gutachten, Briefen und ergänzenden Aktenstücken. — Neustadt a. d. Aisch: Degener 1969. XIX, 483 S. = Quellen und Beiträge zur Geschichte der Universität Würzburg I, 1; Lw. DM 65,—.

Fleischer, Manfred: Lutheran and Catholic reunionists in the age of Bismarck. — ChH XXXVIII, 1969, 43—66.

Nichols, Peter: Die Politik des Vatikan (The politics of the Vatican, dt.) (Aus dem Engl. übertr. von Volker Bradke u. Joachim Rehork). — (Bergisch Gladbach:) Lübbe (1969). 415 S.; Lw. DM 24,80.

9. Neueste Zeit

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

Breuning, Klaus: Die Vision des Reiches. **Deutscher Katholizismus** zwischen Demokratie und Diktatur. ‹**1929—1934**›. — Mchn: Hueber (1969). 403 S.; Pp. DM 24,80. [Diss., Münster]

Doetsch, Wilhelm Josef: **Württembergs** Katholiken unterm Hakenkreuz. **1930—1935**. — Stu: Kohlhammer (1969). 223 S.; kart DM 24,80 [Diss., Tübingen]

Niemöller, Wilhelm: Wort und Tat im Kirchenkampf. Beiträge zur neuesten Kirchengeschichte. — Mchn: Kaiser 1969. 403 S. = Theologische Bücherei XL; kart. DM 20,—.

Oliver, Roy: Martin **Buber** (The wanderer and the way, dt.) Der Wanderer und der Weg. Aus d. Engl. übers. v. Dorothea Fischer-Barnicol. Mit e. Vorw. v. Hans Fischer-Barnicol. — Hbg: Schneider (1968). 167 S.; Lw. DM 15,—.

Le saint **Siège** et la **Guerre Mondiale**. ‹Juillet **1941** - octobre **1942**.› — CdV: Libr. Ed. Vaticana 1969. XXVI, 796 p. = Actes et documents du saint Siège relatifs à la seconde guerre mondiale V.

Johannes ‹Chrysostomus›, OSB [Blaschkewitz, Johannes]: Kirchengeschichte Rußlands der neuesten Zeit. Bd III: Die russische Kirche in und nach dem Zweiten Weltkrieg. — Mchn, Sa: Pustet (1968). 286 S. mit Abb. = Sammlung Wissenschaft und Gegenwart.

VI. Christliche Philosophie

The theology of God: Commentary. Ed. by Edmund J. Fortmann, SJ. — Milw: Bruce (1968). X, 368 p. = Contemporary college theology series; $ 4,50.

Leclercq, Jean: Essais sur l'esthétique de s. **Bernard**. — Studi medievali, Ser. III, A. IX, 1968, 688—728.

Byrne, Edmund F.: Probability and opinion. A study in the medieval presuppositions of post-medieval theories of probability. — La Haye: Nijhoff 1968. XXX, 329 p.; hfl 39,60.

Garceau, Benoît, OMI: Judicum. Vocabulaire, sources, doctrine de saint **Thomas d'Aquin**. — P: Vrin 1968. 286 p. = Publications de l'Institut d'études médiévales, Montréal XX; F 48,—.

Dianich, Severino: L'opzione fondamentale nel pensiero di s.Tommaso. — Brescia: Morcelliana 1968. 300 p. = Pubblicazioni del Pontifici Seminario Lombardo in Roma IV; Lire 4500.

Fäh, Hans Louis: Johannes **Duns Scotus**. Die Erkennbarkeit Gottes. Ordinatio I, d. 3, pars 1, q. 1—3. Übersetzt und erklärt. — FranzStud XLVII, 1965, 187—299; L, 1968, 162—223. 268—367.

Todisco, Orlando, OFMConv: L'attualità del volontarismo intellettualista di G. Duns Scoto. — MiscFranc LXIX, 1969, 28—61.

Borak, Hadrianus, OFMCap: Aspectus fundamentales platonismi in doctrina Duns Scoti. — De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta congressus scotistici internationalis Oxonii et Edimburgi 11—17 sept. 1966 celebrati. Vol I, R 1968, 113—138; p. 139—168: Hoeres, Walter: Platonismus und Gegebenheit bei Duns Scotus.

Sprengard, Karl Anton: Systematisch-historische Untersuchungen zur Philosophie des 14. Jahrhunderts. Bd II: **Crathorn**, ein Oxforder Modernus des 14. Jahrhunderts. Untersuchungen zu Crathorns objektiver Logik auf Grund zweier hss. überlieferter QQ. — Bonn: Bouvier 1968. 170 S. = Mainzer philosophische Forschungen III b.

Dangelmayr, Siegfried: Gotteserkenntnis und Gottesbegriff in den philosophischen Schriften des **Nikolaus** von **Kues**. — Meisenheim a. Glan: Hain 1969. 321 S. = Monographien zur philosophischen Forschung LIV; kart. DM 39,—. [Diss., Tübingen]

Vattimo, Gianni: Schleiermacher filosofo dell'interpretazione. — (Mil:) Mursia (1968). 257 p. = Biblioteca di filosofia. Ricerche I.

Henrichs, Norbert: Bibliographie der **Hermeneutik** und ihre Anwendungsbereiche seit Schleiermacher. — (Düs:) Philosophia Verl. (1968). 492 Sp. = Kleine philosophische Bibliographie I; Lw. DM 45,—.

Fischer, Friedrich Carl: Existenz und Innerlichkeit. Eine Einführung in die Gedankenwelt Søren **Kierkegaards**. — Mchn: Beck (1969). IX, 350 S.; Lw. DM 24,—.

Fahrenbach, Helmut: Kierkegaards existenzdialektische Ethik. — Ffm: Klostermann (1968). 194 S. = Philosophische Abhandlungen XXIX; engl. brosch. DM 24,50. [Habil.-Schrift, Tübingen]

Hudson, William Donald: Ludwig **Wittgenstein**: the bearing of his philosophy upon religious belief. — Lo: Lutterworth Pr. 1968. 74 p.

Gibellini, Rosino: La discussione su **Teilhard** de **Chardin**. — Brescia: Morcelliana (1968). 272 p. = Giornale di teologia XXV.

Hommel, Claus Uwe: Chiffer und Dogma. Vom Verhältnis der Philosophie zur Religion bei Karl **Jaspers**. — (Zü: EVZ-Verl., Abt.) Ed. Academica 1968. VIII, 263 S. = Basler Beiträge zur Philosophie und ihrer Geschichte IV; Lw. sfr 26,— [Diss., Basel]

Derisi, Octavio N.: El último **Heidegger**. Aproximaciones y diferencias entre la fenomenología existencial de M. Heidegger y la ontología de santo Tomás. Buenos Aires: Ed. Universitaria (1968). 111 p.

McInerny, Ralph M.: Studies in **analogy**. — The Hague: Nijhoff 1968. X, 137 p.; hfl 19,80.

Hick, John H.: Philosophy of religion. — Lo: Prentice-Hall Intern. 1968. XII, 111 p. = Foundations of philosophy series; sh 46/6.

Bonifazi, Duilio: Filosofia e cristianesimo. Discussioni recenti. — R: Libr. Ed. della Pont. Univ. Lateranense 1968. 154 p. = Cathedra Sancti Thomae IX; Lire 1500.

