Verlagsort Münster Westf.

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 6 — 1969 — 65. Jahrgang

Erasmiana — Rund um die Saecularfeiern. Von Anton J. Gail, Grevenbroich
Langen: Archaische Ekstase und asiatische Meditation mit ihren Beziehungen zum Abendland (Mynarek)
Rech: Inbild des Kosmos (Heinen)
Warren: Social History and Christian Mission (Waldenfels)
Bornemann: Der Pfarrer von Neuwerk, Dr. Ludwig von Essen und seine Missionspläne (J. Rath)
de Vaux: Bible et Orient (van der Ploeg)
Fuß: Die sogenannte Paradieserzählung (Scharbert)
Fohrer: Studien zur alttestamentlichen Prophetie (Hamp)
Schreiner: Von Gottes Wort gefordert. Aus der Verkündigung des Propheten Jeremias (Hamp)
Pfeifer: Ursprung und Wesen der Hypostasenvorstellungen im Judentum (Hamp)
Pesch: Naherwartungen. Tradition und Redaktion in Mk 13 (Lambrecht)
Gnilka: Der Philipperbrief (Schmid)
Beato: Teologia della malattia in S. Ambrogio (Dassmann)
Tscholl: Gott und das Schöne beim hl. Augustinus (Weinand)
Johannes Philoponos, Grammatikos von Alexandrien (6. Jh. n. Chr.). Übers., eingel. und kommentiert von Walter Böhm (Goerdt)
Gill: Konstanz und Basel-Florenz (Bäumer)
Pichler: Die Verbindlichkeit der Konstanzer Dekrete (A. Franzen)
Witetschek: Die kirchliche Lage in Bayern 1933—1943 (K. Weber)
Ostbairische Grenzmarken. Hrsg. von J. Oswald (Sydow)
Lulle: L'Arbre de Philosophie d'Amour (Riedlinger)
Sladeczek: Ist das Dasein Gottes beweisbar? (W. Franzen)
Speck: Karl Rahners theologische Anthropologie (Vorgrimler)
Alszeghy-Flick: Dogma auf dem Wege. — dies.: Lo sviluppo del dogma cattolico. — Ratzinger: Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie (Lehmann)
Walter: Das Glaubensverständnis bei Duns Scotus (Finkenzeller)
Johnson: On Religion: A Study of Theological Method in Schleiermacher and Nygren (Mynarek)
Käsemann: Der Ruf der Freiheit (Seckler)
Elsässer: Christus der Lehrer des Sittlichen (Krautwig)
Gründel: Wandelbares und Unwandelbares in der Moraltheologie (Ermecke)
Fraling: Der Mensch vor dem Geheimnis Gottes (Sudbrack)
Boros: Im Menschen Gott begegnen (Schiffers)
Corpus Consuetudinum Monasticarum. Tomus III: Decreta Lanfranci monachis Cantuariensibus transmissa. Hrsg. von D. Knowles (Ganzer)
Die Kirche in der Welt von heute. Hrsg. von G. Baraúna (Berg)
Suenens: Die Mitverantwortung in der Kirche (Lippert)
Tilmann: Staunen und Erfahren als Wege zu Gott (Benning)
Waldispühl: Die Botschaft und Lehre von der Kirche im Religionsunterricht (J. Müller)
Strätling: Geschlechtserziehung als Auftrag der Schule (Fleckenstein)
Bins: O mistério da criaçâo nas oraçôes do missal romano (Couto)
Einig: Der heutige Mensch und die Liturgie (Probst)
Seewald: Kunst in der Kirche (Klockenbusch)
Zeeden: Deutsche Kultur in der frühen Neuzeit (A. Franzen)

Personennachrichten

Promotionen im akademischen Jahr 1968/69

Theologische Bibliographie

Erasmiana - Rund um die Saecularfeiern

Von Anton J. Gail, Grevenbroich

Da in diesem Jahr die wissenschaftliche Welt des 500. Geburtstags des großen Humanisten Erasmus von Rotterdam gedenkt, wird den Lesern dieser Zeitschrift eine Sammelbesprechung von Untersuchungen willkommen sein, die diesem Manne gewidmet sind.

I

Einen „Beitrag zur Revision des Humboldtschen Bildungsideals" nennt Rudolf Padberg im Untertitel seine am Vorabend der Saecularbemühungen erschienene Untersuchung[1]. Auf reichlich 120 Ss. entwirft P. ein Bild des Erasmus, das sowohl auf eigener Textkenntnis wie auch auf ziemlich umfassender Kenntnis der neueren (im wesentlichen leider nur deutschsprachigen) Literatur gegründet ist. Er bemüht sich mit Sachkenntnis und Loyalität, die vor allem im katholischen Bereich von Kerker[2] bis Lortz[3] (und Klenk![4]) gepflegten Klischees abzuheben. Das gelingt ihm in einigen wesentlichen Punkten, obgleich auch er noch mit den sehr eigenwilligen und kaum irgendwo aus Textkenntnis begründeten Konstruktionen Lortz', Weinstocks[5] und Lichtensteins[6] allzu glimpflich umgeht. Auch die von einer schlichten Kontrastierung zu Luther bestimmten forschen Verdikte Iserlohs[7] behandelt er mit reichlich viel Federlesens. P. möchte zwar anhand eingehenderer Beschäftigung mit den Erasmus-Texten das Bild korrigieren, gelangt aber u. E. nicht wesentlich über Detail-Retouchen hinaus. Grund dafür ist einmal sein eigener (gegenüber Lortz u. a. differenzierterer und sozusagen patristischer) Traditionalismus, dann sein von neuer Theologie und Philosophie konturierter Personalismus und die mißliche Absicht, Erasmus auf Kosten Humboldts herauszustreichen bzw. Humboldt als dunkle Folie für Erasmus zu benutzen.

Sein Traditionalismus hindert P. beispielsweise daran, präzise nach dem Kirchenbegriff und nach der Staatsanschauung des Erasmus zu fragen und diese zu profilieren. Letztlich bleibt Erasmus der wachsamere und für Persönlichkeit, Innerlichkeit und Lebendigkeit aufgeschlossenere Hüter der Überlieferung. Was progressiv an ihm ist, worin er die wie immer gewertete Tradition in Frage stellt, bleibt bei aller redlichen Mühe verhangen. Das ist auch der Grund, warum P. den *„Julius exclusus e coelis"* mit Stange dem Erasmus aberkennt, obwohl er ja in allen Stücken dem Geist und den wiederholt formulierten Ansichten des Erasmus genau entspricht. Mit einem spürbaren Aufatmen über eine späte streitverdrossene Bemerkung des Erasmus deklariert er aus demselben Grunde das „Lob der Torheit" als eine Art Verkehrsunfall. Die erasmische Kritik an der Kirche ist keineswegs, wie P. (53) annimmt, „durchweg pädagogisch gemeint", zumindest muß man seine

[1] **Padberg**, Rudolf: **Personaler Humanismus** — Das Bildungsverständnis des Erasmus von Rotterdam und seine Bedeutung für die Gegenwart. Paderborn: Ferdinand Schöningh 1964. 189 S.; Ln DM 12,—.

[2] Kerker, J.: Erasmus und sein theologischer Standpunkt. (Theologische Quartalschrift 41) (1859) 531—566.

[3] Lortz, J.: Erasmus – kirchengeschichtlich. („Aus Theologie und Philosophie, Festschrift für F. Tillmann zu seinem 75. Geburtstag hrsg. v. Th. Steinbüchel u. Th. Müncker", Düsseldorf 1950, 271—326).

[4] Klenk, G. F.: Erasmus und sein Erbe. (Stimmen der Zeit 76 [1960/1], 365—375.

[5] Weinstock, H.: Die Tragödie des Humanismus. Heidelberg 1954², 195.

[6] Lichtenstein, E.: Luther und die Humanität, die Spaltung des Humanismus. (Bildungsgeschichtliche Perspektiven). Ratingen 1962, 54.

[7] Iserloh, E.: Art. „Erasmus" (Lexikon für Theol. u. Kirche III, 955ff.

5. MRZ 1970

Kritik da, wo sie nicht „durchweg" ist, nach ihrem Gewicht und nicht nur nach ihrem Umfang wägen. Was den Erasmus schließlich gegen Luther (gar nicht so entscheidend übrigens, wie P. mit dem sehr oberflächlichen Oelrich[8] — meint) abhebt, ist gerade sein Kirchenbegriff, aber der ist keineswegs schlicht katholisch, am allerwenigsten im nachtridentinischen Sinne. Wie er die Auswirkungen der Reformation unter einem gesellschaftlich-progressiven und übernationalen Standpunkt beurteilt (im Gegensatz zu Luther), so hat auch seine Vorstellung von Kirche vorwiegend einen sozialen, humanen, „utilitaristischen" und repräsentativen (der Papst hat Ehrenvorsitz) Charakter, der in der Forderung des *Consensus* zum Ausdruck kommt.

Erasmus ist kein Individualist, darin muß man P. zustimmen, er ist aber auch nichts weniger als ein Humanist, wenn der sich darin bekundet, daß er sich frei zur Tradition bekennt. Schon die Symbole, die Erasmus gewählt und sehr klar in einer dynamischen Richtung interpretiert hat, Prometheus und Herkules, die hintergründige Interpretation, die er dem Kainsmythos im Sinne des *homo faber* gibt, zeigen unmißverständlich, daß er alles andere ist und ganz anders verstanden sein will denn als Reiniger und Hüter der Überlieferung. Seine Absage an den Ciceronianismus („*Ciceronianus*") ist eine ebenso deutliche Abkehr von einem sterilen Klassizismus wie auch von einem individualistischen l'art pour l'art. Wieso aber steht dieser „Ciceronianismus" „auf einem andern Blatt" (55), wenn (39) der Verfasser doch (mit Recht, wie mir scheint) auf der Kontinuität des erasmischen Denkens besteht? Mit dem Ciceronianismus sind alle Klassizisten gemeint, und das sind fast alle seine „humanistischen" Zeitgenossen, und unter den Italienern keineswegs nur die Epigonen, wie P. (97) meint. Hier wie auch im Falle der Ölgarten- und Kainsinterpretation des Erasmus unterschätzt P. ganz erheblich die theol. Tragweite (69).

Der Fortschrittsgedanke ist zentral für Erasmus. P. stellt aber die Frage nach der Barbarei, d. h. also nach dem *Status quo ante* der Gesellschaft nur sehr zaghaft. Es geht ihm offenbar so nachdrücklich um die dogmatische Integrität des Erasmus wie des Valla (54), daß bei ihm genau wie bei dem italienischen Humanismushistoriker Toffanin das Heidentum des ital. Humanismus heruntergespielt wird. Ebenso unterbewertet P. anderseits das innerweltliche, auf Fortschritt und gesellschaftliche Kommunikation (wobei er allerdings wieder den Erasmus im Gegensatz zu Humboldt durchaus als „kommunikativ" bezeichnet) gerichtete Motiv der Bildung (76). Das ist einigermaßen verwunderlich, weil P. anderseits mit Recht (wie übrigens schon Elisabeth Schönfließ[9]) betont, daß „Erasmus Erzieher geblieben" sei (ebda.). Soweit allerdings bei Erasmus Dogmen — und es sind nicht wenige — fragwürdig werden, ist ihm der sonst doch keineswegs ketzerische Oelrich wiederum verdächtig, weil dessen Meinung nach „Adogmatismus" des Glaubensverständnisses dominiere. Es ist bedauerlich, daß dieses in vielem so aufgeschlossene Buch zwar den „Humanismus" und „Personalismus" des Erasmus heraushebt, aber sich offenbar scheut (80), die Wendung in der Bildungs- und Frömmigkeitsauffassung ihm zuzuschreiben. Die gleiche Merkwürdigkeit begegnet dem Leser da, wo P. (80—88) den Erzieher E. allgemein richtig charakterisiert und wertet, aber allzu beflissen apologetisch den nicht wegzudiskutierenden pädagogischen Optimismus abwehrt und das Kollektiv-Humane, das ihm zu wenig ist, personalistisch aufwertet. Der starke gesellschaftliche Akzent im Denken des Erasmus ist lediglich S. 92 gesetzt. Ein Autor, dem die Nüchternheit der *humanitas Erasmiana* aufgegangen ist (105), sollte keine Scheu vor dem unbezweifelbaren Pragmatismus des E. haben, auch wenn damit liebgewordene Vorstellungen in's Wanken geraten.

Mit der These vom „gläubigen Ordnungsdenken" (105—111) trägt P. dann folgerichtig in seinem Sinne romantisch-mittelalterliche Züge in das Denken des Erasmus, die schon allein durch den unbeschadet aller dekorativen Bemerkungen progressiven Pragmatismus und den humanen Utilitarismus der „*Institutio*" widerlegt werden. Erasmus will keineswegs das „hierarchische Ordnungsgefüge des Mittelalters" restaurieren, wie P. (110) behauptet, sondern aus einer offenen Auseinandersetzung mit den gesellschaftlichen Tendenzen neue Horizonte und Energien entwickeln (vgl. „*Enkomion*", „*Adagia*" und „*Institutio*"). Bei derart restaurativer Deutung bleibt das Gesellschaftliche in der Optik P.s (111) notwendig vage und unverständlich.

Wiederum enthüllt sich hier ein Widerspruch in den Darlegungen Padbergs. So hat er (117ff) die „*Philosophia Christi*" sehr verständnisvoll und positiv-pragmatisch verteidigt, scheut sich aber dann, die „wenigen, ganz einfachen Wahrheiten" darin anzuerkennen. Es ehrt den Verf., daß er darin Lortz mißtraut, aber hier hat Lortz gerade in seiner Aversion richtig gesehen.

Es gehört zu den unbezweifelbar verdienstlichen Leistungen dieses Buches, daß es „die eigentümliche Integration von Bildung und Frömmigkeit eigens hervorhebt" (119). Offenbar war es die Absicht des Autors, dieses dialektische Verhältnis bei Erasmus zu ergründen. Leider hat der Traditionalismus des Autors wie auch seine allzu personalistische Fixierung verhindert, daß die sowohl für die Auffassung der Bildung wie für den Begriff der Kirche maßgebliche Fortschrittsperspektive enthüllt wurde. Daß damit eine Korrektur des Persönlichkeitsdenkens wie auch der Kirche als Heilsanstalt in Richtung auf soziale Wohlfahrt und Gerechtigkeit verbunden sein müßte, das ist freilich für konservative Interpreten des Erasmus eine vielleicht unbequeme oder gar schockierende Konsequenz.

Die Konfrontation mit Humboldt gelingt dem Autor nur in dem Maße, als seine Erasmusinterpretation wenigstens die Rudimente eines sozialen Menschenbildes heraustellt. So sehr der Pragmatismus und die Christlichkeit (auf keinen Fall „Kirchlichkeit" oder Katholizität!) des Erasmus ihn gegen Humboldt abheben, das von P. behauptete „Ordnungsdenken" ist ganz und gar nicht konservativ und nur insofern Humboldt entgegengesetzt. „Überzeitliche Normen und Prinzipien" (181) sind keine Bezugspunkte für ein adäquates Erasmusverständnis. Man sollte den „ersten europäischen Schriftsteller im modernen Sinne" (Hermann Heimpel)[10], diesen Publizisten par excellence mit all seinen Vorzügen und Nachteilen — Luther nannte den ihm letztlich ebenso Erstaunlichen wie Unbehaglichen deshalb einen „*Vertumnus*" — nicht zu einem gelehrten Denkmal hinaufstilisieren, wenn und soweit das überhaupt ein „hinauf" wäre. Solche Anstrengungen verführen notwendig auch dazu, daß man die anthropologische Relevanz seiner psychologischen und soziologischen Einsichten vereinfacht bzw. mißversteht (171).

Bei aller Kontinuität im Denken des Erasmus, die ihm vordem abgesprochen, von P. aber mit guten Gründen bestätigt wird — der unsystematische Erasmus ist ebenso wenig Bildungs- wie Staatstheoretiker. Das Humane der Situation war ihm gewichtiger als ein „personaler Humanismus". Man vgl. dazu, was er in der „*Declamatio de pueris*" (Ausg. d. Rez. S. 150 u. *Querela pacis* Lb IV, 627 C) ausführt!
Humane der Situation war ihm gewichtiger als ein „personaler Humanismus". Man vgl. dazu, was er in der „*Declamatio de pueris*" (Ausg. d. Rez. S. 150 u. *Querela pacis* Lb IV, 627 C) ausführt!

II

Unter den Jubilanten haben die belgischen Erasmianer außerordentlich schnell reagiert, oder sollten die Initiatoren des Colloquiums tatsächlich 1467 als Jahr der Geburt des E. ansehen? Immerhin hatten sie eine eindrucksvolle Zahl (meist „frankophoner" und niederländischer) Erasmusforscher und -freunde in Mons vereinigt, darunter sogar Marcel Bataillon, den bejahrten Autor des großartigen „Erasme en Espagne". Die Frucht dieses Treffens, das Colloquium Erasmianum[11], soll uns nun beschäftigen.

Man hatte offenbar in diesem Colloquium die Tendenz, die Rechtgläubigkeit des Erasmus mehr oder weniger nachdrücklich abzusichern. Das kommt in auffallend zahlreichen Beiträgen, besonders bei Massault, Crahay-Isaac, Mesnard und Margolin zum Ausdruck. Bis auf den einzigen deutschen Gesprächsteilnehmer, den ev. Theologen E. W. Kohls, und Marcel Bataillon spielt man so im allgemeinen das Häretische an Erasmus auf den Nullpunkt herunter. Das hat zur Folge, daß die im übrigen sparsamen Diskussionsberichte oft das Bild einer bemühten „Ehrenrettung" eines kurientreuen Erasmus selbst da vermitteln, wo eindringende Untersuchungen entweder zum Weltbild des Erasmus (so die nüancenreiche Untersuchung von Jean-Claude Margolin „Erasme et la vérité", 135—172) oder zur Erhellung seines Bios bzw. seines Charakters vorgetragen wurden. Eine gerade auch für die Kenntnis des Charakters aufschlußreiche Untersuchung ist die von J. Hoyoux („Les voyages d'Erasme et de Jérôme Aléandre", 315—320) und vor allem was Franz Bierlaire über „La ‚familia' d'Erasme" (311—314) schreibt. Bierlaires instruktive Ausführungen machen den Charakter des Erasmus in seinem Verhältnis zu Mitarbeitern und ‚*famuli*', im Negativen sowohl wie im Positiven, sehr viel deutlicher als die doktrinäre Abhandlung P. Mesnards über „Le charactère d'Erasme" (327—334).

In der ‚Hofhaltung' des Erasmus posiert nicht der *poeta laureatus* im ital. Stil, auch nicht der Geheimrat Weimarer Provenienz, sondern da wird gelehrtes Arbeitsteam praktiziert, mit einem starken pädagogischen Einschlag. In dieser Atmosphäre entfaltet sich ein Charakter, der ebenso mißtrauisch wie aufgeschlossen, ebenso geizig wie fürsorglich und ebenso sehr Menschenverächter wie Menschenerzieher ist. Die hier sichtbare Widersprüchlichkeit ist glaubwürdiger als das Bild, das Mesnard entwirft indem er eine höchst spekulative Charakterologie als Maßstab nimmt.

[8] Oelrich, K. H.: Der späte Erasmus und der Reformation. Münster 1961. Vgl. dazu die äußerst gründliche und ausführliche Rezension von Gottfried G. Krodel „Fragen an ein katholisches Erasmusverständnis" in der Theol. Lit. Ztg. 10, 1962, 734 ff.

[9] Schönfließ, E. Institutio Principis Christiani, ein Fürstenspiegel des Erasmus. (Diss. Masch.-Schr.). Frankfurt 1925.

[10] Heimpel, H.: Der Mensch in seiner Gegenwart. Göttingen 1954, 70.

[11] **Colloquium Erasmianum.** Actes du Colloque International réuni à Mons du 26 au 29 octobre 1967 à l'occasion du cinquième centenaire de la naissance d'Erasme. Mons: Centre Universitaire de l'État 1968. XX, 340 S.; br. FB 375,—.

Sehr merkwürdig nimmt sich das aus in der Untersuchung von Jean-Pierre Massault („Erasme, la Sorbonne et la nature de l'Eglise", 89—118). Er resümiert eine „Fidelité d'Erasmus à l'Eglise romaine" (115), obwohl er im Laufe seiner Untersuchung sehr entschiedene Reserven des Erasmus gegenüber der lateinischen Tradition der Kirche feststellen mußte. Er interpretiert den Zusammenhang von Einheit und Reinheit der Kirche im Denken des Erasmus schlicht so, daß ihn eine wie immer notwendige Reform den Preis der Trennung nicht wert sei. Soweit richtig, nur hat Erasmus keine einzige sachliche Konzession gemacht, die eine solche Preisgabe der Reformforderungen zugunsten einer römisch verstandenen Einheit erkennen ließe. Wie man aber nach derartigen Feststellungen dann zu dem Schluß kommt (116): „Man sieht so erneut, daß Erasmus keine unsichtbare Kirche ohne Beziehung zur sichtbaren konzipierte", ist verwunderlich; denn Massault meint mit „Der" sichtbaren Kirche ja *expressis verbis* die aktuelle römische Kirche.

Einen sehr schätzenswerten Beitrag bringen Roland Crahay und Marie-Thérèse Isaac („Erasme dans les Bibliothèques anciennes du Hainault, 203—244). Sie fördern die erstaunliche Tatsache zutage, daß man in den Klöstern des Hennegau, also im gegenreformatorisch „progressiven" Habsburgerreich, noch am Ende des 16. und im 17. Jh. viel Erasmus erwarb und las. Zwar machte sich die Zensur durchaus bemerkbar und purgierte eifrig, aber zahlreiche unpurgierte oder nur zum Schein purgierte Ausgaben standen in den Bibliotheken, und (von den Verfassern Crahay und Isaac als „heterodox" bezeichnete) reformeifrige Leser haben auch ihre Spuren hinterlassen. Leider haben die Verfasser nichts über Adelsbibliotheken festgestellt. Es wäre interessant gewesen zu erfahren, ob sich der Adel in den österreichischen Niederlanden ähnlich für Erasmus interessierte, wie das beim österreichischen Adel (in den sog. Erblanden) vom 16. — 18. Jh. der Fall war[12] (in „Neue Wege der Sozialgeschichte" 155ff). Daß dann im 18. Jh. Erasmus zur bevorzugten Lektüre der bürgerlichen Intellektuellen wird, wird in der Untersuchung von Crahay-Isaac erkennbar. Nur ziehen auch diese Autoren eine merkwürdige Schlußfolgerung. Offenbar ist ihnen die Wühlarbeit der Zensur gegenüber Erasmus nicht gerade rühmlich für die Kirche, aber die Aufgeschlossenheit der aufgeklärten intellektuellen Erasmusleser des 18. Jh.s ist ihnen so unbehaglich, daß sie von ihnen behaupten: „Im 18. Jahrhundert schuf sich diese neue Klientel (sc. d. Erasmus), versorgt durch die holländischen Druckereien, nach ihrem Bilde einen Erasmus, der genauso verstümmelt und genauso verfälscht war wie der der Mönche, einen durch und durch voltairischen Erasmus" (238). Das ist, gelinde gesagt, eine grobe Entstellung, weil offenbar nicht sein kann, was nicht sein darf.

So hinterläßt das verdienstliche „Colloquium Erasmianum" einen durchaus zwiespältigen Eindruck: viel wertvolle Detailarbeit zur Aufhellung problematischer Bereiche im Leben und im Denken wie in der Wirkungsgeschichte des Erasmus, aber auch viel kurzschlüssiges Bemühen, Erasmus vor der „Reformation" zu bewahren.

III

In der relativ bescheidenen Reihe der bisherigen Untersuchungen über die politischen Ansichten des Erasmus stellt die nun zu besprechende Arbeit Eberhard von Koerbers[13] zweifellos einen Fortschritt dar. Der Jurist K. hat fast alle bisherigen Historiker und Juristen, die sich mit der Staatstheorie des Erasmus auseinandergesetzt haben, durch eine beachtliche Aufgeschlossenheit für spezifisch erasmische Fragestellungen übertroffen. Seine anerkennenswerte Quellen- und Literaturkenntnis befähigt ihn, immer wieder da abzuwägen und im Urteil behutsam einzuschränken, wo seine Vorgänger, etwa Geldner, Ritter und Mesnard, die ersteren bei bescheidenerer Quellenvertrautheit, zu schneidigen Pauschalurteilen kamen.

Er gesteht wiederholt, daß es ihm nicht darum zu tun ist, die Fürstenerziehungslehre des Erasmus auszulegen, sondern lediglich seine Staatstheorie zu ergründen. In dieser bewußten Beschränkung liegt aber schon die Wurzel einer Reihe von Fehlurteilen. Denn wie er selbst wiederholt betont, ist für Erasmus der Staat kein institutionelles, sondern ein Führungsproblem. Außerdem, und das betont K. mit Recht, ist E. kein Systematiker. Man kann also genau genommen bei ihm die Frage nach der Staatstheorie gar nicht stellen, zumindest nicht isoliert von der Fürstenerziehungslehre. Völlig abwegig muß es deshalb erscheinen, daß man bei Erasmus einen „Mangel an institutionellem Denken" kritisiert. „Institutionelles Denken" in dem hier intendierten Sinne ist für Erasmus immer schon der Beginn der Enthumanisierung der Gesellschaft. Uns scheint, daß bei K. durchaus noch wie bei Geldner und Ritter zumindest beachtliche Reste eines etatistischen Denkens vorliegen, jener Auffassung also, daß dem Staat sozusagen neben oder besser noch oberhalb der Gesellschaft ein Eigendasein zukomme. Doch gerade das wird von Erasmus ebenso nachdrücklich bestritten, wie er auch der Kirche abseits des lebendigen Consensus der Glaubenden ein Eigenrecht bestreitet. Consensus ist auch im politischen Bereich die entscheidende Kategorie für Erasmus; denn allein dieser Consensus — und mit ihm ist als Sinnerfüllung des Staates seine Friedens-, Wohlfahrts- und Bildungsleistung verstanden — verbürgt den Fortschritt der menschlichen Gesellschaft.

Nun liegt es für die isolierte Betrachtung der *„Institutio"* einigermaßen nahe, die gelegentliche Apostrophierung von Monarchie, Hierarchie und Ordnungsprinzip restaurativ im Sinne eines mittelalterlichen Ordnungsbildes (miß-) zu verstehen. Diese Deutung vollzieht K. (45) und konzediert dem Erasmus lediglich eine universalistisch — mittelalterliche Ordensvorstellung bez. Staatslehre. Es ist ein Nachteil solch isolierter Betrachtungsweise, daß sie den Stellenwert der demokratischen am Consensus orientierten Staatsvorstellung in der *Institutio* nicht recht zu erkennen vermag. Nimmt man aber die zahlreichen anderen Äußerungen des Erasmus, besonders auch die Adagia, hinzu[14], wird das Bild sofort sehr eindeutig.

Rein theologisch gesehen wäre die Monarchie für Erasmus die ideale Staatsform, aber da sie Herrschaft impliziert und Herrschaft von Menschen über Menschen inhuman ist, bleibt die Monarchie eine ideale und darum nicht menschenmögliche Staatsform. Es ist damit wie mit den Philosophenkönigen: Ideal wären die Philosophen als Könige. Das aber ist utopisch, und deshalb geht es darum, aus den Regierenden Philosophen zu machen, sie mit philosophischem Geist zu erfüllen, sie entsprechend zu erziehen. K. hat sich so beharrlich an den Aussagen der *„Institutio"* orientiert, daß für ihn bisweilen einfach nicht sein kann, was nicht sein darf. Er dekretiert, daß „die Anschauungen des Erasmus über die ideale Staatsform noch mittelalterlich sind" (47) und wirft Meissinger (47, A. 122) vor, was er selbst nicht weniger schuldig bleibt, nämlich eine Auseinandersetzung mit den zum Teil sogar radikal-demokratischen Auffassungen des Erasmus in der *Institutio* selbst und an vielen anderen Stellen.

K. nimmt also trotz aller gelegentlichen Elastizität immer noch Maß am Hegelschen Staatsdenken, wenn er an den demokratischen Vorstellungen bei Erasmus die „gebührende" institutionelle Dichte vermißt. Er legt, in seinem Urteil eingeengt durch die weitgehende Beschränkung auf die *„Institutio"*, den vermeintlichen Monarchismus als restaurativ bzw. (45) als im persönlichen Verhältnis des Erasmus zu Fürsten und Monarchen begründet aus, während er die republikanischen Anklänge als humanistische *Topoi* verstanden wissen möchte (45 A. 110). Hier erweist es sich als höchst nachteilig, daß K. die geradezu exemplarische und sonst bei Humanisten und Reformatoren unübliche, gefährliche und kostspielige Unabhängigkeit dieses ersten freien Publizisten gar nicht realisiert. Es erweist sich weiterhin als nachteilig, daß er die radikale Kritik an der formalästhetischen Weltabgewandtheit der „Humanisten" bei Erasmus (*„Enkomion"*, *„Ciceronianus"*) nicht zur Kenntnis nimmt.

Man muß schon erkennen, daß die Wurzeln des politischen Denkens für Erasmus zumindest so stark in der politischen Wirklichkeit zu suchen sind wie in den Staatsanschauungen der Antike. Es ist wiederholt und besonders klar durch den (K. offenbar unbequemen) Historiker H. H. Jacobs[15] auf den spezifischen Einfluß des Zwischenreichs Burgund und seiner politischen Strukturen auf den Niederländer Erasmus hingewiesen worden. Das gilt nicht weniger für die gerade in diesem Raum zahlreichen großen Städte mit ihren republikanischen Verfassungen. In seinem Brief an Jakob Wimpheling (Allen II Nr. 305, 54ff) preist Erasmus mit offensichtlicher Anteilnahme die hervorragende demokr. Verfassung der Stadt Straßburg. Man müßte ebenfalls auf die keineswegs unerhebliche Tatsache verweisen, daß Erasmus anfänglich auf Heinrich VIII. gesetzt hatte, weil er sich von ihm ein konstitutionelles Regime versprach. Sein endgültiger Abschied von dem so sehr geliebten England ist wesentlich mitbestimmt durch die drohende monarchistische Verhärtung in Heinrich VIII.

Die Staatsanschauungen des Erasmus sind die Anschauungen eines Pragmatikers und keineswegs eines Theoretikers im Sinne K.s. Sie sind wesentlich in der Auseinandersetzung mit der Realität gewachsen und von dorther in ihrem demokratischen Akzent glaubwürdig. Der Rezensent hat vor Jahren[16] auf sehr konkrete Auswirkungen erasmischer politischer Ordnungsvorstellungen hingewiesen. Aufgrund ein-

[12] Brunner, Otto: Österreichische Adelsbibliotheken des 15.—18. Jahrhunderts. Salzburg 1959 in „Neue Wege der Sozialgeschichte" Göttingen 1956, und „Adeliges Landleben und europäischer Geist", Salzburg 1949.

[13] **Koerber,** Eberhard von: **Die Staatstheorie des Erasmus von Rotterdam.** (Schriften zur Verfassungsgeschichte Band 4). Berlin: Duncker & Humblot (1967). 124 S.; br. DM 19,80.

[14] Vgl. Erasmus, Fürstenerziehung, hrsg. v. Gail, Paderborn 1968.

[15] H. H. Jacobs: Studien z. Geschichte d. Vaterlandsgedankens i. Renaissance u. Reformation (= „Die Welt als Geschichte" 1952, 95—99).

[16] Gail, A.: Johann von Vlatten u. d. Einfluß des Erasmus von Rotterdam auf die Kirchenpolitik der Vereinigten Herzogtümer. (Düsseldorfer Jahrbuch 45, 1951, 1—109); vgl. dazu Dolan, J. P.: The influence of Erasmus, Witzel and Cassander in the Church Ordinances

gehender Studien kommt übrigens auch D. Fricke[17] zu dem Schluß: „Erasmus besaß eine höchst genaue Kenntnis vom Europa seiner Zeit und war oft eng mit dem Schicksal der einzelnen Länder verbunden".

IV

Der Marburger Theologe Kohls hat mit seinem Buch über „Die Theologie des Erasmus"[18] die Konsequenzen aus Alfons Auers Untersuchung über das Enchiridion[19] gezogen. Sein schon umfangreicher Beitrag zur Erasmusforschung hat die seit Rudolf Pfeiffer lebhafte Kontinuitätsforschung entscheidend gefördert.

Ähnlich den Amerikanern und weithin in einem beachtlichen Gegensatz zu den Franzosen stellt Kohls die reformatorische Konstante in der Theologie des Erasmus heraus. Man wird künftig stärker, als das bei Pfeiffer der Fall ist, die früh angelegte und bis zum *„Ciceronianus"* immer schärfer entfaltete Selbstkritik des Humanismus bei Erasmus beachten müssen. Damit verbietet sich aber jene schlichte bei den französischen Forschern und bei Padberg gepflegte Einordnung des erasmischen „Humanismus" in die Tradition. Ähnliche Konsequenzen ergeben sich für den Theologen Erasmus. Dieser steht keinesfalls, und Kohls weist das nach, unverbunden neben dem vermeintlichen „Humanisten", noch viel weniger aber darf man analog zum traditionsverhafteten „Humanisten" Erasmus einen im wesentlichen der kirchlichen Überlieferung konformen Theologen Erasmus konstruieren.

Der Amerikaner Gottfried G. Krodel[21] hat in der Auseinandersetzung mit Oelrich[22] gezeigt, wie mißlich es ist, wenn man nur „die ablehnende Haltung des Erasmus der Reformation gegenüber oder seinen Willen zur Rechtgläubigkeit zeigen" will. Kohls geht nun in seinem jüngst erschienenen Werk über die theologische Lebensauffassung des Erasmus und die oberrheinischen Reformatoren[20], dem dieser Abschnitt unserer Literaturbesprechung gewidmet sein soll, gerade den Weg, den Krodel bei Oelrich vermißt: er untersucht detalliert die Entwicklung des Verhältnisses zu bestimmten Reformatoren, um dann — sehr behutsam — Schlüsse zu ziehen.

Er will die „kräftigen theologischen Anliegen des Erasmus herausstellen" (9) und sieht sie in der Schrifttheologie und in der Lebenstheologie (13). Mit besonderem Nachdruck hebt er die Paulusstudien des Erasmus hervor, schon um seinen angeblichen Gegensatz zum zwinglischen Paulinismus zu entkräften. Das ist zweifellos in der Sache zutreffend, nur sollte man nicht verkennen, daß sich Erasmus den paulinischen Dualismus gerade nicht zu eigen gemacht, so sehr er sich um ein Verständnis des Paulus bemüht hat[23].

Es gehört dann aber zum Bild des „Reformators" Erasmus, daß seine Ausgabe des NT gerade ein Team-Work der oberrheinischen Humanisten und Reformatoren unter wesentlicher Beteiligung Oekolampads gewesen ist. Diese Tatsache stellt Kohls mit Recht heraus: „So konnte die erasmische Reformbewegung geradezu nahtlos in die evangelische Bewegung Luthers einmünden... Deshalb sind beide geistig-religiösen Bewegungen zunächst gerade auch in Oberdeutschland lange ergänzend nebeneinander hergelaufen" (27). Kohls sieht demgemäß einen engen lebendigen Zusammenhang zwischen Erasmus einerseits und Zwingli und Bucer anderseits. Den Einfluß des Erasmus auf beide setzt K. mit guten Gründen sehr hoch an und meint, daß man der Theologie des Erasmus einen existentiellen und theozentrischen Charakter, wie er für Zwingli bezeichnend ist, nicht abstreiten könne (33f).

Wenn K. auch manchmal den Eindruck erweckt, als systematisiere er den Theologen Erasmus über Gebühr, bringt er doch für eine theologische Kontinuität im Denken des Erasmus die besseren Argumente, eine Kontinuität freilich, die gar nicht einfach als Rückwendung zur Theologie der Väter zu etikettieren und traditionalistisch zu verharmlosen wäre. Daß K. eine spezifische „humanistische Bildungsform" bei Erasmus bestreitet (34), ist gerade deshalb (gegen Padberg) richtig, weil nur von der Theologie her die erratischen Blöcke *„Enkomion"* und *„Ciceronianus"* bewältigt werden können. Für das in der Sache ungebrochene Verhältnis des Erasmus zur Reformation und umgekehrt spricht auch K.s Feststellung, daß „die Trennung der oberdeutschen und Schweizer Erasmianer in den 20er Jahren des 16. Jh.s ihren tiefsten Grund weniger in sachlichen Kontroversen (Sperrung v. K.), sondern in der persönlichen Auseinandersetzung des Erasmus mit Ulrich von Hutten hat" (39). So erscheint es durchaus konsequent, daß die Bemühungen um Wiedervereinigung der Konfessionen in den dreißiger Jahren von Erasmianern beider Lager betrieben wurden (39). Was K. hier am oberdeutschen Beispiel darlegt, hätte er durch die vom Rezensenten[24] erschlossene erasmische Reformation am Niederrhein noch abstützen können. Gerade die Entwicklungen am Niederrhein stehen ja in einem auch personellen Zusammenhang mit den oberrheinischen[25]. Unter den Literaturnachweisen vermißt man die speziellen Arbeiten Newalds zum oberrheinischen Humanismus[26]. Wie oben schon angedeutet, befindet sich Kohls in einer überzeugenden Kongruenz mit den Amerikanern Krodel und Bainton[27]. Gerade der existentielle Charakter in der Theologie, aber auch in der „Philosophie" (im Sinne des amerikanischen „philosophy") des Erasmus gewinnt so sehr glaubwürdige Bestätigungen. Sie machen die Fragwürdigkeit einer isoliert humanistischen Betrachtung des Erasmus ebenso evident wie die einer restaurativen Entschärfung bei den Franzosen.

V

Roland H. Bainton macht in seiner Arbeit Erasmus of Christendom[28] den Versuch, Erasmus als gemeinsamen Besitz der Christenheit darzustellen. Man muß dieses Buch als den anregendsten Beitrag zum Erasmus-Gedenkjahr bezeichnen. Ähnlich Meissingers (allzu wenig beachteter) und Kohls' Interpretation verficht Bainton die theologische Kontinuität und die reformatorische Entschiedenheit im Werk des Erasmus. Auf sehr eindrucksvolle und überzeugende Art verbindet Bainton fast kongeniales Einfühlungsvermögen in den Publizisten Erasmus mit erasmischer Eleganz der Darstellung. Auch das verbindet ihn mit Meissinger, während er mit Kohls die theologische Gründlichkeit und *gravitas* gemeinsam hat.