Di Napoli, Giovanni: Il rinascimento e la «morte di Dio». — Div XIII, 1969, 119—162.

VII. Fundamentaltheologie und Dogmatik

1. Apologie und Dogmatik

Walgrave, Jan: Beitrag zu Aufgabe, Methode und Aufgabenbereich einer zeitgenössischen **Fundamentaltheologie**. — Concilium V, 1969, 452—457; S. 457—461: Cahill, Joseph: Eine Fundamentaltheologie für unsere Zeit.

Simons, Eberhard — Konrad Hecker: Theologisches Verstehen. Philosophische Prolegomena zu einer theologischen **Hermeneutik**. — Düs: Patmos-Verl. (1969). 263 S.; Lw. DM 25,—.

Kimmerle, Heinz: Die Aufgabe einer philosophischen Theologie im Horizont der konkreten geschichtlichen Existenz. — NZSystThRelph XI, 1969, 13—36.

Möller, Joseph: Glauben und Denken in Widerspruch? Philosophische Fragen an die Theologie der Gegenwart. — Mchn, Frb/B: Wewel Verl. (1969). 136 S.; kart. DM 9,50.

Pannenberg, Wolfhart: Christliche Theologie und philosophische Kritik. — RThPh, Ser. III, T. XVIII, 1968, 349—371.

Witte, A. J. J. de: De **taalfunktie** in de theologie. — Tijdschrift voor theologie VIII, 1968, 186—207; p. 207—208: Summary: The function of language in theology.

Hart, Ray L.: Unfinished man and the imagination. Toward an ontology and a rhetoric of **revelation**. — (NY:) Herder and Herder (1968). 418 p.; $ 9,50.

Lehmann, Karl: Rechenschaft des Glaubens. Überlegungen zum Problem der **Glaubensbegründung** heute. — Rechenschaft vom Glauben. Weihnachts-Seelsorgertagung 2.—4. Jänner 1969..., Wien (1969), 74—89; S. 89—96: Aus der Diskussion.

Alszeghy, Zoltán, SJ: Quid reflexio ad historiam salutis a theologia catholica exigat. — Acta congressus internationalis de theologia Concilii Vaticani II, Romae diebus 26 sept.—10 oct. 1966 celebrati..., (CdV) 1968, 444—454; p. 474—478: Löhrer, Magnus, OSB: Consideratio theologica historiae salutis et formatio terminorum theologicorum; p. 484—489: Ratzinger, Joseph: De relatione inter conceptum historiae salutis et quaestionem eschatologicam; p. 460—464: Flick, Maurizio, SJ: De peccato originali in contextu historiae salutis considerato.

Nennt euch nicht Meister. Die **Autorität** in einer sich wandelnden **Kirche** (Authority in a changing church, dt.) [Von] Nicholas Lash [u. a.] — (Graz, Wien, Köln:) Styria (1968). 232 S.; Lw. DM 14,80.

Fries, Heinrich: Das **Lehramt** als Dienst am Glauben. — CathMstr XXIII, 1969, 154—172.

Schiffers, Norbert: Diskutiertes Lehramt: Kirchliche Autorität und Risiko der Gläubigen. — ThpQu CXVII, 1969, 22—38.

Neville, Robert C.: Creation and the Trinity. — ThStudies XXX, 1969, 3—26.

Lavocat, Marie-Hugues: L'esprit de vérité et d'amour. Essai de synthèse doctrinale sur le **Saint-Esprit**. — P: Libr. Saint-Dominique; Libr. Saint-Charles 1968. 579 p.; F 36,—.

Dembrowski, Hermann: Grundfragen der **Christologie**, erörtert am Problem der Herrschaft Jesu Christi. — Mchn: Kaiser Verl. 1969. 358 S. = Beiträge zur evangelischen Theologie LI; kart. DM 29,— [Habil.-Schrift, Bonn]

Willig, Irene: Glaube, Hoffnung und Liebe als Antwort auf die Offenbarkeit Gottes in Jesus Christus. — Martyria, Leiturgia, Diakonia. (Festschrift für Hermann Volk... zum 65. Geburtstag), Mz (1969), 92—115.

Nigro, Carmelo: Il mistero della conoscenza umana di Cristo. — Div XIII, 1969, 345—368.

Antón, Angel, SJ: Hacia una síntesis de los nociones «cuerpo de Cristo» y «pueblo de Dios» en la eclesiología. — EstEcl XLIV, 1969, 161—203.

Nicolas, Jean-Hervé, OP: Les profondeurs de la grâce. (T. I.) — P: Beauchesne (1969). 561 p.; F 43,50.

Bunnik, R(uud) J.: Das **Amt** in der Kirche (Dienaren van het aggiornamento. Het kerkelijke ambt in een tijd van evolutie, dt.) Krise und Erneuerung in theologischer Sicht. — Düs: Patmos-Verl. (1969). 219 S. = Patmos Paperback; kart. DM 16,80.

Nieuwenhuizen, M. van den: De **eucharistie** als sacrament van de zondevergeving. — Tijdschrift voor theologie IX, 1969, 178—194; p. 195: Summary: The Eucharist as sacrament of the forgiveness of sin.

2. Dogmen- und Glaubensgeschichte

Maloney, George A., SJ: The cosmic Christ: From Paul to Teilhard. — NY: Sheed & Ward 1968. VIII, 309 p.; $ 6,95.

Beneden, P. van: Het sacramenteel karakter van de ambtsverlening. Een terminologische studie in de christelijke latijnse literatuur vóór 313. — Tijdschrift voor theologie VIII, 1968, 140—153; p. 154: Résumé: Le caractère sacramentel de l'ordo.

Boer, S. de: De anthropologie van **Gregorius** van **Nyssa**. — Assen: Van Gorcum 1968. XVI, 480 p. = Van Gorcum's theologische bibliotheek XLI; hfl 44,—.

Bobrinskoy, Doris: Liturgie et ecclésiologie trinitaire de saint **Basile**. — Verbum caro LXXXIX, 1969, 1—32.

Keller, Ernst und Marie-Luise: Der Streit um die Wunder. Kritik und Überlegung des Übernatürlichen in der Neuzeit. — (Gü:) Gütersloher Verl. Haus G. Mohn (1968). 302 S.; Lw. DM 14,90.

Abel, Maurice: Le «praedestinatus» et le pélagianisme. — RechThAncMéd XXXV, 1968, 5—25.

Horst, Ulrich: Papst und Konzil nach **Raphael** de **Pornaxio** OP. — FrbZPhTh XV, 1968, 367—402.

Kubiś, Adam: La théologie du martyre au vingtième siècle. — R 1968 (: Typis Pont. Univ. Gregorianae.) XXIII, 210 p. = Pont. Universitas Gregoriana. Facultas theologica; Lire 2500,— [Diss., Rom Gregor.]

Kühn, Aurelius J.: De votorum religiosorum apologia apud controversistas Ordinis fratrum minorum saec. **XVI—XVII**. — R: Ed. Francescane 1968. 248 p.

Kötter, Franz Josef: Die **Eucharistielehre** in den katholischen **Katechismen** des **16.** Jahrhunderts bis zum Erscheinen des Catechismus Romanus ‹1566›. — Mstr: Aschendorff (1969). XIX, 318 S. = Reformationsgeschichtliche Studien und Texte XCVIII; kart. DM 50,— [Diss., Trier]

Varga, Paul: Schöpfung in Christus nach **Johannes** vom **Kreuz**. — Wien: Herder (1968). 162 S. = Wiener Beiträge zur Theologie XXI.

Klinger, Elmar: Offenbarung im Horizont der Heilsgeschichte. Historisch-systematische Untersuchung der heilsgeschichtlichen Stellung des **ger Schule**. — (Zü, Eins, Köln:) Benziger Verl. (1969) 254 S.; kart. Alten Bundes in der Offenbarungsphilosphie der katholischen **Tübin**- DM 16,80 [Diss., Innsbruck]

Boyer de Sainte Suzanne, Raymond de: Alfred **Loisy** entre la foi et l'incroyance. — (P:) Centurion (1968). 232 p.; F 19,80.

Guasco, Maurilio: Romolo **Murri** e il modernismo. — R: Cinque Lune 1968. 419 p. = Collana di storia del movimento cattolico XXIV.

Heany, John J.: The modernist crisis: von **Hügel**. — Wash, Clev: Corpus Books 1968. 304 p.; $ 8,50.

Walker, Hamish: The incarnation and crucifixion in **Bonhoeffer**'s *Cost of discipleship*. — ScJTh XXI, 1968, 407—415; p. 416—434: Green, Clifford: Sociality and Church in Bonhoeffer's 1933 christology.

Carls, Rainer, SJ: Glaube und Offenbarung in den frühen und neueren Werken Gustaf **Auléns**. — CathMstr XXII, 1968, 179—192. 288—303.

Lubac, Henri de, SJ: Der Glaube des **Teilhard** de **Chardin** (La prière de Teilhard de Chardin, dt.) — Wien, Mchn: Herold (1968). 275 S.; kart. DM 28,—.

Fischer, Hermann: Die »geschichtliche Christologie« und das Problem des historischen Jesus. Erwägungen zur Christologie Friedrich **Gogartens**. — ZThK LXV, 1968, 348—370.

Dévost, Godefroy C., OFMCap: L'incorporation au collège épiscopal selon Vatican II. — Laurentianum IX, 1968, 3—36.

Betti, Umberto, OFM: La dottrina sull'episcopato nel capitolo III della costituzione dommatica „Lumen Gentium". Sussidio per la lettura del testo. — (R:) Città Nuova Ed. (1968). 453 p.; Lire 3500.

Galli, Alberto, OP: Perchè Karl **Rahner** nega la visione beatifica in Cristo. Premesse filosofiche della cristologia Rahneriana. — Div XIII, 1969, 417—454.

3. Konfessionskunde und oekumenische Bewegung

Symbolik der Religionen. XVI: Tafelband zu Bd X u. XI des Textwerkes. Symbolik des orthodoxen Christentums und der kleineren christlichen Kirchen in Ost u. West. Von Karl-Christian Felmy [u. a.] — Stu: Hiersemann 1968. 152 S., 105 Abb. mit Text; Lw. DM 50.

Cunliffe-Jones, H.: Scripture and tradition in **orthodox** theology. — Holy Book and Holy Tradition. International colloquium held in the faculty of theology University of Manchester, (Manch 1968), 186—209.

Die geistige Gestalt des heutigen **Judentums**. — Mchn: Kösel-Verl. (1969). 165 S. = Münchener-Akademie-Schriften XLVII; kart. DM 9,80. — [enth.:] S. 13—38: Ehrlich, Ernst-Ludwig: Geistige und religiöse Strömungen im heutigen Judentum; S. 39—68: Bloch, Jochanan: Der unwiderrufliche Rückzug auf Zion; S. 69—95: Heer, Friedrich: Jüdische Messianismen im 20. Jahrhundert. Probleme des jüdischen Marxismus; S. 97—139: Simon, Ernst: Totalität und Antitotalitarismus als Wesenszug des überlieferten Judentums; S. 141—165: Eckert, Willehad Paul: Forderungen und Chancen einer christlich-jüdischen Begegnung nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil.

Mullen, Robert: Die **Mormonen** (The latter-day saints, dt.) Geschichte einer Glaubensbewegung. — (Weilheim/Obb.:) Barth (1968). 376 S. mit Abb.; Lw. DM 21,80.

Hollenweger, Walter J.: Enthusiastisches Christentum. Die **Pfingstbewegung** in Geschichte u. Gegenwart. — Wupp: Theol. Verl. Brockhaus; Zü: Zwingli-Verl. (1969). XXIII, 640 S., 8 Bl. Abb.; Lw. DM 48.

Ratzinger, Joseph: Theologische Aufgaben und Fragen bei der Begegnung lutherischer und katholischer Theologie nach dem Konzil. — Oecumenica (IV,) 1969, 251—269.

Fries, Heinrich: Von Polemik zum Dialog. — Oecumenica (IV,) 1969, 28—50.

Brechter, Heinrich Suso, OSB: De principiis fundamentalibus dialogi cum religionibus non christianis. — Acta congressus internationalis de theologia Concilii Vaticani II, Romae diebus 26 sept. — 10 oct. 1966 celebrati..., (CdV) 1968, 340—347; p. 425—431: Papali, Cirillo B., OCD: Oeconomia salutis et religiones non-christianae; p. 432—436: Rossano, Pietro: De religionibus non christianis in historia salutis.

King, Winston L.: Possibilités de dialogue entre **chrétiens** et **bouddhistes**. — Rhythmes du monde, A. XLII = T. XVI, 1968, 99—107; p. 125—129: Johnston, W., SJ: Dialogue avec les bouddhistes; p. 151—160: Grunne, F. de: Rencontre de bouddhistes et de chrétiens dans le passé.

Klostermaier, Klaus: Hindu-christian dialogue. — Journal of ecumenical studies V, 1968, 21—44.

Smart, Ninian: The yogi and the devote: the interplay between the **Upanishads** and **catholic** theology. — Lo: Allen & Unwin 1968. 174 p.

Rick, Hermann-Joseph: Friede zwischen Ost und West. Rom und Konstantinopel im ökumenischen Aufbruch. — Mstr: Regensberg (1968). 290 S.; Lw. DM 16,80.

Bea, Augustin[us]: Der Ökumenismus im Konzil (Ecumenismo nel concilio, dt.) Öffentl. Etappen eines überraschenden Weges. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1969). 496 S.; Lw. DM 52,—.

Lambert, Bernard: L'idée de l'oecuménisme dans les documents du IIe Concile du Vatican. — Seminarium XX, 1968, 305—323.

Moeller, Charles: Nouveaux aspects de l'oecuménisme. — L'Evangile hier et aujourd'hui. Mélanges offerts au Prof. Franz-J. Leenhardt, Genève (1968), 251—262.

Torbet, Robert G.: Ecumenism: Free church dilemma. — Valley Forge: Judson 1968. 127 p.; $ 3,95.

Frankemölle, Hubert: Neue Denkstrukturen als Impuls einer ökumenischen Theologie. — UnSa XXIV, 1969, 47—58.

Haubst, Rudolf: Katholischer Ökumenismus — ökumenische Kirche. — TrThZ LXXVIII, 1969, 129—149.