Das Buch versetzt den Leser auf eine sehr zwanglose und geradezu verführerische Art in die Situation des Studierenden: reichlich in den Text eingestreute z. T. sogar verhältnismäßig umfangreiche Äußerungen des Erasmus ermöglichen dem Leser, die Interpretationen Baintons nachzuvollziehen bzw. zu überprüfen. Bedauerlich sind viele sinnstörende Druckfehler.

Der Verfasser bekennt dem Leser eingangs sehr freimütig seine Vorurteile für Erasmus und deren Motive: seine Abneigung gegen Streitsucht und seinen Abscheu gegen Krieg, sein tiefgründiges Mißtrauen gegen alles, was die Grenzen der Nachprüfbarkeit überschreitet, und in gleichem Maß die ansprechende Innigkeit seiner Religiösität. „Ich bin überzeugt" schreibt Bainton, „daß er der Klassik neben dem Jüdisch-christlichen im Erbe der westlichen Welt einen gebührenden Platz zuweist, ich habe meine Freude an seinen satirischen Schrullen. Ich teile seine Überzeugung, daß die Sprache noch das beste Medium für die Übermittlung des Gedankens ist, nicht nur die geschriebene, sondern die mit ihren Kadenzen und Rhythmen wie mit Klarheit und Genauigkeit vernehmbare" (VIIf). Trotzdem ist das alles mehr Anlaß als Grund für Baintons vorliegendes Werk; denn es verdrießt ihn, daß Erasmus seither von evangelischen wie katholischen Christen verfehmt und diskriminiert und er fast ausschließlich von den Anbetern eines (rüden) Rationalismus goutiert wird. Erasmus ist für Bainton das Beispiel des im Zweifrontenkampf aufgeriebenen Liberalen. So aber, als beharrlicher Liberaler ist Erasmus ein durchaus aktuelles Phänomen,

and Reform proposals of the United Duchees of Cleve during the middle decades of the 16th century (Reform. gesch. Stud. u. Texte 83). Münster 1957.

[17] Fricke, D.: Die französischen Fassungen der Institutio principis Christiani des Erasmus von Rotterdam. Genf 1967, S. 25.

[18] Kohls, Ernst-Wilhelm: Die Theologie des Erasmus. Basel 1966.

[19] Auer, Alfons: Die vollkommne Frömmigkeit des Christen. Düsseldorf 1954.

[20] **Kohls,** Ernst-Wilhelm: **Die theologische Lebensaufgabe des Erasmus und die oberrheinische Reformatoren. Zur Durchdringung von Humanismus und Reformation.** (Arbeiten zur Theologie 1. Reihe, Heft 39). Stuttgart: Calwer Verlag (1969); 45 S.; kart. DM 4,80.

[21] s. Anm. 8.

[22] s. Anm. 8.

[23] vgl. bes. „Ichthyophagie", Paraphrase zu den acht Seligkeiten und „De matrimonio christiano".

[24] Gail, Anton: Johann von Vlatten und der Einfluß des Erasmus auf die Kirchenreform in den Vereinigten Herzogtümern. 1951. Vgl. dazu August Franzen: Das Schicksal d. Erasmianismus am Niederrhein = „Hist. Jahrb." 83, 1964, 84—112).

[25] vgl. Gail a.a.O. 83 A. 3 über Bucer.

[26] Newald, Richard: Probleme und Gestalten des Deutschen Humanismus. Berlin 1963.

[27] vgl. Kohls hier S. 34 A. 115 bzw. S. 35 A. 126.

[28] **Bainton,** Roland H.: **Erasmus of Christendom.** New York: Charles Scribner's Sons 1969. 308 S.

höchst aktuell, weil es heute wie seinerzeit um die Öffnung der Fronten geht, um den Dialog zwischen Katholiken und Protestanten.

Zwischen der erasmischen und der Reformvorstellung der „Reformatoren" sieht Bainton keinen Wesensunterschied, am allerwenigsten zwischen Luther und Erasmus. Bainton versteht es, überzeugend darzustellen, wie etwa bei Luther und Erasmus Abneigung gegen Aufruhr (*tumultus*) und Schärfe des Wortes gleichermaßen anzutreffen sind, beim einen grobianisch-deutsch, beim andern beißend-ironisch, wie Erasmus in seinen Freunden und Gesinnungsgenossen Zwingli und Oekolampad etwa nicht weniger streitbare „Jünger" gefunden hat als Luther in Karlstatt und Münzer. Methodisch war der reformatorische Unterschied, so folgert Bainton, keineswegs so groß, wie man allgemein annimmt. Bis in die von Erasmus so widerstrebend unternommene Auseinandersetzung über den freien Willen enthüllt Bainton (172ff) dann auch die keineswegs nur methodische Kommunikation zwischen Luther und Erasmus. So sehr er an Luthers Paradoxien Anstoß nimmt („Ich habe selbst den Eindruck, das gelehrt zu haben, was Luther lehrt, nur nicht so unbeherrscht und ohne Paradoxien und Rätsel" [LB V, 1384]). Erasmus' Unterscheidung zwischen dem, was *fundamenta* sind und was *adiaphora* (Bainton 185) im Bereiche der Dogmen, zeigt ihn sachlich durch und durch in Übereinstimmung mit Luther. Erst recht aber verdeutlicht der Kirchenbegriff des Erasmus — der von den beflissenen Anwälten seiner integren Kirchlichkeit immer umgangen wird —, daß seine Bekenntnisse zur Kirche die römische Kirche gar nicht meinen können: die Kirche ist „die Übereinstimmung des Christenvolkes in der ganzen Welt" und „die verborgene Gemeinschaft der zum ewigen Leben berufenen, von denen sich jetzt der größere Teil zu Christus bekennt. Kein einzelner kann als ein Glied erkannt werden, aber wir müssen glauben, daß es eine solche Gesellschaft auf Erden gibt, die Christus durch seinen Geist geeint hat, sei es nun unter den Indern oder unter den Afrikanern oder in irgendeinem anderen noch nicht erforschten Teile der Welt" (Allen VI, 1729; LB IX, 1112 D bzw. LBV, 1171 B—C, 1175 A; LB IX, 947 C). Schließlich ist Kirche für Erasmus der *Consensus omnium*, die Übereinstimmung aller Menschen, und derartige Verdeutlichungen lassen es einfach nicht zu, gelegentlich anderslautende Äußerungen des Erasmus naiv verbaliter zu interpretieren.

Damit aber sind es auch weniger dogmatische Differenzen, die Erasmus von Luther und den Reformatoren abheben, als vielmehr Unterschiede des „Horizontes" oder der Perspektiven, wenn man so will. Für Erasmus ist die Herstellung dieses *Consensus omnium* unabdingbar gebunden an das Wachstum der Bildung und dies wieder an die Erhaltung des Friedens. Bainton meint mit Jakob Burckhardt, daß Luther das Papsttum gerettet habe. Ganz sicher hat aber Erasmus die *„seditio"* Luthers auch deshalb verurteilt, weil sie gerade eine reformfeindliche Verhärtung der Kirche nach sich ziehen würde. Nicht zuletzt war es aber auch jene von ihm wiederholt geäußerte Befürchtung, daß man im Abwehrkampf gegen eine mißliebige Reform deren Wurzel um so gründlicher treffen würde, nämlich die Bildung. Erasmus sah den Zusammenhang von *renascentia litterarum* und *renascentia evangelii* klarer als Luther und wußte, daß man universale Reformen nur mit universaler Freiheit der Bildung absichert. Diese *libertas* aber ist bedroht, wo *tumultus* und *seditio* die Losung sind. Bainton hat recht, wenn er den liberalen Erasmus im Zweifrontenkrieg zerrieben sieht. Mit dem gleichen Anspruch aber, mit dem man heute auf den Realitätsgehalt des sog. Erasmismus, auf seine Wirksamkeit hinweist, sollte man ihn als eine immer noch nutzbare Chance wahrnehmen. Dazu leistet Baintons Biographie eine nützliche Hilfe.

Langen, Dietrich: **Archaische Ekstase und asiatische Meditation mit ihren Beziehungen zum Abendland.** Stuttgart: Hippokrates-Verlag 1963. 128 S., 12 Abb.; Ln DM 19,80.

Dieses Buch will ein erster Versuch sein, die Methodik der über die Erde verbreiteten zahlreichen Selbstversenkungsformen und ihre Geschichte in den verschiedenen Kulturstufen darzustellen. Der Autor beginnt mit der Beschreibung der archaischen Ekstasetechniken. Höhlenzeichnungen in Südfrankreich und Spanien weisen darauf hin, daß die Anfänge des Schamanentums im Jungpaläolithikum liegen. Der unter den asiatischen Versenkungsmethoden den größten Raum einnehmende Yoga hat nach Ansicht des Verf. seine Wurzeln in diesen archaischen Ekstaseerlebnissen. Er weist in den klassischen Yogatexten schamanische Elemente nach. Aus den archaischen Wurzeln habe sich dann der klassische Yoga als Technik der Meditation, als typische Schöpfung des indischen Raumes entwickelt. Die reichste Ausgestaltung habe der Yoga im Buddhismus gefunden. Die Versenkung, die das Zentrum des Buddhismus bildet, ist aus dem Yoga hervorgegangen, ja man kann sagen, die Methode der Versenkung wurde im Buddhismus zur Religion. Freilich hat der Buddhismus den Yoga mit neuen Elementen bereichert. Von allen asiatischen Glaubensformen sagt der Verf. mit Recht, sie seien so eng an die Meditation gebunden, wie die christlichen Konfessionen an das Gebet. Darum haben auch alle asiatischen Religionen meditative Versenkungsmethoden entwickelt. Alle asiatischen Versenkungstechniken münden eigentlich auch in den gleichen Zustand, der nur verschieden bezeichnet wird: partielle Überwachheit bei sonst weitgehender Bewußtseinsentleerung. Als das Wesentliche der einzelnen Techniken der asiatischen Versenkungsübungen nennt der Verf.: „In allen wird über einen stufenweisen Übungsweg ein hyponoider unterwacher bewußtseinsentleerter Zustand erzeugt, bei dem außerdem psychophysische Phänomene in Richtung einer hochgradigen trophotropen Schaltung zu beobachten sind. Ferner findet sich durch Umübung der Denkvorgänge innerhalb der Bewußtseinsentleerung ein eingeengter und intensivierter, d. h. überwacher Bewußtseinskern, der durch die metaphysische Problemstellung seinen religiösen Inhalt bekommt". Abschließend bringt der Verf. noch eine sehr gedrängte Übersicht über die im Abendland entwickelten Methoden der Selbstversenkung.

Als wichtigste Ergebnisse des vorliegenden Buches wären zu vermerken: Die Einsicht, daß wir zahlreiche Parallelen zwischen Yoga und Autohypnose feststellen können, obwohl der Yoga nicht einfach auf Hypnose reduziert werden kann; die Herausarbeitung der These, daß die Kenntnis von Methoden zur Selbsterzeugung psychischer Ausnahmezustände als ein Urwissen der Menschheit angesehen werden kann; die Bindung des Yoga an einen bestimmten soziologischen Raum, den indischen Menschen und seine spezifisch religiös-philosophischen Systeme; daraus geht schließlich hervor, daß der Westen trotz aller Parallelen in den Versenkungstechniken nicht das indische System kopieren darf, sondern eigene Methoden entwickeln muß.

Wien. H. Mynarek.

Rech, Photina: **Inbild des Kosmos.** Eine Symbolik der Schöpfung, 2 Bde. Salzburg: Otto-Müller-Verlag 1966. 610 u. 605 S.; zus. DM 52,—.

Veröffentlichungen über Symbol, Symbol-Verstehen und Symbol-Gehalte dieser Welt, sind in den letzten 20 Jahren nicht selten. Die Religionswissenschaft war von jeher auf das Symbolverständnis angewiesen. Die Philosophie der letzten 2 Jh. stand dem Symbol, von einigen Ausnahmen abgesehen, fremd gegenüber. In der Theologie waren die alte Kirchengeschichte, Archäologie und besonders die Liturgiewissenschaft, mit den Symbolen befaßt. Die Sakramententheologie erhielt die entscheidende Impulse nach dem I. Weltkrieg durch die Arbeiten von O. Casel, J. Pinsk, I. Herwegen, R. Guardini. Die Tiefenpsychologie (S. Freud) und Psychotherapie, besonders die analytische Psychologie C. G. Jungs, haben das Interesse für die Symbolgehalte menschlichen Agierens und Reagierens in breiter Öffentlichkeit geweckt. Die angewandte Psychologie der Verkaufs- und Verbrauchswerbung ist ohne umfassendes Symbolverstehen, ohne gezielte Verwendung der Symbole weder zu begreifen noch wirksam. Neurosentherapie und Werbepsychologie haben an der zunehmenden Aufgeschlossenheit der Menschen für die Symbole den größten Anteil. Filmproduktion und Fernsehen verhelfen diesen Tendenzen zu einer Breitenwirkung, die nach der Bedeutung der Symbole für die Theologie und für das religiöse Leben des Menschen der Gegenwart unüberhörbar fragen und forschen läßt.

Der Otto-Müller-Verlag hat in dem vergangenen Jahrzehnt einen einzigartigen Beitrag zu diesem Fragenbereich erbracht, durch die Gesamtausgabe der Werke der Hl. Hildegard von Bingen (bisher B Bde), und das viel genannte, jedoch noch nicht ausgewertete Werk von Hugo Rahner: Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter, 1964. Das vorliegende Werk der Benediktinerin Photina Rech in der Abtei zum Hl. Kreuz in Herstelle/Weser, muß in diesem Zusammenhang gesehen und gewertet werden.

In einem ersten Abschnitt: Das Symbol im göttlichen Weltenplan (11—152) gibt die Verf. in 6 Kap. eine Einführung: I. Heilsgesichtliche Begründung des Symbols, II. Vom Wesen des Symbols, III. Allgegenwart des Symbolischen, IV. Das Kultsymbol, V. Symbol und Wert, VI. Symbol und Leben. Der II. Abschnitt: Das Inbild in den Bildern behandelt in ausführlicher Darstellung 7 Symbolzyklen.

Wer eine Philosophie des Symboldenkens oder eine systematische Theologie der Symbole erwartet, wird nur teilweise zufriedengestellt. Das zu leisten, ist offenbar nicht die Intention der Verf. gewesen. Kann man sich cognitiv-intellektuell oder spekulativ-deduktiv der Welt der Symbole nähern? Nach dem gesammelten und zitierten Material gewinnt man den Eindruck, daß die bedeutenden Arbeiten über Symbol und Symbolerfassung der Verf.

bekannt sind, da sie die Ergebnisse dieser Untersuchungen in ihre Arbeit aufgenommen hat, allerdings in ihrer Sprache, die aus der Meditation stammt und nicht in wissenschaftlichen Kategorien ordnet oder aussagt. Muß das ein Mangel dieses Werkes sein?

Für die Beurteilung dieser Arbeit sollte bedacht werden, daß Mann und Frau in dem Anschauen, Erfassen und Verarbeiten der Wirklichkeit sich wesentlich unterscheiden. Eignet der Frau von ihrem Wesen her induktiv-intuierende Erfassung der Realität, weniger die spekulativ-deduktive Art der Aussage, so liegt dem Mann, besonders dem Wissenschaftler, der abstrahierende intellektuelle Modus des schlußfolgenden logischen Denkens. Der vorwiegend intellektuelle Forscher hat weit größere Mühe mit der bildhaften, imaginativen Erfassung sich auseinanderzusetzen als der intuitiv die Wirklichkeiten dieser Welt aufnehmende. Auf beiden Wegen ist der Zugang zu den Menschen, zu den Daten und Fakten, dem Geschehen und Handeln in dieser Welt möglich, wenn auch mit unterschiedlichem Ertrag.

Wo immer Bildsehen und Symbolerfassen in Frage steht, ist jede unverbildete Frau dem Mann voraus, weil sie ihrem Wesen nach von der „emotionalen Mitte" (A. Vetter) her erfährt, erfaßt und handelt. Der Mann, der aus einer entfalteten kultivierten Mitte begegnungs- und beziehungsfähig ist, vermag durch Übung und Bemühen Bilder und Symbole aufzunehmen und adäquat zu würdigen. Das abstrahierende Systematisieren, das logische Koordinieren mag dem Mann, besonders dem Wissenschaftler, zusagen oder leichter fallen. Der Frau gelingt im allgemeinen die unmittelbare, durch Intuition zustandekommende Wesensforschung eines Menschen, einer organischen, gewachsenen Wirklichkeit, eines evolutiven Prozesses leichter und zutreffender.

Da die Kapitelüberschriften in einer abstrakten, begrifflich-fachlichen Sprache gefaßt sind, erwartet der Leser eine ähnliche Ausdrucksform in dem Inhalt der Abschnitte. Dieser Inhalt bietet sich an in einem phänomenologisch-deskriptiven Aussagemodus, der von der Eigenart des Bildhaften und des Symbols her durchaus angemessen und verständlicher wirkt als eine philosophisch- oder theologisch-definierende Explikation.

Die 142 Seiten Einführung unter dem Titel: Das Symbol im göttlichen Weltplan enthält die oben genannten 6 Abschnitte. Der 2. Hauptabschnitt: Das Inbild in den Bildern bietet auf ca. 1000 S. 7 Symbolzyklen: I. Tiersymbole (Löwe, Adler, Hirsch, Lamm, Taube, Biene), II. Erde, Baum, Wurzel, Blüte und Duft, III. Kreuz und Kosmos, IV. Wind und Atem, Feuer, Sonne, Mond, Morgenstern, V. Perle, VI. Salz, Honig, Milch, VII. Wasser, Wein, Brot, Öl.

Das Literaturverzeichnis (ca. 5 S.) bringt vorwiegend religionsgeschichtliche und theologische Titel, ferner Zeitschriften und Lexikaartikel. Die Komposition der heterogenen Aussagen aus Mythologien, historischen, theologischen und psychologischen Werken wirkt auf den Fachspezialisten zunächst befremdend. Doch kann man mit Recht fragen, ob eine solche Synthese nicht auch ihren Wert, auch über die Information hinaus hat. Die Fachwissenschaft arbeitet vorwiegend registrierend, analysierend, interpretierend. Die Synthese des vorliegenden Werkes will die Anlage zum Symbolintuieren, die jedem Menschen eigen ist, wecken und durch Übung entfalten.

Die dialektische Spannung des Symbols ist wenig gesehen; sie kommt in dieser Darstellung zu kurz. Das ist ein Mangel, weil das Dämonische in dem Menschen wie in der Schöpfung eine Realität ist, die von jedem Menschen bestanden, nicht nur gewußt werden muß.

In Würdigung der verschiedenen Eigenschaften und Elemente dieses Werkes, überwiegen die positiven Faktoren die genannten Mängel. Für die Einübung des Symbolintuierens in Erziehung und Seelsorge, wird das reichhaltige Werk über lange Jahre seine fördernde Wirkung ausüben.

Münster. Wilhelm Heinen.

Warren, Max: **Social History and Christian Mission.** London: SMC Press LTD 1967. 191 S.

Verf. bietet einen inhaltlich wie formal bedeutsamen Beitrag zur modernen Missionsgeschichte. Seiner Ansicht nach muß letztere stets in ihrem politischen, sozialen und ökonomischen Kontext betrachtet werden, auch wenn es dann vielleicht andere Faktoren von noch größerer Bedeutung geben mag (11). Verf. selbst hat für seine Untersuchung, die vordringlich das England des vorigen Jahrhunderts betrifft, die ihm in England zur Verfügung stehenden Zentralarchive der anglikanischen Missionsgesellschaften nach gültigem Material durchsucht. Das vorliegende Ergebnis ist für ihn selbst ein „interim sketch" (12), der nach Vertiefung, Verbesserung und Erweiterung ruft.

Kap. 1 behandelt das Verhältnis von Kirche und Staat „von Palmerston bis Macmillan" (15—35). Die moderne Missionsbewegung Englands ist nur im Zusammenhang mit dem modernen Imperialismus, d. h. mit der Schaffung des britischen Kolonialreiches zu verstehen. Das Verhältnis von Kirche und Staat gleicht dabei einer ehegleichen Verbindung; bis in ihre ureigensten Angelegenheiten hinein ist die Kirche an die englischen Staatsorgane gebunden: Abhängigkeit in Fragen der Finanzierung, der Stellenbesetzung, ja selbst der Jurisdiktion. Dabei kommt es zu Kuriosa: 1864 erhielt der Erzbischof von Canterbury das königliche Patent, den Afrikaner S. A. Crowther als „Bischof der United Church of England and Ireland in den genannten Ländern in Westafrika jenseits der Grenzen unseres Herrschaftsgebietes" zu weihen. Frage: „Mit welcher Autorität gab das zeitliche Haupt der Kirche von England einem Bischof Jurisdiktion nicht nur über England hinaus — dafür gab es in Indien Präzedenzfälle — sondern ‚jenseits der britischen Herrschaftsgebiete'" (23)?

Das Verhältnis von Staat und Kirche im modernen Kolonialreich ist vor allem von drei Punkten her bestimmt:

1. Die Kirche war anfangs durch Missionare und Missionsgesellschaften repräsentiert, der „Staat" dagegen durch die Stammeshäuptlinge sowie die entsprechende Gesellschaftsordnung.

2. Das Verhältnis von Parlament/Regierung und Missionsgesellschaften fand seine Verlängerung in der parallelen sozialen Position der englischen Regierungsvertreter und der offiziellen Kirchenvertreter in den Kolonien. Das enge beiderseitige Verhältnis führte einmal zu Ressentiments bei anderen missionierenden religiösen Gemeinschaften, sodann überhaupt zu kritischer Haltung gegenüber dem damaligen Establishment.

3. Eine eigene Rolle spielte schließlich die Beziehung zwischen britischer Kolonialregierung und Lokalkirche. Die britische Verwaltung war zwar geneigt, eine afrikanische Selbstverwaltung einzurichten, nur hielt man eine hinreichend lange Vorbereitungszeit für notwendig. Eine Parallele ergab sich in den Bemühungen der Missionsgesellschaften, die Lokalkirchen einzurichten. Letzteren gegenüber verhielten sich die staatlichen Stellen zurückhaltend. So wendeten sie z. B. ihre finanziellen Beihilfen zum Erziehungswerk der Missionen nach wie vor lieber den Missionsgesellschaften als den Lokalkirchen zu. Kein Wunder, daß die europäischen Missionare in den Augen der Afrikaner, wo ja die wichtigsten Kolonien des Empires lagen, vor allem Regierungsagenten waren.

Zu einem eigentlichen Verhältnis von Lokalkirche und Lokalstaat kam es im Beobachtungszeitraum noch nicht.

Kap. 2 analysiert den sozialen und ökonomischen Hintergrund des Missionars im 19. Jahrhundert (36—57). Für die erste Hälfte des Jahrhunderts gilt:

1. Die Missionare gehören ihrer Herkunft nach weithin der unteren Mittelschicht und dem Handwerkerstand an. Entsprechend stark war der Wille, ihre soziale Stellung zu verbessern, bei ihnen ausgebildet.

2. Sie fühlten sich innerlich getrieben, ihren Weg zu gehen, und waren zumeist durch eine harte Erziehung gegangen.

3. Zu den Männern, die aus ihren handwerklichen Berufen heraus den Weg in die Missionen fanden, gesellten sich Geistliche, deren soziale und wirtschaftliche Herkunft in vielem der Handwerkerschicht gleicht.

Dagegen gehören die meisten Missionare der 2. Jahrhunderthälfte einer höheren Erziehungsstufe an. Die Anforderungen an die Führung der Lokalkirchen wuchsen, der Prozeß der Umwandlung der Missionskirchen in Lokalkirchen verlangsamte sich.

Begründet wurden die Missionen jedenfalls von Vertretern der „petit bourgeoisie", ohne weiten akademischen Hintergrund, mit geringen wirtschaftlichen Reserven, jedoch mit Mut und praktischer Geschicklichkeit sowie der inneren Überzeugung, daß sie der Ruf in die Mission ereilt habe.

Das „Image" des Missionars ist im 19. Jahrhundert zwielichtig (Kap. 3: 58—76): Es ist attraktiv, insofern als die Missionsarbeit im Land mithalf, den Verantwortungssinn gegenüber der 3. Welt zu wecken; es ist zweifelhaft, insofern als bei allem guten Willen die Bemühungen doch hinter den Bedürfnissen dieser 3. Welt zurückblieben. Das rosige Bild der Heimat bedarf denn heute auch der Korrektur durch das „Image" des Missionars, das sich in Asien und Afrika selbst herausbildete.

In den weiteren Kapiteln ist die Rede von den verschiedenen Funktionen, die die Mission im Laufe der Zeit angenommen hat: Kap. 4: Die Missionen als sozialer Dienst (77—95): Unter den verschiedenen Missionsmotiven war die Sorge um eine Änderung der sozialen Verhältnisse und deren Weiterentwicklung zum sozialen Dienst von vorrangiger Bedeutung. Dieser Dienst äußert sich vorzüglich in der Entwicklung und Ausbildung eines durchgreifenden Erziehungsprogramms (Kap. 5: 96—115). Feststeht, daß die Schule der bedeutsamste Weg der Konfrontierung mit dem Christentum war. Doch haben die Lokalkirchen den Einfluß auf das Schulwesen nicht aufrecht erhalten können, den die Missionsgesellschaften einstmals besaßen. Dabei wurde die heute führende Schicht, das neue Bürgertum der neuen Länder, weithin vom Christentum selbst mitgeschaffen (Kap. 6: 116—131). Doch eine Gesellschaft, der an der Schaffung einer neuen Gesellschaft gelegen ist, schafft auch ihre eigenen Rebellen. Gerade das mußten auch die Missionare erfahren. Kap. 7 (132—153) beschreibt die Auswirkungen der

wirtschaftlichen Entwicklungen in England auf die missionarische Expansion.

Abschließend ist in Kap. 8 (154—172) die Rede von der Rolle, die die Gemeinschaft in asiatischen und afrikanischen Kulturen spielt und die sie im Hinblick auf die Evangelisation hat. Ausbreitung des Christentums meint immer zugleich Begegnung verschiedener Kulturen. Solche Kontakte wirken auf lange Sicht konstruktiv, doch werden sie zunächst natürlicherweise vermieden. Konversion bedeutet denn auch langezeit Ausbruch aus der heimatlichen Kultur und Weltanschauung.

Nun ist allerdings heute Folgendes mitzubedenken: Die westliche Kultur selbst befindet sich in einem Prozeß der Umwandlung. Technologische Triumphe verbinden die Welt. Es fragt sich nur, ob nicht die neue Einheit der Welt bei der deutlich spürbaren geistlichen Armut die Einheit einer Wüste wird. Zur selben Zeit ringt die Theologie um die Kontinuität unserer Zeit mit der Vergangenheit. Doch die modernen Entwicklungen haben es viel mehr mit einer radikalen Diskontinuität zu tun. Schließlich ist auch der Missionar Erbe kartesianischen Denkens, d. h. für den Verf. zugleich Erbe eines rein individualistischen Denkens: „Ich denke, also bin ich."

Die den Kulturen Asiens und Afrikas entsprechende Alternative wäre: „Ich habe eine Zugehörigkeit, darum bin ich". Setzt man von dieser Prämisse her an, so ergeben sich eine Reihe von Folgerungen für die unmittelbare Ausrichtung der Missionsarbeit: Geht es um die Herauslösung des Einzelnen aus seinem sozialen Milieu oder um die Umwandlung einer ganzen sozialen Gruppe? Geht es um Absonderung oder Dialog mit den Religionen? Ist die Schule noch immer Hauptträger der Missionsarbeit? Wie steht es um die Erfahrung der Konversion psychologisch: ist die Konversion Krise oder Prozeß? Verf. ist der Ansicht, es sei Aufgabe der Mission, gerade aufgrund des christlichen Verständnisses das Gefühl dafür zu wecken, daß ich letztlich aufgrund meiner Zugehörigkeit bin. Die Folgerungen auf die Zukunft hin wären aber nun erst eigentlich zu ziehen.

Bei der Neubesinnung auf die Mission sind Einordnungsversuche der speziellen Missionsgeschichte in die allgemeine Zeitgeschichte unbedingt notwendig. Sie wirken, wo sie recht begonnen werden, desillusionierend und entideologisierend zugleich, ohne zugleich auf die heutige Missionsarbeit destruktiv wirken zu müssen. Die nüchterne Empiriesondierung der Briten könnte auch für die entsprechende deutsche Reflexion anregend wirken.

Wittlaer. H. Waldenfels.

Bornemann, Fritz, SVD: **Der Pfarrer von Neuwerk, Dr. Ludwig von Essen und seine Missionspläne.** (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini VIII) St. Augustin-Siegburg: Steyler Verlag 1967. 232 S.; kart. DM 17,80.

Am 6. 1. 1886 wurde dem Pfarrer an St. Marien zu Neuwerk bei Mönchengladbach, Dr. Ludwig von Essen, gestattet, sein Pfarramt niederzulegen und sich der 1881 gegründeten Apostolischen Lehrgesellschaft des J. B. Jordan anzuschließen, deren Mitbegründer und heimlicher Professe er war. Das Schreiben des Kölner Erzbischofs Krementz traf ihn aber nicht mehr unter den Lebenden. Am gleichen 6. Januar war er einer Rippenfellentzündung erlegen. Er stand im 56 Lebensjahr. Dem niederrheinischen Geistlichen aus der Zeit des Kulturkampfes in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts ist Fritz Bornemann nachgegangen, und so bekommt ein zu Unrecht fast Vergessener sein Lebensbild. L. v. E. war einigen wenigen mit der Geschichte der Heidenmission Vertrauten als Anreger und Wohltäter zwar bekannt, aber erst jetzt tritt aus zahlreichen Briefen, Aufsätzen und Denkschriften der vielseitige Mann hervor, der sich der Kirche seiner Zeit leidenschaftlich verpflichtet fühlte. Fast alle Urkunden werden zum ersten Mal ausgebreitet: die Auseinandersetzung mit liberalen Amtsbrüdern, die ihm soviel Kummer eintrug, die letzten Exemplare seiner Römisch Katholischen Volksschriften und des St.-Joseph-Blattes mit seinen Bemühungen um christliches Heim und Kindererziehung und um Priester- und Ordensberufe. Wie fleißig er an den ersten Kapiteln deutscher Missionsgeschichte in unserer Gegenwart mitgeschrieben hat, wird besonders herausgestellt. Von seinem Wirken ist nichts mit seinem Namen verbunden geblieben. Imstande, um der Sache willen von Wasser und Brot zu leben, war er bei allem Eifer unstet und ehrgeizig. Das hat ihn um die Frucht seiner Arbeit betrogen. Doch im eigenen Schiffbruch bereicherte er die andern.

Als Sohn des Musikdirektors Wilhelm v. E. am 3. 11. 1830 in Krefeld geboren, war der Pfarrer — mit dem bekannten Oblatenmissionar Max Kassiepe und den nicht weniger bekannten geistlichen und gelehrten Brüdern Alexander, Emil und Max Schnütgen in Köln — ein Nachfahre des jüdischen Kaufmanns Philipp Kosman aus Essen, der sich, nach seiner Konversion zur katholischen Kirche 1777, Christian von Essen nannte. L. v. E. studierte in Münster Theologie. Nach seiner Promotion zum Doktor der Theologie 1853 in Tübingen, wurde er 1854 in Köln zum Priester geweiht. Der hochbegabte Geistliche, er erlernte nebenher 12 Sprachen, war in den nächsten zehn Jahren Rektor an den höheren Bürgerschulen in Jülich und Kerpen und Prinzenerzieher im Hause Rospigliosi in Rom. 1864 wurde er Pfarrer in Afden bei Herzogenrath, danach Oberpfarrer in Malmedy. 1872 floh er gleichsam aus der Verantwortung für seine Gemeinde in das Prämonstratenserkloster Tongerlo in Belgien. Den Klosterfrieden ertrug er freilich nicht. Nach drei Monaten kehrte er in die Diözese zurück und übernahm die Seelsorge unter Arbeitern und Bauern in dem Dorf Neuwerk, das heute in Mönchengladbach aufgegangen ist, keineswegs geheilt, auch hier immer auf dem Sprung wieder das Weite zu suchen. Der Wille des Bischofs, der ihn, wie die Verhältnisse lagen, in den kirchenpolitischen Schwierigkeiten der Zeit nicht hätte ersetzen können, hielt ihn 14 Jahre lang fest. Dabei war Pfarrer v. E. ein guter Seelsorger. Das gläubige Volk, dem er der Herkunft nach verbunden war, verstand und verehrte ihn. Trug er nicht alle Not mit? Verschenkte er nicht Hemd und Bett? Da hörten sie bereitwillig seine Predigt, und lasen gern das Antoniusbüchlein und seine übrigen Schriften.

Auf Reisen nach Belgien hatte Pfarrer v. E. das 1862 in Scheutveld bei Brüssel gegründete Missionsseminar kennengelernt. Es schickte seine Missionare nach China und brachte nach wenigen Jahren schon die ersten Früchte. So etwas, sagte er sich, müsse es auch in Deutschland geben, und schon gewann der Gedanke unwiederstehliche Gewalt über ihn, er selbst sei berufen, ein solches Seminar gründen zu müssen. Dem Zeitgeist zum Trotz propagierte er seine Pläne in Wort und Schrift unter dem Volk, bei seinem Bischof und bei den römischen Missionsbehörden. Auf dem Weg begegnete ihm der fast gleichaltrige niederrheinische Landsmann Arnold Janssen aus Goch, Rektor in Kempen. Der trug sich mit ähnlichen Plänen. Aus zahlreichen Urkunden entsteht nun die spannende und oft auch nicht wenig gespannte Geschichte der Zusammenarbeit der beiden Männer, die 1875 hart an der deutschen Grenze im holländischen Steyl fruchtbar wurde. Die Missionsgesellschaft vom Göttlichen Wort wurde gegründet.

Der Mitbegründer schloß sich seiner Stiftung am Ende nicht an, zum Glück für P. Arnold Janssen, aber auch zum Segen für eine andere Gemeinschaft, um die er sich sonst kaum gekümmert hätte. Nachdem er mit einem eigenen Missionsseminar in Luxemburg, es war als Konkurrenzunternehmen zu Steyl gedacht, nicht ans gewünschte Ziel kam, versuchte er, in seinem Pfarrdorf in einer alten Benediktinerinnenabtei eine Missionsschwesterngemeinschaft einzurichten. Dabei halfen ihm Töchter der Liebe aus Ilanz in der Schweiz und die vor einigen Monaten selig gesprochene rheinische Freifrau Therese von Wüllenweber aus Myllendonk. Drei Jahre jünger als der Pfarrer stand sie zunächst unter seinem starken Einfluß, aber nach einiger Zeit entwickelten sich auch im St. Barbarastift, in dem zuerst einmal ein loser Verein charitativer Damen wohnte, gespannte Verhältnisse. Erst dann kam etwas Gültiges zustande — und zwar 1882 in Rom — als sich beide, Pfarrer und Freifrau, dem genannten Herrn Jordan anschlossen. Wie Therese von Wüllenweber später in der Kongregation der Salvatorianerinnen zum Zug kam, erlebte der Mitbegründer nicht. Er selbst gehörte zu den ersten Gefährten Jordans in der Apostolischen Lehrgesellschaft, aus der 1895 die Kongregation der Salvatorianer entstanden ist. Ob er ihr treu geblieben wäre? Kaum anzunehmen.

Die Grundlagen zu seinem Buch hat P. Bornemann aus vielen Archiven des In- und Auslandes zusammengetragen. 37 besonders aufschlußreiche Urkunden, darunter die Briefe an die römische Propaganda und nach Scheutveld, sind in einem Anhang im Wortlaut aufgeführt. Ein sorgfältig zusammengestelltes Register schließt die wertvolle Arbeit ab.

Knechtsteden. Josef Rath CSSp.

de Vaux, Roland, OP: **Bible et Orient** (Cogitatio Fidei 24). Paris: Les Editions du Cerf. 1967. 542 S.; 10 Pl.; brosch. Fr. 48.

In diesem Band hat der jetzt 65jährige bekannte Alttestamentler und Archäologe 28 Artikel gesammelt, eine Auslese aus dem vielen, was er in seinem Gelehrtenleben (der erste Artikel ist von 1933) veröffentlicht hat. Die Sammlung besteht aus fünf Teilen und enthält z. T. Artikel, die nicht allzuleicht, einige sogar schwer erreichbar sind, und die dem Buche darum einen besonderen Wert geben.

Teil 1: Theologie und Literarkritik. Drei Artikel, darunter: „Peut-on écrire une „Théologie de l'Ancien Testament"? (aus Mélanges Chenu, 1967). Es ist de Vaux wohl entgangen, daß ich vor fünf Jahren über genau dasselbe Thema geschrieben habe: „Une théologie de l'Ancien Testament est-elle possible?", Ephemerides Theol. Lov., 38 (1962) 417—434. Beide Artikel fangen mit einer Übersicht an und enden mit von Rad; dazu kommt manches, worin de Vaux und ich ganz derselben Meinung sind.

Teil 2: Geschichte Israels. Sechs Artikel, worunter „Les patriarches hébreux et l'histoire", aus Studii Biblici Franciscani Liber Annuus, 13 (1962/63) 287—292, also nachdem die bekannten Artikel „Les patriarches hébreux et les découvertes modernes" in RB 1946/47/49 erschienen. Nach wie vor hält de Vaux daran fest, daß sich in den Patriarchengeschichten Geschichtliches finden muß.

Teil 3: Einrichtungen des Alten Testaments. Acht Artikel. Eine bunte Sammlung, was die Stellen des ersten Erscheinens betrifft. Dar-

unter sind nicht weniger als fünf Festschriften, ein Beweis für die Sitte (oder Unsitte) der Festschriften für bekannte Gelehrte. Man wird nicht in Ruhe gelassen, sondern bekommt jährlich mehrere Bitten, doch an irgendeiner Festschrift mitzuarbeiten. Das Resultat ist nur zu oft, daß manche Beiträge wegen Überlastung der Autoren nicht besonders wertvoll sind. Diese möchten gerne ablehnen, können es aber aus persönlichen Gründen doch nicht. Wertvolle Artikel finden anderseits nicht selten in Festschriften ein ehrenvolles Begräbnis, weil sie dort schwer zu finden sind, so z. B. wenn man eine teure Festschrift für einen Arabisten kaufen müßte, um dort einen Artikel zu finden über die Nestorianer am Urmia-See (E. Hammerschmidt in der Festschrift W. Caskel, Leiden 1968, f 128,—). Unnötig zu sagen, daß die Artikel de Vaux's alle äußerst wertvoll sind; darum freut man sich, sie hier beisammen zu finden.

Teil 4: Die Handschriften vom Toten Meer. Vier Artikel.

Teil 5: Bibel, Altertumskunde und Geschichte der Religion. Sechs Artikel, darunter vier aus der RB., einer aus dem Musée de Beyrouth 5 (1941): „Die Baalspropheten auf dem Karmel", einer aus der BZAW Festschrift Eissfeldt 1958 über „Die Schweineopfer in Palästina und im alten Orient".