Dusen, Henry P. van: Axiome ökumenischer Geschichte. — OekRu XVIII, 1969, 353—367.

Lebeau, Paul: Vatican II et l'espérance d'une eucharistie oecuménique. — Verbum caro XC, 1969, 27—42.

VIII. Moraltheologie

Dictionarium morale et canonicum. [A cura di] Petrus Palazzini [e] Ferdinandus Galea, OFM. IV: ‹R—Z›. — R: Officium Libri Catholici 1968. XXXV, 740 p.; $ 30,—.

Hamain, L.: Morale chrétien et réalités terrestres. Une réponse de saint **Thomas d'Aquin**: la «béatitude imparfaite». — RechThAncMéd XXXV, 1968, 134—176.

Guimet, Fernand: Conformité à la droite raison et possibilité surnaturelle de la charité. ‹Attaches traditionelles et structures dialectiques de la doctrine **scotiste**›. — De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta congressus scotistici internationalis Oxonii et Edimburgi 11—17 sept. 1966 celebrati. Vol. III, R 1968, 539—597; p. 599—615: Alaimo, Bernardo, OFM: Attualità della dottrina scotistica della carità; p. 617—630: Matanić, Atanasio, OFM: Dottrina di Giovanni Duns Scoto sulla connessione delle virtù morali ‹con speciale riguardo alla povertà›.

Araud, Régis, SJ: Le «Traité de la conscience» chez **Suarez**. — Science et esprit (autrefois: ScEccl) XX, 1968, 59—75. 269—289.

Keil, Siegfried: Die christliche Sittenlehre Friedrich **Schleiermachers** — Versuch einer sozialethischen Aktualisierung. — NZSystThRelPh X, 1968, 310—342.

Lio, Ermenegildo, OFM: Declaratio Concilii Vaticani II de libertate religiosa et theologia moralis. — Acta congressus internationalis de theologia Concilii Vaticani II, Romae diebus 26 sept. — 10 oct. 1966 celebrati..., (CdV) 1968, 616—629.

Dewar, Lindsay: An outline of **Anglican** moral theology. — Oxf: Mowbray 1968. IX, 218 p.; sh 35/—.

Jonsen, Albert, SJ: Responsibility in modern religious ethics. — Wash: Corpus 1969. 249 p.; $ 6,95.

Fellermeier, Jakob: Das Problem der **Sittlichkeit**. — ThGl LIX, 1969, 213—234.

Ziegler, Josef Georg: Theologische **Gewißheitsgrade** in der Moraltheologie. Eine Anregung zu einer notwendigen Diskussion. — TrThZ LXXVIII, 1969, 65—94.

Libertà — liberazione nella vita morale. Atti del II congresso nazionale dell' Assoziazione teologi moralisti italiani. — Brescia: Morcelliana 1968. 180 p.

Gründel, Johannes: Fragen an den Moraltheologen. Gespräch zwischen einem Moraltheologen und einem Laien über brennende Fragen der christlichen Lebensführung. — Mchn: Don Bosco Verl. 1969. 132 S.; kart. DM 7,80.

Midgley, Louis C.: Beyond human nature: The contemporary debate over moral **natural law**. — (Brigham: Brigham Young Univ. Pr. 1968.) 134 p. = Charles E. Merrill monograph series in the humanities and social sciences.

Demmer, Klaus: Kirchliches Lehramt und Naturrecht. — ThGl LIX, 1969, 191—213.

Rendtorff, Trutz: Freiheit und Recht des Menschen. Theologische Überlegungen zur Erklärung der **Menschenrechte**. — Lutherische Rundschau XVIII, 1968, 215—227; S. 228—240: Thompson, Kenneth W.: Menschenrechte und christliche Ethik.

Häring, Bernhard: Liebe ist mehr als Gebot. Lebenserneuerung aus dem Geist der Bergpredigt. — (Frb/B:) Wewel Verl. (1968). 208 S.

Böckle, Franz: Um den Beginn des Lebens. — Arzt und Christ XIV, 1968, 65—73.

O'Neil, Robert P. and Michael A. Donovan: Sexuality and moral responsibility. — Wash: Corpus 1968. VII, 154 p.; $ 4,95.

Scherer, (Georg) — (Winfried) Czapiewski — (Helmut) Koester: Ehe — Empfängnisregelung — Naturrecht. — Essen: Driewer (1969). 192 S.; kart. DM 10,80.

IX. Christliche Sozialwissenschaften

Götten, Joseph: Christoph **Moufang** — Theologe und Politiker 1817—1890. Eine biographische Darstellung. — Mz: v. Hase & Koehler (1969). 318 S.; Lw. DM 28,—.

Post, Werner: Kritik der Religion bei Karl **Marx**. — Mchn: Kösel-Verl. (1969). 327 S.; Lw. DM 24,80.

Lichtheim, George: Ursprünge des Sozialismus. — (Gü:) Bertelsmann Sachbuchverl. (1969). 302 S. = Das moderne Sachbuch LXXXVI.

Thönnessen, Werner: Frauenemanzipation. Politik und Literatur der deutschen Sozialdemokratie zur Frauenbewegung 1863—1933. — (Ffm:) Europäische Verlagsanstalt (1969). 194 S.; kart. DM 12,—.

Opitz, Günter: Der Christlich-Soziale Volksdienst. Versuch einer protestantischen Partei in der Weimarer Republik. — Düs: Droste-Verl. (1969). 371 S. = Beiträge zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien XXXVII; Lw. DM 48,—.

Gabus, Jean-Paul: Introduction à la théologie de la culture de Paul **Tillich**. — P: Pr. Univ. de France 1969. VIII, 256 p. = Études d'histoire et de philosophie religieuse LXIII; F 22,—.

Matthes, Joachim: Einführung in die Religionssoziologie. II: Kirche und Gesellschaft. — (Reinbeck b. Hbg:) Rowohlt (1969). 264 S. = rowohlts deutsche enzyklopädie CCCXII/CCCXIII: Sachgebiet Soziologie; kart. DM 4,80.

Texte aus der experimentellen **Sozialpsychologie**. Hrsg. u. eingel. v. Martin Irle in Zusammenarbeit mit Mario v. Cranach u. Hermann Vetter. — (Neuwied-B:) Luchterhand (1969). 608 S. = Soziologische Texte XLV; Lw. DM 48,—.

Roellecke, Gerd: Der Begriff des positiven Gesetzes und das Grundgesetz. — Mz: v. Hase & Koehler (1969). 316 S. = Sozialwissenschaftliche Bibliothek. Sonderbd.; kart. DM 42,— [Habil.-Schrift, Mainz]

Nellessen-Schumacher, Traute: Sozialstruktur und Ausbildung der deutschen Katholiken. Statistische Untersuchung aufgrund der Ergebnisse der Volks- und Berufszählung 1961. — Weinheim, B, Bas: Beltz (1969). XII, 148 S.; kart. DM 16,—.