Man kann dem Autor nur dankbar sein für das zum zweiten Mal gebotene. Alle Beiträge zeigen denselben nüchternen, solid wissenschaftlichen Geist des Verf., und zeugen von der außerordentlichen Fülle seiner Kenntnisse.

Nijmegen. J. P. M. van der Ploeg OP.

Fuß, Werner: **Die sogenannte Paradieserzählung.** Aufbau, Herkunft und theologische Bedeutung. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1968. 134 S.; br. DM 19,80.

Laut Vorwort will der Verfasser die Redaktionsgeschichte des „vor-priesterschriftlichen Erzählwerkes" in Gen 2f klären, die s. E. bisher in den vielen Arbeiten zu den beiden Genesis-Kapiteln zu kurz gekommen ist. Er beklagt sich bitter darüber, daß er sich „von gewissen Wortführern der zur Zeit in Deutschland üblichen Pentateuchauffassung auch schon Abfuhren erteilen lassen mußte", und rät künftigen Kritikern seiner Arbeit, „daß sie sich's nicht eben so leicht machen" (10). Wenn der Verf. sich mit solchen Ressentiments an die Veröffentlichung seiner Arbeit macht, darf er es seinen Kritikern nicht verargen, wenn sie seine Argumente scharf unter die Lupe nehmen, werden sich aber auch die Rezensenten um so mehr bemühen müssen, ihm gerecht zu werden. Zunächst macht die Arbeit einen guten Eindruck durch ihren klaren Aufbau und die straffe Gedankenführung.

Der erste Teil „Der Aufbau der gegenwärtigen Erzählung" besteht aus einem „Literaturüberblick" (11—25) und einer eingehenden „Analyse" des Textes der beiden Gen-Kapitel 2 und 3 (25—82). Im Literaturüberblick umreißt der Verf. kurz den gegenwärtigen Stand der Erforschung der beiden Kapitel und begründet, warum er hauptsächlich an H. Gunkel und P. Humbert anknüpft.

In der Analyse unterzieht er die einzelnen Erzählungseinheiten einer eingehenden literarkritischen, formgeschichtlichen und redaktionsgeschichtlichen Untersuchung mit folgenden Ergebnissen: Dem uns vorliegenden biblischen Text gingen zwei selbständige, bereits schriftlich fixierte Erzählungen voraus: a) In der „Ackererzählung" wird *adam* aus der *adamā* gebildet, die er zusammen mit seinem Weib als Heimat bewohnt. Gott verbietet ihm die Berührung von etwas „Heiligem", dessen Natur durch die Redaktion verwischt wurde. Die Schlange als klügstes Tier verführt den Menschen und sein Weib zur Berührung des Heiligen. Gott ertappt sie auf frischer Tat, verflucht die Schlange und bestraft den Menschen und sein Weib damit, daß ihnen Arbeit und Kindergebären, die ihnen bisher schon aufgegeben waren, aber nicht lästig empfunden wurden, zur Last werden. Diese Erzählung findet in Gen 4, 1. 17. 25f eine Fortsetzung und bildet den Anfang einer Menschheitsgeschichte. Eine Vertreibung des Menschen gibt es hier nicht.

b) Nach der „Gartenerzählung" legt Gott in Eden einen Garten an, bewässert ihn mit einem Strom, bildet aus Staub eine Frau namens *ḥawwā* = Eva, nimmt diese zu sich in den Garten und lebt mit ihr in inniger Gemeinschaft. Eva darf sich von den Früchten der Bäume im Garten ernähren und erhält das Leben, solange sie von den Früchten des Lebensbaums ißt. Den Baum in der Mitte des Gartens hat sich Gott vorbehalten; Eva darf davon nicht essen. Der Baum übt aber auf sie eine bezwingende Macht aus wegen seiner Schönheit, so daß Eva trotz des Verbots davon ißt. Da wird sie ihrer Nacktheit inne und versteckt sich vor Gott. Gott stellt sie zur Rede und zwingt sie zum Geständnis. Zur Strafe wird ihr das Essen vom Lebensbaum unmöglich gemacht, indem Gott sie aus dem Garten entläßt und durch Wächter am Betreten des Gartens hindert. Die Frau läßt sich östlich von Eden nieder und gebiert Kain, der dann ihr Mann wird. So wird sie zur Mutter aller Lebendigen.

Aus den beiden Erzählungen hat dann ein Bearbeiter eine neue Erzählung gemacht. Er hat den tabuierten Baum der Gartenerzählung mit dem Heiligen der Ackerzählung und die Eva mit dem Weib des Menschen gleichgesetzt und auch andere Züge der beiden Erzählungen miteinander verschränkt. Da er aber etwas ungeschickt vorgegangen ist, blieben genügend Merkmale der alten Erzählungen erhalten, die uns deren Wiederherstellung ermöglichen.

Im zweiten Teil versucht der Verf., das „Problem der Identifizierung der Erzähler" (83—100) so zu lösen, daß er die einzelnen Züge der beiden alten Erzählungen, deren sprachlichen, stilistischen und ideologischen Merkmale in den anderen Teilen des Pentateuchs und seiner Schichten wiederzufinden sich bemüht. Dabei kommt er auf den Jahwisten als den Autor der Ackergeschichte und den Elohisten als den Autor der Gartengeschichte. So ergibt sich ihm auch eine Antwort auf die Frage, warum in Gen 2f die Gottesbezeichnungen als „Jahwe Elohim" beisammen stehen: Der Redaktor hat den Gottesnamen des Jahwisten und den des Elohisten einfach addiert, ist dann aber ab Gen 4 dieses umständlichen Verfahrens müde geworden.

Der dritte Teil stellt „Erwägungen zur Geschichte der Tradition" an (101—114) und verfolgt die Einzelzüge der beiden Erzählungen zurück bis in die Umwelt Israels. Die Gartenerzählung weist nach Phönizien, wo auch die Eva ihre Entsprechung in *ḥwt* habe; die Ackererzählung hat gewisse Züge mit der babylonischen Mythologie gemeinsam, doch sind diese kaum von dort entlehnt, sondern stammen aus gemeinsamer semitischer Tradition und wurden in Israel selbständig weiterentwickelt.

Der vierte Teil arbeitet das „Menschenbild der älteren Erzähler" heraus (115—134). Hier zeichnet der Verf. ein sehr lebendiges Bild vom Menschenverständnis der beiden Quellen J und E und des Redaktors. Dabei hängt alles freilich von der Grundvoraussetzung ab, daß die Analyse der beiden Gen-Kapitel richtig ist.

Man muß zugestehen, daß, wenn man die Analyse akzeptiert, alles andere in dieser Arbeit konsequent weitergedacht ist und daß in den Teilen 2 bis 4 der Verf. methodisch sauber vorgegangen ist und seine Schlüsse zwingend gezogen hat. Aber leider steht das ganze imponierende Gebäude auf einem Grund, der sich bei näherem Zusehen als äußerst schwach und unzuverlässig erweist. Denn gerade die Analyse hält an entscheidenden Punkten einer kritischen Nachprüfung nicht stand.

Die schwächsten Punkte der Analyse, von denen aber gerade die entscheidenden Schlußfolgerungen gezogen werden, sind die Auslegung von Gen 3, 3 und der Gegensatz, der zwischen 2,23 und 3,20 konstruiert wird. Es ist durch nichts zu rechtfertigen, nur die übertreibende Erweiterung, die die Frau an dem göttlichen Verbot in 3, 3 vornimmt, „ihr sollt nicht daran rühren", mit der Frage der Schlange in Verbindung zu bringen, aber alles in der Frage der Schlange und in der Antwort der Frau, was sich auf das Essen von den Früchten des Baumes bezieht, nur dem Redaktor zuzuschreiben. Daß mit dem Verbot, „daran zu rühren", etwas Geheimnisvolles, etwas „Heiliges" ohne Zusammenhang mit dem Garten oder Baum gemeint ist, kann dem Text unter keinen Umständen entnommen werden. Das kann man in ihn nur hineinlesen. Dann ist es nicht mehr zulässig, darauf schöne Hypothesen aufzubauen.

Ferner berechtigt das Vorhandensein von zwei „Namensätiologien", von denen die eine lediglich die Gattungsbezeichnung „Frau", die andere den Namen Eva erklären will, nicht dazu, die eine nur der Ackererzählung, die andere nur der Gartenerzählung zuzuweisen. Erst recht ergibt sich daraus nicht, daß Eva der einzige Mensch im Garten war und die Frau allein die enge Gemeinschaft mit Gott genoß. Die ganze Versteck- und Verhörszene von Gen 3, 8–11 nur auf Eva zu beziehen, verbietet der Plural bzw. das Maskulinum („der Mensch und sein Weib"). Wie man diese Formen einem Redaktor zuschreiben und in einer angeblich ursprünglichen Erzählung nur Eva zur einzigen menschlichen Hauptperson jener Szene machen kann, ist dem Rezensenten einfach unbegreiflich, weil dafür im Text absolut kein Anhalt zu entdecken ist. Auch 4, 1 kann dafür nicht ins Feld geführt werden. „Einen Mann habe ich bei Jahwe erworben" ist die Ätiologie einer Redensart der Beduinenfrauen, wenn sie ein männliches Kind geboren haben und dann nicht mehr die Verstoßung durch den Mann zu befürchten brauchen. Daraus zu schließen, Eva habe ihren Sohn Kain außerhalb des Gartens zum Mann genommen, während sie vorher im Garten mit Gott in Gemeinschaft lebte, ist reine Spekulation ohne jeden Anhalt im Text. Hier liegen keine „Tatbestände" vor, die deshalb undiskutabel wären, „weil kein Gelehrter sie bisher beachtet hat", oder „Schlüsse", die nur deswegen „zwingender Logik ermangeln, weil sie zu unbequemen Ergebnissen führen" (10). Man wird leider sagen müssen, daß hier überhaupt keine Tatbestände vorliegen, sondern lediglich Annahmen, die nicht erhärtet werden können. Der Rezensent versichert dem Verfasser, daß ihm die Ergebnisse dieser Arbeit

nicht „unbequem" sind, sondern daß er sie einfach für unbewiesen hält. Er ist weit davon entfernt, etwa, wie der Verf. im Vorwort von seinen Kritikern annimmt, seine „akademische Amtwürde ins Feld zu führen"; er fragt einfach nach den Argumenten im Textbestand. Diese kann er für die oben umrissenen Annahmen leider nicht finden, so sehr er anerkennt, daß die Arbeit viele andere beachtliche neue Hinweise auf eine Mehrschichtigkeit der Erzählung von Paradies und Fall enthält. Diese sind aber auch mit der Annahme vereinbar, daß der Jahwist, dem wohl doch die ganze heutige Erzählung zuzuschreiben sein dürfte, zwei verschiedene, aber verwandte Traditionen verarbeitet hat.

Wenn diese Arbeit auch Widerspruch herausfordert, zwingt sie doch dazu, die Mehrschichtigkeit des uns vorliegenden Textes neu zu durchdenken und die Arbeitsweise des Jahwisten noch genauer zu untersuchen. Sie ist also keineswegs wertlos, sondern verdient ein ernstes Studium und eine eingehendere Auseinandersetzung, als sie hier möglich war.

München. Josef Scharbert.

Fohrer, Georg: **Studien zur alttestamentlichen Prophetie** (1949—1965). (Beih. z. ZAW 99) Berlin: Verlag Alfred Töpelmann 1967. XII, 303 S.; Ln DM 60,—.

Einer heute verbreiteten Mode folgend, legt Prof. F. eine Sammlung von 15 Aufsätzen vor, die zwischen 1949 und 1965 in verschiedenen Zeitschriften veröffentlich worden sind. Er hat sie alle überarbeitet und auf den Stand der neuesten Literatur gebracht. Des weiteren ist zu begrüßen, daß er thematisch geschlossen nur Studien zur atl. Prophetie aufgenommen hat. Ein zweiter Sammelband, der Studien zur atl. Geschichte und Theologie enthalten soll, wird in der Vorbemerkung angekündigt. Alles in allem bietet das Werk eine vorzügliche Einführung in allgemeine und spezielle Probleme des atl. Prophetismus. Da jeder Artikel ursprünglich für sich stand, sind Wiederholungen nicht selten, was durch Querverweise kenntlich gemacht wird.

Die beiden ersten Aufsätze „Die Propheten des Alten Testaments im Blickfeld neuer Forschung" (1—17) und „Bemerkungen zum neueren Verständnis der Propheten" (18—31) behandeln die gegenwärtig besonders im Vordergrund stehenden Fragen, z. B. Herkunft, Einteilung und Aufgabe der Prophetie. Natürlich wird trotz altorientalischer Parallelerscheinungen die Sicht um so unklarer, je weiter man in die alt- und vorbiblische Zeit zurückzublicken versucht. So dürfte die gleich am Anfang stehende (1ff) von F. und anderen angenommene Trennung von nichtekstatischen Sehern im Nomadentum und ekstatischen Nabi's im Kulturland nach wie vor recht fraglich sein. Hinsichtlich der Forschungsmethoden bemüht sich F. um einen Mittelweg, indem er die einseitige „Handhabung der Formgeschichte" (21ff) ebenso kritisiert wie die These von G. v. Rad, daß die Propheten sich als Interpreten alter und altbekannter sakraler Traditionen verstanden haben (25).

Um mich kurz zu fassen, seien die fünf Artikel aufgezählt, die sich mit dem Jesajabuch beschäftigen, über das der Verf. bekanntlich einen dreibändigen Kommentar geschrieben hat: „Entstehung, Komposition und Überlieferung von Jesaja 1—39" (113—147), „Jesaja 1 als Zusammenfassung der Verkündigung Jesajas" (148—166), „Zu Jesaja 7, 14 im Zusammenhang von Jesaja 7, 10—22" (167—169), „Der Aufbau der Apokalypse des Jesajabuchs (Jesaja 24—27)" (170—181), „Zum Text von Jesaja 41, 8—13" (182—189). Überall tritt die sachkundige Exegese, die Belesenheit in der Literatur und das kritische Urteil des Verf. ans Licht, was freilich nicht totale Zustimmung bedeuten kann, z. B. wenn er die viel umstrittene *ʿalmā* in Jes 7, 14 im kollektiven Sinn auffaßt. Bekannt ist ferner, daß F. Heilsverheißungen bei Jes (Am und Mich) bestreitet (26). Dazu ist jetzt das Werk von S. Herrmann, Die prophetischen Heilserwartungen im AT, 1965, zu vergleichen, zum Aufbau der „Apokalypse" das von M.-L. Henry, Glaubenskrise und Glaubensbewährung in den Dichtungen der Jesajaapokalypse, 1967.

Auch über Ez hat F. schon 1952 und 1955 zwei Bücher verfaßt. Hier wiederholt er einen Artikel aus der ZAW 1951 „Die Glossen im Buche Ezechiel" (204—221). Diese entsprechen den hermeneutischen Normen der talmudischen Schriftauslegung (216ff). Außerdem kommen zwei weitere Prophetenbücher eigens zu Wort: „Jeremias Tempelwort (Jeremia 7, 1—15)" (190—203) und „Umkehr und Erlösung beim Propheten Hosea" (222—241). Die übrigen Artikel behandeln allgemeine Themen formellen und sachlichen Inhalts: „Die Struktur der alttestamentlichen Eschatologie" (32—58), „Über den Kurzvers" (59—91), „Die Gattung der Berichte über symbolische Handlungen der Propheten" (92—112) — erstmals erschienen in ZAW 1952, vgl. die Monographie des Verf.: Die symbolischen Handlungen der Propheten, 1953 (²1967). Den Abschluß bilden die beiden Beiträge „Prophetie und Magie" (242—264) sowie „Prophetie und Geschichte" (265—293). Zum ersteren ist zu beachten, daß ursprünglich magische Vorstellungen bei den atl. Propheten durch deren jahwezentrische Einstellung stark geläutert und abgeändert sind, also nur noch in einer „gebrochenen oder dialektischen Art" (245 u. ö.) erscheinen. Der Artikel wiederholt vieles aus der Abhandlung über die symbolischen Handlungen. — Der wertvolle und praktische Sammelband schließt mit einem ausführlichen Stellenregister (296—303), das H. W. Hoffmann bearbeitet hat.

München. Vinzenz Hamp.

Schreiner, Josef: **Von Gottes Wort gefordert. Aus der Verkündigung des Propheten Jeremias.** (Die Welt der Bibel, Kleinkommentare zur Heiligen Schrift 20) Düsseldorf: Patmos-Verlag 1967. 125 S.; kart. DM 6,80.

In der bekannten Reihe „Die Welt der Bibel" bietet J. Schreiner eine Einführung in Leben, Sendung und Verkündigung des Propheten Jeremias, indem er die wichtigsten Texte übersetzt und erklärt, nämlich I. Prophetsein im Untergang (Jer 1, 4—19) (9—26), II. Sicherheit oder Umkehr? (Jer 7, 1—15; 26, 1—6) (27—46), III. Als Künder göttlichen Willens verantwortlich für Gottes Volk (Jer 23, 9—32) (47—80), IV. Unter der Last des Auftrags (Jer 11, 18—12, 6) (81—99), V. Ein neuer Bund unverbrüchlichen Heils (Jer 31, 1—6. 31—37) (100—119), VI. Die Klage des Propheten Jeremias (Meditation zu Jer 15, 10—21) (120—125).

„Die Kapitel I, II, IV und V wie auch die Meditation sind als Aufsätze in der Zeitschrift ‚Bibel und Leben' erschienen. Das dritte Kapitel ist neu hinzugekommen. Nach Stellung und Umfang soll es einen Akzent in eine Stoffauswahl setzen, die wohl einen Gesamteindruck von der Verkündigung des Jeremias vermitteln möchte, das besondere Gepräge seiner Botschaft aber doch nicht vernachlässigen will" (8).

Obwohl für einen weiteren Leserkreis bestimmt, ist das Bändchen durchaus auf wissenschaftlichem Niveau und zitiert in den Fußnoten die großen Kommentarwerke und Spezialuntersuchungen, so daß wer will, zur eingehenderen Fachliteratur greifen kann.

München. Vinzenz Hamp.

Pfeifer, Gerhard: **Ursprung und Wesen der Hypostasenvorstellungen im Judentum.** (Arbeiten zur Theologie, I. Reihe, Heft 31) Stuttgart: Calwer Verlag 1967. 110 S.; br. DM 12,50.

Das zu besprechende Werk – eine Jenaer Dissertation aus dem Jahr 1962 – erschien genau im gleichen Schriftsatz auch in der Reihe Aufsätze und Vorträge zur Theologie und Religionswissenschaft, Heft 37, Evangelische Verlagsanstalt Berlin 1967. Eine ausführliche Rezension schrieb ich für die Bibl. Zeitschr. 1969, worauf verwiesen sei. Hier ein kürzerer Überblick:

In der Einleitung (11—16) muß vor allem der unbiblische Begriff „Hypostase" geklärt werden. Er erhielt in der altkirchlichen Trinitätslehre seine terminologische Prägnanz. Die Definition lautet: „Eine Größe, die teilhat am Wesen einer Gottheit, die durch sie handelnd in die Welt eingreift, ohne daß sich ihr Wesen im Wirken dieser Hypostase erschöpft". Das Wort „Person" wird nicht gebraucht, weil unser Personbegriff der Antike völlig fremd sei. Im ersten Teil der Arbeit (17—67) wird in zeitlicher Reihenfolge der Schriften die gesamte jüdische Literatur seit dem Babylonischen Exil bis etwa 100 n.Chr. auf Hypostasen hin untersucht. Aufgrund der angegebenen Definition wird zwar eine größere Anzahl von Hypostasen festgestellt (Aufzählung in der Zusammenfassung S. 102 und in der Übersicht I S. 106f). Aber abgesehen von der „Weisheit" und von den Schriften Philons finden sie sich „im allgemeinen nur in beiläufig gemachten Aussagen" (66). Sie nehmen in der Theologie des Judentums keine beherrschende Stellung ein (102), weil in ihm kaum eine Notwendigkeit für ihre Ausbildung vorhanden war, da Jahwe nie zum *deus otiosus* wird (103).

Der zweite Teil (68—104) sucht nach dem „Ursprung der Hypostasenvorstellungen im Judentum", wobei an erster Stelle die Religion Israels (68—77), also das vorexilische AT, in Betracht kommt. In diesem Teil werden thematisch die einzelnen Hypostasen bzw. Ansätze hierfür behandelt: Gottes Angesicht, Geist, Herrlichkeit (die — besser wäre der — *Kabod*), Name, Wort, Segen und Fluch, Stimme, Handlungsweisen, der Gottesbote. Als weniger ergiebige Quelle muß im zweiten Abschnitt (77—104) „die Umwelt" befragt werden, nämlich die kanaanäische, ägyptische, babylonische und assyrische sowie die iranische Religion, dann vor allem der einflußreiche Hellenismus, der bekanntlich besonders auf Philon und die *Sapientia Salomonis* eingewirkt hat und diversen Hypostasierungen sehr gewogen war.

Wenn der Verf. trotz seiner Umsicht, Vorsicht und Kritik verhältnismäßig viele Hypostasen findet, liegt das an seiner oben genannten Definition. Wer diese enger faßt und den Hypostasen eine von Gott mehr getrennte eigene Existenz mit personhaftem Denken und Handeln zuschreibt, kann mit gleichem Recht Hypostasen in der jüdischen Theologie abstreiten, ohne in der Exegese selbst mit dem Verf. grundsätzlich uneins zu sein. Auch glaubt der Rezensent, daß namentlich in Bezug auf die hypostasierte Weisheit, die allein und ausnahmsweise eine umfassendere Rolle spielt, der Verf. die rein dichterische, allegorische Redeweise zu wenig hoch einschätzt und sich durch die allzu ernste, wörtliche

Auffassung zu viel Mühe macht. Sie zwingt ihn, hinter der „Weisheit" eine ursprünglich selbständige Göttin zu vermuten, die erst sekundär Jahwe beigegeben wurde (27f; 102f). In einer eigenen „Übersicht" (108f) stellt er die Aussagen über die Weisheit als Hypostase zusammen, ebenso bietet die letzte Seite (110) eine Übersicht über den „Gottesboten", der zwar im AT als Hypostase auftritt, im Judentum aber zu einem kreatürlichen Engel geworden ist. – Nachdem der erste Teil nicht systematisch nach den einzelnen „Hypostasen" angelegt ist, hätte man zur leichteren Orientierung auch gern ein Gesamtregister der besprochenen Hypostasen und der Schriftstellen gesehen; das hätte die Kluft zwischen den beiden Teilen überbrücken helfen. Denn daß diese Studie einen sehr beachtenswerten Beitrag zur Hypostasenfrage darstellt, steht außer Zweifel.

München. Vinzenz Hamp.

Pesch, Rudolf: **Naherwartungen. Tradition und Redaktion in Mk 13.** (Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament) Düsseldorf: Patmos-Verlag 1968. 275 S.; Ln DM 28,—.

Nach den Arbeiten von L. Hartman, Prophecy Interpreted, Lund 1966 (vgl. dazu R. Pesch, Theol. Rev. 64 [1968] Sp. 25–27 und J. Lambrecht, Bibl. 49 [1968] S. 254–270) und J. Lambrecht, Die Redaktion der Markus-Apokalypse, Rom 1967 (vgl. dazu L. Hartman, Bibl. 49 [1968] S. 130–133 und eben R. Pesch, Naherwartungen, 41–44) ist dieses Buch bereits die dritte Arbeit innerhalb der letzten Jahre, welche die eschatologische Rede des Markus, die sogenannte ‚Kleine Apokalypse', einer ausführlichen Untersuchung unterzieht. Dürften Anliegen, Verfahren und Befund einschneidend auseinandergehen, ihr Erscheinen betont trotzdem die Bedeutung, die diesem Kapitel im Markusevangelium heute beigemessen wird.

Das Buch, das wir hier einführen möchten, umfaßt eine Einleitung (13—15), den griechischen Text von Mk 13 (15—19), sechs Kapitel (19—243), ein eingehendes Literaturverzeichnis (245—267) und ein Register der Bibelstellen (269—275). In einer Beilage, wo die redaktionellen Textteile unterstrichen sind, liegt der griechische Text von Mk 13 noch gesondert bei.

In der kurzen Einleitung zeichnet P. sein Vorhaben und schildert die redaktionsgeschichtliche Methode. Er betont, daß sein Auslegungsversuch als eine Hypothese verstanden sein will, wie überzeugt er auch ist, „einen passenden Schlüssel zum Gesamtverständnis des Textes" (15) gefunden zu haben.

Das erste Kapitel umfaßt eine kritische Erörterung der Forschungsgeschichte seit 1954, in welchem Jahr G. R. Beasley-Murray, Jesus and the Future (London) veröffentlicht wurde. Dabei werden in zwei Abschnitten die vor-redaktionsgeschichtlichen (20—27) und die redaktionsgeschichtlichen Studien (27—47) vorgeführt. Schon hier finden sich einige grundlegende Beobachtungen: die Notwendigkeit zwischen Tradition und Redaktion zu unterscheiden und den Sitz im Leben, mittels dessen die Redaktion recht verstanden wird, richtig zu bestimmen; ferner wird hypothetisch mit einem apokalyptischen Flugblatt als Vorlage zu Mk 13 gearbeitet.

Das zweite Kapitel ist zunächst einem Überblick der verschiedenartigsten Gliederungsversuchen des Markusevangeliums gewidmet (50—53). Unter Zuhilfenahme gedanklicher und stichometrischer Beobachtungen wird darauf dargelegt, wie vorerst der sechsteilige Aufriß des Markusevangeliums (wobei Mk 13 außer Betracht gelassen wird) jeweils dreifach gegliedert ist (54—68), wie weiter diese sechs Hauptteile sich wieder zu drei Doppelteilen zusammenfassen lassen und wie endlich das Evangelium im ganzen derselben dreigliedrigen Struktur unterliegt (68—70). Mk 13 gehört also nicht zum Aufriß des Evangeliums und wurde vom Evangelisten erst in einem späteren Stadium, allerdings an einem geeigneten und sorgfältig ausgewählten Platz eingebaut.

Nach einem Überblick über die vielen im Laufe der Jahre vorgeschlagenen Gliederungsversuche (74—77) befürwortet P. im dritten Kapitel seine eigene Gliederung der Struktur von Mk 13: eine Einleitung (V. 1—5a), ein erster, durch eine gewisse Konzentrik der Anordnung angedeuteter Hauptabschnitt (V. 5b—23), ein kurzes Mittelstück (V. 24–27) und ein vielleicht zweiteiliger (V. 28–32 und V. 33–37) Abschnitt zum Schluß mit Gleichnissen und Logien.

Mit neun Abschnitten ist das vierte, analytische Kapitel das längste (83—202). Anläßlich jeder der umrissenen Texteinheiten werden Fragen gestellt wie z. B.: Wie war die Redaktion hier beteiligt? Woher kam das Überlieferungsgut? Weshalb hat der Redaktor etwas geändert bzw. geschaffen? Fast alle wichtigen Detailfragen (andere Lesearten blieben jedoch außer acht) kommen an die Reihe und in einer eingehenden, immer einsichtsvollen und manchmal sogar fesselnden und originellen Weise zur Sprache.

Das fünfte Kapitel faßt zunächst die Ergebnisse hinsichtlich des vormarkinischen Traditionsgutes zusammen (203—215). P. meint, der Redaktor hätte für seine Rede über folgendes Überlieferungsgut verfügen können: Verfolgungslogien (V. 9. 11. 13a), zwei kurze Gleichnisse (V. 28b. 34), zwei Einzellogien (V. 31. 32) und ein ziemlich ausführliches ‚Flugblatt' (V. 6. 22. 7b. 8. 12. 13b—17. 18?. 19—20a. 24—27). So widmet P. der Herkunft und Überlieferung des ‚Flugblatts' seine besondere Aufmerksamkeit. Er verläßt sich auf die Möglichkeit, daß dieses — seiner Meinung nach jüdische — Flugblatt etwa in den Krisenjahren 38—40 entstanden wäre und zwar im Zusammenhang mit dem Befehl des Caligula, eine Statue im Jerusalemer Tempel aufzustellen (215—218). P. meint, dieses jüdische Flugblatt wäre später auch bei den Christen, welche es für eine Weissagung Jesu hielten, verbreitet worden, hätte während des jüdischen Krieges (66—70 n. Chr.) neue Gegenwartsbedeutung bekommen und wäre vielleicht in dieser Zeit apokalyptisch mißbraucht worden von Leuten, die gemeint hätten, das Weltende würde zwangsläufig auf die Tempelzerstörung folgen (218—222). „Die Verfälschung der Naherwartung der Gemeinde zu einem apokalyptischen Fieber sowie mögliche oder wirkliche daraus folgende Enttäuschungen zwangen Markus zur Abfassung von Kapitel 13 unter Aufnahme des Flugblatts" (223). Vielleicht geschah dies in Rom etwa im Jahre 71 n. Chr.

Im sechsten und letzten Kapitel spricht P. in erster Linie über die redaktionelle Arbeit des Markus: die Bearbeitung des ‚Flugblatts', die Einverleibung des restlichen Traditionsguts, die Neuschöpfung einer passenden Einleitung (224—231). Mk 13 wäre im ganzen beherrscht von der apologetischen Abwehr gegen eine übertriebene Apokalyptik, die sich in der eigenen Gemeinde vorfand, und übrigens auch von der einigermaßen verborgenen Polemik gegen das Judenchristentum, welche auch sonst im Evangelium hervortritt (231—235). Die Arbeit schließt mit der Schilderung der womöglichen Haltung des Markus in bezug auf die Naherwartung (nicht: Parusieverzögerung!): ein gewiß eschatologisches, aber unapokalyptisches Warten auf die Wiederkunft Jesu, allenfalls mit aufmerksamer Rücksichtnahme auf die gegenwartsbezogene Paränese, wo die Gegenwart doch durch das Gekommensein Jesu und die Nähe der Gottesherrschaft charakterisiert ist (235—243).

Man kann nur Bewunderung aufbringen für die sorgfältige Methode, die reichen und sachgemäß verarbeiteten Belege, die abgewogene und kritische Stellungnahme, die klare Darlegung und vor allem die bemerkenswert gedankliche Einheit dieser Arbeit. Nicht ohne Kühnheit – und Gefahr – pflegt P. die redaktionsgeschichtliche Methode. Aufgrund der markinischen Änderungen versucht er, den markinischen Gedanken und das markinische Anliegen aufzudecken und Mk 13 in seinem Entstehen und seiner Entwicklung innerhalb einer sehr bestimmten Situation zu sehen. Diese Situation, dieser ‚Sitz im Leben', vermag die redaktionelle Bearbeitung überaus zu durchleuchten und zu klären. Zweifelsohne ist diese Arbeit äußerst wertvoll.

Nichtsdestoweniger möchten wir einige Fragen und Bedenken erwähnen. Wir meinen, mehrere Leser dürften die Einverleibung des zweiten Kapitels in diese Arbeit bedauern. P. verspricht zwar, er werde in späteren Veröffentlichungen eine eingehendere Begründung des vorgeschlagenen Aufrisses des Markusevangeliums darlegen. Wird dies später den Eindruck, es gäbe hier einen eigenmächtigen und unwahrscheinlich strengen Schematismus bzw. Gliederungsversuch, verwischen können? Vor allem das sogenannte Mittelstück der dreigliedrigen Struktur sieht wie *ad hoc* erfunden aus. Weshalb wäre z. B. Mk 7,1—23 eine selbständige Perikope (61—62, Mittelstück des dritten Hauptteiles), Mk 9,28—29 hingegen nicht (62—63)? Außerdem schaudert einem schon ein klein wenig vor dem angekündigten Kommentar zu Mk 13, 14c. Nicht nur die Voraussetzung, in der Vorlage stünde ‚Jerusalem' statt ‚Judäa', ist äußerst hypothetisch (vgl. dazu z. B. 146. 208—209. 216. 222), sondern auch kaum einzusehen ist die (bedeutsam vorgeschlagene) Erklärung, Markus hätte mit der Abänderung ‚Judäa' („dann sollen die in Judäa Wohnenden fliehen in die Berge ...") die Absicht, seinen Christen zu raten, sie möchten sich endgültig von der judenchristlichen Kirche abwenden (vgl. dazu 146. 226. 231—235 — man braucht doch nicht aus Judäa zu fliehen!). Es dürfte auch nicht so sicher scheinen, daß Markus (13,26—27) wirklich zwei Taten des richtenden Menschensohnes (Gericht über die Ungläubigen und Sammlung der Erwählten) habe trennen wollen (168—172). Hat V. 26 hier nicht eher eine einführende Rolle, und zwar V. 27 gegenüber? Auch das drohende Wort von Mk 14,62 betont nur eine (es sei denn die richtende) Seite der Machtausstattung des Menschensohnes.

Schon bedeutsamer als diese und ähnliche Unsicherheiten wäre vielleicht folgendes: (a) Kein Exeget wird bestreiten, Mk 13 umfasse Überlieferungsstoff, eine Unebenheit (Mk 13 z. B. V. 10. 24. 32) weise meistens eine Anordnung von Tradition und Redaktion auf, ein Nahtvers sei möglichst redaktionell, vokabelstatistische Daten endlich und Stileigentümlichkeiten seien eine Hilfe, den redaktionellen Charakter zu bestimmen ... Weil wir aber über die Quellen des Markus nicht mehr verfügen (irgendein Q-Fragment außer acht gelassen), könnte sich ein unsachlicher Hang bilden, der dazu führen würde, zuviel schriftlich festgelegtes und im Markusevangelium ziemlich unberührt erhaltenes Traditionsgut anzunehmen. Existierten nämlich die Einzellogien, die Verfolgungsworte und die Gleichnisse tatsächlich in der von P. postu-

lierten vormarkinischen Form? Existierte dieses ‚Flugblatt' überhaupt? Oder sollte man nicht eher mit der Möglichkeit rechnen, daß Markus selber sehr frei mehr oder weniger fest vorgegebenes Material bearbeitete? Ist dies der Fall — und die konzentrische Struktur ist u. E. ein starkes Zeichen in dieser Richtung —, dann ist auch die so erwünschte Unterscheidung zwischen Tradition und Redaktion ein bedenkliches Unternehmen, eine fast vergebliche Arbeit, und dann wird man wohl zugeben müssen, daß die Grundlage zum reiflichen Erwägen der deutenden Bearbeitung des Markus oft fehlt. Der von P. selber bis zu einem gewissen Grade anerkannte Redaktionsgehalt in Mk 13 ist u. E. in dieser Hinsicht sogar eine Tatsache, welche ernsthaft zur Vorsicht mahnen sollte.

(b) Es ist außerdem schade, daß P. der möglichen Q-Abhängigkeit von V. 5b—6. 21—22; V. 15—16; V. 30—31 und des Gleichnisses in V. 33—36 nicht mehr Aufmerksamkeit widmet. Wo sonst, wenn nicht hier, könnte man besser etwaige Stücke der Vorlage zu Mk 13 in Sicht bekommen? Auch der mögliche Zusammenhang vormarkinischer Tradition und bestimmter Stücke der Thessalonicherbriefe (214—215) scheint u. E. zu schnell und zu negativ behandelt zu sein. (c) Zum Schluß ist noch die Frage, ob die ganze Arbeit nicht allzusehr unterstützt wird, sowohl durch die von P. postulierte Zeit für das Entstehen von Mk 13 (71 n. Chr.) als auch durch die Problematik, die von ihm als damals gegenwartsbezogen vorausgesetzt wird. Mehrere Male verweist P. auf die doch etwas einseitige Arbeit von S. G. H. Brandon, Jesus and the Zealots. A Study of the Political Factor in Primitive Christianity, Manchester 1967. Aber gerade wegen dieser, u. E. zerbrechlichen Hypothesen besitzt das Buch von P. vielleicht seinen besonderen Reiz. Wer Redaktionsgeschichte treiben will, muß unausweichbar Konjekturen und Rekonstruktionen in Anspruch nehmen!

Einige *corrigenda*: S. 38, Z. 11 *streiche*: und; S. 57, Z. 6 *nach* (1,39) *füge hinzu*: (1,21—45); S. 66, Z. 23 *lies*: (14,32—52); S. 108, Anm. 205 *lies*: 12,24. 27; S. 153, Z. 17 *lies*: (Mk 1,3; 11,9; 12,11 ...); S. 181, *Titel*: Mk 13,30—32; S. 209, V. 18 *lies*: proseuchesthōsan.

Heverlee-Leuven. J. Lambrecht SJ.

Gnilka, Joachim: **Der Philipperbrief.** (Herders Theol. Kommentar zum NT, hrsg. von A. Wikenhauser, A. Vögtle, R. Schnackenburg, Bd XI, 3) Freiburg: Herder 1968. XXII, 226 S.; Ln DM 33,—, Subskriptionspreis DM 29,—.

Wenn der verstorbene Prof. Wikenhauser, der geistige Vater des Theol. Kommentars zum NT, heute noch lebte, würde er bestimmt hoch befriedigt und erfreut sein, Zeuge des kräftigen Wachstums zu sein, das dieses ihm so wichtige Unternehmen seit einigen Jahren entwickelt, nachdem er zunächst zu seiner Betrübnis sehen mußte, daß der erste Band, mit dem R. Schnackenburg allen anderen Mitarbeitern vorausgeeilt war, so lange auf Nachfolger warten mußte. Seit 1961 hat nicht nur der Kommentar von Schnackenburg eine neue, umgearbeitete Auflage erlebt, sondern sind noch vier weitere dazugekommen, und ein fünfter befindet sich im Druck. Zu diesen verdienstlichen Leistungen gehört auch der vorliegende Band.

Ich spreche zunächst von der Auslegung des Textes, die mit strenger wissenschaftlicher Nüchternheit vorgetragen wird, die auf jegliche Erbaulichkeit verzichtet und mit einer keinem Problem des Textes aus dem Wege gehender Gründlichkeit den Gedankengehalt des Briefes aufhellt.

Ich meine aber, darüber nicht viele Worte verlieren zu müssen, will vielmehr sogleich auf zwei schwierige Stellen eingehen, bei deren Verständnis ich mich in Meinungsverschiedenheit mit dem Verf. befinde. Bei 1,21 sagt G. mit Recht, daß in dem Sätzchen ἐμοὶ τὸ ζῆν Χριστός τὸ ζῆν Subjekt und Χριστός Prädikatsnomen ist. Ζῆν versteht er vom wahren, durch die Christusgemeinschaft hergestellten Leben mit der Begründung: Wäre damit nur auf das irdische Leben Bezug genommen, so wäre V. 20 in unverständlich pragmatischer Form wiederholt. Außerdem scheint ihm die Fortsetzung, wonach Sterben für Paulus Gewinn ist, völlig unvermittelt zu sein. Ich glaube, hier dem von G. zitierten Tillmann recht geben zu müssen, wenn dieser sagt, daß von V. 20 an zwei Möglichkeiten vor der Seele des Paulus stehen: am Leben bleiben, sterben müssen. Dem entsprechend bezeichnet dann ζῆν das irdische Leben, das Am-Leben-Bleiben, genau so wie in V. 20 ζωή, das in V. 21 durch τὸ ζῆν wiederholt wird. Auch ist V. 21 nicht eine bloße Wiederholung von V. 20, sondern, wie das γάρ beweist, dessen Erläuterung. Versteht man τὸ ζῆν als Bezeichnung des Am-Leben-Bleibens, dann wirkt auch das unmittelbar beigefügte τὸ ἀποθανεῖν κέρδος nicht mehr unvermittelt. Paulus stellt dann – wie im ganzen Abschnitt V. 20–24 – beständig Am-Leben-Bleiben und Sterben einander gegenüber. Dann bleibt noch die Frage, wie man in V. 21 Χριστός zu deuten hat. Ich empfinde es als mindestens sehr unbequem, daß es nach der Deutung des Verf. grammatisch gesehen Prädikatsnomen ist, aber dann doch zum logischen Subjekt werden soll („Christus ist mein Leben"). Es scheint mit aber eine durchaus vertretbare Meinung zu sein, daß Paulus mit diesem prägnanten Wort den Inhalt seiner ganzen Lebensaufgabe als Apostel nennt, die Christusverkündigung.

In dem ungemein substanzreichen Exkurs über σὺν Χριστῷ εἶναι bestreitet G., wie mir scheint, mit Recht, daß erst der Christ Paulus die hellenistische Seelenvorstellung, die Phil 1,23 zugrundeliegt, aus seiner hellenistischen Umwelt übernommen habe; sie sei vielmehr von jüdisch-apokalyptischen Vorstellungen geprägt (92). Dazu wird noch zu fügen sein, daß auch das rabbinische Judentum, von dem Paulus herkommt, diese Seelenvorstellung, und zwar spätestens im 1. Jh. n. Chr., offenbar unter hellenistischem Einfluß, gekannt und vertreten hat. Ein Stück rein innerjüdischer Entwicklung, wie etwa der Auferstehungsglaube, ist aber dieser Seelenglaube nicht.

Mit besonderer Ausführlichkeit und Gründlichkeit ist der Christushymnus 2,6—11 ausgelegt, und was davon innerhalb der Textauslegung nicht unterzubringen war, wird in einem Exkurs erörtert. Mit Recht lehnt G. die Meinung ab, Paulus selbst könne der Verfasser des Hymnus sein. Mit großer Entschiedenheit lehnt er bei der Auslegung des V. 5 die — zuletzt wieder von W. de Boer und E. Larsson und allerneuestens von R. Deichgräber verteidigte — Meinung ab, die Worte ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ seien exemplarisch zu verstehen. Zur Begründung seiner eigenen Deutung bemerkt er nun: „Ein Verweis auf das Beispiel Christi verlangte auch eine andere Fortsetzung als die des Christushymnus, der mit der Präexistenz des Gottessohnes anhebt". Die Kernfrage ist nun doch wohl die, warum Paulus einen wohl aus der Liturgie übernommenen Text gerade an diesem Platz bringt. Daß das Kapitel 2 paränetischen Charakter hat, braucht nicht erst bewiesen zu werden. Kann man dann aber der Folgerung entgehen, daß er auch den Hymnus als Bestandteil seiner Paränese, zunächst in Gedankenverbindung mit den unmittelbar vorausgehenden Versen 2,1—4, verstanden hat? Mir scheint diese Konsequenz unausweichlich zu sein. G. ist offenbar nicht dieser Meinung, sondern erklärt: „Mit dem ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ des V. 5 verdeutlicht er (Paulus), daß das im Lied gepriesene Heilsgeschehen für die Gemeinde bestimmende Wirklichkeit geworden ist, insofern sie in dieses hineingenommen ist". Das ist wohl nicht so gemeint, daß der präexistente Gottessohn durch seine Kenose zum Vorbild für die Christen und insbesondere für ihr Zusammenleben in der Gemeinde geworden ist. Gerade so aber muß der Hymnus an dem Platz, an dem er steht, doch wohl verstanden werden. Und dann stehen wir wieder bei der Deutung des V. 5, wozu wohl zu bemerken ist, daß sein Sinn gar nicht ausschließlich vom Verständnis der umstrittenen Worte ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ abhängen muß. Ich verweise dazu auf das dem Verf. noch nicht zugängliche Buch von R. Deichgräber, Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit (1968), bes. S. 188—196.

In der Einleitung räumt G. den noch umstrittenen Fragen den meisten Raum ein. Er macht sich die Anschauung zu eigen, daß sich die Einheit des Phil nicht aufrecht erhalten läßt, glaubt aber im Unterschied von anderen Vertretern dieser Ansicht, statt drei nur zwei frühere Briefe annehmen zu müssen. G. stellt den Dankbrief 4,10–20 zum früheren der zwei zu unterscheidenden Briefe, der dann 1,1–3,1a; 4,2–7,10–23 umfaßt hat, während der spätere Brief, den Paulus wieder als freier Mann, durch die in 3,1 b ff bekämpfte Häresie dazu veranlaßt, geschrieben habe, mit geringfügigen Verlusten bei der späteren Redaktion, aus 3,1 b–4,1.8f bestanden hat. Der Grund, aus dem andere Forscher den Dankbrief an den ersten Platz stellen und 4,10–20 nur als Fragment betrachten können, ist der, daß sie es für unwahrscheinlich halten, daß Paulus sich mit dem Dank für die übersandte Liebesgabe Zeit gelassen habe. G. will dieses Bedenken in der Weise entschärfen, daß er sagt, man könne sich vorstellen, daß der Apostel seinen Dank zunächst mündlich habe ausrichten lassen, weil ihn in seiner Gefangenschaft andere Sorgen bewegten (20). Die Redaktion, die die zwei (oder ev. drei) Briefe zu der allein überlieferten Gestalt zusammenschweißte, will G. nicht mit der Zusammenstellung des *Corpus Paulinum* gegen Ende des 1. Jh. verbinden, sondern lieber in eine frühere Zeit und nach Philippi selbst verlegen. Er glaubt sich aber nicht mit der Darlegung und Begründung der Teilungshypothese begnügen zu dürfen, sondern trägt auch den bei jener sich unvermeidlich einstellenden Schwierigkeiten Rechnung, indem er nach der Intention fragt, die bei der Endredaktion des heutigen Phil wirksam war, dabei dessen wohl bewußt, daß er sich notgedrungen auf rein hypothetischem Boden bewegt. Was die Teilungshypothese als solche betrifft, so scheinen mir die dafür beigebrachten Argumente immerhin solches Gewicht zu besitzen, daß man sie nicht mehr leichthin abtun darf. Unter den Gründen für die Einheitlichkeit des Briefes muß in jedem Fall das Zeugnis der handschriftlichen Überlieferung beiseite gelassen werden, weil diese ja nicht auf das Original zurückgeht, sondern auf das Exemplar, das bei der Zusammenstellung des *Corpus Paulinum* etwa ein Menschenalter nach des Paulus Tod hergestellt wurde.

Mit einer beständig wachsenden Zahl anderer Forscher datiert auch G. die Abfassung des Phil, oder vielmehr des älteren der zwei Briefe in die Zeit der Wirksamkeit des Paulus in Ephesus auf seiner sog. dritten Missionsreise. Die Gründe für die Datierung sind genau besehen nur Einwände gegen die traditionelle römische Datierung. Sie hat als einzige Schwäche, die aber nicht unbedingt tödlich sein muß, die, daß sie eine, und zwar länger dauernde Gefangenschaft des Paulus in Ephesus voraussetzen muß. Findet man sich mit dieser ab, so sind in der Tat wenigstens zwei Gründe, die man gegen Rom anführt, eindrucksvoll. Die zahlreichen Reisen, die der Brief als seit der Zeit der Gefangennahme des Paulus erfolgt voraussetzt, lassen sich in dem nicht weit von Philippi gelegenen Ephesus viel leichter verstehen als in dem fernen Rom. Und ebenso gewichtig ist, daß Paulus (1,23) die Absicht aussprechen kann, bald die Gemeinde von Philippi wieder zu besuchen, während er in dem wohl einige Zeit vor Ostern 58 geschriebenen Römerbrief sein Arbeitspensum als Missionar im Osten als abgeschlossen erklärt und seinen Blick auf den fernen Westen richtet.

Der Satz des Buches ist mit vorbildlicher Sorgfalt durchgeführt worden. Ich führe als einzigen mir aufgefallenen Fehler an S. XVI, Z. 12 Moffat (statt Moffatt). Unter den patristischen Kommentaren wäre auch der in einer alten lateinischen Übersetzung erhaltene von Theodor von Mopsuestia (ed. H. B. Swete, Band 1, Cambridge 1880) zu nennen. Die unzulängliche Ausgabe des Ambrosiasters bei Migne ist jetzt durch eine kritische von H. J. Vogels ersetzt, die abgeschlossen, aber noch nicht gedruckt ist. Von den neueren wissenschaftlichen Kommentaren ist noch der von E. F. Scott (in der Interpreter's Bible, Band XI) Nashville-New York 1955, nennenswert. Der Kommentar von H. Delafosse (Pseudonym für J. Turmel) sollte nicht unter die katholischen eingereiht werden.

München. J. Schmid.

Beato, Luca: **Teologia della malattia in S. Ambrogio.** Torino: Marietti 1968. 224 S.; kart. Lire 2300.

Jede schwere Krankheit gemahnt an den Tod und zwingt dazu, im Blick auf das Ende nach Sinn und Ziel des Lebens zu fragen. Da die Krankheit nicht nur körperlich zu überwinden, sondern auch gesamtmenschlich zu bestehen ist, sind Tage der Krankheit nicht selten eine Zeit erhöhter religiöser Ansprechbarkeit. Nur wenigen Menschen bleibt die Erfahrung der Krankheit erspart; entweder erfahren sie die Krankheit am eigenen Leibe oder in der Begegnung mit leidenden Menschen. Wenn ein Prediger die Erinnerung an Krankheit, Schmerzen und Leid beschwört, darf er mit einer breiten Erfahrungsgrundlage bei seinen Zuhörern rechnen. Es überrascht daher nicht, daß Ambrosius, dem Menschenkenntnis und seelsorgliche Begabung eigen waren, die mit der Krankheit verbundenen pastoralen Möglichkeiten nicht übersehen und häufig benutzt hat, um wichtige, seine Gläubigen bedrängende Fragen zu erörtern. Krankheit und Leid sind aber nicht nur Teil des Theodizeeproblems; sie sind übertragbar und lassen sich auf dem Gebiet der geistlichen Belehrung fruchtbar machen. Die Krankheit ist ein Bild der Sünde; beide gehören für Ambrosius genauso zusammen wie Gesundheit und Heil, die in dieser Zeit gleicherweise *salus* genannt werden können.

Beato hat mit dem Thema seiner Untersuchung eine glückliche Wahl getroffen. (Sie wurde als Doktordissertation an der Gregoriana in Rom unter der Leitung von Prof. Z. Alszeghy, SJ. angefertigt.) Gewiß berührt das *malattia*-Thema nur einen schmalen Sektor der ambrosianischen Theologie. Aber gerade eine solche Beschränkung enthält die Chance, charakteristische Züge im theologischen Denken des Mailänder Bischofs aufzudecken. So wichtig es, dogmengeschichtlich betrachtet, sein mag, Ambrosius' Verständnis und Verwertung des ὁμοούσιος, seinen Beitrag zur Zweinaturenlehre oder seinen Anteil an der Ausbildung der trinitarischen Formeln zu erheben, das in seinem Glauben lebendige Christusbild, das er auch seinen Zuhörern zu vermitteln sucht, wird in den dogmatischen Distinktionen nicht sichtbar. Es nährt sich viel stärker aus bildhaften Vorstellungen vom *Christus medicus (rex, iudex, humilis)*, die der theologisch abgesicherten Christologie Farbe verleihen und mit dem lebendigen Glauben und Beten verbinden. Es bedarf noch vieler, B.s Untersuchung entsprechender Arbeiten, ehe ein zutreffendes Christusbild der Zeit gezeichnet werden kann, deren dogmatische Christologie längst sorgfältig erforscht zu sein scheint.

Leider nutzt B. nicht genügend die Möglichkeiten, die ihm mit der Wahl seines Themas gegeben waren. Er stellt Krankheit und Heilung im wörtlichen und übertragenen Sinn nicht ausschließlich genug in den Mittelpunkt seiner Untersuchung, um sie durch alle Bereiche der religiösen Unterweisung des Ambrosius zu verfolgen, sondern ist mehr darum bemüht, das Vorkommen von *malattia* in typisch dogmatische Fragestellungen einzutragen.

Im ersten Teil referiert er kurz die Krankheitsfälle, auf die Ambrosius in seinen Schriften zu sprechen kommt (25—34), gibt dann einen Abriß der ambrosianischen Anthropologie (35—53) und klärt den Unterschied und den Gebrauch von *malattia* im physischen und übertragenen-geistlichen Sinn (55—73). Nach diesen Einleitungen beschreibt B. im zweiten Teil die Ursachen der Krankheit, den Zusammenhang von Sünde und Krankheit (79—90), sowie den Anteil des Teufels, der Engel und Gottes an der Entstehung der Krankheit (91—154). Fragen der Theodizee, Gotteslehre, Angelologie und Dämonologie stehen dabei im Vordergrund des Interesses. Im letzten Teil beschreibt B. Sinn und Ziel der Krankheit. Sie ist Kampf gegen den Teufel (157—170), Prüfung (171—186) und Nachfolge des leidenden Christus (187—201). Ambrosius' Lehre vom natürlichen und geistlichen Tod (*mors naturalis* u. *mystica*) bildet den Abschluß der Untersuchung (203—218).

Natürlich ist ein Urteil, das dem Verfasser sein vornehmlich dogmatisches Interesse an dem Gegenstand seiner Untersuchung als Mangel vorwirft, subjektiv bedingt. Dogmengeschichtliche und patristische Fragestellungen haben beide ihr gutes Recht. Erstere erheben den Traditionswert eines Vaters für die Bezeugung eines Glaubenssatzes, letztere suchen das Eigentümliche seiner Theologie zu verstehen, ohne es an einem vorgegebenen Glaubensverständnis zu messen. Die genuin patristische Untersuchungsmethode dürfte aber auch für die Dogmatik von größtem Interesse sein, weil ihre Ergebnisse nicht nur aus der Tradition bestätigen, was im aktuellen Glaubenssinn der Kirche schon enthalten ist, sondern wegen der Fremdheit und Andersartigkeit der patristischen Gedanken zum Nachdenken über neue Formulierungen und Akzentuierungen des Glaubens anregen. Beide Untersuchungsmethoden, die dogmengeschichtliche und die patristische, werden aber nicht darauf verzichten dürfen, historisch forschend den geistes- und theologiegeschichtlichen Hintergrund der behandelten Quellen aufzudecken. Hier aber liegen m. E. die eigentlichen Schwächen der Arbeit B.s. Die Aussagen des Ambrosius werden zu wenig interpretiert und zu schnell wortwörtlich übernommen.

Bei der Behandlung der Rede des Ambrosius anläßlich des Todes seines Bruders Satyrus wäre z. B. sorgfältig zu fragen, ob alle Aussagen des Ambrosius wirklich als Ausdruck seines persönlichen Glaubens zu werten sind oder als rhetorische Einkleidungen zum Bestandteil der gängigen *Consolationes*-Literatur gehören (vgl. 27f). Die religiöse Entwicklung, die in den Schriften des Ambrosius zu beobachten ist, wird von B. ganz vernachlässigt. Zwar weist er bei der Zusammenfassung seiner Ergebnisse darauf hin, daß das Datum der Entstehung einer Schrift für die Bewertung der jeweiligen Aussagen von Belang ist (220), zieht aus dieser richtigen Einsicht in der Untersuchung selbst aber keinen Nutzen. Das zeigt sich besonders deutlich bei der Behandlung der ambrosianischen Anthropologie. Widersprechende Aussagen zu diesem Komplex verlieren viel von ihrer Ungereimtheit, wenn man die Entstehungszeit der jeweiligen Schrift und das in ihr vorherrschende literarische Abhängigkeitsverhältnis beachtet. B. übergeht diese Abhängigkeiten nicht ganz. Die wenigen Hinweise auf stoische oder platonische Einflüsse und philonische Vorlagen, die zumeist sporadisch W. Seibel, Fleisch und Geist beim heiligen Ambrosius (München 1958) = Münchener Theologische Studien II, 14 entnommen sind, genügen aber nicht. Die neuplatonische Komponente in den philosophischen Abhängigkeiten wird ganz übergangen. Globale Urteile der Art, die anthropologische Unterscheidung von Fleisch und Geist „si fonda principalmente su S. Paolo, come del resto tutti i Padri della chiesa", sind wertlos wenn nicht gar falsch (43). (B. beruft sich bei diesem Satz zu Unrecht auf Seibel, 119—121, der auf den angegebenen Seiten Paulus überhaupt nicht erwähnt.) Aus *Exp. Ev. sec. Luc. 10,10* (CSEL 32/IV, 458f Schenkl) schließt B., Ambrosius habe angenommen, die Zeit sei „prossima al fine del mondo predetta da Gesù" (56). Erst wenn man die Relativität einer solchen Aussage im Rahmen vieler Versuche heilsgeschichtlicher Periodisierungen und der Gesamtauffassung des Ambrosius von der Eschatologie berücksichtigt, erkennt man, daß die ihm eigentümliche Stellung, die im übrigen auf Tendenzen fußt, die um die Mitte des 4. Jh.s mannigfach zu beobachten sind, nicht in der Naherwartung des Weltendes, sondern in der Individualisierung der Eschatologie besteht, in der Betonung, daß die letzten Dinge sich nicht erst am Weltende, sondern schon für den einzelnen Menschen bei seinem Tod ereignen. Die hier angemerkte Fehleinschätzung einer isolierten ambrosianischen Aussage weist auf eine grundsätzliche Schwierigkeit hin, mit der jede patristische Untersuchung zu tun hat. So eingeschränkt ein Thema auch ist, es bedarf umfangreicher Basisstudien,

ehe das Besondere eines Vaters im Rahmen seiner Gesamttheologie und des theologiegeschichtlichen Hintergrundes ohne Überbetonung und Verzeichnung dargestellt werden kann. Jede Spezialuntersuchung muß anfechtbar bleiben, solange sie die von der patristischen Forschung inzwischen erreichten Grenzen nicht berücksichtigt.

Wird darum der kundige Leser auch manche Korrektur und Einschränkung an den Ausführungen B.s anzubringen geneigt sein, so bleibt der Wert der hier vorgestellten Untersuchung doch unbestritten. B. besitzt eine gründliche Kenntnis der ambrosianischen Schriften und hat die zum Thema gehörenden Texte sorgfältig aufgespürt und in gut lesbarer Form zusammengestellt. Vor allem aber wird in der Bereitstellung des Materials deutlich, welche Möglichkeiten zur Vertiefung der patristischen Christologie und Soteriologie sich unter der unscheinbaren Frage nach Krankheit und Heilung verbergen.

Bonn. Ernst Dassmann.

Tscholl, Josef: **Gott und das Schöne beim hl. Augustinus.** Heverlee-Leuven: Augustijns Historisch Instituut 1967. 172 S.

Die vorliegende Arbeit bedeutet eine Bereicherung zu und in der Literatur über die Persönlichkeit und das geistige Schaffen Augustins. Anregend zum Durcharbeiten wirkt schon die Disposition der Arbeit. Das Schlußkapitel über „Die bleibende Aktualität augustinischer Einsichten..." wirkt erlösend und ist wegweisend in der bedrängenden Unruhe der wissenschaftlichen Theologie unserer Zeit. In reicher Fülle werden Belege zu den Aussagen und Urteilen über Augustins Lehre vom Schönen im Hinblick auf Gott, den Schöpfer, und die geschaffene Welt angeführt. Entsprechend bedeutet diese Arbeit dem Augustin-Beflissenen eine willkommene Ausweitung des Wissens von der Denkweise und dem Denkgut Augustins. Gerade wegen dieser positiven Wertung und betonten Bedeutung der Studie seien einige kritischen Bemerkungen zu der Arbeit gemacht.

Sie zeigt bei aller spürbaren Kraft der untersuchenden Forschung die Form des akzentuiert Deskriptiven. In der Fülle des bearbeiteten Materials und der angeführten Zitate offenbart sie an manchen Stellen eine zu eilig synthetisierende und zu wenig analysierende Behandlung der Begriffe bei der Übersetzung der zitierten Texte. Es würde diese Besprechung zu weit ausdehnen, wenn die entsprechende Kritik zu der ganzen Arbeit hier niedergeschrieben würde. Immer aber macht solche kritische Prüfung sichtbar, wie bedeutsam ein sorgfältiges philologisches Bemühen bis zum Aufschlagen verschiedener Lexika bei dem Exegesieren fremdsprachiger Texte ist.

Aus dem Anfang der Arbeit sei ein Beispiel angeführt. In der Druckausgabe steht auf S. 3 der Satz: „Es ist doch bezeichnend, daß er (Augustin) seinen späteren preisenden und bekennenden Rückblick abschließt mit dem Hinweis auf die so spät entdeckte Schönheit Gottes und auf seine eigene Häßlichkeit." Zitiert wird zu dieser Aussage eine Stelle aus den Confessiones X, 27. In dem dort stehenden Wort *deformis* den Begriff der Häßlichkeit gründen zu lassen, ist zum mindesten gewagt. Das *deformis* birgt in der Denkweise und Persönlichkeitsstruktur Augustins immer einen bedauerten Mangel an vollendeter Form, der die Schönheit mindert, aber nicht ganz entzieht. Die Übersetzung des *deformis* bei Remark in „in meiner seelischen Mißbildung" und bei Schiel in „mißgestaltet" kommt der Denkweise Augustins näher. In dem inneren Sehen des Mangels an der schönen Form und dem geistig-seelischen Leiden daran liegt ja die Wurzel des ästhetischen Drängens bei Augustin. Als der berufene Gottsucher unter den geistig ringenden Menschen seiner Zeit und in der ganzen Geistesgeschichte empfindet er zutiefst die Spannung zwischen den niederen erdhaften Formen des Schönen, die vor allem durch ihre Begrenzung von Raum und Zeit mit Mängeln behaftet sind, und den höheren rein geistigen Formen. Augustins Drängen zum Ewigen ist immer auch ein Drängen zum geistigen Erfassen der zeitgebundenen Dinge und Umstände in der Welt. Das *irruebam* in dem oben angezeigten Zitat ist unter diesem Gesichtspunkte auch kein „Sich-Hinausstürzen auf die (körperlich-) schönen Dinge". Es ist vielmehr ein versuchtes geistiges Hineindringen in die Dinge, die in ihrer Form anziehend wirken. Augustin sucht das objektive Fundament des Schönen und glaubt zeitweilig, es in den als schön empfundenen Dingen erfaßt zu haben. Das Wort von den *vestigia Dei* ist kennzeichnend für seine geistige, immer suchende Natur, die das Höhere sucht und ihn letztlich über die zeitlich und materiell gebundene Schönheit emporhebt. Die Liebe zur körperlichen Schönheit ist bei Augustin immer mit dem Suchen nach dem geistigen Kern auch dieser Schönheit verbunden.

Unter den aufgezeigten Gesichtspunkten möchte man in den Darlegungen der augustinischen Schönheitslehre mehr noch, als es geschehen ist, die Persönlichkeitsstruktur des Denkers berücksichtigt sehen. Sie zeigt auch den Weg zu einer Synthese der verschiedenen Antworten auf die Frage nach dem Begriff des Schönen. Bei Augustin wird sichtbar, „daß die Schönheit nicht als Summe oder Resultante irgendwelcher Stilkomponenten zu demonstrieren ist". Nach der augustinischen Lehre sieht der Mensch in seiner gottebenbildlichen Grundanlage das Schöne und benotet es. In der Persönlichkeit des suchenden Denkers finden wir die Entfaltung von einem Geist-durchtränkten menschlichen Empfinden zu einer immer mehr vertikal ausgerichteten und durch das Christwerden begnadeten Vergeistigung, die in die Nähe des Urbildes alles persönlichen Lebens drängt und von daher das Schöne in seiner Objektivität zu erfassen sucht und auch sieht. In dieser Sicht kann auch die Beziehung von Schönheit und Ordnung in der Lehre Augustins noch mehr, als es in der Arbeit geschehen ist, aufgezeigt werden. Die Beziehung von Schön und Gut liegt in derselben Ebene. Sie übersteigt bei Augustin, wie auch der Verfasser der Arbeit es sieht, „das klassische griechische Ideal der kalokagathía". Gerade zu dieser Beziehung Schön-Gut bei Augustin möchte man in dem derzeitigen Ringen um eine begriffliche Ethik eine besondere Bearbeitung wünschen.

Bei allem Suchen von weiteren Erkenntnissen in der vorliegenden Arbeit ist der interessierte Leser jedoch dankbar für die Fülle gebotener Anregungen und tiefgründiger Aussagen.

Münster. J. Weinand.

Johannes Philoponos, Grammatikos von Alexandrien (6. Jh. n. Chr.). Christliche Naturwissenschaft im Ausklang der Antike, Vorläufer der modernen Physik, Wissenschaft und Bibel. Ausgewählte Schriften (übers., eingel. und kommentiert von Walter Böhm), München-Paderborn-Wien: Verlag Ferdinand Schöningh 1967. 479 S.; Ln DM 36,—.

Über des Johannes Philoponos Leben liegt Dunkel. Wir wissen nicht viel von ihm, und W. Böhm hat das Wenige sorgfältig registriert (25–28): Geboren wahrscheinlich in Alexandria am Ende des 5. Jh. n. Chr., dort Philosophie studierend unter Ammonios Hermiae und später wohl auch lehrend, hat er sich den Beinamen Philóponos, der Arbeitsame oder Arbeitswütige, erworben. Ob sich dieser Beiname wirklich auf den Arbeitseifer des Johannes oder etwa „auf seine Zugehörigkeit zu der Gemeinschaft der ‚Philóponoi' bezogen haben könnte..., eine christliche Bruderschaft, deren Mitglieder sich verpflichteten, im Dienste der Ausbreitung und praktischen Verwirklichung des Christentums sich zu verausgaben" (26), ist nicht eindeutig auszumachen. Jedenfalls waren diese Eiferer ein etwas militanter christlich-monophysitischer Kreis, der gegen die heidnischen Gelehrten anging; und es ist durchaus möglich, das Ammonios gern ein Mitglied dieses Kreises, eben den Johannes Philoponos, quasi als Assistenten nahm, um sich den Christen zu empfehlen. In den Wirren und Auseinandersetzungen des 6. Jh.s in Alexandria zwischen Kopten und Byzantinern, orthodoxen Christen und Monophysiten und schließlich den in eine Reihe von „Schulen" zerfallenen Monophysiten lernte, avancierte Joh. Philoponos und verfaßte in dieser Unruhe, die durchaus in seinen Erörterungen durchscheint und die somit „ihre Zeit in Gedanken erfaßt" halten, (Hegel, Rechtsphilosophie, Vorrede), seine vielen Traktate „über Logik, Grammatik, Naturwissenschaften, Philosophie, Theologie etc.... Die bedeutendsten sind wohl seine Aristoteleskommentare" (28–30; Quellen 10).

Auch was man in Handbüchern der Geschichte der Philosophie, etwa im Überweg, über Joh. Philoponos findet, ist nicht allzu aufklärend. Da liest man von seinem Tritheismus, seiner angeblich nicht immer ganz gelungenen Fortbildung des Aristotelismus, seinem Monophysitismus, von seiner Leugnung der Identität des Auferstehungsleibes mit dem jetzigen Leib, seinem Gegensatz zu Leontios von Byzanz u. a. m. Schließlich, so heißt es, habe Johann Buridan „die zuerst von Johannes Philoponus ausgesprochene... Hypothese des *impetus*" aufgegriffen: „Die Impetus-Lehre Buridans... bedeutet eine vollständige Abkehr von der aristotelischen Dynamik und Astronomie und den Beginn des neuen und glänzenden Weges der modernen Naturforschung... Nicht Kopernikus und Galilei sind als deren Begründer anzusehen, sondern Buridan..." (Überweg, Bd II, [11]1928, 117, 123ff, 597ff). Diese Kennzeichnung des Verhältnisses Buridan-Philoponos im Überweg beruht auf P. Duhem: Études sur Leonard de Vinci... (Paris 1906—1913). Dazu W. Böhm: Duhem habe gezeigt, daß die Naturwissenschaft des Spätmittelalters und der Renaissance „an wesentlichen Einsichten der Wissenschaft Galileis und seiner Zeitgenossen kaum nachstand. Er hat aber nicht genügend herausgestellt, daß die Keime zu dieser ganzen Gedankenentwicklung bereits bei Philoponos vorliegen. In enger Anlehnung an den späten Philoponos vertrat . . . Johannes Buridanus . . . in seinen Quaestionen zur Physik die Impetustheorie" (349).

Genau das ist die Lage. Es wird uns von W. Böhm um der Einsicht in die Genese der modernen Wissenschaft willen weniger eine peripher bleibende Verschiebung der Perspektive als ein genaueres Zurückgehen in ihren Ursprung zugemutet, zu Joh. Philoponos, dessen „Modernität"

sich dabei entpuppt. Darin liegt wohl die Intention des Buches und seine von Böhm gewollte erhellende Funktion, die im Untertitel „Vorläufer" signifikant ist.

Böhm hat den Band nach „Geistesgeschichtlichen Vorbemerkungen" (11—62) in 9 Kapitel und diese in Paragraphen gegliedert, denen jeweils eine „Einführung" vorangestellt ist: I. Logik und Mathematik, § 1 Das Unendliche; II. Physik, § 2 Theorie des Raumes, § 3 Die Gewalt des Vakuums, § 4 Bewegung im Vakuum, § 5 Akustik, § 6 Optik; III. Psychologie, § 7 Sinneswahrnehmung und Verstandeserkenntnis, § 8 Seelenlehre; IV. Biologie, § 9 Die unbewußte Zwecktätigkeit der Natur; V. Physiologie und Chemie, § 10 Der Organismus als Fließgleichgewicht, § 11 Die chemische Verbindung; VI. Christliche Kosmologie, § 12 Das entgötterte Universum; VII. Wirkung des Johannes Philoponos auf die Nachwelt; VIII. Wissenschaft und Bibel; IX. Christologie und Theologie (§ 13).

Die 9 Kapitel umfassen 63—437. Es folgen Textkommentare 438—458, Bibliographie, Stellenverzeichnis, Register 459—479.

Das Werk erschließt so in wissenschaftlich einwandfreier Weise die Welt und das Weltbild des Johannes Philoponos. Beeindruckend ist die Modernität der Thematik der Kapitel und Paragraphen im einzelnen. Besondere Bedeutung kommt den „Einführungen" zu den einzelnen Paragraphen zu, in denen Böhm mit Akkuratesse und in Kürze die geschichtliche Situation des Joh. Philoponos und sein „Vorläufertum" für die moderne Wissenschaft ganz konkret darlegt. So zum Begriff des mathematisch Unendlichen (64), zum modernen Raumbegriff der allg. Relativitätstheorie und der modernen Kosmologie (104), zur Theorie der Schall- und Lichtwellen (159, 176), zur Synthese technomorpher und evolutiver Denkweise in der Biologie (259), zur Lehre vom Fließgleichgewicht (278), zum Begriff des Variabilitätsbereichs einer Qualität (*latitudo formae*) (282) u. a. m.

Für W. Böhm ist Joh. Philoponos „der einzige in den Naturwissenschaften ernst zu nehmende Denker des Frühchristentums überhaupt" (11). Seine Fortschritte gegenüber Aristoteles sind groß und unleugbar. Er gibt so „einen einzigartigen umfassenden Überblick über den Gesamtumfang des naturwissenschaftlichen Wissens am Ende der Antike" (ebd.). Seine Wirkung bis Galilei ist ebenso eindeutig. Diese Lage macht den Joh. Philoponos tatsächlich im Rückblick zu einem Wendepunkt in der Entwicklung der Naturwissenschaften. Es ist dieses Bewußtsein, von dem ausgehend W. Böhm in kritischer Auseinandersetzung mit Anneliese Maier die originäre Bedeutung des Joh. Philoponos hervorzuheben sucht. Sowenig die Impetus-Theorie trotz ihres Gegensatzes zur aristotelischen Physik aus dem Rahmen des aristotelischen Weltbildes fällt, sowenig dürfe man einen Bruch zwischen Impetustheorie und moderner Physik — dies die Intention von A. Maier — konstatieren. Es handele sich um eine kontinuierliche Entwicklung, sicherlich unter dem Einfluß großer „weltanschaulicher" Verwerfungen und Verschiebungen, die die Naturwissenschaften seit dem Ende der Antike an sich erfahren. Bei Joh. Philoponos ist diese Kontinuität „*in nuce*" vorgegeben, genauer: ihre „Gedankenelemente", deren „Zusammenfügung" aus dem Geiste der Renaissance möglich wurde (385).

Damit wird völlig zu Recht von Böhm auf die ungeheure Prägekraft hingewiesen, die philosophische und theologische Spekulationen für die Entwicklung der Naturwissenschaften positiv wie negativ haben können. Ihre Beziehung ist „dialektisch". Wir können auf die enorme Schwierigkeit der Integration der Relativitätstheorie in das System des dialektischen Materialismus z. B. hinweisen, oder auch darauf, welch großes Kopfzerbrechen den sowjetischen Philosophen seit Lenin das sog. „Verschwinden der Materie" bereitete, andererseits aber auch darauf, daß auf dem Boden des Diamat bestimmte naturwissenschaftliche Theorien mit entsprechend versuchter Verifizierung (etwa bei A. I. Oparin, O. B. Lepeschinskaja, T. D. Lyssenko u. a.) sich bilden können.

Die naturwissenschaftliche Bedeutung und Ursprünglichkeit des Joh. Philoponos ist seinem „Monophysitismus" zu verdanken. Böhm weist immer wieder von verschiedenen Gesichtspunkten aus auf dieses Phänomen hin (vgl. 61, 301, 386, 413 u. a. m.). Da Joh. Philoponos den subtilen Erörterungen der Theologie über Hypostase, Individuum, Natur und Person kaum etwas abzugewinnen wußte, mußte er die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in Christus, die μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκομένη des hl. Cyrill von Alexandrien, die nicht als Vermischung gedeutet werden durfte, mit physikalischen Beispielen belegen. Wie für die Person Christi, so mußte es im Denken des Joh. Philoponos „auch für die verschiedenen physikalischen und biologischen Bereiche die Möglichkeit einer solchen Vereinigung unkörperlicher Naturen in ein und demselben Körper" geben. „So wurde er der Schöpfer einer modernen Lichttheorie und der überaus bedeutsamen Impetustheorie, die sogar noch von Galilei vertreten wurde" (301).

Auch für die „Kosmologie" zog das Christentum als neue „Weltanschauung" umstürzende Folgen nach sich. Es „entgötterte" das Universum. Wie verheerend dies auf das fixierte antike Bewußtsein wirkte, ist aus dem Streitgespräch des Philoponos mit seinem Gegner Simplicius ersichtlich, der jenen anklagte, durch seine Ansichten „eine Profanation des Himmels und offenbar auch des dem Himmel einwohnenden und ihn regierenden Gottes" (303) herbeigeführt zu haben. Im 6. Jh. war somit das Christentum „fortschrittlich", Glaube und Vernunft waren bei Joh. Philoponos „harmonisiert", und nichts zeigt deutlicher als die Auflösung dieser Harmonie im Laufe der Geschichte bis heute — sei es ihre radikale Negation in der These vom nunmehr „entgotteten" Universum oder sei es ihre je erfahrene Fragwürdigkeit —, in welcher wesentlich bleibenden negativ-positiven Spannung sich die Beziehung von Naturwissenschaft und Spekulation vollzog.

Diese „Dialektik" kommt für W. Böhm heute besonders in der Diskussion um das Problem von Monogenismus und Polygenismus zum Vorschein und Austrag.

Angesichts einer Paläontologie, für die weder die monogenistische noch die monophyletische Abstammung des Menschen wahrscheinlich ist, muß die naturwissenschaftliche Postulierung des Monogenismus aus theologischen Gründen, z. B. bei K. Rahner (LThK, Bd 7, 1962, Sp 562), als ein regressives Moment gegenüber rationaler Welterkenntnis erscheinen. Gegenüber der modernen Hoffnungslosigkeit, dem Nichtgelingen der Harmonie von Glaube und Vernunft – setze man nun Adam als Prototyp des Menschen, wobei die Doktrin von der Erbsünde ins Gleiten gerät; oder betrachte man Adam als Einzelmenschen gerade um der Rettung jener Doktrin willen, wobei man sich mit der modernen Naturwissenschaft entzweit – sucht Böhm einen Ausweg mit der „Konkordanztheorie" des Joh. Philoponos zu weisen, nicht Wissenschaft „aus der Bibel herauszulesen", sondern in sie „zwanglos hineinzuinterpretieren" (395). Der Versuch von W. Böhm, die ersten Genesiskapitel „nach den Grundsätzen des Johannes Philoponos" (394ff) zu deuten, im Ernstnehmen des Wortes der Bibel, ohne a priori zur Konstruktion des Unterschiedes von „Aussageform" und „Aussageinhalt" (K. Rahner) seine Zuflucht zu nehmen, scheint mir des Bedenkens wert. Freilich sind hier primär die Theologen herausgefordert. Was jedoch nach Böhm „allein die Frage" ist, „wie man am ehesten zu einem widerspruchsfreien Gedankensystem kommt, das weder die Ergebnisse der Profanwissenschaft noch die Lehrsätze der Theologie vergewaltigt und das dem gläubigen Naturwissenschaftler nicht dauernd ein *sacrificium intellectus* abnötigt" (397), ist die Frage auch für jeden, der glaubt. Es ist das Recht des gläubigen Menschen, den Versuch der Harmonisierung in seiner Zeit und für sie zu machen, bei aller Einsicht und Anerkennung dessen, was nicht und nie harmonisiert werden kann (s. dazu 398). Die in der wesentlichen Spannung von Glaube und Vernunft bewahrte Möglichkeit, daß der Monogenismus später einmal mit der Paläontologie übereinstimmen könne, setzt die Spannung selbst ins Entfernte, Uneinsichtige, Irrationale und löst sie auf. Dagegen kann nur der konkrete Versuch der Harmonisierung jetzt die Rationalität der Spannung bewahren.