Lehr, Ursula: Die **Frau** im **Beruf**. Eine psychologische Analyse der weiblichen Berufsrolle. — Ffm, Bonn: Athenäum Verl. (1969). XII, 439 S.; Lw. DM 38,— [Habil.-Schrift, Bonn]

Ulshoefer, Helgard: Mütter im Beruf. Die Situation erwerbstätiger Mütter in neun Industrieländern. Annotierte Bibliographie. — Weinheim, B, Bas: Beltz 1969. 424 S. = Pädagogisches Zentrum. Veröffentlichungen A, IX; kart. DM 36,—.

Farner, Konrad: Theologie des Kommunismus? (2., rev. Ausg.) — Ffm: Stimme-Verl. (1969). 362 S.; kart. DM 24,80.

Morel, Julius: Religion in der kommunistischen Presse. Eine Inhaltsanalyse. — Innsbr: Österreich. Kommissionsbuchhandl. in Komm. 1968. 214 S. = Studien und Arbeiten der Theologischen Fakultät I. Veröffentlichungen der Universität Innsbruck IV; brosch. ösch 180,—.

Varga, Eugen: Die Krise des Kapitalismus und ihre politischen Folgen. Hrsg. u. eingel. v. Elmar Altvater. — Ffm: Europäische Verlagsanstalt; Wien: Europa Verl. (1969). XXXIX, 437 S. = Politische Ökonomie. Geschichte und Kritik; kart. DM 25,—.

Böttcher, Hans: **Erholung** in der industriellen Gesellschaft als sozialerzieherisches Problem. — Wup: Henn Verl. (1969). 341 S. = Erziehung und Gesellschaft; kart. DM 28,—.

Fischer, Rolf: Wirtschaftliche **Mitbestimmung**. Darstellung und Dokumentation. — (Neuwied-B: Luchterhand 1969.) 224 S.

Ermecke, Gustav: Soziales Leitbild und Mitbestimmung. — ThGl LIX, 1969, 1—18.

Zahar, Renate: Kolonialismus und Entfremdung. Zur politischen Theorie Franz **Fanons**. — (Ffm:) Europäische Verlagsanstalt (1969). 112 S. = Dritte Welt; kart. DM 7,—.

X. Kirchenrecht

Ius sacrum. Klaus **Mörsdorf** zum 60. Geburtstag. Hrsg. von Audomar Scheuermann und Georg May. — Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1969. XVI, 944 S.; Lw. DM 84,—.

Benson, R. L.: The bishop-elect. A study in medieval ecclesiastical office. — Princeton/N. J.: Princeton Univ. Pr. 1968. XIX, 440 p.

Logan, F. Donald: **Excommunication** and the secular arm in medieval England. A study in legal procedure from the thirteenth to the sixteenth century. — Toronto: Pont. Institute of Mediaeval Studies 1968. 239 p. = Studies and texts XV; $ 8,—.

Plöchl, Willibald M[aria]: Geschichte des Kirchenrechts. Bd V: Das katholische Kirchenrecht in der Neuzeit. Teil III. — Wien, Mchn: Herold (1969). 413 S.; Lw. ÖSch 450,—.

Leges ecclesiae post Codicem Iuris Canonici editae collegit, digessit notisque ornavit Xaverius Ochoa. Vol. II: Leges annis 1942—1958 editae. — R: Commentarium pro religiosis 1969. Col. 2105—3878, p. CXI—CLXXXIII 4°; Lire 18 500.

Lamirande, Émilien, OMI: The problem of validity of baptism according to the "Directory concerning ecumenical matters" ‹1967›. — Studia canonica II, 1968, 3—23.

Huizing, Peter, SJ: «Goddelijkrecht» in het kerkelijk wetboek. — Bijdr XXX, 1969, 9—24; p. 24: Summary: Divine law.

Mikat, Paul: Gegenwartsaspekte im Verhältnis von **Kirche** und **Staat** in der **Bundesrepublik** Deutschland. — Ecclesia et ius. Festgabe für Audomar Scheuermann zum 60. Geburtstag, Mchn/Pad/Wien 1968, 79—97; ∼ [s. a.:] Universitas XXIV, 1969, 817—836.

Obermayer, Klaus: **Staatskirchenrecht** im säkularen Staat. — Zeitwende XL, 1969, 514—532.

Stüttler, J. A.: Kirche und Staat. — Aschffbg: Pattloch Verl. (1969). 145 S. = Der Christ in der Welt XIII, 6; kart. DM 4,50.

Di Lajolo, Giovanni: Libertà di religione e posizione della chiesa nel diritto dello stato. — Ius sacrum. Klaus Mörsdorf zum 60. Geburtstag, Mchn/Pad/Wien 1969, 767—815; S. 817—835: Strigl, Richard A.: Kirchlicher Anspruch auf das brachium saeculare heute. Erwägungen zu einem staatskirchenrechtlichen Problem; S. 837—852: Gampl, Inge: Rechtliche Begegnung von Kirchen- und Staatsgewalt in Österreich; S. 852—879: Neumann, Johannes: Die Theologischen Fakultäten an den staatl. Universitäten nach dem Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland; S. 881—903: Mörsdorf, Josef: Die Lehre von der Volkssouveränität und das neuere deutsche Verfassungsrecht.

Pirson, Dietrich: Kirchliches Recht in der weltlichen Rechtsordnung. — Festschrift für Erich Ruppel zum 65. Geburtstag..., Hannover 1968, 277—311.

Schlaich, Klaus: Kirchenrecht und Vernunftrecht. Kirche und Staat in der Sicht der Kollegialtheorie. — ZevKR XIV, 1/2, 1968, 1—25.

Kehrli, Hanspeter: Interkantonales Konkordatsrecht. — Bern: Lang 1968. VI, XXII, 170 S. = Europäische Hochschulschriften II, 12; sfr 25.

Neumann, Johannes: **Wahl** und **Amtszeitbegrenzung** nach kanonischem Recht. — ThQu CXLIX, 1969, 117—132.

Souto, J. A.: Estructura jurídica de la Iglesia particular: presupuestos. — IusCan VIII, 1968, 121—202.

Leclercq, Gustave, SDB: Consentement matrimonial et réalité sacramentelle. — Sales XXXI, 1969, 3—44.

Risk, Jacobus, SJ: De mollibus et perversis a matrimonio excludendis. — PerMorCanLit LVII, 1968, 461—471; S. 472—481: Heimerl, Ioannes: De forma matrimoniorum mixtorum propositio.

Bordeleau, Jean-Marc: Homosexualité et nullité de mariage. — Studia canonica II, 1968, 223—246.

Rapallini, F.: Pragmatismo e valori nell'attuale momento penalistico. — Apol XLI, 1968, 477—547.

Eisenhofer, Heinrich: Die glaubensmäßigen und sittlichen Grundlagen der kirchlichen Verfahrensordnung in Ehesachen. — Ecclesia et ius. Festgabe für Audomar Scheuermann zum 60. Geburtstag, Mchn/Pad/Wien 1968, 573—588; S. 589—608: Wirth, Paul: Die Auswirkungen der Konzilserlasse auf die kirchliche Rechtsprechung in Ehesachen.

XI. Pastoraltheologie und Katechetik

Molette, Charles: L'association catholique de la jeunesse française, 1886—1907. Une prise de conscience du laïcat catholique. Préface de Pierre Renouvin. — P: Colin 1968. VIII, 807 p.; F 89,—.