Die von W. Böhm herausgegebenen Ausgewählten Schriften des Johannes Philoponos sind nicht nur wissenschaftsgeschichtlich belangvoll – wenngleich dies in überreichem Maße –, sondern auch theologisch, und auch ideologisch: wie steht es um die Effizienz der Ideologie für Welterkenntnis und Weltbewältigung? – Und mit all dem sind sie wirklich hochaktuell. Die Erhellung des Johannes Philoponos, die uns selbst erhellt, hat W. Böhm geleistet.

Münster. Wilhelm Goerdt.

Gill, Joseph: **Konstanz und Basel-Florenz.** (Geschichte der ökumenischen Konzilien, hrsg. von Gervais Dumeige und Heinrich Bacht, Bd IX.) Mainz: Verlag Matthias Grünewald 1968. 480 S.; Ln DM 48,—.

In der Reihe „Geschichte der ökumenischen Konzilien", die auf zwölf Bände berechnet ist, liegen inzwischen die ersten fünf Bände vor. Bd I: Nizäa und Konstantinopel, Bd II: Ephesus und Chalcedon, Bd VIII: Vienne, Bd IX: Konstanz und Basel-Florenz, Bd XII: Vaticanum I. Hubert Jedin hat die Reihe als eine im besten Sinn moderne Konziliengeschichte bezeichnet. Wenn man bedenkt, daß die letzte ausführliche Konziliengeschichte von Hefele fast 100 Jahre alt ist, bedarf es keiner Diskussion, daß die Publikation dieser Reihe ein echtes Bedürfnis war. Zwar unterscheidet sich diese Geschichte der ökumenischen Konzilien sowohl im Umfang als auch in der Zielsetzung von der von Hefele. Sie richtet sich an einen größeren Leserkreis, was u. a. durch die Übersetzung der angefügten Quellen zum Ausdruck kommt.

Der vorliegende Bd IX „Konstanz und Basel-Florenz" ist verfaßt von Joseph Gill, dem Rektor des päpstlichen Orientalischen Instituts in Rom, bekannt und ausgewiesen durch seine Geschichte des Konzils von Florenz und mehrere Editionen und Publikationen zur Konziliengeschichte des 15. Jh.s. Die französische Originalausgabe erschien bereits 1965 und konnte daher die Ergebnisse und Forschungen anläßlich des Konzilsjubiläums von Konstanz nicht mehr verarbeiten. Erfreulicherweise ist dieser Mangel durch den deutschen Herausgeber

H. Bacht durch bibliographische Ergänzungen, die erstaunlicherweise sogar Literatur von 1968 verzeichnen, ausgeglichen worden.

Gill gibt zunächst einen Überblick über die Entwicklung des Konziliarismus, zeigt den Einfluß der Kanonisten auf die konziliare Idee auf, erörtert das Avignoner Konzil, das große Abendländische Schisma und die Bemühungen zur Beilegung des Schismas. Das Konzil von Pisa findet ebenfalls eine kurze Darstellung. Nach einer Schilderung der Ereignisse seit Pisa bis zum Konstanzer Konzil informiert er über die Geschichte des Konzils von Konstanz. 1. über den Kampf um die Einheit der Kirche, 2. die Ausrottung der Häresie, 3. die Reform an Haupt und Gliedern. Eine ausführliche Erörterung findet die Frage der Ökumenizität des Konstanzer Konzils.

Das Konzil von Pavia-Siena, dessen Bedeutung Gill unterschätzt — ich verweise hier auf die soeben erschienene Darstellung von Walter Brandmüller, Das Konzil von Pavia-Siena (Münster 1968) — wird von ihm nur im Zusammenhang mit dem Basler Konzil erwähnt. Seine Ausführungen über Basel gliedert Gill: 1. Die Vorbereitung des Konzils, 2. Die Einheit der Kirche: Der Papst und das Konzil, 3. Vorspiel für ein Unionskonzil, 4. Die Häresie der Hussiten, 5. Die Bilanz der Reformbemühungen.

Die Ausführungen des Verfassers über das Konzil von Florenz offenbaren in besonderer Weise den Fachmann. Hier behandelt er 1. die Fragen der Lehre, 2. die Verwirklichung der Union, 3. das Ende des Konzils und die Antwort auf den Konziliarismus, 4. die Situation nach dem Konzil. In einem Schlußkapitel, das bis zum 5. Laterankonzil reicht, werden die Ergebnisse des Kampfes zwischen Papst und Konzil zusammengefaßt. Ein Textanhang bringt die entscheidenden Konzilsdokumente, u. a. die Konstanzer Superioritätsdekrete, die Absetzung Johannes XXIII., die Verurteilung des Johannes Hus, das Dekret *Frequens* über die regelmäßige Einberufung von Konzilien in deutscher Übersetzung. Eine Zeittafel, bibliographische Hinweise, Namen- und Sachregister bilden den Abschluß.

Die Darstellung von Gill ist lebendig geschrieben. Er vertritt einen entschieden antikonziliaren Standpunkt, der bereits im ersten Satz des Vorwortes deutlich macht, daß von den drei Konzilien Konstanz - Basel - Florenz nur das letzte in allen seinen Phasen mit voller Sicherheit ökumenisch wäre. Die Bedenken gegen die Ökumenizität des Florentinums in der griechischen und lateinischen Kirche werden nur kurz erwähnt (345f). Gills Darstellung der Entwicklung des Konziliarismus wird nicht überall Zustimmung finden. Die Superiorität des Konzils über den Papst in Glaubensfragen war nicht erst eine Erkenntnis der Dekretalisten, sondern die Überzeugung der Theologen des ersten Jahrtausends, wie die Konziliengeschichte deutlich macht. Auch der Versuch von Gill, den Ausbruch des Abendländischen Schismas auf die Drohung Urbans VI. zurückzuführen, den Kardinälen ihre Privilegien zu schmälern, wird dem komplizierten Sachverhalt nicht gerecht. Mißverständlich sind auch die Ausführungen des Verfassers über die Frage der Konzilsberufung. Nach der Lehre der Kanonisten wurde der hartnäckig schismatische Papst dem häretischen Papst gleichgesetzt, weil er sich gegen den Glaubenssatz von der *„Una sancta catholica"* verfehle. Vereinfachend sind auch die Zusammenhänge über die Konzilsberufung von Pisa dargestellt.

Seine Angaben über die Zahl der Teilnehmer am Konzil übernimmt Gill von Hefele, ohne die abweichenden Zahlen von J. Vincke, dem Herausgeber der Konzilsakten von Pisa, zu berücksichtigen. Gill hält auch noch an der alten Angabe von Hefele über den Auszug von 20 000 deutschen Professoren und Studenten aus Prag fest, zitiert hier jedoch in der Anmerkung den Aufsatz von F. Seibt, Joh. Hus und der Abzug der deutschen Studenten aus Prag: im „Archiv für Kulturgeschichte" 39 (1957) 63—80, nach dem es sich in Wirklichkeit nur um c. 1500 gehandelt hat. Ebenso ist die Zahl von 100 000 Teilnehmern am Konstanzer Konzil übertrieben. Sie geht zurück auf Ulrich von Richental, nach dem in Konstanz 60 000 Doppelbetten für die Konzilsbesucher bereit gestellt worden seien. Diese Angaben haben bereits Hermann Tüchle und Otto Feger in der Festschrift, Das Konstanzer Konzil, hrsg. von A. Franzen - W. Müller (Freiburg 1964), berichtigt. Zu verbessern ist auch die Angabe von Gill, man habe in Konstanz Ställe für 30 000 Pferde gebraucht. Gills Ausführungen über die Wahl Martins V. sind ebenfalls auf Grund des Beitrages von Karl August Fink in der Konstanz-Festschrift zu berichtigen. Die Konstanzer Superioritätsdekrete bezeichnet Gill übertreibend als Konziliarismus in der extremsten Form. Die Angaben über das Konzil von Siena sind inzwischen durch die Münchener Habilitationsschrift von W. Brandmüller, Das Konzil von Pavia-Siena (Münster 1968), zu ergänzen und zu korrigieren. Zu S. 339: Die Exkommunikation der Erzbischöfe von Trier und Köln erfolgte nicht 1445, sondern erst 1446. S. 375: Die Werke von Gerson wären besser nach der Ausgabe von P. Glorieux, Jean Gerson, Oeuvres complètes (Paris 1960ff) zitiert worden. Das wird besonders auf S. 382 deutlich, wo sich aufgrund der fehlerhaften Edition von Dupin unverständliche Formulierungen finden. Zu S. 362: Das Dekret *Frequens* ist nicht von allen Päpsten ignoriert worden, sondern vielmehr allgemein anerkannt worden. Zu S. 451: Die 33. Session fand in Basel am 16. Mai, nicht aber am 16. April statt.

Diese unschwer zu vermehrenden Hinweise auf Mängel in der Darstellung zeigen, daß das Werk von Gill nicht überall den heutigen Forschungsstand wiedergibt. So bleibt – trotz seiner verdienstvollen Arbeit – eine wissenschaftliche Gesamtdarstellung der Reformkonzilien des 15. Jahrhunderts – die u. a. auch die Konzilien von Pisa und Pavia-Siena einschließen müßte – ein Desiderat.

Paderborn. Remigius Bäumer.

Pichler, I. H. OPraem: **Die Verbindlichkeit der Konstanzer Dekrete.** Untersuchungen zur Frage der Interpretation und Verbindlichkeit der Superioritätsdekrete *Haec Sancta* und *Frequens*. (Wiener Beiträge zur Theologie XVI) Wien: Verlag Herder 1967. 133 S.; kart. DM 11,—.

Interpretation und Verbindlichkeitscharakter des Konstanzer Dekretes *Haec sancta* waren schon den Zeitgenossen strittig; sie sind es bis zum heutigen Tage geblieben. Kaum einem Problem der Konzilsgeschichte ist in den letzten Jahren so viel Aufmerksamkeit gewidmet worden wie diesem. Anlaß dazu gab nicht nur die 550. Wiederkehr des Konstanzer Konzilsjubiläums im Jahre 1964[1], sondern auch die durch das Vaticanum II neu geweckte Fragestellung nach dem ekklesiologischen Standort des Konzils im Verhältnis zur primatialen Spitze, dem Papsttum. Wenn dem Konstanzer Dekret, das eine Überordnung des Konzils über den Papst zum Inhalt hat, eine dogmatische Verbindlichkeit als einer definierten Glaubenswahrheit zukommt, widerspricht es der Primatsdefinition des Vaticanum I. Die theologischen Konsequenzen liegen auf der Hand. Was läßt sich aus dem historischen Befund darüber aussagen? Paul de Vooght[2] und Hans Küng[3] wagten die kühne Behauptung, *Haec sancta* sei als eine dogmatische Definition zu betrachten und müsse auch nach dem Vaticanum I irgendwie in die katholische Glaubenslehre integriert werden. Sie fanden zahlreichen Widerspruch und entschiedene Ablehnung jeweils aus verschiedenen Aspekten, aber immer unter Berufung auf den historischen Sachverhalt (H. Jedin[4], A. Franzen[5], H. Hürten[6], R. Bäumer[7], J. Gill[8], W. Brandmüller[9] u. a.). Auch Pichler gelangt, um dies vorweg zu sagen, zum gleichen verneinenden Ergebnis.

F. Maaß, der die Arbeit als Dissertation betreut hat, kommt in seinem Vorwort auf die Besonderheit der Untersuchung zu sprechen. Er sieht sie darin, daß es dem Verf. durch eine eingehende Betrachtung des Konzilsbeschlusses als eines eigenen *Genus litterarium* gelungen sei zu zeigen, daß das Dekret nach der zugrundeliegenden Fragestellung und der Absicht der Konzilsväter, wie sich aus der eingehenden Analyse des Wortlautes ergibt, „weder ein bloßes Notstandsdekret noch eine dogmatische Definition, sondern ein Rechtssatz mit immerwährender Verbindlichkeit" sein sollte. Ich selbst habe bereits früher nachdrücklich darauf hingewiesen, daß das Konzil mit *Haec sancta* selbst eine irreformable Glaubensdefinition weder geschaffen, noch intendiert hat. Es hat lediglich ein bestehendes positives (Notstands-) Recht gesetzlich fixiert und es aus dem Zustand einer unklaren, umstrittenen kanonischen Vorschrift (für gewisse Sonderfälle *ad personam*) in die Form eines Gesetzes gebracht, das alle derartigen Fälle für die Zukunft gesetzlich regelte. Durch eine erneute sorgfältige Analyse des Wortlautes des Dekretes hat der Verf. mit gutem Recht diese Auffassung bestätigt. Bestimmte Formulierungen, die für das *Genus litterarium* der Glaubensentscheidungen typisch und artbestimmend sind, finden sich im Dekret

[1] Vgl. vor allem die Festschrift: Das Konzil von Konstanz. Beiträge zu seiner Geschichte und Theologie, hrsg. von A. Franzen u. W. Müller (Freiburg 1964).

[2] P. de Vooght, Les pouvoirs du concile et l'autorité du pape au concile de Constance (Paris 1965).

[3] H. Küng, Strukturen der Kirche (Freiburg 1962).

[4] H. Jedin, Bischöfliches Konzil oder Kirchenparlament (Basel-Stuttgart ²1966).

[5] A. Franzen, Zur Vorgeschichte des Konstanzer Konzils, in Konstanz-Festschrift 3—35; — ders.: Das Konzil der Einheit. Einigungsbemühungen und konziliare Gedanken auf dem Konstanzer Konzil. Die Dekrete *Haec sancta* und *Frequens*, ebd. 69—112; — ders.: Das Konstanzer Konzil. Probleme, Aufgaben und Stand der Konzilsforschung, in: Concilium I (1965) 555—574.

[6] H. Hürten, Zur Ekklesiologie der Konzilien von Konstanz und Basel, in Theol. Revue 59 (1963) 361—372; — ders. in Konstanz-Festschrift 381—396.

[7] R. Bäumer, Das Verbot der Konzilsappellation Martins V. in Konstanz, in Konstanz-Festschrift 187—213; — ders.: Die Stellungnahme Eugens IV. zum Konstanzer Superioritätsdekret ebd. 337—356; — ders: Die Interpretation und Verbindlichkeit der Konstanzer Dekrete, in Theol.-prakt. Quartalschrift 116 (1968) 44—53.

[8] J. Gill, Constance et Bâle-Florence (Paris 1965).

[9] W. Brandmüller, in Röm. Quartalschrift 62 (1967) 1—17.

Haec sancta nicht. Darum „kann es sich in ‚Haec sancta' um kein Dogma, um keinen Glaubenssatz handeln" (48). Vielmehr ist es ein neuer kirchlicher Rechtssatz, der „eindeutig disziplinärer Natur" ist. Aber, so schließt der Verf., in diesem Kirchengesetz wird zugleich eine grundlegende Aussage über die Konstitution der Kirche gemacht; es impliziert also „gleichzeitig ein ekklesiologisches Konzept, das seiner Natur nach dogmatischen Charakter hat und im dekretierten Kirchengesetz mitenthalten und mitausgesagt ist" (50). Sein Inhalt ist konziliaristisch, seine Aussage aber nicht dogmatisch bindend, sondern lediglich disziplinär verpflichtend. Darin liegt, wie der Verf. unter Berufung auf H. Hürtgen feststellt, die Mehrschichtigkeit des Dekretes, zugleich aber auch Ursache und Möglichkeit, „den Lehrgehalt von ‚Haec sancta' so unterschiedlich zu verstehen, wie es bis auf den heutigen Tag geschieht".

Zur Bekräftigung seiner Auffassung befragt der Verf. die Prediger des Konzils und kommt zu dem Schluß, daß nach der Flucht Johannes' XXIII. „der Konziliarismus die unbestritten vorherrschende Meinung" (53) auf dem Konzil gewesen sei. Nun, Prediger übertreiben gern; es ist auch natürlich, daß sich in gewissen spannungsgeladenen Situationen die radikalen Stimmführer eher zu Worte melden als die gemäßigten. Sie zum objektiven Maßstab der vorherrschenden Meinung zu machen, ist gefährlich und, wie ich glaube, falsch. Mir scheint es nicht richtig zu sein, daß der Verf. die inzwischen doch längst anerkannte Differenzierung zwischen einem radikalen und einem gemäßigten Konziliarismus ignoriert. Wie ich meine nachgewiesen zu haben, gab es d e n Konziliarismus in Konstanz nicht, sondern verschiedene Formen: die radikal-häretische, die nur von wenigen vertreten wurde, und die legitim-gemäßigte, der die Mehrheit huldigte; auch war der Papalismus nicht mit einem Schlage ausgelöscht. Pichler kommt denn auch sehr bald in Verlegenheit, wenn er feststellen muß, daß die Prediger trotz ihres angeblich radikalen Konziliarismus noch von der *plenitudo potestatis* des Papsttums sprechen und an ihr festhalten. Er kann dies nur als „krassen Pharisäismus" verstehen (55). Doch so einfach ist das Problem nicht zu lösen. Bei genauerem Hinhören stellt man nämlich fest, daß sie sich trotz ihrer bisweilen radikal klingenden Töne durchaus auf der traditionellen Linie der legitimen mittelalterlichen Kanonistik bewegt haben, die für bestimmte Situationen eine regulierende Macht des Konzils anerkannt hatte. Wie der Begriff des Konziliarismus, so waren auch die Worte und Predigten über ihn ambivalent und konnten vielfach so oder anders verstanden werden.

Der zweite Teil der Arbeit befaßt sich mit der Frage der Verbindlichkeit der Konstanzer Dekrete. Antiquiert mutet die historische Beweisführung an, die davon ausgeht, daß von Anfang an kein Konzilsbeschluß ökumenische Geltung habe erreichen können ohne die Zustimmung des Papstes und daß in der gesamten Tradition „die Oberhoheit des Papstes über alle Konzilien hier ganz klar zum Ausdruck" komme (60). Ebenso eigentümlich berührt heute die Berufung auf Augustinus und die Schlußfolgerung: „Das in dieser Zeit entstandene Axiom ‚Roma locuta causa finita' gilt in kirchlichen Belangen ausnahmslos" (63), ohne daß der Verf. den Versuch macht, kritisch und differenzierend vorzugehen. Gestützt auf die Bulle *Unam sanctam* Urbans VIII., auf Thomas und Bonaventura kommt er dann zu dem Ergebnis, daß schon im Mittelalter die Oberhoheit des Papstes über das Konzil definiertes Dogma gewesen sei und demnach alles, was dieser Glaubenslehre widersprach — wie z. B. das Dekret *Haec sancta* —, in sich ungültig und unverbindlich sei (67). Unhaltbar ist auch das, was der Verf. über die Rechtmäßigkeit und Stellung Gregors XII. als Papst der für ihn einzig rechtmäßigen römischen Linie sagt (70). Es ist nicht nur „der Standpunkt einiger Autoren der letzten Jahre, welche eine gegenteilige Meinung vertreten" — zitiert werden K. A. Fink, R. Bäumer, J. Vincke, A. Franzen —, sondern der heutige Forschungsstand, daß die alleinige Legitimität Gregors XII. keineswegs feststeht. Daß römische Papalisten des 15./16. Jh. versucht haben, dem Konstanzer Konzil bis zu seiner nachträglichen Berufung durch Gregor XII. die Legitimität abzusprechen und damit die Dekrete der ersten Periode — vor allem *Haec sancta* — als illegitim und ungültig zu erweisen, sollte heute doch überwunden sein. Nicht einmal die Zeitgenossen haben das Spiel der Konzilsberufung durch Gregor XII. im Juli 1415 ernst genommen. Die kanonistischen Voraussetzungen lagen gar nicht dafür vor, wie W. Ullmann, B. Tierney, H. Zimmermann, O. Přerovsky u. a. gezeigt haben. Weil der Verf. die Ergebnisse dieser Forschung nicht zur Kenntnis nimmt, kommt er hier wie auch sonst zu manchen Fehleinschätzungen historischer Fakten, wie etwa der Ereignisse von Pisa 1409 (22f), der Stellung Gregors XII. auf dem Konstanzer Konzil und seiner Legitimität (67ff) u. a. m.

Die Frage, ob das Konstanzer Konzil eine päpstliche Bestätigung erhalten habe, wird begreiflicherweise vom Verf. besonders ausführlich behandelt, da er in ihr — entgegen der Ansicht der meisten heutigen Forscher — eine wesentliche Voraussetzung für die Gültigkeit des ganzen Konzils und seiner einzelnen Dekrete sieht. Er gelangt zu dem Ergebnis, daß Martin V. zwar das Konzil als solches anerkannt habe, „daß aber diese Anerkennung die Superioritätsdekrete der dritten bis fünften Sitzung ausschließe" (78f). Zum Nachweis der Ungültigkeit der umstrittenen Dekrete untersucht er dann im einzelnen die Bullen *Inter cunctas* (vom 22. 2. 1418) und *In eminentis* (vom gleichen Datum), sowie die Frage einer *Approbatio sui generis* (90—94). Das Ergebnis lautet eindeutig: *Haec sancta* ist nie bestätigt worden. Auch aus dem Verbot der Konzilsappellation Martins V. vom 10. Mai 1418, das er eingehend untersucht und mit R. Bäumer als ein grundsätzliches, auch unabhängig von dem Einzelfall der polnischen Klage geltendes betrachtet, schließt er mit Recht, daß Martin V. die Konzilssuperiorität ausdrücklich abgelehnt und das Dekret *Haec sancta* damit rechtlich — denn nur darum kann es sich handeln, weil es ein Rechtssatz war — außer Kraft gesetzt habe (102). Das 5. und das 6. Kapitel behandeln die Stellung Eugens IV. zu den Konstanzer Dekreten. Es wird festgestellt, daß der Papst das Dekret *Haec sancta* indirekt stets, schließlich aber auch direkt und formell verworfen habe (Bulle *Etsi non dubitemus* vom 20. 4. 1441). Dem Dekrete *Frequens* erging es nicht anders.

Wenn nun die Arbeit auch an einigen Stellen korrekturbedürftig ist, so ist sie doch anregend und wertvoll. Die Ergebnisse finden neuestens durch W. Brandmüller[9] eine Bestätigung, der ebenfalls aus der Textanalyse auf den rein rechtlichen Charakter der beiden Dekrete schließt und jede dogmatische Verbindlichkeit ablehnt. Damit kommt der Auffassung, daß es sich insbesondere bei *Haec sancta* nicht um eine Glaubensdefinition handle, immer mehr Gewicht zu. Freilich wäre jede Simplifizierung des ungeheuer vielschichtigen Problems „Papst – Konzil" fehl am Platz. Nur diffizile und differenzierende Einzeluntersuchungen können weiterhelfen.

F r e i b u r g i. B r. A. F r a n z e n.

Witetschek, Helmut: **Die Kirchliche Lage in Bayern 1933—1943.** II: Ober- und Mittelfranken. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der Katholischen Akademie in Bayern, Reihe A: Quellen, Bd 8). Mainz: Grünewald 1967. XXXV, 527 S.; Ln DM 78,—.

Über diesen 2. Band des auf 6 Bände berechneten Quellenwerkes läßt sich, was Form und Ausstattung angeht, in etwa das gleiche sagen, wie über den ersten (vgl. Th. Rv. Nr. 4/1968, S. 332). D. h. die einzelnen Monats- bzw. Lageberichte der Regierungspräsidenten, in diesem Falle von Oberfranken, schildern z. T. mit minutiöser Genauigkeit das alltägliche Leben der bayerischen Bevölkerung in seiner Auseinandersetzung mit bzw. in seinem passiven Verhalten zu dem Nationalsozialismus. Da die Berichte alle vom Standpunkt des Nationalsozialismus aus erwähnenswerten Vorkommnisse enthalten, sind sie nicht auf eine bestimmte Thematik festgelegt, sondern vielgestaltig wie das Leben selbst. Hier erweist sich das 76 Seiten umfassende Register als eine unentbehrliche Hilfe; dabei übersieht man großzügig, daß es in der Anlage in einigen Punkten von der des 1. Bandes abweicht. Ganz gleich aber, ob man die Berichte anhand des Registers thematisch oder in ihrer chronologischen Reihenfolge liest, je mehr man sich in sie vertieft, um so mehr wird einem das Ausmaß der Bespitzelung, Unfreiheit und Rechtsunsicherheit der damaligen Zeit bewußt. Man kann sich nur wundern, wie sehr die berichterstattenden Beamten jegliches Empfinden für die bereits bestehende Gesetz- und Rechtslosigkeit verloren haben. Kommentarlos weisen sie darauf hin, daß in Fällen, wo die — doch auch schon nationalsozialistisch durchsetzten — ordentlichen Gerichte beim besten Willen keine Verurteilungsmöglichkeiten mehr erblickten, Geistliche oder aktive Gemeindemitglieder einfach in Schutzhaft genommen wurden. Unter diesem Aspekt erscheinen alle Formen des passiven oder sonstwie gearteten Widerstandes der Bevölkerung in einem anderen Licht. Man merkt, daß viele Geistliche, die die Gottlosigkeit des f e r n e n Kommunismus geißeln, damit in den meisten Fällen die n a h e Gottlosigkeit des Nationalsozialismus meinen und dabei sowohl von den Gläubigen wie auch von den Spitzeln der Partei recht gut verstanden wurden (40, 45, 61, 71, 120 usw.).

Da die Bevölkerung des Regierungsbezirks Oberfranken zu zwei Dritteln aus evangelischen Christen bestand, nimmt die Berichterstattung über die evangelische Kirche im 2. Band der Quellensammlung einen größeren Raum ein als im ersten. Bemerkenswert ist, daß Ereignisse aus der evangelischen Kirche erst ab Februar 1934 als interessant erscheinen und dementsprechend gemeldet werden. Aber auch da noch versucht der Bericht den Eindruck zu erwecken, als halte „die evangelische Kirche im allgemeinen treu zur nationalen Regierung" und als sei die „Einstellung der katholischen Kirche grundsätzlich anders als die der evangelischen Kirche". Ausdrücklich wird hervorgehoben, z. B. im September 1934 (33), daß „gerade die kirchlich gesinnten evangelischen Kreise auch jetzt noch zu den treuesten Anhängern des Nationalsozialismus zählen". Mit dem Stärkerwerden der bekennenden Kirche änderte sich jedoch auch das Urteil der Regierung über die evangelische Kirche, vor allem als sich auch viele evangelische Geistliche gegen die von den Nationalsozialisten gewünschte Gemeinschaftsschule wandten.

Dort, wo in die im allgemeinen kommentarlose Berichterstattung persönliche Meinungen der jeweiligen Sachbearbeiter einfließen (71, 72, 111/12, 125, 132 usw.), zeigen sie überdeutlich deren Voreingenommenheit. Wenn man dazu noch bedenkt, daß es sich bei der berichtenden Behörde keineswegs um eine Parteidienststelle, sondern um eine der klassischen Einrichtungen der inneren Verwaltung handelte, wird einem mit Schrecken offenkundig, wie schnell eine radikale Regierung eine an sich neutrale Behörde für ihre Ziele einzuspannen vermag.

B o n n. K l a u s W e b e r.

Ostbairische Grenzmarken. Passauer Jahrbuch für Geschichte, Kunst und Volkskunde. Hrsg. von Josef Oswald. Bd IX (1967). Passau; Institut für Ostbairische Heimatforschung. 370 S.; 18 Taf.

Die großangelegte Zeitschrift, die sich bald nach ihrem ersten Band viele Freunde erworben hat, legt einen neuen Jahrgang vor, der einer weiten Beachtung sicher sein kann. Wir können an dieser Stelle nur einige Arbeiten herausgreifen, die auch über ihr unmittelbares Arbeitsgebiet hinaus von Bedeutung sind.

Im Jahre 1966 feierten der Verein und das Institut für Ostbairische Heimatforschung ihr 40jähriges Jubiläum. In seiner Festrede „Der Mensch und seine Werke, eine anthropologisch-humanistische Deutung der Geschichte" (7—13) hat Karl Bosl einen gewichtigen Beitrag zur Standortbesinnung der modernen Geschichtswissenschaft geleistet. Der Musikpflege in der alten Bischofsstadt nach ihrem Übergang an Bayern geht Josef Saam mit seinem Beitrag „Der Musikalische Verein zu Passau. Die Geschichte seiner Entwicklung in 150 Jahren" (85—127) nach, während Alfred Fuchs, „Eine alte Passauer Bürgerliste" (137—143), einen interessanten Querschnitt durch die Bürgerschaft einer bischöflichen Residenz im späten 17. Jahrhundert zieht. Einen bedeutenden Künstler des österreichischen Spätbarocks und des Übergangs zum Frühklassismus stellt Wilhelm Brenner, „Melchior Hefele, ein Architekt des Donauraumes (1716—1794)" (144—150), vor.

Mit Nachdruck ist hinzuweisen auf die Arbeit von Herbert Raisch, „Die Bedeutung der Karolingischen Königspfalzen in Regensburg für das Königtum" (151—173); denn hier wird unter Verzicht auf die immer wieder beliebte Aufstellung von Hypothesen auf der Grundlage der Quellen die Bedeutung Regensburgs vor allem in der Zeit der späten Karolinger analysiert. Der Rezensent hat selbst einen Beitrag zur Erforschung der immer noch nicht voll geklärten Geschichte der Regensburger Wolfgangsbruderschaften beigesteuert (Jürgen Sydow, „Ein Bruderschaftsbuch der Regensburger Wolfgangsbruderschaften" 174—182).

Wichtige „Neue Ergebnisse zur barocken Innenausstattung der Klosterkirche von Niederaltaich" vermittelt Winfried Baer (183—188). Der interessanten Geschichte der seit 1389 den Deutschen dienenden Hieronymus-, früher Wenzelskapelle und der Deutschenseelsorge in der Stadt geht Karl Tannich, „Die alte Wenzelskapelle in Krummau" (225—232) nach, während Karl Schefczik „Die Hussitenzeit im Böhmerwald" schildert (238—247). Eine knappe Biographie des bekannten Lambacher Abts bietet Helmut Stadlthanner, „Ein Bayerwäldler als Reformabt, Lebensbild von Theoderich Hagen OSB" (250—252); einen gefälligen Überblick über „Die Donauschiffahrt von der Entstehung bis zur Gegenwart" bringt Josef Moser (257—270).

Erst fast am Ende des Bandes steht einer der wichtigsten Beiträge; aus seiner weitgespannten Kenntnis der gedruckten und ungedruckten Quellen bringt der Herausgeber des Jahrbuchs Josef Oswald wertvolle Nachrichten „Zur Geschichte des Humanismus in Passau und Niederbayern" (288—299). Dankbar begrüßen wir schließlich die umfangreiche und exakt gearbeitete Bibliographie von Alois Riesinger, „Neuerscheinungen zur Geschichte und Landeskunde von Niederbayern 1964—1965" (329—367). Wir legen den schönen Band schon in der Vorfreude auf einen nächsten Jahrgang aus der Hand.

Tübingen. Jürgen Sydow.

Lulle: L'Arbre de Philosophie d'Amour. Le Livre de l'Ami et de l'Aimé et Choix de textes philosophiques et mystiques. Introduction, traduction, notes par Louis Sala-Molins. (Bibliothèque philosophique) Paris: Aubier-Montaigne (1967). 422 S.

In der angesehenen „Bibliothèque philosophique" des Hauses Aubier-Montaigne hat nun auch Ramon Lull, der große Genius der katalanischen Denk- und Sprachgeschichte und einer der eigenwilligsten abendländischen Philosophen, seinen verdienten Platz bekommen. Dies ist wiederum ein Zeichen des vielerorts neu erwachenden Interesses für den einsamen Denker aus dem Hochmittelalter, der viele mit seinem merkwürdigen, von ihm selbst als verrückt empfundenen Gebaren befremdet und dennoch unmittelbar ansprechen und anrühren kann, sobald ein Funke seines wahren Wesens zu uns übergesprungen ist. Der Einsame offenbart sich dann als Charismatiker des Dialogs, als unbändig Liebender und Kommunikativer, dem es Jahrhunderte nach seinem Tode gelingt, Menschen völlig anderer Denkweisen für sich einzunehmen und Skeptiker in begeisterte Jünger zu verwandeln.

Wo einmal der Wall aus Mißverständnis, Vergessenheit und Verleumdung, der um Lulls Gedanken von Theologen und Philosophen errichtet wurde, überstiegen ist, zeigt sich unmittelbar überwältigend seine geniale Intuition, sein reines Wollen, sein unermüdliches Tätigsein, seine ritterliche Menschlichkeit. Er, der Laie, dem Zeitgenossen Dante vergleichbar, begegnet uns als der Welterfahrene, der Reformer, der Kritiker erstarrter klerikaler Herrschaftsstrukturen, der Friedensplaner, der Vermittler zwischen arabischer, jüdischer und christlicher Welt. Das Erstaunlichste aber ist eine ihm ganz eigen und wesentlich gewordene Weise des Liebens, das keine müßige Verschmelzung mit einem Allgeheimnis kennt, äußerst „rational" und menschlich bleibt und doch in allem und über allem ganz der Dreieinigkeit und der Menschwerdung Gottes zugetan ist. Die unbeirrbar optimistische Freiheit, in der dies geschieht, lebt völlig aus der klar erkannten, unerbittlichen Notwendigkeit der Liebe.

Ein besonderer Wert der vorliegenden Textauswahl liegt darin, daß sie nicht bunt gemischte Kostproben aus einem beinahe 300 Bücher umfassenden Gesamtwerk bietet, sondern streng auf die alles belebende Seele des Gedankens, auf Meister Ramons eigentümliche Philosophie der Liebe, konzentriert ist. So wird der Leser Zeuge des paradoxen Geschicks eines durch die Liebe selbst gepeinigten, gefangenen, in einem Prozeß der Liebe verurteilten und schließlich am Ort der Leiden Jesu getöteten Liebenden, der nur durch die völlige Selbstpreisgabe mit seinem Geliebten vereinigt werden kann.

Der Herausgeber, selbst Katalene, Mitarbeiter an der lateinischen Lullus-Edition und bester Kenner der Liebesmystik Ramon Lulls, hat das Bestmögliche getan, um die Erfahrungen, Absichten und Leistungen seines großen Landsmanns einem heutigen Gebildeten nahezubringen. Nach einer charmanten Einleitung bietet er die französische Übersetzung der im Jahre 1311 verfaßten Autobiographie (18—44), die in knappen Worten eine fast unglaubliche innere und äußere Lebensdramatik vorführt. Es folgt eine summarische Bibliographie (44—48), ein Kapitel über die Philosophie und Mystik Ramon Lulls und eines über die Quellen seines Denkens. Die schwierige Aufgabe, das Wesentliche des lullschen Gedankens kurz und verständlich zusammenzufassen und das heute besonders Ansprechende hervorzuheben, ist sehr geschickt gemeistert. Die Texte sind so klug ausgewählt, daß der moderne Leser nicht überfordert, sondern schrittweise an die Höhen einer mittelalterlichen Philosophie der Liebe herangeführt wird. Leicht lesbare Erzählstücke aus dem Roman „Blaquerna" stehen am Anfang (84—95). Es folgen anspruchsvollere Proben philosophisch-theologischen Dialogs aus dem „Libre del gentil e los tres savis" (96—129), der Prolog des „Arbre de Ciència" (131—135) und Auszüge aus der philosophischen Mystik des „Libre de Contemplació" (138—192) und der „Art de Contemplació" (193—202). Danach erscheint als Hauptstück der vollständige Text des „Arbre de Filosofia d'Amor" (205—346), in dem die Philosophie der Liebe nach Lulls beliebter Weise als Baum mit Wurzeln (Definitionen), Stamm (Form und Materie), Ästen (Bedingungen), Zweigen, Blättern, Blüten und Früchten dargestellt wird. Den Schluß bildet der berühmte, viel übersetzte „Libre d'Amic e Amat" (349—396) mit seinen 365 tiefsinnigen, je für einen Tag des Jahres bestimmten Aphorismen.

Damit sind wichtigste Texte Lulls, und weitaus die meisten zum ersten Mal, in modernes Französisch übertragen und damit einem breiten philosophisch-theologisch interessierten Leserkreis zugänglich gemacht. Die Übersetzung schließt sich aus guten Gründen möglichst eng an den altkatalanischen Urtext an, der oft eine ganz eigene Frische und Köstlichkeit hat, aber leider nicht mitgedruckt werden konnte. Enorme Schwierigkeiten bereiteten die zahlreichen Neologismen Lulls, die zuweilen nicht anders als durch entsprechende französische Neubildungen wiederzugeben sind. Stichproben haben die Zuverlässigkeit der Übersetzung mehrfach erwiesen, und auch aus den einleitenden Notizen, sachkundigen Anmerkungen und guten Registern ersieht man, daß der Herausgeber sorgfältig gearbeitet und keine Mühe gescheut hat. Die wenigen Stellen in den Anmerkungen, an denen man Fragezeichen anbringen muß (42, Anm. 60 wird z. B. fälschlich von einer Approbation Lulls durch das Korps der *magistri artium* gesprochen; 68, Anm. 48 scheint der Gegensatz zwischen Bernhard v. Clairvaux und Ramon Lull zu scharf gezeichnet zu sein), fallen nicht ins Gewicht. Man kann nur wünschen, daß das Buch auch im deutschen Sprachraum, in dem es nichts Entsprechendes gibt, seine Leser finde.

Freiburg i. Br. Helmut Riedlinger.

Sladeczek, Franz-Maria, SJ: **Ist das Dasein Gottes beweisbar?** Wie steht die Existentialphilosophie Martin Heideggers zu dieser Frage? (Forschungen zur neueren Philosophie und ihrer Geschichte. Neue Folge, Bd XVII) Würzburg: Konrad Triltsch Verlag 1967. XVI, 127 S.; DM 15,—.

Sladeczek, der in den 20er Jahren durch eine Reihe von Veröffentlichungen über scholastische Philosophie, vor allem über Thomas von Aquin[1] hervorgetreten ist, stellt sich, veranlaßt durch die selbst in Kreisen der katholischen Theologie (1) stärker werdenden

[1] Vgl. bes. Die verschiedenen Bedeutungen des Seins nach dem hl. Thomas von Aquin. Schol. 5 (1930).

Zweifel angesichts der Probleme der Beweisbarkeit des Daseins Gottes, die Aufgabe, vom Boden eines scholastisch bzw. neuscholastisch orientierten Denkens her die Existentialphilosophie Heideggers auf ihre Stellung zu diesen Problemen zu befragen. Darüber hinaus werden Husserls Phänomenologie, die von ihr ausgehenden philosophischen Richtungen, ferner jede irgendwie transzendentalphilosophisch ausgerichtete und schließlich sogar jede – im Sinne des Verf. – nominalistische Philosophie in die Betrachtung miteinbezogen. Das Buch scheint sich damit in den Rahmen jener Bemühungen zu stellen, die versuchen, das Heideggersche Denken in Beziehung zu setzen einerseits zur metaphysischen (und ontologischen) Tradition der christlichen Philosophie, andererseits zur modernen – ihrerseits z. T. von Heidegger beeinflußten – Theologie beider Konfessionen. Wer jedoch erwartet, die Reihe dieser Versuche (die neben vielen Belanglosigkeiten Wichtiges und Weiterführendes erbracht haben) vom Verf. p o s i t i v fortgesetzt zu sehen, sieht sich enttäuscht.

Der erste von drei Hauptteilen (der mehr als $^3/_4$ des Textes einnimmt) beginnt im ersten Kapitel mit einer Darlegung der ideengeschichtlichen Voraussetzungen der Existenzphilosophie. Neben Transzendentalphilosophie und Dialektik werden auch Existentialismus und jede Art von Personalismus als im Grunde „ockhamistisch", nominalistisch bzw. konzeptualistisch gekennzeichnet. Dabei wird erstaunlicherweise ein großer Teil gerade auch neuerer philosophischer Problematik auf die Frage: sokratische oder megarische Identitätsauffassung? reduziert[2]. Nach der Meinung des Verf. ist die sokratische Identität das bzw. ein Fundament zur Erkenntnis der Wahrheit, die megarische jedoch die Hauptursache mancher Irrwege. Megarisch aber denkt gerade Heidegger: „Die m e g a r i s c h e Identifizierung des Seins mit der endlichen Jemeinigkeit ist wohl der Grund-Irrtum Heideggers." (Erläuterung 9 zu S. 25; vgl. ähnliche Formulierungen durch das ganze Buch hindurch, z. B. 29, 37, 47, 67, 72, 73.)

Im zweiten Kapitel kennzeichnet Verf. Heideggers Konzeption des Seins. Aus Heideggers Zeit- bzw. Zeitigungsauffassung (die ihrerseits die Konsequenz der verhängnisvollen megarischen Identitätsauffassung sei) ergebe sich eine zeitliche Determiniertheit des Seins, welche „die Unmöglichkeit einer transzendent gültigen Seinserkenntnis" zur Folge habe und somit in Relativismus ende (30).

Im dritten Kapitel stellt Verf. die phänomenologische der — von ihm für die einzig mögliche gehaltenen — ‚erkenntniskritischen' Methode gegenüber. Heideggers Wahrheitsbegriff wird kritisiert, da er der Forderung nach reflexer Herausarbeitung der objektiven Erkenntnisgründe nicht genüge. Im einzelnen werden Heideggers Begriff des Selbstbewußtseins sowie seine Auffassung vom Wesen der Relation u. a. m. als unzulänglich gekennzeichnet. Das Problem der ontologischen Differenz könne daher nicht gelöst werden (47). Die Erkenntnislehre des Thomas v. A. erscheint dem Verf. dagegen als bessere Grundlage, weil darin der Erkenntnisgrund nicht, wie in aller Transzendentalphilosophie und somit auch in Heideggers Denken, in den Erkennenden selbst verlegt werde, sondern in die objektive Evidenz (60). Heideggers Subjektivismus jedoch mache es unmöglich, „die objektive Gültigkeit des Seins und der Wahrheit aufrechtzuerhalten, die die Grundvoraussetzung jeder natürlichen Gotteserkenntnis sein muß" (61).

Ähnlich wird im vierten Kapitel, welches die Heideggersche Seinsauffassung mit der thomasischen vergleicht, Heidegger eine Ausklammerung von Transzendenz und Realität vorgeworfen (65); sein Denken erkenne, im Gegensatz zu dem des Thomas v. A., die Einfachheit, Vollkommenheit und Unendlichkeit des Seins nicht an (67). Zwar habe Heidegger das Verdienst, die Überwindung der Seinsvergessenheit angebahnt zu haben, jedoch könne sein Verdikt der gesamten abendländischen Philosophie bezüglich der Seinsfrage nicht auf die patristisch-scholastische Philosophie angewandt werden, da diese keinesfalls seinsvergessen sei (69). Heidegger selbst falle sogar durch die Ausklammerung der realen und transzendentalen Gültigkeit des Seins in eine Art Positivismus zurück und verfalle so einer neuen Seinsvergessenheit und, grundsätzlich gesehen, dem Agnostizismus (72).

Im fünften Kapitel wird schließlich die Titelfrage des Buches beantwortet, wie sich nämlich die Existentialphilosophie zum Problem der natürlichen Gotteserkenntnis verhalte. Der frühe Heidegger (von ‚Sein und Zeit') sei zwar nicht Atheist, er leugne nicht das D a s e i n, wohl die E r k e n n b a r k e i t Gottes (72). Dies ergebe sich daraus, daß einerseits „die Kontingenz der kategorisch existierenden Seienden der Außen- und Innenwelt" der Ausgangspunkt jeder natürlichen Gotteserkenntnis sei, daß andererseits jedoch bei Heidegger infolge der in seinem Denken implizierten Unerkennbarkeit der transzendenten Gültigkeit des Seins es unmöglich sei, eben dies zu erkennen: ob das intentionale Ich kontingent oder nicht kontingent ist (72). „Von der bloßen Faktizität des zeitlich determinierten Daseins ... gibt es keinen Weg zu Gott." (ebd.) Überhaupt könne eine Transzendentalphilosophie — über deren Rahmen auch Husserl und Heidegger nicht hinauskämen — nicht zu Gott kommen. — Nach der Kehre lehne Heidegger einen Gottesbeweis wohl auch deshalb ab, weil solches Bemühen nach seiner Meinung dem Versuch gleichkommen würde, mit unseren Begriffen und Axiomen über Gott zu verfügen (76). Indessen verkenne Heidegger die Gottesauffassung der patristisch-scholastischen Zeit. Verf. kennzeichnet demgegenüber den — nach seiner Meinung — wahren Sinn eines Gottesbeweises. Im übrigen bleibe Heideggers Stellung zur Frage der Gotteserkenntnis unentschieden (81).

Im zweiten Hauptteil (er umfaßt zwei Seiten!) kennzeichnet Verf. kurz die bekannte Stellungnahme des kirchlichen Lehramtes zur Frage der natürlichen Gotteserkenntnis (bes. Vaticanum I, vom Vaticanum II bestätigt), um dann festzustellen, nur eine Rückkehr zur patristisch-scholastischen Seinsauffassung führe uns in der Frage der Gotteserkenntnis zum Ziel (84).

Im abschließenden dritten Hauptteil geht Verf. auf die Frage ein, wie eine phänomenologische Philosophie grundsätzlich mit der natürlichen Gotteserkenntnis vereinbar sei. Eine Synthese zwischen Scholastik und Heideggerschem Denken erscheint ihm als größter Widerspruch (86)[3]. In diesem Sinne werden K. Rahners Thomas-Deutung, J. B. Metz' Denkansätze und, obgleich wohlwollender, J. B. Lotz' Versuche kritisiert (87ff). Ganz am Schluß allerdings stellt Verf. fest: eine Synthese von Heideggers Seinsproblematik (unter Absehung von seinem intentionalistischen, megarischen, transzendental-philosophisch ausgerichteten Lösungversuch) mit der ‚Wende zum Objekt' der (vom frühen Husserl ausgehenden) Göttinger Phänomenologen-Schule würde zu einer Harmonie der Phänomenologie mit der thomasischen Seins- und Erkenntnislehre führen, besonders wenn man damit die augustinische Auffassung der Intentionalität verbinde (95). Vorbildlich im Streben nach einer solchen Synthese sei Edith Stein gewesen, deren Erinnerung Verf. übrigens sein Buch gewidmet hat.

Man wird sagen können, daß das vorliegende Buch kaum auf der Höhe der gegenwärtigen Diskussion steht, weder in Beziehung auf die Auseinandersetzung mit Heidegger noch hinsichtlich der vom Verf. vertretenen philosophisch-theologischen Position.

Verf. hat es versäumt, die immerhin gar nicht so seltenen Äußerungen des späten Heidegger zur Theologie und zum Gottesproblem[4] zur Kenntnis zu nehmen und zu einem differenzierten Bild zu verarbeiten. Heideggers Begriff des ‚Heiligen' hätte untersucht werden müssen[5]. Die Beeinflussung Heideggers durch die Theologie, seine theologische Herkunft[6], andererseits sein Einfluß auf eine Theologie, die keineswegs nur deshalb bedeutsam ist, weil sie als ‚modern' gilt (bzw. galt), parallele Tendenzen in Heideggers Philosophie und in der Theologie[7] und viele andere Dinge hätten zumindest andeutungsweise zur Sprache kommen sollen. Mag es überhaupt schon problematisch erscheinen, die Gottesfrage auf das Problem der Gottesbeweise zuzuspitzen, so ist solches erst recht gegenüber der Philosophie Heideggers unangemessen.

Auch die Heidegger-K r i t i k des Verf.s ist in vielen Punkten wenig überzeugnd, weil sie zu oft von solchen Ansatzpunkten ausgeht, die dem Heideggerschen Denken äußerlich sind, ohne sich um die Probleme zu bemühen, die dieses Denken selbst bewegen[8]. Den genuinen Ansatz von ‚Sein und Zeit' z. B. (Daseinsanalyse als Weg zum Seinsverständnis und so zum Sinn von Sein) praktisch auf eine megarische Identifizierung von Sein und Jemeinigkeit zu reduzieren, scheint gänzlich unzulässig. Die Probleme des Verstehens, der Geschichtlichkeit etc. kommen nicht zur Sprache.

[2] Vom Verf. folgendermaßen gekennzeichnet: „Nach der megarischen Identitätsauffassung müßten letztlich alle Urteile auf die Formel ‚A = A' zurückgeführt werden. Nach der sokratischen Identitätsauffassung ist das identisch, was von einem anderen ausgesagt wird." (13).

[3] Verf. scheint in mancher Hinsicht den — Heidegger z. T. heftig und polemisch kritisierenden — Ansichten Hans Meyers zu folgen, den er auch einige Male zitiert. (Martin Heidegger und Thomas von Aquin [München-Paderborn-Wien 1964].)

[4] Vor allem in: Identität und Differenz (1957); dazu: Kants These über das Sein (1962) 8f; Nietzsche (1961) Bd II, 348ff; Was ist Metaphysik? (5. Aufl. 1965) 19f; vgl. vor allem einige wichtige Stellen aus dem Humanismus-Brief (Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den Humanismus. [2. Aufl. 1954]), z. B. 102f. Heidegger bemerkt hier, das Denken an die Wahrheit des Seins könne weder theistisch noch atheistisch sein, und zwar nicht aufgrund von Gleichgültigkeit, sondern aus Achtung vor den Grenzen, die dem Denken als Denken gesetzt seien.

[5] Vgl. etwa die Hölderlin-Deutung (Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung [2. Aufl. 1951]), Holzwege (4. Aufl. 1963) 272 u. a. m.

[6] Über seine theologische Herkunft hat sich Heidegger z. B. in: Unterwegs zur Sprache (3. Aufl. 1965) 96 geäußert.

[7] Vgl. Untersuchungen wie die von Heinrich O t t: Denken und Sein. Der Weg M. Heideggers und der Weg der Theologie (Zollikon 1959).

[8] Heidegger-Kritik braucht keinesfalls immer ‚immanent' zu sein; jedoch muß ihr zumindest ‚immanentes' Verstehen vorausgehen.

Als positiv ist zu werten, daß in dem Vergleich zwischen phänomenologischer und erkenntniskritischer Methode (I,3) die Problematik des Heideggerschen Wahrheitsbegriffs zum Ausdruck kommt. Denn die Frage, wie sich Wahrheit konkret als solche ausweisen kann, scheint bei Heidegger sowohl vor wie auch nach der Kehre — obwohl jeweils in verschiedener Weise — gleichsam übersprungen. Indessen versäumt es der Verf., einerseits die positive Leistung des Heideggerschen Wahrheitsbegriffs (Wahrheit als Entdecktheit, Erschlossenheit, Offenbarkeit) herauszustellen[9]; andererseits scheinen des Verf.s eigene Vorstellungen von dem, was eine ‚erkenntniskritische' Methode zu leisten hat[10], moderner ‚erkenntnistheoretischer' Problematik nicht gerecht zu werden, und zwar weder nach der Seite wissenschaftstheoretischer noch gar nach derjenigen geistes-wissenschaftlich-hermeneutischer Fragestellungen hin[11].

Abschließend sei gesagt, daß die Forderung des Verf. nach einer Repristinierung mittelalterlicher Theologie und Philosophie (84) — mag sie auch einerseits mit anzuerkennender Offenheit vorgetragen, andererseits nicht in einem ‚totalen' Sinne gemeint sein — unannehmbar scheint[12]. Denn Philosophie, wenn sie Geschichte ungeschehen machen will — und darauf läuft eine Position wie die des Verf. doch hinaus —, bringt sich um den eigenen Ansatz zur Lösung gegenwärtiger Problematik.

Sladeczeks Buch kann und mag dem Leser als ein Beitrag dienen, welcher zeigt, wie groß bei aller partiellen geschichtlichen Kontinuität die Kluft zwischen mittelalterlichem und neuzeitlichem, insbesondere zeitgenössischem Denken doch ist. Als weiterführender Beitrag zur Heidegger-Deutung und -Kritik einerseits, zur gegenwärtigen Problematik in Philosophie und Theologie andererseits kann es kaum betrachtet werden.

Gießen. W. Franzen.

Speck, Josef: **Karl Rahners theologische Anthropologie.** Eine Einführung. (Schriften des Deutschen Instituts für wissenschaftliche Pädagogik.) München: Kösel Verlag 1967. 237 S.; kart. DM 9,50.

In den letzten fünf Jahren sind im In- und Ausland mehrere Arbeiten erschienen, die Grundthemen aus dem Werk K. Rahners an einen breiteren Kreis von Interessenten vermitteln wollen (im deutschen Sprachgebiet z. B. von H. Meisner, A. Röper, K. Riesenhuber). Ihnen gesellt sich hier ein Werk über Rahners theologische Anthropologie hinzu, verfaßt von J. Speck, Ordinarius für Philosophie an der Pädagogischen Hochschule Ruhr, Abteilung Hamm, und Leiter des Deutschen Instituts für wissenschaftliche Pädagogik in Münster. Das vorliegende Buch ist wie folgt aufgebaut: Nach einer Einführung, die besonders auf den „Stil" Rahners eingeht (11—26), beschäftigt sich das I. Kapitel mit der Kennzeichnung der Rahnerschen Theologie als einer „anthropologisch gewendeten Theologie" (27—43). Der Erste Teil bespricht Grundzüge der Anthropologie Rahners, und zwar enthält er im II. Kapitel Ausführungen zum Verständnis der anthropologischen Aussagen Rahners (47—69), das III. Kapitel handelt vom Menschen als leiblich-materiellem, welthaftem Wesen (70—87), das IV. Kapitel vom Menschen als geistiger Person (88—178). Der Zweite Teil versucht, Rahners Anthropologie in ihrer theologischen Relevanz darzustellen. Das V. Kapitel spricht vom Einzelnen und der Institution (182—221), das VI. und letzte Kapitel vom Einzelnen und den allgemeinen Normen (222—234).

Zweifellos ist es sinnvoll, das umfangreiche Werk Rahners zu systematisieren, zumal es sich dabei unter anderem um viele fast zufällig entstandene Studien handelt, die auch nicht jeder theologisch Interessierte überblicken kann. Sicher gehört das vorliegende Werk zum Besten, was in dieser Hinsicht möglich ist, da der Verf. einen wirklich souveränen Überblick hat, und insofern zum Wichtigsten, was in dieser Hinsicht nötig ist, da Rahners Theologie in der Tat „anthropologisch gewendet" ist (und von manchen „anthroprozentrisch" mißverstanden wird). Ferner dürfte kein Zweifel daran sein, daß Rahners Werk weithin für Nichttheologen „übersetzt" werden muß, ja vielleicht in Zukunft auch bei jüngeren Theologen einer solchen Übersetzung bedarf, insofern die philosophische und theologische Herkunft Rahners ihnen nicht mehr selbstverständlich bekannt ist. In dieser Hinsicht ist J. Speck die von ihm intendierte Vermittlung an einen „breiten Kreis", besonders an Pädagogen (11), jedoch nicht ganz geglückt. Denn das Werk besteht zum großen Teil aus Zitaten Rahners, die dem Sachkenner als hervorragende Synopse dienen, dem Sachfremden aber in der Terminologie und auch in der Problematik fremd bleiben müssen. Am besten geglückt ist das zentrale IV. Kapitel (Der Mensch als geistige Person), das den „Kern" der Rahnerschen Anthropologie bespricht und auch die Differenziertheit seines Personenbegriffs gut herausarbeitet. Dagegen leuchtet nicht recht ein, warum die Leiblichkeit des Menschen als III. Kapitel diesem vorangestellt ist. Die Kapitel I und II dienen kaum als Hinführungen, da sie zuviel voraussetzen und zuviel Sachproblematik vorwegnehmen. An den Zweiten Teil ist die Frage zu richten, ob er in seiner Konzentrierung auf das menschliche Individuum nicht wesentliche Aspekte der Rahnerschen Anthropologie außer acht läßt. Der Verf. verzeichnet zwar Rahners Schriften von Band I bis VIII, doch bleiben die außerordentlich wichtigen anthropologischen Beiträge in VIII, von einer gelegentlichen Erwähnung abgesehen, unberücksichtigt. Das ist auch darum schade, weil Speck (41ff) die Kritik von J. B. Metz an Rahner (wegen „privatisierender" Tendenzen) aufnimmt und zitiert. Was als „politische" Dimension der Theologie gefordert wird, ist in Rahners ekklesiologischen und sozialen Aspekten und in seinen Thesen zur Säkularisation schon von „Sendung und Gnade" an, d. h. bereits vor 1959, der Sache nach da. Es hätte m. E. bei Speck im Zweiten Teil zur Sprache kommen sollen. — Als Einzelkritik sei vermerkt, daß es eine Rahnersche Quaestio disputata (Nr. 35, Freiburg 1967) mit dem Titel „Evolution und Erbsünde" (212, Anm. 19) nicht gibt.

Im ganzen jedoch ist dieses Buch eine erstaunliche Leistung, für die auch Theologen dem Verf. dankbar sein werden.

Luzern. Herbert Vorgrimler.

Alszeghy, Zoltan — **Flick,** Maurizio: **Dogma auf dem Wege.** Theologische Brennpunkte. (Aktuelle Schriftenreihe, hrsg. von V. Schurr und B. Häring Bd 15) Bergen-Enkheim bei Frankfurt/Main: Verlag Gerhard Kaffke 1968. 101 S.; kart. DM 6,80.

dies.: Lo sviluppo del dogma cattolico. (Giornale di Teologia, diretta da Rosino Gibellini, Vol. 10) Brescia: Editrice Queriniana 1968. 139 S.

Ratzinger, Joseph: **Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie** (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften, Heft 139) Köln und Opladen: Westdeutscher Verlag 1966. 46 S.

Das Problem der Dogmenentwicklung und die Möglichkeit einer wirklichen Dogmengeschichte innerhalb der katholischen Theologie wird man sich gerne von bekannten, auch in der historischen Theologie erfahrenen Dogmatikern erläutern lassen. Die Dringlichkeit der damit anstehenden Fragen selbst bedarf keiner Erläuterung.

Die beiden bekannten römischen Jesuiten-Dogmatiker Z. Alszeghy und M. Flick zählen zu den ersten Theologen italienischer Zunge; ihre seit langem geübte und beispielhafte gemeinsame Autorschaft fand besonders ihren Ausdruck in zwei umfangreichen und äußerst gelehrten theologischen Traktaten (Il creatore, Firenze ^{3}1964; Il vangelo della grazia, Firenze 1964), die auch im deutschen Sprachbereich für den Fachmann zu einem fast unentbehrlichen Informationsinstrument und Nachschlagewerk geworden sind. Die für eine breitere Öffentlichkeit geschriebene italienische Ausgabe, die nun auch in einer relativ gut lesbaren Übersetzung (durch F. X. Remberger CSsR) deutsch vorliegt, hat unbestreitbare Vorzüge: sie informiert im allgemeinen gründlich über die heutige Fragenstellung und die internationale Literatur; sie ist bei aller Schwierigkeit des Stoffes knapp und verständlich geschrieben und weiß durchaus in gediegener Weise um die aktuellen Probleme.

Nach einer einleitenden Orientierung über die grundsätzliche Aporie des Begriffs Dogmenentwicklung und über historisch wichtige Etappen in Richtung einer Lösung des Problems behandelt ein großes Kapitel „Grundformen („schemi" ist besser!) der Dogmenentwicklung". Die Tragweite des syllogistischen Modells wird vorsichtig kritisch begrenzt; die im Gefolge von Newman (besonders von K. Rahner) aus-

[9] Zu diesen Problemen vgl. neuerdinags die ausgezeichnete Untersuchung von Ernst Tugendhat: Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger (Berlin 1967), wo in genauer Analyse die positive Leistung und der Mangel des Heideggerschen Wahrheitsbegriffs herausgestellt werden.

[10] Vgl. die S. 33 als Kriterien für die Wahrheitserkenntnis aufgestellten Bedingungen.

[11] Angesichts der modernen exakten Wissenschaften läßt sich Erkenntnistheorie und -kritik nicht mehr auf Wesenserkenntnis (Erkenntnis von Einzeldingen im Blick auf Allgemeines, auf substantiale Formen etc.) beschränken. Beispiele wie die vom Verf. zuweilen angeführten (‚Die Rose ist rot') sind nicht geeignet, moderne erkenntnistheoretische Fragenstellungen auch nur anzudeuten.

[12] Zum Thema ‚Heideggers Ansicht vom Gottesbegriff der Patristik/Scholastik' sei noch bemerkt: Ohne Zweifel unterschiebt Heidegger dem abendländischen Denken, insbesondere der Theologie, einen sehr einseitigen, nämlich — im Sinne Heideggers — „metaphysisch-theologischen" Gottesbegriff (vgl. bes.: Identität und Differenz). Der Grund dafür liegt darin, daß Heidegger die griechische Auslegung von Sein als Anwesen zum einzigen Kriterium seiner Seinsgeschichte macht. Hier muß die Kritik herausstellen — und sie hat dies auch bereits oft genug getan (vgl. von philosophischer Seite z. B.: Max Müller: Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart [Heidelberg 3. Aufl. 1964] 228ff; Heinrich Rombach: Die Gegenwart der Philosophie [Freiburg-München 1962] 105ff) —, daß das abendländische Denken auch von andersartigen Ansätzen getragen ist, z. B. auch vom hebräischen (biblischen) Gottesverständnis. Andererseits wäre aber zu fragen, ob Heideggers Kennzeichnung des abendländischen Gottesbegriffs, im Gegensatz zur Meinung des Verf., nicht gerade auf weite Teile des scholastischen (später dann des rationalistischen) Denkens tatsächlich zutrifft.

gearbeitete Differenz von unthematischer, spontaner und unmittelbarer „Erfassung" und deren reflexem, begrifflichem Ausdruck wird dankbar aufgenommen: einen eigenen Beitrag zur Problematik steuern die Autoren mit einer Analyse der Gewißheit der alltäglichen Erfahrung bei (44ff), einen ähnlichen Akzent erhält die Wiedererneuerung des Konvenienzbeweises (49ff). Diese beiden „phänomenologischen" Wege versuchen eine Mittellösung zwischen „intellektualistischen" und „antiintellektualistischen" Modellen. Ein weiteres umfangreiches Kapitel skizziert in glücklichem Anschluß an einen Text aus der Offenbarungskonstitution „Dei Verbum" (Nr. 8) die verschiedenen „Faktoren der dogmatischen Entwicklung" (das Wirken des Heiligen Geistes, das Nachsinnen und Studium der Gläubigen, die innere Einsicht in die geistlichen Dinge, die Verkündigung der Hierarchie), wobei der Glaube der Gesamtkirche und die Funktion der Theologie gegenüber der Rolle des Lehramtes eine wichtige Betonung erfahren. Ein letztes Kapitel über die „Ausmaße der dogmatischen Entwicklung" erörtert einen legitimen Pluralismus dogmatischer Ausformulierungen der Offenbarungswahrheit (vgl. Filioque-Streit), die Rolle der Fortschritts- bzw. Verfalls-Ideen in einer Theorie der Dogmenentwicklung; erst ganz am Schluß ist — methodisch geschickt angelegt — von der „Grenze" der Entwicklungsmöglichkeiten die Rede.

Vergleicht man die vorliegende Abhandlung mit parallelen Versuchen, dann zeigt sich ihr Vorzug vor allem durch die Anführung vieler konkreter Beispiele dogmengeschichtlicher Entfaltung; diese sind gut ausgewählt, einleuchtend und mit Hilfe der neuesten dogmengeschichtlichen Literatur differenziert.

Bedenken erheben sich gegen den Ansatz im Begriff der „noetischen" Kontinuität (23f), die zuletzt doch das freie und unableitbare Walten des menschlichen und göttlichen Wortes bzw. Geistes in der konkreten Geschichte nur als verschiedene Phasenmomente einer formalen, mit sich identischen Vernunft begreift. Nur von daher ist auch der Gedanke möglich, durch das Studium der Gesetze der Dogmenentwicklung könne man „die zukünftige Entwicklung voraussehen, ja vorausbestimmen (progettare)" (21)! Alle weiteren Einwände, die gemacht werden könnten, haben in diesem ungeschichtlichen Vernunftbegriff ihre Wurzel (zur Kritik vgl. Näheres und Vorläufiges in: Mysterium salutis I, 741ff – ein Beitrag, der den sonst sehr belesenen Autoren offenbar entging).

Die italienische Fassung ist, soweit ich sehe, flüssig geschrieben; ihr liegt die überkommene Schulterminologie näher, so daß die deutsche Übersetzung eher die sprachlichen als die sachlichen Schwierigkeiten offenbart.

Trotz der Bemerkung des Übersetzers, einige weniger wichtige Anmerkungen seien übergangen worden, bedauert man, daß bestimmte Angaben einfach fallengelassen worden sind (z. B. 23 Anm. 35; 24 Anm. 40 usf.) bzw. die Angabe deutscher Übersetzungen ausbleibt (vgl. 17 Anm. 31; 19 Anm. 41). — 42 ist in der deutschen Übersetzung ein böses Versehen stehengeblieben: jene eigenartige Bosheit heißt natürlich nicht „seit apostolischen Zeiten (so im deutschen Text: 42) Erbsünde", sondern erst seit Augustinus (vgl. richtig die italienische Urfassung: 56)!

Der interessierte Laie oder Fachmann, der sich mit der Frage der Dogmengeschichte bzw. Dogmenentwicklung beschäftigt, kann an der kleinen Abhandlung Joseph Ratzingers kaum vorbeigehen. Da sie an einem etwas entlegenen Ort erschienen ist (trotz der Bedeutung der Publikationen der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, wenigstens für den Bereich der Philosophie und Theologie, fehlen diese in vielen theologischen Bibliotheken!) bedarf die bewundernswert verständlich und dicht geschriebene kleine Studie zwar keiner Empfehlung, aber einer eindringlichen Erinnerung.

Die Bedeutung dieses Versuchs läßt sich besonders gut durch eine vergleichende Bestimmung im Blick auf das eben besprochene Büchlein von Alszeghy-Flick zum Ausdruck bringen: Ratzinger sieht, daß auf katholischer Seite trotz der Rede von Dogmengeschichte und Dogmenentwicklung noch eine recht statische Konzeption der Geschichte vorherrschend ist (Identitätskonzeption), macht aber am Entstehen der protestantischen Dogmengeschichtsschreibung klar, wie wenig der katholischen Theologie mit einem Modell geholfen ist, das die „Selbigkeit" (was nicht einfache „Identität" heißt!) einer wirklichen Geschichte nicht zu wahren vermag. Die Ansatzpunkte für ein geschichtliches Verständnis des Glaubens in der katholischen Theologie (15—21): die eschatologische Perspektive der Christologie, die nicht nur perfektisch verstehbare Offenbarungswirklichkeit und ein dynamisch auf den Glauben selbst bezogener Überlieferungsbegriff — sie ermöglichen einen aus der Mitte des Christlichen selbst gewonnenen Begriff der Geschichte, der nicht nur von außen herangetragen wird. Auf einer solchen Basis kann die Dogmengeschichte selbst viel intensiver in ihrer Bedingtheit betrachtet werden, ohne an Verbindlichkeit zu verlieren (vgl. z. B. — im Unterschied zu Alszeghy-Flick — die Beurteilung der Entscheidungen um den Modernismus [10] oder des Vinzenz von Lerin [9]). — Die methodischen Konsequenzen aus diesen Darlegungen können kaum überschätzt werden. „Nur in der Geschichte des Glaubens ist der Glaube selbst sinnvoll zu erfassen, nicht in einer abgeschlossenen Systemgestalt, die das geschichtliche Wesen ihrer eigenen Aussagen verdecken müßte." (24) Man darf sich mit Ratzinger nur wünschen, daß der dogmatische Schulbetrieb sich entsprechend korrigieren läßt. Jedenfalls scheint mir dies eine Vorbedingung für den Ausweg aus der jetzigen Krise der Dogmatik zu sein.

Mainz. Karl Lehmann.

Walter, Ludwig: **Das Glaubensverständnis bei Duns Scotus.** (Münchener Universitäts-Schriften. Theologische Fakultät. Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie. Neue Folge 5) München-Paderborn-Wien: Verlag Ferdinand Schöningh 1968. XVI, 153 S.; kart. DM 16,—.

Ein Kenner der mittlalterlichen Theologie, der die Arbeit des Verf. über das Glaubensverständnis bei Duns Scotus zur Hand nimmt, könnte zunächst die Frage stellen, ob eine Untersuchung zu dem genannten Thema neue Erkenntnisse bringen kann. A. Antweiler, J. Klein, P. Minges, F. Schwendinger, A. Vellico u. a. haben sich zu diesem Thema ausführlich geäußert. Dazu kommen noch bedeutende Untersuchungen über das Verständnis des Glaubens in der Sicht Alberts des Gr. (C. Feckes) Bonaventuras (K. Zisché), Thomas v. A. (W. Betzendörfer, H. Lang) und über die einschlägigen Probleme des Hoch- und Spätmittelalters (R. Aubert, J. Auer, W. Dettloff, G. Englhardt, J. Espenberger, M. Grabmann, M. Schmaus u. a.). Der Rezensent konnte sich in seiner Studie über Offenbarung und Theologie nach der Lehre des Duns Scotus bei der Darstellung des Glaubensverständnisses (80—128) weitgehend auf die bis dahin erschienene Literatur stützen.

Der Verf., der die oben genannte Literatur kennt und öfter zitiert, unternimmt aus verschiedenen Gründen eine neue Untersuchung des Glaubensverständnisses bei Duns Scotus. Gegenüber den Arbeiten von Antweiler, Klein und Schwendinger meldet er methodische Bedenken an. Der entscheidende Gesichtspunkt ist aber die bekannte Tatsache, daß es für die zur Diskussion stehenden Teile des Gesamtwerkes des Duns Scotus noch keinen gesicherten Text gibt, da in der kritischen Scotus-Ausgabe diese Texte noch nicht ediert sind.

Es ist das große Verdienst des Verf., wenn er in mühsamer Kleinarbeit die Handschriften eingesehen und mit den Texten der Wadding-Vivès-Ausgabe verglichen hat. Nach einer kurzen Darlegung der Quellen und der Handschriften erklärt er den methodischen Weg der Arbeit im einzelnen. Er legt den Vivès-Text des sog. *Opus Oxoniense* zugrunde, berücksichtigt die Handschriften zur *Ordinatio* und die *Lectura completa* in wesentlichen Abweichungen. Die Textform der in der *Reportatio Parisiensis* repräsentierten Handschriften werden nur dann erwähnt, wenn sie für die Interpretation einer Stelle entscheidend sind (10). Der Verf. geht dabei von der begründeten Voraussetzung aus, daß die für das vorliegende Thema entscheidenden Distinktionen 23—25 des 3. Sentenzenbuches ein echter Bestandteil der *Ordinatio* sind (5).

Bedingt durch den literarhistorischen Charakter der Textgrundlage werden im ersten Hauptteil *Quodlibet q. 14* (unter Berücksichtigung von *q. 17*), im zweiten Hauptteil die oben genannten Distinktionen 23—25 des 3. Sentenzenbuches erläutert. In einem dritten verhältnismäßig kurzen Hauptteil wird das Glaubensproblem bei Scotus in das Gesamt seiner Theologie eingeordnet.

Die thematischen Fragestellungen im einzelnen sollen nur stichwortartig genannt sein: Das Wesen des erworbenen und des eingegossenen Glaubens und ihre gegenseitige Zuordnung. Die Notwendigkeit des eingegossenen Glaubens. Glaube und Wissen. Die Heilsnotwendigkeit des Glaubens in den verschiedenen Phasen der Heilsgeschichte. Glaube und Kirche. Die Zuordnung des Glaubens zum Gottes- und Menschenbild. Glaube und Offenbarung. Glaube und Werke.

Der Verf. ist sehr darum bemüht, das Glaubensverständnis des Scotus aus den Quellen zu erarbeiten. Mit Bedacht vermeidet er es, ein vorgegebenes System in die Untersuchung hineinzutragen (123). Unter diesem Gesichtspunkt werden dann die Quellen je aus sich interpretiert. Zum Teil sehr ausführlich werden nicht nur die sachlichen Aussagen selbst geboten, sondern auch die Einwände und Widerlegungen im einzelnen ausgeführt. Der Verf. spürt wohl selbst, daß auf diese Weise viele Wiederholungen entstehen und das Thema in einer doch in manchen Punkten vermeidbaren Breite dargeboten wird. Gute Zusammenfassungen nach größeren Sinnabschnitten ermöglichen es dem Leser, den Gesamtzusammenhang im Auge zu behalten.

Wenn es dem Verf. auch darum zu tun ist, die Grundgedanken der scotischen Theologie selbst zu erarbeiten, so wäre es doch begrüßenswert, wenn er nicht nur das Glaubensverständnis des Duns Scotus in dessen Theologie, sondern auch in die Grundansichten der Theologiegeschichte eingeordnet hätte. Bei der Frage nach dem Verhältnis zwischen Glauben und Wissen ist dies mit Erfolg geschehen (59f). Aufgrund der reichhaltigen Literatur hätte eine solche Einordnung in die Geschichte keine allzu große Mühe bereitet.

Insgesamt ist die vorliegende Untersuchung ein wertvoller Beitrag für die Kenntnis der Theologie des Mittelalters. Gerade der Spezialforscher wird sie dankbar begrüßen.

München. Josef Finkenzeller.

Johnson, William Alexander: **On Religion: A Study of Theological Method in Schleiermacher and Nygren.** Leiden: E. J. Brill 1964. 167 S.; Ln hfl 16,—.

In dieser Studie, die in ihrer ursprünglichen Fassung als Dissertation von der Columbia-University angenommen worden ist, analysiert der Verf. die theologische Methodologie von Schleiermacher und von A. Nygren. Dabei geht er jeweils von ihrem Religionsbegriff aus, der für die theologischen Systeme der beiden Denker grundlegende Bedeutung hat. M. a. W.: sie suchen zuerst den Ort der Religion innerhalb des menschlichen Bewußtseins, und erst dann nehmen sie ihre spezifische historisch-theologische Aufgabe in Angriff. Die Art, wie Schleiermacher die Religion innerhalb des menschlichen Bewußtseins zugrunde legt, bedeutete in der Aufklärung eine Revolution: Die Religion hat eine eigene unabhängige Natur, einen eigenen spezifischen Wert, ist weder Metaphysik noch Moral. Verf. glaubt insofern Nygren in ein Verhältnis zu Schleiermacher setzen zu dürfen, als auch er in seinem Werk über das religiöse Apriori (1921) einen Platz für die Religion innerhalb des menschlichen Bewußtseins sucht. Nygren stellt die Religion als eine notwendige und universale Erfahrung dar, die man von der Natur des Menschen nicht trennen dürfe. Beide Theologen hätten also die Religion zuerst als positive philosophische Kategorie erfaßt und sie dann in ihrer Theologie grundlegend verwertet.

Die Art, wie Nygren dem Phänomen Religion beizukommen versucht, ist die transzendentale Methode. Er ist überzeugt, daß die Philosophie Kants das geeignetste Werkzeug sei, die Gültigkeit der verschiedenen Erfahrungen zu prüfen. Notwendigkeit und objektive Gültigkeit seien für den Erfahrungsbegriff konstitutiv. Die Philosophie hat nach Nygren die Gültigkeit aller Erfahrung, also auch der religiösen zu prüfen. Nygren behauptet nun, daß die Religion tatsächlich den Anspruch der Notwendigkeit und Gültigkeit erhebt und daß also auch auf sie die transzendentale, und nicht etwa wie bei Tröltsch und R. Otto die auf Realitätsaufweis gehende psychologische oder metaphysische Methode anzuwenden sei. Er wirft Kant allerdings vor, in der Anwendung der transzendentalen Methode auf den Bereich der Religion vollkommen versagt zu haben. Kant habe unter dem Einfluß der Aufklärung in seinem System für die Religion keinen Raum gefunden und hätte darum nicht von einer unabhängigen religiösen Erfahrung sprechen können. Nach Nygren sei aber Schleiermacher der erste Denker gewesen, der die transzendentale Deduktion auch auf den Bereich der Religion angewandt habe. Schleiermacher habe die Notwendigkeit der Religion insofern gesehen, als ohne das Gefühl der absoluten Abhängigkeit gar kein Selbstbewußtsein möglich sei. Nygren radikalisiert diesen Standpunkt, indem er zu zeigen versucht, daß ohne die religiöse Erfahrung überhaupt keine andere Erfahrung möglich sei. Er versucht, dieses gültige, für alle Erfahrungsarten grundlegende religiöse Moment nicht in einer bestimmten Religion zu finden. Vielmehr meint er, daß die einzelnen Religionen Lebensausdruck der nie ganz konkretisierbaren religiösen Grundkategorie seien. Jede Erfahrung werde letztlich auf einem religiösen Grund vorgenommen. Die Religion sei die Offenbarung der Ewigkeit und an ihr müsse jede gültige Erfahrung notwendig teilhaben. Wahrheit sei ja über Raum und Zeit erhaben. Die Voraussetzung, daß etwas gültig ist, wenn wir es über den Raum und die Zeit stellen können — und darauf beruht unsere ganze Kultur —, sei r e l i g i ö s e r Natur. Religion erhebe den Anspruch, das menschliche Leben in die Sphäre der Ewigkeit zu erheben. Jeder Moment des Lebens bekomme so eine religiöse Dimension, Religion sei eine universale notwendige Erfahrung, die aus dem Leben des Menschen nicht wegzudenken sei.