Katô, Tsuneaki: Die Perspektive der praktischen Theologie. — Wort und Gemeinde. Probleme und Aufgaben der praktischen Theologie. Eduard Thurneysen zum 80. Geburtstag, Zü (1968), 379—394; ebd. S. 395—408: Bohren, Rudolf: Zukunftsperspektiven der praktischen Theologie.

Weltpriester nach dem Konzil. — Mchn: Kösel-Verl. (1969). 175 S. = Münchener Akademie-Schriften XLVI; kart. DM 9,80.

Der Diakon heute. — (Wü:) Echter Verl. (1969). 96 S.; kart. DM 6,80.

Krapp, Rolf: Seelsorge als Begegnung und Beratung — Wege zum Menschen XXI, 1969, 1—9; S. 9—16: Köberle, Adolf: Der Hilferuf als Anfechtung des Seelsorgers; S. 17—23: Sandmann, Dirk: Telefonseelsorge und Alkoholismus.

Kner, Anton: Seelsorge als Beratung. — Frb/B: Seelsorge Verl. (1969). 72 S.; kart. DM 4,80.

Johnson, Paul E.: Psychologie der pastoralen Beratung (Person and counselor, dt.) — Wien, Frb/B, Bas: Herder (1969). 192 S. = Theologie konkret; kart. DM 15,20.

Klaus, Bernhard: Seelsorgerliche Begegnung mit dem modernen Menschen im Blick auf die „Neue Moral". — Theologia practica III, 1968, 242—261.

Sakrament der Mündigkeit. Ein Symposion über die **Firmung**. Hrsg. von Otto Betz. — Mchn: Pfeiffer (1968). 211 S. = Pfeiffer-Werkbücher LXV; kart. DM 10,80.

Rudge, Peter F.: Ministry and management. The study of ecclesiastical administration. Foreword by A. T. Hanson. — (Lo:) Tavistock Publ. (1968). XVI, 191 p. = Social science paperback XL; sh 18/—.

Wegenast, Klaus: Das Fundamentale und Elementare in Theologie und Religionspädagogik. — Theologie und Unterricht. Über Repräsentanz des Christlichen in der Schule. Festgabe für Hans Stock zu seinem 65. Geburtstag, (Gü 1969), 156—175.

Katechese nach dem **Rahmenplan.** Neuorientierung des Religionsunterrichts. Die Vorträge des religionspädagogischen Kurses 1968 im Cassianum Donauwörth. Hrsg. v. Hubert Fischer. — Donauwörth: Auer (1969). 191 S.; kart. DM 9,80.

Köhnlein, Manfred: Neuorientierung des katholischen Religionsunterrichts? Eine kritische Interpretation des neuen katholischen Rahmenplans für die Glaubensunterweisung. — UnSa XXIV, 1969, 34—46.

Was ist neu am neuen Katechismus? Kurze Einführung in das Arbeitsbuch zur Glaubensunterweisung „glauben und leben". Hrsg. von Hubert Fischer und Alfred Gleißner unter Mitarb. von Alfred Gläßer [u. a.] — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1969). 103 S.; kart. DM 7,80.

Bless, W[ilhelm], SJ — H[ans] van Leeuwen, SJ: Bildungsarbeit mit dem Holländischen Katechismus. Erfahrungen mit der Glaubensverkündigung für Erwachsene (Geloofsverkondiging voor volwassenen. Begeleidigingsmap, dt.) — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1969). 216 S.

Dreher, Bruno: **Berufsschulkatechese**. — (Graz, Wien, Köln:) Styria (1969). 287 S.; Lw. DM 16,80.

Gloy, Horst: Die religiöse Ansprechbarkeit Jugendlicher als didaktisches Problem, dargestellt am Beispiel des Religionsunterrichts an der Berufsschule. — (Hbg:) Furche-Verl. (1969). 272 S.; Lw. DM 25,—.

Denis, Henry: Le catéchisme peut-il faire un chrétien? — Catéchèse VIII, 1968, 393—406; p. 407—417: Gannaz, Léon: Catéchisme et éducation humaine; p. 419—430: Remond, Jean: Catéchisme, évangélisation et sacramentalisation; p. 431—445: Mace, Roger: Quelques documents récents sur l'organisation pastorale du catéchisme.

Trilling, Wolfgang: Vielfalt und Einheit im Neuen Testament. Zur Exegese und Verkündigung des Neuen Testaments. — (Eins, Zü, Köln:) Benziger Verl. (1968). 156 S. = Unterweisen und Verkünden III; kart. DM 9,80.

Thome, Alfons: Moderne Literatur in der Glaubensverkündigung. — TrThZ LXXVIII, 1969, 161—176.

XII. Liturgik

Berger, Rupert: Kleines liturgisches Wörterbuch. — (Frb/B, Bas, Wien: Herder 1969.) 494 S. = Herder-Bücherei CCCXXXIX—CCCXLI.

Corpus **Ambrosiano-** liturgicum II. Das ambrosianische Sakramentar von Biasca. Die Handschrift Mailand Ambrosiana A 24 bis inf. Teil I: Text. Mit Hilfe des Skriptoriums der Benediktinerinnenabtei Varensell untersucht u. hrsg. von Odilo Heiming. — Mstr: Aschendorff (1969). LXXIII, 258 S., 8 Taf. = Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen LI; kart. DM 62,—.

Mateos, J., SJ: Prières syriennes d'absolution du **VIII**e—**IX**e siècles. — OrChrPer XXXIV, 1968, 252—280.

Eppacher, A.: Die **Generalabsolution**. Ihre Geschichte **‹9.—14.** Jhdt.› und die gegenwärtige Problematik im Zusammenhang mit den gemeinsamen Bußfeiern. — ZkTh XC, 1968, 296—308. 385—421.

Amiet, Robert: Un nouveau témoin du **pontifical romain** du **XII**e siècle. — Scriptorium XXII, 1968, 231—242; 5 pl.

Dijk, S.J.P. van, OFM: Ursprung und Inhalt der **franziskanischen** Liturgie des **13.** Jahrhunderts. — FranzStud LI, 1969, 86—116.

Sacramentarium **Praemonstratense**. Ed. N. J. Weyns, OPraem. — Averbode: Praemonstratensia 1968. XXIII, 310 p. = Bibliotheca analectorum praemonstratensium VIII; BF 475,—.

Rupprecht, Walter: Die liturgische Reform des Zweiten Vatikanischen Konzils. — Wort und Welt. Festgabe für Erich Hertzsch anläßlich der Vollendung seines 65. Lebensjahres, B (1968), 263—272.

Aubry, André: Ist die Zeit der Liturgie vorbei? (Le temps de la liturgie est-il passé?, dt.) — Mz: Grünewald-Verl. (1969). 115 S.

Emminghaus, Johannes H.: Die Vollziehbarkeit des Kultes. Überlegungen zur Liturgiefähigkeit des heutigen Menschen. — ThpQu CXVII, 1969, 198—217.

Gantoy, Robert: Où se fait la liturgie? — ParLit LI, 1969, 226—234. 328—338.

Braga, Carolus, CM: De anno liturgico et calendario generali instauratis. — EphLit LXXXIII, 1969, 183—201.

Lash, Nicholas: His presence in the world: A study of eucharistic worship and theology. — Lo: Sheed & Ward 1968. 214 p.; sh 30/—.

Reifenberg, Hermann: Entsakralisierung — oder Liturgie im Wandel? Erwägungen zur Situation des Gottesdienstes nach dem II. Vatikanischen Konzil. — ThGl LIX, 1969, 255—272; S. 272—281: Nordhues, Paul: Der Stand der Liturgiereform in katholischer Sicht.

Zum Gottesdienst morgen. Ein Werkbuch. Hrsg. von Heinz G. Schmidt... Mit Berichten, Dokumenten, Aufsätzen u. Plädoyers von Heinrich Rennings [u. a.]... — Mchn: Pfeiffer; Wupp: Jugenddienst Verl. (1969). 270 S.; kart. DM 13,80.

Fontaine, Gaston, CRIC: Der neue **„Ordo missae"**. — Bibel und Liturgie XLII, 1969, 84—103.

Vischer, Lukas: The **epiclesis**: Sign of unity and renewal. — Studia liturgica VI, 1969, 30—39.

Ligier, Louis, SJ: Le nouveau rituel du **baptême** des enfants. — MaisD XCVIII, 1969, 7—31; p. 32—58: Molin, J.-B. et G. Becquet: La célébration de la parole dans le nouveau rituel du baptême des enfants.

Lengeling, Emil Josef: Die Theologie des **Weihesakraments** nach dem Zeugnis des neuen Ritus. — LJ XIX, 1969, 142—166.

Reifenberg, Hermann: Katholische **Sakramentalien** und die evangelische Agende. Zeichenhafter Gottesdienst in ökumenischer Begegnung. — MüThZ XIX, 1968, 204—224.

Nichols, James Hastings: Corporate worship in the Reformed tradition. — Phil: Westminster Pr. 1968. 190 p.; $ 5,—.

XIII. Religiöses Leben und Brauchtum

Corpus consuetudinum monasticarum T. V: Rode, Johannes: Consuetudines et observantiae monasteriorum Sancti **Matthiae** et Sancti **Maximinii Treverensium**. Ed.: Petrus Becker. — Siegburg: Schmitt 1968. LXX, 320 S.; Lw. DM 76,—.

Halliburton, R. J.: Fact and fiction in the life of St. Augustine. An essay in mediaeval monastic history and seventeenth century exegesis. — RechAug V, 1968, 15—40.

David-Danel, Marie-Louise: Répertoire pour la France des lieux de culte dédiés aux saints **Côme** et **Damien**. — MélScRel XXIV, 1967, 211—236; XXV, 1968, 143—169; XXVI, 1969, 23—42. 95—111.

Gattucci, Adriano: La «Vita» di s. **Arduino** di **Rimini** ‹B.H.L., 633›. — Studi medievali, Ser. III, A. IX, 1968, 657—687.

Milis, L.: De **Premonstratenzer**-wetgeving in de **XII**e eeuw. Een nieuwe getuige. — AnalPraem XLIV, 1968, 181—214; XLV, 1969, 5—23.

Desbonnets, Théophile, OFM — Damien Vorreux, OFM: Saint **François** d'**Assise**. Documents, écrits et premières biographies rassemblés et présentés. — P: Ed. Franciscaines 1968. 1599 p.; F 90,—. [cfr.:] Di Fonzo, Lorenzo, OFMConv: Una pregevole edizione francese delle Leggende francescane. — MiscFranc LXIX, 1969, 207—227.

Schmucki, Octavianus, OFMCap: Franciscus «Dei laudator et cultor». De orationis vi ac frequentia in eius cum scriptis tum rebus gestis. — Laurentianum X, 1969, 3—36. 173—215. 245—282.

Dykmans, Marc, SJ: Le cardinal **Annibal** de **Ceccano** et la vision béatifique ‹**1331—1336**›. — Greg L, 1969, 343—381; p. 381—382: Summary: Cardinal Annibal de Ceccano and the beatific vision ‹1331—1336›.

Baere, Guido de, SJ: Dat boecsken der verclaringhe van **Jan** van **Ruusbroec**. Tekstuitgave als steekproef. — OGE XLII, 1969, 97—170.

Dominici, Giovanni: Lettere spirituali. A cura di M[aria]-T[eresa] Casella e G[iovanni] Pozzi. — Frb/S: Ed. Universitaires 1969. VIII, 355 p. 4° = Spicilegium Friburgense XIII; sfr 45,—.

Uytven, R. van: Wereldlijke overheid en reguliere geestelijkheid in **Brabant** tijdens de late middeleeuwen. — Sources de l'histoire religieuse de la Belgique. Moyen âge et temps modernes, Louv 1968, 48—134.

Damerau, Rudolf: Die Demut in der Theologie **Luthers**. — Giessen: Schmitz (1968). 370 S. = Studien zu den Grundlagen der Reformation V; kart. DM 29,50.

Scharfe, Martin: Evangelische Andachtsbilder. Studien zur Intention und Funktion des Bildes in der Frömmigkeitsgeschichte vornehml. des schwäbischen Raumes. Mit 161 Abb. — Stu: Müller & Gräff 1968. 366 S., XCVI S. Abb. = Veröffentlichungen des staatl. Amtes für Denkmalpflege Stuttgart C, 5; Lw. DM 28,50 [Diss., Tübingen]

Tellechea Idigoras, J. Ignacio: Dos escritos ascéticos inéditos de Bartolomé **Carranza**. Comentario espiritual a los Salmos 122 y 141. — Archivio italiano per la storia della pietà V, 1968, 383—408.

Nobis, Anton, OSFS: Das Gebet in der Lehre und Seelsorge des hl. **Franz** von **Sales**. — Jahrbuch für salesianische Studien 1968, 19—55; 1969, 19—73.

Certeau, Michel de, SJ: L'histoire religieuse du **XVII**e siècle. Problèmes de méthodes. — RechScRel LVII, 1969, 231—250.

Zoffoli, Enrico, CP: S. **Paolo** della **Croce**. Storia critica. III: Maestro di spirito, missionario, fondatore. — R: Curia Gen. PP. Passionisti Commissione storica (1968). 2511 p., 77 tav.; Lire 10 700.

Goichot, Emile: «L'humanisme dévot» de l'abbé **Bremond**: Réflexions sur un lieu commun. — RAscMyst XLV, 1969, 121—160.

Aumann, Jordan — Thomas Hopko, and Donald Bloesch: Christian spirituality: East and West. — Chic: Priory Pr. 1968. 203 p.; $ 5,95.

Blijlevens, A. J. M.: Gebed als lofprijzing in leer en praktijk van de kerk. — Nijm: Centrale Dr. 1968. XII, 438 blz. [Diss., Nijmegen]

Sudbrack, Josef: Christliches Leben: Ständiger Aufstieg oder stets neue Begegnung? — GL XLII, 1969, 263—279.

XIV. Christliche Archäologie und Kunst

Manani, Ignazio: Le scoperte archeologiche sui giudeo-cristiani. — Assisi: Studio Teologico «Porziuncola» 1968. 159 p., 16 tav.

Sauser, Ekkart: Leiden Christi als Übergang. — Christliche Kunstblätter CVII, 1969, 25—28; S. 29—32: Schiller, Gertrud: Das karolingische Kreuzigungsbild.