In der Kritik des Standpunktes Nygrens betont der Verf. besonders die Anfechtbarkeit seines Begriffs der Ewigkeit. Kann die negative Fassung der Ewigkeit im Sinne der Erhabenheit über Raum und Zeit als Basis für alle Erfahrungen dienen? Überhaupt wird man sagen müssen, daß Nygren die erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten religiöser Erfahrung, wie wir sie gerade heute im Zeitalter der „Abwesenheit" Gottes und angesichts einer Gott-ist-tot-Theologie besonders verspüren, übergeht bzw. nicht zu bemerken scheint (vgl. zur Erkenntnistheorie der religiösen Erfahrung: H. Mynarek, J. Hessens Philosophie des religiösen Erlebnisses, München-Paderborn-Wien 1963, 76–166). Es geht auch nicht an, Gültigkeit und Realität der religiösen Erfahrung so auseinanderzureißen, wie Nygren es tut. Hier ist die Kritik J.s eher noch zu mild. Von seiner transzendentalen Methode her kann nämlich Nygren weder zur Wahrheit irgendeiner Religion etwas beisteuern, noch überhaupt über die heute brennendste Frage der Theologie, nämlich die Existenz Gottes, etwas sagen. J. betont auch mit Recht, daß man die Kategorie der Realität nicht einfach der Psychologie zuschieben dürfe. Die größte Schwäche der Nygrenschen Konzeption aber sieht J. mit Recht in dem *circulus vitiosus* Nygrens, der darin bestehe, daß auf der einen Seite die Gültigkeit der Religion erst gesucht werden soll, daß aber auf der anderen Seite das Resultat im Sinne des oben über Nygrens Grundkategorie Gesagten gleich von Anfang an feststehe. Außerdem ist selbst noch Nygren, nicht bloß Schleiermacher der Idee der Romantik verhaftet, daß die einzelnen Religionen Ausdruck einer nie ganz realisierbaren Grundidee der Religion seien.

Abschließend darf man wohl sagen: J.s Aufweis der Schwächen in Schleiermachers und vor allem in Nygrens System, das in gewisser Weise als moderne Fortsetzung des Schleiermacherschen Religionsbegriffs angesehen werden kann, ist wertvoll und im wesentlichen treffend. Andererseits haben sich die meisten dieser Schwächen angesichts der neuesten Problematik der Theologie bereits von selbst erledigt.

W i e n. H. M y n a r e k.

Käsemann, Ernst: **Der Ruf der Freiheit.** Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1968. 210 S.; kart. DM 6,80.

Wenn man dieses schmale Bändchen von Käsemann, das in rascher Folge 3 Auflagen erreicht hat, in die theologische Literatur einordnen will, zögert man, obwohl ihm eine Standortbestimmung angemessener ist als eine normale Rezension.

Zunächst ist man geneigt, es der Gattung der Pamphlete zuzuzählen. Besonders das Vorwort der ersten beiden Auflagen legt das nahe. K. nennt dort sein Buch „eine Streitschrift, aus der Krankenstube in zwei Wochen aufs Papier geworfen" (7). Die anhaltende Verketzerung seiner Person und seiner Theologie treibt K. „auf den Marktplatz", weil es „mit reiner Wissenschaft oder stummer Ergebung allein" nicht mehr getan sei (8). Insbesondere das Vorgehen der Bekenntnisbewegung „Kein anderes Evangelium", aber auch der Streit um das legitime Erbe der Bekennenden Kirche und des Kirchenkampfes, sowie allgemein die Auseinandersetzung um Neues Testament und moderne Theologie bringt K. in Rage. „Die Dummheit ist gewiß eines der sichtbarsten Symptome der Erbsünde ... man kann sie aber auch übertreiben ..." (53). Das alte Schlachtroß, das er ist, hat die Trompeten wieder gehört. In K. meldet sich, was den Kirchenkampf betrifft, „die andere Seite der damals Beteiligten und heute Angegriffenen" (12) zu Wort, und was die moderne, kritische, engagierte Theologie betrifft, einer ihrer angesehensten Vertreter. Eine Streitschrift also, voll geistvoller Grobianismen („an denen die deutsche Literatur selbst auf höchstem Niveau nie arm gewesen ist", wie es rückblickend, nachdem der ursprüngliche Zorn nun fast „verraucht" sei, in der 3. Aufl. S. 7 heißt), aber auch voll Bitterkeit darüber, daß er sich gegen den Vorwurf der Häresie auf solche Weise zu verteidigen gezwungen sehen muß.

Ist aus dieser Sicht das Buch von K. ein erstrangiges Dokument der gegenwärtigen innerprotestantischen Auseinandersetzungen, in denen die hervorragendsten Vertreter der theologischen Forschung angeklagt sind, „Studenten zu verführen, das einfache Volk zu verwirren, den Glauben zu rauben" (2. Aufl. S. 24f), so erschöpft es sich darin doch nicht. Der zweite auffallende Zug an diesem Buch, auf Grund dessen man es unterschätzen könnte, erinnert an die Gattung der theologischen Volksschriftstellerei. K. appelliert an den theologischen Laien und an die christlichen Gemeinden, daß sie endlich die Theologie als ihre eigene Sache begreifen sollen. Theologie müsse „nicht dauernd dem erlauchten Kreis der Auserwählten" vorbehalten bleiben, „den Pastoren und Studienräten" (7).

Dieser Apell ist aber nicht nur Mittel der Auseinandersetzung, sondern in ihm kommt ein sehr wesentlicher Zug der von K. vertretenen Theologie zur Geltung: der Exodus aus den erstarrten Gehäusen der Vergangenheit wie auch aus dem abgegrenzten Bezirk eines sich selbst genügenden theologischen Spezialistentums. Der „Marktplatz" ist nicht nur Stätte des Streites, sondern auch der Ort unmittelbaren Lebens und einer neuen christlichen Praxis, wo der vom Katheder herabgestiegene Professor unversehens zum geduldig und umsichtig belehrenden und verständig sprechenden, aber unerbittlich am Nerv der Sache bleibenden Lehrer wird. Vor allem in der veränderten 3. Auflage tritt, ohne daß die ursprüngliche Leidenschaft darunter litte, das Moment besonnener Sachlichkeit stärker hervor.

Die „einschneidenden Änderungen" (3. Aufl. S. 7) der 3. Auflage beziehen sich, neben stilistischen Verbesserungen und sonstigen Richtigstellungen, vor allem auf die streitbaren Teile. Vor- und Nachwort der 1. Fassung, sowei einige Passagen im Text, sind der größeren Sachlichkeit geopfert worden. Daß das als „einschneidend" empfunden wird, kann man verstehen. An der Sachaussage hat sich nichts geändert. Neu eingefügt wurde, außer einigen Einstreuungen, als Kap. 5 unter dem

Titel „Der weite Weg", eine Darstellung der Theologie des Hebräerbriefes und der lukanischen Schriften.

Die bisher genannten Gesichtspunkte würden eine Besprechung dieses Buches in einem wissenschaftlichen Organ kaum rechtfertigen, auch wenn der Streit „Sinn und Würde" (3. Aufl. S. 9) hat und der Verfasser ein überlegenes Wissen und Können einsetzt. Es ist vielmehr die inhaltliche Aussage, die Formulierung und Begründung des „Rufes der Freiheit", sowie die zentrale Stellung, die diesem in systematischer Hinsicht im Ganzen der Theologie eingeräumt wird. In Verbindung damit erfolgt, neben der „Reduktion", eine „Verlagerung des Schwergewichts" (2. Aufl. S. 22) der Theologie. Neben die destruierende, kritische und diagnostische Seite des Buches, in der die „vergangenen Lebensformen" des Christentums abgetan und der „Auszug daraus" (2. Aufl. S. 21) gefordert und vollzogen wird, tritt also als positive und in dieser Form neue Bestimmung des Wesens des Christentums die „Freiheit des Christenmenschen". Das erinnert an Luther und Paulus und an alte Themen. Aber K. geht es um Jesus als Grund und Gegenstand unseres Glaubens und „nichts sonst, was immer Dogmatiker und Konfessionen für nötig halten" (2. Aufl. S. 35; vgl. 45; 52f). Von ihm, wie ihn die kritische Forschung der Bultmannschule sieht, leitet er den „Ruf" und das „Evangelium" der Freiheit ab.

Das einleitende erste und grundlegende Kapitel trägt demnach den fragenden Titel: „War Jesus liberal?" Das ist eine rhetorische Frage. „Die Evangelien lassen nicht den mindesten Zweifel, daß Jesus, an der Meinung seiner frommen Umwelt gemessen, tatsächlich liberal war und auch, wahrscheinlich sogar eben deshalb, zum Kreuz zu gehen hatte" (3. Aufl. S. 20). Das Problem ist nicht, ob der Liberale fromm gewesen sei, sondern umgekehrt, ob und warum der Fromme liberal war (23). Diese „Liberalität des Messias" (23), die „sehr eigenartig" ist (21; 41), eine „königliche Freiheit" (31), ist für die kritische Wissenschaft eines jener „Fakten" (20), welche heute gerade außerhalb der kritischen Theologie in so hohem Ansehen stehen. Sie, diese Freiheit, hat mit „Aufklärung" zu tun, weil sie Glauben und Vernunft zusammenführt (33f). Jesus war liberal, „weil er im Namen Gottes und in der Kraft des heiligen Geistes Mose, die Schrift, die Dogmatik von der Liebe her interpretierte und maß und damit dem Frommen erlaubte, menschlich und sogar vernünftig zu bleiben" (34). Ihm kam es „auf Verständigung an, nicht auf blinde Unterwerfung unter das Gesetz" (34). — Man ist ständig versucht, das Stichwort „liberal" und „Liberalität" in Anführungszeichen zu setzen. K. tut das nicht. Der Kontext zeigt genügend deutlich, daß das auf diese Weise wohl mit Bedacht anstößig konkretisierte „Evangelium der Freiheit" (= Titel des 2. Kapitels) nichts mit theologischem Liberalismus oder liberaler Theologie im geläufigen Sinn zu tun hat. —

In den restlichen Kapiteln wird mittels einer Analyse und Interpretation der biblischen Texte und ihrer Geschichte expliziert, welchem Verständnis und welchen Deformationen das Evangelium Jesu unterworfen war. Es sind meisterhafte Skizzierungen von Geist, Richtung und Eigenart der ntl Texte. Meisterhaft, wenngleich von fast deprimierender Schonungslosigkeit, sind auch die Analysen und Anklagen der Verbürgerlichung der Kirche, der Domestizierung des Evangeliums, der irdischen Katastrophen falscher Autorität und kirchlicher Selbstvergötzung, trotz des entschiedenen Ja zur Kirche Jesu Christi.

Läßt man das Kämpferische und die Protreptik beiseite, bietet K. eine am „Evangelium der Freiheit" orientierte Kurzdogmatik, in der die Resultate der von ihm vertretenen kritischen und engagierten Theologie konzentriert und bündig zur Darstellung des „Wesens des Christentums" herangezogen werden.

Das erinnert an Harnacks „Wesen des Christentums". K. wird an einem solchen Vergleich wenig Freude haben. Aber er drängt sich auf, nicht weil K. den „liberalen Jesus" rühmt, was Harnack nicht tat, und nicht wegen einer Gleichartigkeit oder Verwandtschaft der inhaltlichen Aussage, die nicht gegeben ist, sondern weil sein Entwurf dem von Harnack an Gewicht, Bedeutung und Folgenschwere an die Seite zu stellen ist. Harnack ist, bis herauf zu K. Adams „Wesen des Katholizismus", oft nachgeahmt worden, mit mehr oder weniger Glück. Das ist nur noch theologiegeschichtlich interessant. Aber bei K. und seinem hartnäckigen, der heutigen Frage nach der „Mitte des Evangeliums" verpflichteten Bestreben, „mit einem einzigen Satz oder Wort" das Wesen von Kirche und Christentum „derart scharf" zu umreißen, „daß alle anderen Antworten und Fragen in den Schatten und die Lichtung dieser Aussage treten" (3. Aufl. S. 16), entspricht dem, was Harnack auf seine Weise tat. Was K. unternimmt, war überfällig. Nicht, weil er, die Verfallsidee im Blut, gegen die traditionellen Formen des Christentums Sturm rennt und den „domestizierten" Kirchen einen schrecklichen Spiegel vorhält und sich ganz gibt wie der Prophet, der niederreißt und reutet und pflanzt und baut, sondern weil er, im Kampfgetümmel nun völlig sachlich, mit äußerster Konzentration das Wesen des Christentums, sein „letztes Kriterium", zu erfassen sucht. Solche Konzentration auf diese Frage war und ist überfällig. K. hat mit seiner Abhandlung, diesem schäumenden Produkt theologischer Leidenschaftlichkeit, in der heutigen Neubesinnung und Selbstvergewisserung der Christenheit ein Zeichen gesetzt, an dem das Selbstverständnis der Christen sich klären kann. Sein „Wesen des Christentums", wenn wir es nun so nennen dürfen, zielt auf dreierlei: die Praxis der Nachfolge im Einzelleben, die zentrale dogmatische Wahrheit des Evangeliums, die Möglichkeit und Notwendigkeit ökumenischer Einigung. Er setzt, wie auch Harnack, trotz des Verzichts auf wissenschaftliche Begründung im einzelnen und trotz des Marktplatzes, damit bewußt auch der theologischen Forschung die Perspektiven und Akzente, die ihre weitere Arbeit bestimmen sollen (vgl. 3. Aufl. S. 9).

Viel mehr, als auf dieses Gewicht des Buches von K. hinzuweisen, war hier nicht möglich. Die inhaltliche Auseinandersetzung mit den Positionen und Argumenten von K. wird Bücher und Jahre erfordern. Orthodox kann man das von K. Vorgetragene nicht nennen; aber ein globales Propagieren von Modernismen ist es ganz gewiß auch nicht.

Tübingen. Max Seckler.

Elsässer, Antonellus: **Christus der Lehrer des Sittlichen.** Die christologischen Grundlagen für die Erkenntnis des Sittlichen nach der Lehre Bonaventuras. (Münchener Universitäts-Schriften. Theologische Fakultät. Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie hrsg. von Michael Schmaus, Werner Dettloff, Richard Heinzmann. Neue Folge 6) München-Paderborn-Wien: Verlag Ferdinand Schöningh 1968. XIV, 240 S.; kart. DM 24,—.

Der Verf. teilt sein Werk in drei Abschnitte ein. 1. Christus, das Buch des Lebens, aus dem die Gesetze des Handelns offenbar werden. 2. Christus, das Wort des Vaters, durch das Gott sich selbst und alles andere zum Ausdruck bringt und dem Menschen offenbar macht. 3. Christus, das Licht der Welt, das alle Menschen zur Erkenntnis des Sittlichen erleuchtet. „Ziel und Aufgabe unserer Arbeit", schreibt der Autor, „ist nicht etwa der Aufweis, welche moraltheologischen Ansichten Bonaventura im einzelnen bezüglich des Gesetzes oder der Gebote und ihrer Erkenntnis vertritt. Es geht uns vielmehr ... in der Hauptsache um die Darstellung derjenigen christologischen Lehren Bonaventuras, die seine Auffassung von der Erkenntnis des Sittlichen grundlegend und maßgeblich beeinflußt haben." (8)

Wie alle theologischen Disziplinen so ist in den letzten Jahrzehnten auch die Moraltheologie selbstkritisch geworden. Es wird ihr immer mehr unmöglich, sich nur als Gesetzesmoral und Normenethik zu begreifen oder nur nach praktischen Antworten zu suchen auf die ungezählten, aus dem Alltag aufsteigenden Fragen nach dem Erlaubten und Unerlaubten. Seit längerer Zeit bemühen sich viele Moraltheologen um einen ganzheitlichen, organischen Aufbau der Moraltheologie, als deren Wesensmitte Jesus Christus gesehen wird. Was bisher noch fehlt, das ist die Verankerung einer christozentrischen Moraltheologie in der Tradition. Hier liegt der Wert der vorliegenden Arbeit. Für einen der größten Theologen des Mittelalters weist der Autor diese Christozentrik nach, allerdings nur für die Frage, „welche Bedeutung Christus in der Frage der Erkenntnis des Sittlichen zukommt" (7). Klar, aber nicht überflüssig ist die Bemerkung, daß es sich hier nur um „eine orientierende Rückschau und nicht um ein Wiederherstellenwollen des damaligen Standes der Theologie handeln könne" (5 Anm. 1). „Wenn die heutigen Moraltheologen sich bemühen, die christliche Moraltheologie wieder ganz von Christus her, in dem wir geschaffen und erlöst sind, zu verstehen und aufzubauen, dann kann nicht an Bonaventura vorbeigegangen werden, der, zwar mit den Ausdruckselementen seiner Zeit, aber doch in konsequenter und beispielhafter Weise, dieses Anliegen durchgeführt hat." (236)

Das Werk ist wissenschaftlich sauber gearbeitet und mit einem guten Apparat versehen. Es gibt die Lehre Bonaventuras zutreffend wieder. Für Leser moderner theologischer Literatur, die mit scholastischem und mittelalterlichem Denken weniger vertraut sind, bedarf es allerdings eines geduldigen Einlesens, um Geschmack an den Gedanken Bonaventuras zu gewinnen. Der Autor hätte sein Werk dem Leser interessanter machen können, und es hätte ihm mehr Profil gegeben, wenn er den theologiegeschichtlichen Hintergrund sichtbar gemacht hätte, auf dem Bonaventuras Lehre zu sehen ist. Vor allen Dingen hätte die Konfrontierung mit den Auffassungen des hl. Thomas der Arbeit notwendige oder doch zum mindesten wertvolle Konturen gegeben. Der Verf. hat diesen Einwand vorausgesehen und hat auf ihn geantwortet. (10)

Ob man nun mit dieser Antwort zufrieden ist oder nicht, sicher ist, daß eine Einbeziehung der Theologiegeschichte den Wert der Arbeit erhöht hätte. Dafür hätte der Verf., um das Werk nicht zu voluminös zu machen, zu umfangreiche Zitationen kürzen und sich mit einfachen Stellenangaben begnügen können.

Eine Gefahr der Arbeit liegt auch darin, daß der Verf. sich zu sehr auf die Erkenntnis des Sittlichen beschränkt und sich keine Grenzüberschreitung erlaubt hat. So entsteht zum Beispiel ein falsches Bild der Gewissenslehre Bonaventuras. Der Leser muß den Eindruck gewinnen, Bonaventura verträte genau wie Thomas eine intellektualistische Auffassung vom Gewissen (92ff). Das gilt gewiß für die *Conscientia*, aber nicht für die *Synderesis*, die beide Wesenselemente des mittelalterlichen Gewissensbegriffes sind. Die Gewissenslehre Bonaventuras ist affektiv-voluntaristisch, da die *Synderesis* als Wesenskern des Gewissens zum affektiven Teil des Willens gehört und eine Kraft des Strebevermögens ist, die den Menschen naturhaft und notwendig auf das Gute ausrichtet. Der Verf. hat sich die Chance entgehen lassen, die Sonderheit und Großartigkeit der bonaventurianischen Gewissenslehre darzustellen, die so sehr mit den modernen phänomenologischen und psychologischen Erkenntnissen über das Gewissen übereinstimmt. Die Arbeit kann allen Freunden mittelalterlichen Denkens empfohlen werden.

Mönchengladbach. Notker Krautwig OFM.

Gründel, Johannes: **Wandelbares und Unwandelbares in der Moraltheologie.** Erwägungen zur Moraltheologie anhand des Axioms *„agere sequitur esse"*. (Theologische Perspektiven). Düsseldorf: Patmos 1967. 148 S.; DM 11,80.

Der Verf., schon bekannt nicht nur durch seine profunden Forschungen zur mittelalterlichen Moraltheologie, sondern auch durch seine Versuche, die *Nova et Vetera* in der heutigen Moraltheologie miteinander zu verbinden, untersucht in dem vorliegenden Buch das heute in der ganzen Theologie, besonders in der Moraltheologie anstehende Thema: Unwandelbares im Wandelbaren der Heilswirklichkeit und Heilsbotschaft des Herrn in seiner Kirche und der darauf aufbauenden theologischen Reflexion.

Nach einer Einführung (7—16) wird behandelt: „Wandelbares und Unwandelbares im Bereich des natürlichen Sittengesetzes" (17—73), „Wandelbares und Unwandelbares im Bereich des göttlichen Gesetzes" (75—114) und „Wandelbares und Unwandelbares im Bereich der kirchlichen Gesetze" (115—133). Den Schluß bildet das Kapitel „Der ‚mündige Christ' vor dem Gesetz" (134—140). Ein Verzeichnis der einschlägigen Literatur ist angefügt.

Im Traktat *„De lege"* sucht G. den darin enthaltenen wahren, bleibenden und unaufgebbaren Kern ebenso aufzuzeigen wie die Notwendigkeit, ihn vom NT, von der modernen Anthropologie, vom geschichtlich-existentiellen Seins- und Lebensverständnis unter Vermeidung aller falschen Situationsethik von Verkrustungen zu befreien. Deduktion und Induktion müssen dabei miteinander verbunden werden.

Richtig wird im I. Teil auf den Unterschied von sittlichem Naturgesetz und Naturrecht hingewiesen, aber leider wird diese notwendige und fruchtbare Unterscheidung vom Verf. nicht weiter durchgehalten. Vieles hätte sich dann besser und klarer sagen lassen! Denn dem geschichtlichem Wandel im Recht als der äußeren Lebensform einer Gemeinschaft steht gegenüber die relative Stetigkeit oder Unwandelbarkeit der den Menschen vor Gott dem Schöpfer und seinem Heilswerk definierenden normativen Bestimmungen durch das sittliche Naturgesetz und dessen „Erfüllung" im christlichen Seins- und Lebensgesetz.

Hinsichtlich seines Überblickes über die bisherige Naturrechtslehre knüpft der Verf. an die Ausführungen von J. Arntz an („Die Entwicklung des naturrechtlichen Denkens innerhalb des Thomismus", in: F. Böckle, Das Naturrecht im Disput, Düsseldorf 1966, 87–120 und J. Arntz: „Naturrecht und Geschichte", in: Concilium I, 1965, 383–391). Vgl. dazu: Theol. Rev. 1969, 265–274. Mit Recht betont G., daß die reine Faktizität noch keine Normativität bedeutet, daß, wie wir es schon länger betont haben, erst Normen aus Fakten erwachsen, wenn etwas Vorgegebenes auch dem Menschen in seiner Verantwortung vor Gott absolut, d. h. unabdingbar aufgegeben ist. Daraus erhellt, warum nicht bloß die „abstrakte Wesensnatur" des Menschen, sondern auch die „faktische Natur" desselben sittlich relevant ist. Leider wird dieses metaphysische im Geschichtlich-Faktischen Vor- und Aufgegebensein von G. nicht tief genug erfaßt, sonst hätte sein Hinweis auf die für Entwicklung „offene" Natur des Menschen, auf den unwandelbaren Kern in allem Wandel eine größere Tiefe erhalten.

Leider erscheint (38) sowohl der „Partner Gottes" als auch die Betonung „einer gewissen Anthropozentrik". Beides sind Beispiele dafür, wie das Thema der Arbeit durch sauberere Begriffe und Aufdeckung von in der Empirie zu erkennenden tieferen Zusammenhängen besser hätte behandelt werden können. Ebenso sollte besser zwischen transzendental und transzendent unterschieden werden, z. B. S. 38, 39, 68! Daß sich in der Intersubjektivität kein Gottesbezug „ereignet", daß Gottes- und Nächstenliebe in keinem „Wechselverhältnis" stehen (38f), darf nebenbei angemerkt werden.

Der Wandel wird nach G. vor allem durch dreierlei bewirkt: „Erweiterung und Vertiefung menschlicher Erkenntnis", „Änderung der Lebensverhältnisse" und „Änderung des Menschen selbst" (47). In dieser Reihenfolge legt G. seine Gedanken in diesem ersten umfangreichsten Kapitel seines Buches dar.

Die Wandlungen, die im Menschen selbst stattgefunden haben bzw. haben sollen, sind ohne Zweifel die bedeutensten. Hier steht das Problem der Pflichtenwandlungen vom Kindesalter bis zum Erwachsensein. Analog fragt es sich, ob es solches Normenwandlungen auslösendes Wachstum auch innerhalb der Menschheit und ihrer Gruppen geben kann (67). Hierher gehört auch die Möglichkeit der Selbstmanipulation des Menschen innerhalb festgesetzter Grenzen (72). Es ist schon wichtig, daß G. hier neue Probleme aufzeigt, auch wenn er noch keine fertigen Lösungen bieten kann.

Im II. Teil befaßt sich G. mit dem Wandelbaren und Unwandelbaren im göttlichen, d. h. positiv göttlichen Gesetz (75ff). Die Stufen der Heilsgeschichte bis hin zur Eschatologie, die Entfaltung der Kirche als des anbrechenden Reiches Gottes in der Geschichte mußte sich auch in den Wandlungen sittlicher Normen widerspiegeln, z. B. vom atl. Gesetz zur ntl. Moral. Die heilsgeschichtliche Situation ist immer wieder neu auf den in ihr ergehenden Ruf Gottes zu untersuchen, um die Antwort darauf richtig zu geben. Leider hat G. bei aller Betonung der exegetischen Arbeit nicht gezeigt, wie man nun konkret vorgehen soll, um diese Verifizierung des situativ erkannten Heilsrufes Gottes zu vollziehen. Hier ist das zentrale Problem: Wie gelangen wir von den Aussagen der Schrift zur Erkenntnis des Sittlichen Hier und Jetzt? Mittels der Vernunft (welcher?) oder organisierter Vernunft, d. h. Philosophie (welcher?)? Tatsache ist doch, daß heute in der Theologie die Entscheidungen gar nicht so sehr von der Exegese, sondern von einer jeweilig eingesetzten Philosophie her erfolgen... Auch die Verwendung von Begriffen wie Statik und Dynamik kann hier nicht weiterhelfen.

Sehr gut sind die Ausführungen G.s gegen eine rein biblizistische Moraltheologie, von der aus wir nicht zum Hier und Heute gelangen können. Wie allerdings die Liebe „Kriterium dafür (sein soll), was von dem atl. Kult-, Judizial- und Moralgesetz nach dem Kommen Christi noch in Geltung bleibt und was nicht" (84) bedürfte noch einer näheren Präzisierung. Richtig wird allen Biblizisten von G. in Übereinstimmung mit B. Schüller gesagt, daß ohne die Anerkennung des sittlichen Naturgesetzes das Gesetz Christi nicht voll erkannt werden kann. — Die 4 Karidnaltugenden können u. E. auch heute noch gute Dienste leisten im Rahmen eines höherer Verwendung fähigen und bedürftigen sittlichen Naturgesetzes! — G. spricht weiterhin über das Problem der Ehescheidung nach dem NT und bekennt sich zu deren absoluten Unerlaubtheit — Die Ehemoral eines hl. Augustinus aber „erscheint uns heute als fragmentarisch, naturalistisch-biologistisch", wenn man heutige anthropologische Erkenntnisse damit vergleicht (103). Daher gilt G.s großes Interesse der Entwicklung der kirchlichen Ehemoral von *Casti Connubii* bis zum Vatikanum II (*„Humanae Vitae"* war zur Zeit der Drucklegung noch nicht erschienen). Wir möchten uns den von G. zitierten Stellungnahmen von H. Schlier und U. Ranke-Heinemann hinsichtlich der Exegese von Eph 5 anschließen. Im sakramental-mystischen Raum gilt die wechselseitige Unterordnung in der Liebe auch heute. Es geht nicht bloß um ein zeitbedingtes soziologisches Denken bei Paulus an dieser Stelle. Was sakramental-mystisch grundgelegt ist, läßt durchaus die Verwirklichung in partnerschaftlicher Hinsicht offen. *„Ut in pluribus"* besteht diese „hierarchische Struktur" der Ehe — u. E. ein leicht mißverständlicher Ausdruck —; sie läßt aber Ausnahmen zu. Vom Patriarchalismus als einer in unseren Kulturbereichen heute weithin überwundenen Form sozialer Autoritätsbestellung und -ausübung sollte wohl unterschieden werden ein Paternalismus, der überall dort in der Welt (z. B. Familie) und in der Kirche zu realisieren ist, wo einer dem anderen zur vollen Obsorge anvertraut ist, was durchaus auch Grade der Mündigkeit des Obsorgten zuläßt und sogar nach Erfüllung paternaler Aufgaben auch Berücksichtigung verlangt.

Der III. Teil der Arbeit behandelt „Wandelbares und Unwandelbares im Bereich der kirchlichen Gesetze" (115ff). Dabei werden nur kirchenrechtliche Normen mit ethischem Weisungsgehalt berücksichtigt. Hier wäre nun gut gewesen, die oben betonte Unterscheidung von Naturrecht und sittlichem Naturgesetz oder sittlicher

Gesamtlebensordnung herauszuarbeiten. G. betont für diesen Bereich vor allem mit Recht die Tugend der Epikie, wie das von der Moraltheologie der letzten Jahrzehnte herausgearbeitet worden ist. Dieser III. Teil der Arbeit ist nicht der systematische Ort zur Erörterung der Fragen der vom Lehramt der Kirche behandelten Geburtenregelung. Es geht dabei nicht zunächst um Kirchenrecht, sondern um einen Bereich der sittlichen Gesamtlebensordnung. Mit Recht wird der Versuch von P. J. David zurückgewiesen, der die Fragen als solche des Naturrechts ansieht und dieses dem kirchlichen Hirtenamt (nicht dem Lehramt) mit seinen rein geschichtlich bedingten, daher wandelbaren Zweckmäßigkeitsentscheidung zuweisen möchte. Die Stellungnahme G.s, noch vor *Humanae Vitae* gelegen, stimmt ziemlich überein mit dem, was in der Diskussion gegen diese Eheenzyklika Pauls VI. vorgebracht worden ist.

Die Lehre der Kirche ist aber nicht physizistisch oder biologistisch, sondern sieht im ehelichen physischen Akt Metaphysisches und Schöpfungsmäßiges real-konkret werden. Sie verwirft damit einen „negativen Physizismus", wie ihn alle jene vertreten, die allein das Motiv der Liebe und nicht primär das Objekt ehelichen Handelns für die sittliche Qualifikation des ehelichen Aktes heranziehen. Die viel zitierte „moderne Anthropologie" hat wohl für ein tieferes Verständnis, nicht aber für eine Wandlung der kirchlichen Lehren Bedeutung. Im Ganzen: G. hat mit als erster die ganze Wucht der Problematik seines Themas erkannt und mutig angefaßt. Seine Methode, fußend auf dem Axiom: *agere sequitur esse*, muß als richtig erkannt werden. Dennoch brauchten wir eine tiefere metaphysische und theologische Erfassung des *esse*, um zu einem besseren Erkennen des *agere* und seiner Normen zu gelangen. Von den Tatsachenwissenschaften ebenso von bloßen empirischen Tatsachen sind noch keine Normenerkenntnisse zu erwarten, wohl aber Einsichten, wie Normen des Aufgegebenen im geschichtlichen Vorgegebenen verwirklicht werden können.

Bochum. G. Ermecke.

Fraling, Bernhard: **Der Mensch vor dem Geheimnis Gottes.** Jan van Ruusbroec (Studien zur Theologie des geistlichen Lebens). Würzburg: Echter-Verlag 1967. 272 S.; kart. DM 28.—.

Verständnis und Wertung dieser gründlich umgearbeiteten Innsbrucker Dissertation von 1962 ist auf verschiedenen Ebenen anzusetzen. Der Verf. hat sich die schwierige, aber einzig lohnende Aufgabe gestellt, Denken und Erleben des flämischen Mystikers (1293–1381) im Lebensgefühl des heutigen Menschen nachzudenken und – soweit möglich – nachzuerleben. Grundlage dazu war ihm die Theologie seines Lehrers K. Rahner. Der unselige „divorce entre théologie et mystique" (Vandenbroucke) ist wohl nur mit dieser Grundeinstellung zu heilen, und mit ihr läßt sich der auch in Theologenkreisen verbreitete Historizismus, „eine methodisch praktizierte höhere Form von Magie" (Sauter), durch ein Verständnis der Geschichte als *magistra vitae* (de Lubac), als „prospektiv" und „nicht mehr so antiquarisch und retrospektiv" wie bisher (K. Rahner), ablösen. Der Vorwurf „theologischer Modernitäten" – so ein Rezensent, der "keinen Text bei Ruusbroec gefunden (hat), der Gott als ‚das Geheimnis' bezeichnet" – kann nur auf einer *ignoratio elenchi* beruhen (TrTheolZtsch 1968, 275). Zur Sache kann ein Hinweis auf das Begriffspaar „wise-onwise, in wisen-wiselose" genügen. „So weit (!) die Seele etwas begreift und fühlt, ist es Geschöpf; aber soweit sie es nicht begreifen kann, ist es Gott" (153), schreibt Ruusbroec. Der Begriff „Mysterium" fällt nach de Lubac übrigens in der Geschichte keineswegs mit der modernen Bezeichnung zusammen; historizierende Wortstatistiken müssen also versagen.

Ähnliche Vorüberlegungen werden — leider nur kurz — in der Einleitung (13—22) angestellt. Die Einführung (23—67) macht mit Lebenslauf und Werken bekannt und gibt einen Überblick über die Lehre. Die drei folgenden Kapitel entfalten die These Fralings. Das Bemerkenswerte beim Menschenbild Ruusbroecs (Der Mensch in der ursprünglichen und endgültigen Einheit seiner Kräfte, 69—102) ist der ständige Versuch, die Vielzahl der Wirklichkeiten aus einer Einheit heraus zu begreifen. An Hand zentraler Texte (glücklicherweise immer auch in hochdeutscher Übertragung) führt der Verf. in ein Denken ein, das kaum auf Begrifflichkeiten zu reduzieren ist; es steht auf der Schwelle von Begriff zum Bild, von Sprache zur Schau, von Abstraktion zur Realität des Erlebens. Miteinbegriffen wird — im Gegensatz zu anderen spirituellen Schriftstellern — auch das „Tun", der „Werkelicheits"-Aspekt. Denn nur in diesem dynamischen Vollzug ist die „Einheit des Geistes", d. h. der am meisten gesammelten anthropologischen Ebene zu begreifen. Gerade hier, im „wesentlichen" Bezug, der die Aufspaltung in *actio* und *contemplatio* übersteigt, öffnet sich der Mensch. „Die Dynamik der Einkehr in die Einheit des Geistes ist engstens verknüpft mit der Dynamik, in der diese Einheit sich auf ihr Telos richtet" (102).

Die Transzendenz der Einheit des Geistes (105—180) behandelt das eigentliche Anliegen des Buchs. Wichtige Texte analysierend und durch viele Querverbindungen erweiternd arbeitet F. die Grundsicht Ruusbroecs heraus: „alle Wesene hanghen sonder middel in dat godlijcke Wesen... also in hare eyghene sake (Ursache)" (55). Diese ontologische Wirklichkeit ist nicht zu trennen vom existentiellen Vollzug. Schöpfung, Inkarnation, Geistsendung sind deren dogmatische Formulierungen. Im Erleben des Mystikers fließt eine Vielzahl von Entsprechungen zusammen. „Man gewinnt den Eindruck, daß die Erhellung und Darstellung des trinitarischen Lebens (wie der Christologie, Rez.) für Ruusbroec zugleich Ausdruck seines eigenen Existenzvollzugs wird (!)" (45). „Die ‚wesentliche' Einheit des Geistes, oder die Hinneigung desselben auf seinen Ursprung, die zunächst von der Erschaffung bestimmt war, konkretisiert sich in der Überformung durch das Wort zu einer ‚Ingheneichtheit' mit dem Sohn zum Vater und ... im Heiligen Geist" (141). Das anthropologische Bemühen wächst in das Verständnis des „großen Woraufhin" des Menschen hinein. Auch im Göttlichen zeigt sich das Einheitsdenken Ruusbroecs, wobei aber durch die Nähe zum Vollzug keineswegs die Fülle des göttlichen Lebens verbegrifflicht wird. Einerseits wird die Überbegrifflichkeit Gottes betont (z. B. durch die Worte mit „on-" 57, 165, 267); aber es ist nicht die „fast beziehungslose Jenseitigkeit Gottes" (119), die Ps. Dionysius nahelegt, sondern in der Verwurzelung des Begreifens, im Erleben des eigenen „Geheimnisses" öffnet sich ein „verstandener" Bezug zum göttlichen Geheimnis. So bildet z. B. das „Ungenügen innerhalb der menschlichen Selbsterfahrung des Mystikers (die ‚ongheduericheit', die Rastlosigkeit) die Grundlage für den Begriff der göttlichen ‚natur' im Hinblick auf ihre Fruchtbarkeit" (48). Der gnoseologische Weg zu Gott beruht seinshaft darauf, „daß (z. B.) der Mensch da, wo er am meisten er selber ist, sich noch Gott zu verdanken hat, also in der Tat seiner Freiheit..." (145). Eine Vielzahl mystischer Vorstellungen gewinnt aus dieser Theo-Anthropo-Logie Licht: Gedächtnis, Funke der Seele, Gottesgeburt, Bildsein usw.

Das Kleine Begiffslexikon zu Ruusbroec (263—268) — wohl statt eines Sachregisters — hat einige typische Begriffe gesammelt. Ein weiteres Kapitel über Die Weise der Vergegenwärtigung des Geheimnisses bei Ruusbroec (181—227) macht sich in einer Art *intentio secunda* Gedanken über das „Wie" der mystischen Welt: Sprache, Dialektik von „in ons — boven ons", „beeld" und „ghelijc", trinitarisches Denken. Hier wie im abschließenden Exkurs, Ruusbroecs Leben und Schriften und die Geschichte seiner Wertung (229—264), finden sich Überschneidungen zur Einführung. Der Verf. beweist darin aber eine Kenntnis der Ruusbroec-Quellen und -Forschung, die auch denjenigen, der mit seinen spekulativen Verständnisversuchen unzufrieden ist, von der Qualität der Arbeit überzeugen müßte. Vgl. auch das Literaturverzeichnis (268—272).

Abgesehen von der rein handwerklichen Beherrschung des Materials kann auch ein Ruusbroec-Kenner, der den theologischen Neuansätzen Fralings nicht folgen möchte, die Arbeit als „sehr beachtliche und eindringende Darstellung der Ruusbroecschen Lehre" bewerten (ZkTh, 90, 336–339). Uns aber scheint, daß Fralings weitergreifendes Fragen, sein in das moderne Selbstverständnis hineinreichendes Ruusbroec-Verständnis, der einzig mögliche Weg zu Ruusbroec ist.