Liess, Reinhard: Der frühromanische Kirchenbau des 11. Jahrhunderts in der **Normandie**. Analysen und Monographien der Hauptbauten. — Mchn: Fink 1967. 352 S., 64 S. Abb.; Lw. DM 88,— [Diss., München]

Braunfels, Wolfgang: Abendländische Klosterbaukunst. — (Köln:) DuMont Schauberg (1969). 335 S. mit Abb. u. 1 Kt. = DuMont-Dokumente. [Reihe I.] Kunstgeschichte, Deutung, Dokumente.

Onasch, Konrad: Die **Ikonen**malerei. Grundzüge einer systematischen Darstellung. (Zeichn: Hans-Ulrich Herold) — Leipzig: Koehler u. Amelang VEB (1968). 303 S., S. 201—276 Abb.; Lw. DM-Ost 22,—.

Küas, Herbert — Hans-Joachim Krause: Die Stiftskirche zu **Wechselburg**. Bearb. (Hrsg. von Dt. Verein für Kunstwiss.) T. I: Ergebnisse der Grabungen und Bauuntersuchungen. Mit 46 Abb. im Text, 147 Fotos u. 120 Zeichn. auf Taf., sowie 1 Übersichtsplan. — B: Akademie-Verl.; Deutscher Verl. für Kunstwissenschaft 1968. 112 S. mit Ktn, 78 S. Abb., 38 Bl. mit Abb. 4° = Corpus der romanischen Kunst im sächsisch-thüringischen Gebiet A II, 1.

Claussen, Hilde: Rotgefaßte Altäre, Kanzeln und Orgeln aus der Zeit des Paderborner Fürstbischofs Ferdinand von Fürstenberg. — Westf XLVI, 1968, 159—172; 10 Abb.

Arndt, Gerda Maria: Kunst im Dienst der Kirche. Aus dem Schaffen von Christian **Rietschel**. (Hrsg. von Günther Hanisch. Nachw. von Christian Rietschel). — B: Evangelische Verlagsanstalt (1968). 85 S., S. 19—68 Abb.; Lw. DM-Ost 6,80.

Neue Kirchen in der Diözese **Augsburg**. 1945—1966. Eine Dokumentation (in Zusammenarbeit mit dem Bischöflichen Ordinariat Augsburg. Für den Inhalt verantwortlich: Erich Maier). — Mchn: Klinger [1968]. 63 S., S. 19—63 Abb. 4°; kart. DM 7,50.

Aufbau und Ausbau im Bistum **Berlin**. — B: Morus-Verlag (1968). 4 Bl., 52 Bl. Abb.; Lw. DM 18,—.

Neue Kirchen in der Diözese **Passau**. Eine Bilddokumentation (in Zusammenarbeit mit dem Bischöflichen Ordinariat Passau. Für den Inhalt verantwortlich: Erich Maier). — Mchn: Klinger 1966. 60 S., S. 13—39 Abb. 4°; kart. DM 7,50.

Müller-Mehlis, Reinhard: Neue Arbeiten aus der **Mayer**'schen Hofkunstanstalt München. — Münster XXII, 1969, 149—168.

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. Willi Astrath, Bochum, Overdyker Str. 128; Dr. Dr. Werner Böckenförde, Frankfurt 80, Seebachstr. 12; Prof. Dr. Albert Brandenburg, Paderborn, Winfriedstr. 78; Prof. Dr. Klaus Demmer MSC, Paderborn, Kamp 6; Dr. Manfred Dietrich, Münster, Domplatz 23; Pfarrer Dr. Walter Diezinger, Söchtenau üb. Rosenheim; Prof. Dr. Dr. Wilhelm Dreier, Würzburg, Jahnstr. 1; Dr. Isnard Frank OP, Wien I, Postgasse 4; Prof. Dr. August Franzen, Kappel b. Freiburg, Peterbergstr. 10; Prof. Dr. Albert Fries CSSR, Hennef/Sieg, Waldstr. 9; Dr. Anton Grabner-Haider, Graz, Karlauerstr. 65; Prof. Dr. Rudolf Haubst, Marienborn üb. Mainz, Am Reulchen; Prof. Dr. Wilhelm Heinen, Münster, Elisabeth-Ney-Str. 18; Prof. Dr. Rudolf Henz, Wien XIX, Zehenthofgasse 30; Prof. Dr. Karl Kertelge, Trier, Jesuitenstr. 13; Doz. Dr. Adel-Théodore Khoury, Münster, Königsberger Str. 139; Pfarrer Dr. Alois Lamott, Hanhofen üb. Speyer, Alte Kirchstr. 35; Hermann-Josef Lauter OFM, Köln, Ulrichgasse 27/29; Prof. Dr. Emil J. Lengeling, Wolbeck, Am Tiergarten 37; Lic. theol. Karl Löning, Münster, Tibusstr. 20; Prof. Dr. Oswald Loretz, Münster, Weseler Str. 218; Dr. Heinrich Missalla, Gelsenkirchen, Kortmannstr. 5a; Johannes Möllerfeld SJ, Frankfurt 1, Elsheimer Str. 9; Prof. Dr. Dr. Wolfgang Offele, Frankfurt 94, Bottenhorner Weg 37; Dr. Anton Rauscher SJ, Münster, Sentmaringer Weg 55; Prof. Dr. Kazimierz Romaniuk, Warschau, Krak. Przedm. 52; Prof. Dr. Karl Theodor Schäfer, Bonn, Endenicher Allee 5; Prof. Dr. Heinrich Schauerte, Paderborn, Leostr. 25; Prof. Dr. Norbert Schiffers, Regensburg, Am Ölberg 6; Prof. Dr. Dr. Heinz Robert Schlette, Ittenbach üb. Königswinter, Kantering 3; Dr. Theodor Schneider, Bochum, Stiepeler Str. 82; Prof. Dr. Josef Schreiner, Münster, Piusallee 163; Prof. D. Heinz-Horst Schrey, Heidelberg, Humboldtstr. 17; Dr. Heribert Schützeichel, Trier, Auf der Jüngt 1—3; Dr. Gregor Siefer, Hamburg 80, Dreieichenweg 7; Prof. Dr. Günter Stachel, Ravensburg, Sperlingweg 52; Prof. Dr. Hermann Stenger CSSR, Gars am Inn, Kirchplatz 65; Dr. Clemens Thoma SVD, Mödling b. Wien, St. Gabriel; Prof. Dr. Herbert Vorgrimler, Luzern, Mühlemattstr. 22; Dr. Lorenz Wachinger, München 13; Kurfürstenstr. 3; Prof. Dr. Viktor Warnach OSB, Maria Plain, Salzburg-Kasern; Prof. Dr. Rudolf Weigand, Würzburg F 22, Alandsgrund o. Nr.

Abonnementspreis im Inland incl. 5,5 % USt. — © Aschendorff, Münster (Westf.), 1968 — Printed in Germany
Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der photomechanischen Wiedergabe und die der Übersetzung, vorbehalten.
Schrifttleitung: 44 Münster, Johannisstraße 8—10 / Druck: Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster (Westf.)
Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.
Offenlegung der Eigentumsverhältnisse gemäß Gesetz über die Berufsausübung von Verlegern, Verlagsleitern und Redakteuren vom 17. 11. 1949
Eigentümer: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster (Westf.). Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.