Aber vielleicht läßt sich die existentielle Methode Fralings durch Strukturbetrachtungen – da wörtliche Abhängigkeiten schwer nachzuweisen sind – noch vertiefen. Gelegentlich wird z. B. auf die Verwandtschaft der Ruusbroecschen Freiheit zur Ignatianischen Indifferenz verwiesen (80^{22}, 83^{28}). Solche verwandte Strukturen (z. B. auch die zum öfters erwähnten Neuplatonismus) wären freizulegen und auf Ähnlichkeit und Unähnlichkeit hin zu überprüfen. Die „eeninghe sonder middel", „sonder differencie" (105) ist ein so verbreiteter Terminus (vgl. die Gerson-Diskussion, die 256f kurz erwähnt wird), daß sie ein Schlüssel zur Eigenart Ruusbroecs und seinem Stehen in der Tradition bilden könnte. Bei dem Wort „Bloetheit" (96. 116. 118. 121. 164. 264) hat Fraling – allerdings ohne andere Autoren zu berücksichtigen – gelegentlich solche Strukturanalysen versucht. Das Wort über Liebe, die eindringt (167), „wo das Verstehen draußen bleibt", ist eine „phrase célèbre qui a fait le tour du moyon âge" (Combes). Die Skala ihrer Interpretation reicht vom geistig-intellektuellen Verständnis (Hugo v. St. Viktor) bis zum Antiintellektualismus, vom Realismus der Ps. Dionysius-Schule bis zur nominalistisch bleibenden leeren Erbauung. Etwas Ähnliches gilt von dem *Nunc aeternum* des mystischen Erlebnisses (vgl. 195. 223), das ebenso ekkhartisch-intellektuell wie voluntaristisch-affektiv interpretiert wurde. „Das redaktionelle

Schema" mehrerer Werke (33) ist eine typisch mittelalterliche Arbeitsweise, der z. B. in den Untersuchungen über die Predigttheorien umfangreiche Arbeiten gewidmet sind; „die Technik der Reihung" (ebd.) hat schon W. Stammler erforscht und gedeutet. Hier könnte eine wissenschaftliche Forschung ansetzen. Mit anderen Worten, statt sofort inhaltliche Aussagen zu versuchen, müßte man erst die Form, die Struktur der Aussage- und Erlebnisweise untersuchen und durch Kontrastierung zu anderen Autoren im Eigengehalt bewerten lernen. Das Problem der Sprache – im weitesten Sinn – dürfte nicht nur „auch", sondern müßte „zuerst" behandelt werden. Wenn Ruusbroec z. B. vom Osterlamm spricht, das „ons gebraden es ane den cruce" (32), dann liegt dem keine Abgeschmacktheit, sondern ein verbreitetes lateinisches Wortspiel (*coactus-coctus*) zugrunde. Oder wenn Ruusbroec mit hoher sprachlicher Intensität, genießende Ruhe und Wirken – „ganz in Gott" schauend leben und „ganz in uns selber, die wir die Liebe zu Gott tätig üben" – zusammenbringt, dann ist das nicht nur ein spekulatives Problem, sondern auch eines der Denk- und Sprach-Struktur.

Gerade in der spirituellen Literatur, die oftmals als theologisch weniger-wertig übergangen wird, könnten solche, hier kurz exemplifizierte Methoden weiterhelfen und zeigen, daß die Mitte des christlichen Glaubens und seiner theoretischen Überdenkung nicht Philosophie und Theologie, sondern „Spiritualität", insoweit man sie überhaupt absetzen will, sein müßte. Moderne Arbeitsweisen der Literaturkritik, der Soziologie, der strukturellen Sprachbetrachtung geben manchen Fingerzeig. Der Wert vorliegender Arbeit liegt nicht zuletzt darin, daß in ihr an vielen Stellen ein Ausblick zu ähnlichen Neuansätzen geöffnet wird.

München. J. Sudbrack SJ.

Boros, Ladislaus: **Im Menschen Gott begegnen.** Mainz: Verlag Grünewald 1967. 162 S.; Paperback DM 9,80.

Es ist nicht jedermanns Sache, in einer Welt, die pragmatisch die Zukunft gewinnen will, die Entscheidung des Todes und in ihr die Entscheidung vor Gott sich vorhalten zu lassen. Boros tat dies bislang transzendentalphilosophisch beflügelt. Jetzt aber legt er Betrachtungen vor zu der sehr praktischen Frage, wie ein Mensch mehr Mensch werden könne, die zur theologischen Frage wird, wenn sie die tödlich fremde Andersheit Gottes überwunden sieht in der Inkarnation, in der Gott der Nahe wird. Weil indessen dieser „werdende Gott" den denkenden Menschen fassungslos macht, es sei denn, dieser betrachte einfach dieses Geschehen Gottes, legt B. nicht eine wissenschaftlich gedachte Theologie der Menschwerdung Gottes vor, sondern eben eine „Betrachtung". Dieser Schau des menschgewordenen Gottes erst geht dann der „Gedanke" auf, daß Menschen als Christen nichts Menschliches ausdenken können, das nicht auf Gott anwendbar wäre — mit Ausnahme der Sünde.

In der personalen Schau von B. ist das Menschliche gegeben, weil es für das einsame Ich den Bruder gibt, zu dem der Weg in Wahrhaftigkeit, Achtung, Verehrung und Freude am Mitbruder gegeben ist, seit in Christus Gott unser Bruder wurde. Wer dieser „Wesensaussage der Botschaft Christi" (11) glauben kann, dem werden die Meditationen von B. zu einer personal-horizontalen Theologie: wer den Weg zum Bruder in Geduld findet, wird echt Mensch und gelangt zugleich zu Gott (17ff). Redlich geht B. daran, solche Geduld aufzubauen im Abbau des Sich-Verstecken-Wollens vor dem und der Zurückweisung des Anderen aus Angst vor der Anstrengung der Liebe, die nur über die Großmut jene Gelassenheit und Freude der Aufrichtigen einbringt, die den Demütigen eignet.

Wenn B. abschließend von dieser Demut sagt, sie sei im Grunde die Erfahrung: indem man sich sündig bekennt, wird man rein (162) — dann weiß man nicht nur theologiegeschichtlich, daß in den Betrachtungen von B. die zwischen Augustin und Kierkegaard gespannte existentiale Erkenntnis aufgehoben ist, derzufolge die *confessio laudis* nur da letztlich vor Gott und den Menschen gilt, wo sie auf die *confessio peccati* folgt — man ist über dieses bloß feststellende Wissen hinaus beim Mitgehen mit B. vor allem dankbar dafür, daß er diese Tradition einmal ohne wissenschaftlichen Ballast in eine sehr schlichte und eben darum menschliche Sprache faßt, die das Mit-denken leichter macht.

Regensburg. Norbert Schiffers.

Corpus Consuetudinum Monasticarum, publici iuris fecit Kassius Hallinger, Tomus III: **Decreta Lanfranci monachis Cantuariensibus transmissa,** edidit David Knowles, XLII, 149 S. Tomus IV: **Consuetudines Beccenses,** edidit Marie Pascal Dickson, XC, 419 S. (Doppelband), Siegburg: Respublica-Verlag Franz Schmitt 1967; Ln DM 120,—.

Es ist erfreulich, daß die Edition der monastischen *Consuetudines* des Mittelalters, die unter der tatkräftigen Leitung von Kassius Hallinger (Rom/Münsterschwarzach) steht, so rasch voranschreitet und daß den beiden ersten Bänden (vgl. Theol. Revue 61 (1965) 256–258) in so kurzer Zeit Bd. 3 und 4 folgen konnten. In Bd. 3 gibt der bekannte englische Mediävist D. Knowles die *Decreta Lanfranci monachis Cantuariensibus transmissa* neu heraus. K. hatte die *Decreta* bereits im Jahre 1951 in der Reihe Mediaeval Classics (Edinburgh) ediert, hat jedoch für die vorliegende Ausgabe verschiedene Revisionen vorgenommen.

Lanfrank, der in Pavia geboren worden war und sich in Bec (Normandie) dem Mönchtum zugewandt hatte, fungierte nach der Eroberung Englands durch Wilhelm als dessen Berater in den kirchlichen Angelegenheiten. Dabei bemühte er sich vor allem auch um eine Reform des monastischen Lebens. An seiner Kathedrale in Canterbury — Lanfrank war seit 1070 Erzbischof — wirkte, wie an anderen englischen Bischofssitzen, anstelle eines Säkularkapitels ein Mönchskonvent. Für diese Mönche, bei denen der Erzbischof die Stelle eines Abtes einnahm, stellte Lanfrank eine Lebensordnung zusammen, die wir in den *Decreta* vor uns haben. Diese entstanden in den Jahren 1074/77.

Den ersten Teil von Lanfranks klösterlichen Konstitutionen bilden liturgische Anweisungen, wie die verschiedenen Tage und Feste des Kirchenjahres zu gestalten sind. Der zweite Teil handelt von den klösterlichen Ämtern und von disziplinären Angelegenheiten des monastischen Lebens.

In dem Begleitbrief, den Lanfrank mit den *Decreta* an den Prior Heinrich von Canterbury übersandte, sagt er, für die *Decreta* hätten ihm die Gewohnheiten derjenigen Klöster, die zu seiner Zeit die höchste Autorität besitzen würden, als Vorlage gedient. Lanfrank hat keineswegs, was nahegelegen hätte, einfach oder auch nur in der Hauptsache die Gewohnheiten von Bec übernommen. Seine *Decreta* sind vielmehr stark von Cluny her beeinflußt. Insbesondere hat der *Ordo* des Mönches Bernhard von Cluny (entst. um 1067) für Lanfranks Werk als Vorlage gedient, ohne daß er jedoch diesem sklavisch gefolgt wäre.

Die *Decreta* Lanfranks bieten uns einen Einblick, welche Kräfte das Möchtum in England nach der Eroberung durch Wilhelm geprägt haben. Es waren weder die lothringischen Gewohnheiten, noch die alt-angelsächsischen Überlieferungen, sondern vor allem cluniazensische Bräuche, die den hauptsächlichsten Einfluß ausgeübt haben. Als Grundlage der Edition wählte K. den Kodex B IV 24 der Kapitelsbibliothek von Durham. Dieser enthält die älteste (spätes 11. Jh.) der überlieferten Handschriften, die, von geringfügigen Verschiedenheiten abgesehen, alle dieselbe Textgestalt bezeugen. Ein ausführlicher Index erleichtert die Benutzung des Textes.

Bd 4 bietet erstmals eine zusammenhängende Edition der *Consuetudines* von Bec, die von M. P. Dickson OSB (Bec-Hellouin) besorgt wurde. Das um die Mitte des 11. Jahrhunderts gegründete Kloster in der Normandie erlangte rasch große Bedeutung. Viele Bischöfe und Äbte gingen daraus hervor, so etwa Lanfrank und Anselm, beide später Erzbischöfe von Canterbury.

Die Satzungen von Bec enthalten — wie die *Decreta* Lanfranci des 3. Bds — vor allem liturgische Anweisungen für die verschiedenen Zeiten und Feste des Kirchenjahres. Sie bilden eine Art Direktorium und zugleich Zeremoniale, das den Ablauf der liturgischen Feiern im einzelnen darlegt. Ein kürzerer Abschnitt gibt eine Reihe von Gewohnheiten des alltäglichen klösterlichen Lebens wieder, wie etwa die Vorschriften über das Silentium, über den Sakramentenempfang, die Aufnahme der Novizen, die Wahl des Abtes u. a. Die ursprünglichen Gewohnheiten von Bec dürften nach Dickson in den siebziger Jahren des 11. Jh.s, wohl unter Abt Herluin entstanden sein.

Was die Quellen für die Gewohnheiten von Bec betrifft, so läßt sich eine weitgehende Unabhängigkeit den anderen zeitgenössischen monastischen Satzungen gegenüber feststellen. Wohl hat das Kloster in der Normandie Anregungen von Lothringen, von Cluny, von Montecassino aufgegriffen, aber es ist keiner Richtung in ausschließlicher Weise gefolgt. Auffallend ist die Distanz Becs zu Cluny. Dickson kann anhand einer Tabelle nachweisen, daß die *Consuetudines* von Bec bei 60 herausgegriffenen Einzelfragen in 53 Fällen den Gewohnheiten von Cluny entgegengesetzt sind.

Der Edition ist eine Konkordanz der verschiedenen Textüberlieferungen, ein Repertorium der liturgischen Texte, die in den *Consuetudines* erwähnt werden, sowie ein umfangreiches Namens- und Sachregister angeschlossen. Für diese verschiedenen Register, besonders das der liturgischen Texte, wird man besonders dankbar sein.

Das *Corpus Consuetudinum Monasticarum*, das sich bereits gut eingeführt hat, wird durch die hier vorgestellten Editionen um zwei sauber ausgestattete Bände bereichert.

Trier. Klaus Ganzer.

Die Kirche in der Welt von heute. Kommentar zur Pastoralkonstitution *‚Gaudium et Spes'*. Hrsg. von G. Baraúna. Salzburg: O.-Müller-Verlag 1967. 570 S.; Ln DM 50,—.

Das vorliegende Werk mit 25 Mitarbeitern will den ursprünglichen Textsinn des Dekretes *Gaudium et Spes* sowie die Atmosphäre und den Geist des Konzils zum besseren Verständnis des Dekretes deutlich machen. Deshalb bieten fast alle Aufsätze den Werdegang des jeweilig behandelten Kapitels, wodurch zwar oftmals Wiederholungen vorkommen, aber der nicht immer genuine Text verständlicher wird und dem Leser sagt, was aus dem Text nicht unmittelbar ersichtlich ist. Der Hrsg. betont im Vorwort, daß Gaudium et Spes „keineswegs einen ausgereiften Text darstellt" (9) daß das Dekret „eine kritische Lektüre gebietet", daß nähere und entfernte Kontexte heranzuziehen sind, daß es als „organisches Kapitel innerhalb des ganzen Konzils" und „im Lichte der anderen besonders der streng lehrhaften Dokumente" zu sehen ist (10).

Das Werk ist wohl der Erstkommentar zu dem Dekret und deshalb von besonderem Interesse. Allerdings stammen die Beiträge weniger aus einer prüfenden Distanz als vielmehr aus dem Engagement von Vor- und Mitarbeitern der Konstitution. Es ist kein ausgeglichenes, geschlossenes Werk, aber ein kompetenter Kommentar, der auch Gesichtspunkte bietet, die z. T. über die Konzeptionen des Dekretes hinausgehen.

Das Sammelwerk ist in 3 Teile gegliedert, deren erster historisch-theologische Voraussetzungen in 5 Beiträgen (15—137) und deren zweiter Themen und Zentralgedanken der Konstitution in 12 Beiträgen (141—458) bietet, während der 3. Teil in 5 Beiträgen die Konstitution zusätzlich in das Licht ökumenischer Überlegungen stellt (461—535).

I

1. „Historische Bemerkungen zur Konstitution" (15—31) leiten das umfassende Werk ein. Mac Grath schildert die Genesis des Dekrets GS, unter besonderer Betonung „des sich entfaltenden und reifenden Geistes des Konzils" (15). Der Konstitutions entwurf weist eine recht bewegte Geschichte auf (16—21), „die Arbeit am Schema XIII. kam nur langsam voran" (17). Kommissionen und Subkommissionen traten wiederholt in je verschiedener Besetzung und mit je anderer Zielsetzung zusammen, um jeweilig modifizierte Entwürfe vorzulegen.

Noch während der ausgedehnten Debatte in der 2. Session stand das Schema XIII. im Hintergrund (18). Meinungsverschiedenheiten bestanden schließlich über die theologische Konzipierung des Schemas: Soll die Offenbarung Ausgangspunkt der Überlegungen werden, oder muß von den Problemen der Welt ausgegangen werden. Nach der Bildung einer letzten frühere Entwürfe integrierenden Kommission stimmte das Konzil der „ausführlichen Erörterung zahlreicher zeitgebundener ... Probleme" (19) zu. Nach mehrfachen Revisionen und Ergänzungen seitens der Fachberater wurde GS mit ‚quasi-Einstimmigkeit' (20) angenommen an die Konzilsväter verteilt, um während der 3. Sitzungsperiode diskutiert zu werden, was zu weiterer Korrektur des Textes führte.

Spezifisch für die Neuartigkeit des Konzilstextes ist die konkrete Adressierung an die Welt; die Stellungnahme zu akuten Problemen, kurz: das „empirische Vorgehen" (29); die objektive, phänomenologische Wiedergabe der modernen Situation; eingehende Behandlung des Atheismus (30); stärkere Ausrichtung der Anthropologie auf Christus; biblische Grundhaltung.

Eine Konstitution ist GS, sofern der Text einen dogmatischen Teil hat und „eine Lehre auf unsere gegenwärtige Lage" anwendet (31). Pastoral ist das Schema XIII. aufgrund seiner Zielsetzung: das Handeln des Christen soll in Gang gebracht werden.

Dieser einführende Aufsatz vermittelt einen sehr guten Einblick in die theologische, formale und redaktionelle Entwicklungsgeschichte des Schemas XIII. Der Verfasser zeichnet die schon fast labyrinthartig verschlungenen Pfade der Textgenese. Ob man aber im endgültigen Text von einem Gegensatz zwischen der theologischen Sichtweise des 1. Teils und der Morallehre des 2. Teils (30) sprechen soll, leuchtet nicht recht ein.

2. Einen ‚Gesamtüberblick über die Pastoralkonstitution Gaudium et Spes' bietet Amoroso Lima (32—48). Er bemüht sich um den analytischen Aufweis, daß das Konzil die moderne Welt nicht verurteilt, sondern unsere Zeit objektiv (36) und global betrachtet (32). Die Kirche überprüft ihre frühere einseitige Auffassung von Welt (33), läutert sie zu einer objektiven Betrachtung (34f), entschließt sich zur „Teilnahme am Bau der modernen Welt" (35). Sie nimmt die heutige Welt ernst, gerade sofern diese sich als „Übergang, Verwirrung, Widerspruch und Angst" (36) dartut. Der moderne Mensch ist gewillt, „den Zustand der Welt zu verbessern" (37). Indem das Konzil die Welt als Ganzes betrachtet, will es aus dem Geist der Universalität Trennungen überwinden (38), durch Dialog, gegenseitige Achtung, „allgemeine Verbrüderung" herbeiführen (39), zur Zusammenarbeit mit allen aufrufen (40). Das den Nationen Gemeinsame wird herausgestellt (40) im Blick auf die „kollektive Berufung aller" (41). „Es geht weder um die Verteidigung des sozialen Status quo noch um die einfache Rückkehr in die Vergangenheit, sondern um einen Schritt in die Zukunft" (41). Der Geist des Konzils ist nämlich „vorausschauend" (42) auf den „Bau einer neuen Welt". Die Kirche weiß sich unabhängig von allen und überlegen durch ihren Auftrag, „den Primat der geistigen Werte zu verkünden" (43) und „übernational, überkulturell, überzivilisatorisch, überrassisch, überkontinental" (44), nicht konfessionell, nicht sakral, nicht klerikal, nicht einseitig zu sein, sondern bereit, „der gesamten Menschheit zu dienen" (45).

Der Verfasser hat dankenswerter Weise die theologische Materie von GS in 6 Thesen zusammengefaßt. Dadurch gewinnt man einen konzisen Überblick über die zentralen Themen und über das theologische Fluidum des Konzilstextes. Solch raffende Thematisierung bringt allerdings leicht die Gefahr der Vereinfachung mit sich. Dieser scheint L. streckenweise erlegen zu sein. Auffallend ist jedenfalls der durchweg schlagwortartige Stil, und man fragt sich, ob der Überblick hinreichend objektiv ist. Verläßt nicht das Referieren bzw. Resümieren bisweilen die Ebene der Analyse, um überzuschwenken zu eisegetischen Interpretationen? Viele ‚große Worte' werden ‚gelassen ausgesprochen', ohne definiert oder expliziert zu werden: ‚Globale Betrachtung' (32) kann die ganze Wirklichkeit umfassen oder aber auch nur konfuse und vage Bestand aufnehmen. Der absolutistische Habitus des ‚Entweder-Oder' (38) ist heutzutage sicher nicht verbreiteter als das vom Toleranz- und Kompromißstil getragene ‚Sowohl-als-auch'.

Was soll z. B. heißen: die Definition der Prinzipien entfernt sich niemals von ihrer Verwirklichung (42)? — Ist das ‚vernünftige Denken des gesunden Menschenverstandes' (42) seinerseits an wissenschaftlich verifizierte und eruierte Kriterien gebunden, oder ist damit eine vorwissenschaftlich-unreflexe Einstellung zur Wirklichkeit gemeint? Was soll ‚Primat der geistigen Werte' (43) bedeuten, wenn angesichts allgemeiner Notlage das Stillen des Hungers elementares Gebot, erste Botschaft sein kann? Ob man von einem „kompletten normativen Kodex" (45) im Dekret sprechen soll? Adjektivbildungen wie ‚anti-triumphalistisch', ‚nicht-apologetisch' (47), ‚überzivilisatorisch' (44) sind global etikettierende Slogans.

3. G. Albergio setzt „die Konstitution in Beziehung zur gesamten Lehre des Konzils" (49—76). Er weist darauf hin, daß die Konzilsdokumente — wissenschaftskritisch — „eine sehr weitgespannte Folge von Abstufungen ... bieten, die von Glaubenssätzen bis zu einfach ermahnenden oder hinweisenden Formeln sich erstreckt" (49). Die einzelnen Dokumente sind Teile eines Ganzen (50), die in gegenseitiger Abhängigkeit stehen (52). Am meisten zitiert wird LG (61), wo die dogmatischen Voraussetzungen für die Sendung der Kirche in der Welt liegen, während praktisch alles weitere der konziliaren Lehre unbeachtet (61f) bleibt. Grundsätzlich gilt, daß GS „im ekklesiologischen Bereich des Konzils anzusetzen ist" (65); nicht alle Inhalte der Pastoralkonstitution haben „die gleiche theologische Bedeutsamkeit" (73). Auch der Denkstil ist verschieden (69). GS bedeutet einen „Übergang vom charakteristischen Schema der christlichen Soziallehre zu einer umfassenden anthropologischen Vertiefung, ... gefordert von einer Ekklesiologie, die sich auf die Gemeinschaft und auf die Entfaltung des kosmischen Heilsplanes stützt" (76). Die Konstitution habe sich aber nicht auf jene Linie eingestellt, die das II. Vatikanum schon von den ersten Sätzen an vorgezeichnet hatte (69). Die in GS gezeichnete Dynamik ist nicht das Volk Gottes auf dem Wege, sondern „phänomenologische Beschreibung der heutigen Wirklichkeit" (71). System und Methode der christlichen Soziallehre werden nicht aufgegeben (71); der weithin soziologisch beschriebenen Bestandsaufnahme fehle eine theologische Untersuchung der Zeichen der Zeit (71). Die Konzilskonstitution sei nicht genügend fortschrittlich (72), nur ein vorläufiger und sehr unvollkommener Versuch, die Botschaft des Evangeliums auf die geschichtliche Lage der Dinge konsequent und radikal anzuwenden (75).

Der Autor unterschätzt wohl die (legitime) ‚Eigenständigkeit der Soziallehre'. Die christliche Anthropologie stellt für sie Voraussetzungen bereit. Man würde gerne mehr über die (S. 49 angedeuteten) differenzierten Gewißheitsgrade der einzelnen Aussagen erfahren. Die Redlichkeit des Verfassers, Mängel des Schemas XIII. aufzudecken und fehlende Homogenität zu bemängeln, ist achtenswert.

4. Über „die biblischen Grundlagen" (77—94) des Schemas XIII. informiert der Beitrag von St. Lyonnet.

Die biblische Fundierung erweist sich vorab an der Darstellung der Schöpfungslehre (79). Grundlage aller Darlegungen ist die Gottebenbildlichkeit des Menschen. Das Konzil stellt auch deutlich die Tatsache der Sünde heraus (79f); betont die Würde des persönlichen Gewissens nach Röm 2,14—16 (83) und hält sich eng an die traditionelle Exegese dieser biblischen Stelle (90), die aufgrund des allen Menschenherzen gemeinsamen Gesetzes den Dialog und die Zusammenarbeit möglich

macht. Der gottebenbildliche Mensch wird „durch seine Beziehung zum anderen definiert" (92). Das Sozialgesetz ist die Liebe (93) mit dem Auftrag, „eine brüderlichere Welt aufzubauen" — mit Blickrichtung auf die herbeizuführende, in Christus zu vollendende (Kol 3,4) ‚neue Erde', die durch geheimnisvolle ‚Umwandlung' wird (94).

Der Verf. betont, daß GS in die biblische Konzeption des Anfangs und zugleich des Endes dieser Welt eingespannt ist. Die Konstitution wird von der biblischen Anthropologie und Eschatologie umklammert.

Es erhebt sich die Frage, ob die Interpretation des Schemas primär der Exegese (bzw. der biblischen Theologie) oder der Dogmatik bzw. der christlichen Soziallehre zuzuerkennen ist. Die ausführliche Exegese Lyonnet's (84ff) argumentiert für das erstere.

5. Das Thema „Die Kirche und die irdischen Werte" (95—136) stellt sich J. M. Tillard, indem er davon ausgeht, daß „die Frage nach dem wahren Wesen des Verhältnisses der Kirche zu den Werten der Schöpfung" im Mittelpunkt der Konstitution steht (95), ein Beweis für die Katholizität der Kirche, die sich „durch ihr Verhältnis zum göttlichen Vater, der Quelle aller Wirklichkeit" (97) versteht. Durch ihre Einheit mit Christus ist sie offen und bereit gegenüber dem Willen des Vaters (99). Gott hat dem Menschen die Welt der Schöpfung als sein Reich gegeben (100), in dem die Herrschaft Christi epiphan wird (101). Von ihrem Ursprung her ist die Schöpfung österlich (101). Sie stammt von Gott, von der Liebe Gottes (103). So wird menschliches Wirken Dienst an der Liebe Gottes, geradezu sakralmental (vgl. auch 106). „Die Welt ist evangeliumsträchtig" (105). Die Kirche ist der Welt gegenüber verpflichtet (107), in die Gott selbst durch die Inkarnation eingetaucht ist (110). Der ganze Mensch in seiner ganzen Kontingenz ist von Gott angenommen (110f), auf Gott hin offen (111). Es besteht „ein geheimnisvolles Band zwischen der menschlichen Situation und dem eigenen Heil" (111). Die Kirche muß sich mit dem ganzen Los der Welt vermählen (112), die eine „gewisse Gehorsamsanlage für die Erlösung" (114) besitzt, welche ihrerseits zu einem Aufstieg des Menschlichen führt. Letzte Begründung: der Mensch ist Bild Gottes (117). „Weil Gott verbunden, muß die Kirche dem Menschen verbunden sein" (118), sie, die „Zeichen und sichtbare Erscheinung des Wirkens der Gnade in der Welt" (120) ist und damit auch prophetische Bedeutung hat (121). Die Sakramente der Kirche sind ebenfalls „prophetische Ankündigung ... der verklärten Schöpfung" (123). „Man muß den Fortschritt in der Schöpfung erlösen" (127); dazu bedarf es von seiten der Kirche des bekehrenden Wortes und der heilenden Sakramente. Insofern ist die Kirche „das Heil der Welt" (128). Kirche und Welt haben den gleichen Wurzelgrund im göttlichen Weltplan (131); ihre Verschmelzung geschieht aber erst im Eschaton, wo die Liebe triumphiert (132); Schöpfung und Kirche teilen sich „in eine einzige Verherrlichung" (135).

Tillard umreißt hier die Konturen einer Theologie des Irdischen — ein sehr beachtenswerter Aufsatz. Allerdings bleibt das „geheimnisvolle Band zwischen der menschlichen Situation und dem Heil" (111) ungeklärt. Denn was heißt ‚die Welt erschließen' (125)? Worin soll „die rechte Orientierung der Weltentwicklung" (127) bestehen, wenn doch selten „eine Lösung" (129) seitens der Kirche angeboten werden kann? Liegen die Kriterien für die Beurteilung der Welt in dieser selbst oder bei der Kirche bzw. bei der ihr hinterlegten Offenbarung? — Welche Instanz indiziert kompetent positive bzw. negative Weltlichkeit?

II

1. Der II. Teil des Buches, der „Themen und Zentralgedanken der Konstitution" (139) gewidmet ist, wird mit den Ausführungen Folliet's über „die Situation des Menschen in der heutigen Welt" (141—153) eröffnet.

Schon die beschreibende und analytische Methode der Einführung des Schemas XIII. ist „ein ziemliches Novum" (141). Gleichsam mit einem Scheinwerfer wird die heutige Welt angeleuchtet (143). Die Kirche begegnet der Welt in Sympathie und Kritik zugleich (143); sie anerkennt objektiv das durch tiefgreifenden Wandel verursachte grundlegend Neue (144); betont die Bewegung der Menschheit auf Einheit hin (145); beobachtet die Wandlungen in der gesellschaftlichen Ordnung (146), die psychologischen, sittlichen und religiösen Veränderungen (147), besonders die Unsicherheit in der Moral, den militanten Unglauben und die religiöse Gleichgültigkeit (148); sie nimmt Kenntnis von den individualpsychologischen und sozialen Widersprüchen und Gleichgewichtsstörungen (149); sie fördert die allgemeinen Bestrebungen (150) der Entwicklungsvölker, der Frauen und der Arbeiter nach Emanzipation. Diese Situation zwingt zu einer Antwort (151) auf ganz aktuelle und zugleich „ewige Fragen" (152). Die Kirche schlägt ihre Antwort vor. „Diese Antwort aber ist Christus" (152).

Folliet skizziert in einem eleganten Apercu die vom Konzil beschriebene Lage des heutigen Menschen. Es wäre noch aufschlußreich gewesen, entsprechende Beiträge moderner Literatur in Parallele zu setzen, die (149, 1. und 2.) angeführten Widersprüche im Licht des *‚cultural lag'* der amerikanischen Soziologie zu sichten und das geschichtsphilosophische Begriffspaar *‚challenge-response'* von A. Toynbee (vgl. 152) in näheren Bezug zu bringen.

2. In der Abhandlung „Die Würde der menschlichen Person" (154—177) schildert Ph. Delhaye zunächst den historischen Hintergrund des Textes (154—157). Die biblischen Fundamente für die Würde des Menschen (158) beinhalten einmal den Lobpreis der „Größe des Menschen" (159), der Gott erkennen kann und zum Herrscher über die Geschöpfe bestellt wurde, und zum anderen „die Tragik der menschlichen Situation: Sünde und Tod" (161). Diese sind aber überwunden in Christus, dem neuen Menschen (162), dem Alpha und Omega des menschlichen Daseins (163). Das Konzil hat den neuplatonischen Leib-Seele-Dualismus überwunden (164), stellt „die Bedeutung des Gewissens in das volle christliche Licht" (167) und würdigt die wahre Freiheit als einen „Bestandteil der Ebenbildhaftigkeit des Menschen zu Gott" (169). Es handelt sich um die biblische „Freiheit, die Christus seinen Jüngern verspricht". Menschlicher Wert und menschliche Würde sind „Abglanz vom Werte und von der Würde Gottes" (170). In diesem Zusammenhang liegt es nahe, den Atheismus (171), seine Ursachen (173f) und die Haltung der Kirche zum Atheismus (174ff) zu beschreiben. „Auf der Ebene der Lehre verwirft das Konzil die atheistischen Stellungen" (174), die „Haltung des systematischen Atheismus" (175) andererseits ermahnt es die Gläubigen zu einem Geist der gelebten Brüderlichkeit, die allein überzeugt (176).

Der besonders über die konziliare Sicht des Atheismus gut und übersichtlich informierende Beitrag läßt auch erkennen, wie das Konzil um Lösungen bzw. Formulierungen gerungen hat. Ob die „gewisse Zurückhaltung" (171) die konziliare Position nicht doch etwas im Unklaren, Indefiniten beläßt? Erübrigt es sich wirklich, glaubenswidrige Irrtümer namentlich zu kennzeichnen (171), wo doch die intellektuelle und sittlich-religiöse Wirrnis an anderer Stelle so betont wird (vgl. Folliet 147f)? Eine gewisse Unsicherheit scheint nicht ausgeschlossen zu sein (vgl. 173). Ist die den Atheisten zugeschriebene falsche Konzeption der Wissenschaft eine psychologische Haltung (173) oder nicht vielmehr eine wissenschaftstheoretische Entscheidung, die ideologisch bedingt sein mag? Deswegen ist es um so fraglicher, ob bei „verschiedenen Ideologien" (176) der Friede gesichert und die Würde des Menschen wahrhaft und auf die Dauer gefördert werden. Gerade die „Würde der menschlichen Person" ist ein Axiom, das in verschiedenen Ideologien sicher verschieden gefaßt, expliziert wird. (Vgl. auch die militärphilosophischen, ideologisch bedingten Differenzen zwischen der rotchinesischen und sowjetischen Sicht des Krieges.) Die Wortwahl ‚Erlaubtheit' (170) ist unzutreffend; das zugrundeliegende französische Original lautet wohl *‚licence'*, was Willkür bedeutet und hier allein paßt.

3. Den Beitrag „Die menschliche Gemeinschaft" (179—199) teilen sich zwei Autoren: W. Weber behandelt den sozialetheologischen Gehalt (180—187) und A. Rauscher die „natürlichen Grundlagen des gesellschaftlichen Lebens" (188—189). Die Ordnungsaufgabe an der diesseitigen Gesellschaft gehört seit der Inkarnation zu dem „Pflichtenkreis christlicher Lebensführung" (181). Neues Prinzip der menschlichen Gemeinschaft ist die Brüderlichkeit, eine seinsmäßige Realität (182). Die Gemeinschaft der Erlösten bildet die trinitarische Liebesgemeinschaft ab (183). Das Konzil betont in diesem Zusammenhang vor allem die soziale Dimension und Relevanz der Sünde (184): Störung der gesellschaftlichen Ordnung und Sünde bedingen sich gegenseitig (185). Sozial gegebene Zustände sind zugleich Aufgabe für den Christen, gegen „Sünden öffentlicher Systeme und Ordnungen" (186) anzutreten. Diese bedeutet „Überwindung einer falschen individualethischen Haltung", Notwendigkeit sozialer Bekehrung im Stile atl Prophetie und Dringlichkeit eines zeitgemäßen sozialen Kerygmas, wobei den Laien eine wichtige Rolle zukommt (187).

Die Gesellschaft ist „um des Menschen willen da und nicht umgekehrt" (192). Gesellschaftliche ‚Abhängigkeiten' bedeuten gerade „Entbindung des Freiheitsraumes der menschlichen Person" (193). Das Konzil stellt gegenüber dem weitverbreiteten Interessendenken die Gemeinwohlverantwortlichkeit, die Verbundenheit aller Menschen heraus (194). Als Ordnungswert ist das Gemeinwohl an die Personrechte gebunden (195). Praktisch ergibt sich daraus die Notwendigkeit der Achtung vor der menschlichen Person (197), die Wahrung der grundsätzlichen Gleichheit, Gleichwertigkeit aller Menschen (198) und die soziale Gerechtigkeit, die sich im Leben einer praktischen Sozialethik ausweisen muß. Eine allgemeine Folgerung daraus ist die bewußte Verantwortung und aktive Mitbeteiligung aller am Gemeinschaftsleben (199). Das Konzil fordert „die soziale Mission der Laien, auch das soziale Engagement der Priester" (199).

Die Darlegungen beider Autoren bieten eine theologisch-naturrechtlich konzipierte und recht präzise Vermittlung der konziliaren Aussagen über die menschliche Gemeinschaft. Die Ausführungen von W. und R. berühren fundamentale Daten der katholischen Soziallehre; sie beweisen einerseits den biblischen Unterbau von GS und zeigen andererseits auf, daß das II. Vatikanum vorkonziliare Erkenntnisse aufgreift, ohne sie steril zu konservieren, sondern um sie im Sinne des aggiornamento ‚up to date' zu machen.

4. P. Smulders befaßt sich mit der Thematik des menschlichen Schaffens in der Welt (201—224), dem „Höhepunkt der Konstitution" (201), wo die Frage nach „Sinn und Wert der irdischen Tätigkeit" (204) gestellt wird.

Tätigkeit des Menschen meint „rationelle und systematische Ordnung des Lebens" (205), um es „durch eigene Kraft" (206) zu meistern; es menschlicher zu machen, die sozialen Strukturen „in die Hand zu bekommen und umzubilden" (207). Das Streben nach Vermenschlichung ist an sich gut (208); solcher Fortschritt gehört zum „Schöpfungsauftrag des Menschen" (209). Bei der besseren Ordnung seiner Welt und seines Lebens ist und bleibt der Mensch die unmittelbare Norm. Es geht um „Erhöhung des Bewußtseins und der Freiheit" (210). Die Lebensbereiche sind innerlich auf den Menschen hingeordnet (212). Darin liegt die Grenze ihrer Autonomie. Das Konzil erkennt sehr wohl die Gefahren und Versuchungen des Fortschritts (213f); er erweist sich als tief ambivalent (214) in einer Welt, wo „die Selbstsucht Regent ist" (214). Aber die Liebe zur Welt, zu den Geschöpfen ist geboten, weil der Mensch Gott liebt und in Christus erlöst wurde (215). Im letzten ist die vom Evangelium verkündete und gebotene, allumfassende, alltägliche und opfervolle (217) Liebe das Gesetz der Vollendung des Menschen und seiner Welt (216), „himmlische Sehnsucht und das Wollen des irdischen Fortschritts kommen einander wechselseitig entgegen" (217; 222).

Ein sehr ausgewogener Beitrag. S. verweist auch vielfach auf die reservierten Stellungnahmen und vorsichtigen Formulierungen des Konzils (206) gerade angesichts zentraler Probleme. Offen bleiben folgende Fragen: Worin besteht das Wesen des Säkularismus? — wie ist Autonomie der Sachgebiete zu verstehen? Wenn nämlich die sachlichen Gesetzmäßigkeiten (209) ganz auf die Person hingeordnet werden, dann fragt sich, ob es überhaupt Gesetze seitens der Sachgebiete als solche gibt. Jedenfalls werden sie human-relativ. Wie soll man „Erhöhung des Bewußtseins und der Freiheit" (210) begreifen; wo dem jeweiligen Bewußtseinszustand doch eine jeweilige Technologie, die in gewisser Weise das Substrat des Bewußtseins bildet, korrespondiert?

5. Über die „Aufgabe der Kirche in der Welt von heute" (226–246) denkt M. D. Chenu nach, über den „tiefsten Grund der gegenseitigen Beziehungen von Gottesvolk und Menschengeschlecht" (226).

Schöpfung und Inkarnation sind aufeinander bezogen, miteinander verquickt (230). In der Inkarnation sind „alle menschlichen Werte in der Arbeit an der Schöpfung aufgenommen und zusammengefaßt": In Christus ist die Schöpfung rekapituliert, verwirklicht und vollendet (231). Also greifen Menschengeschichte und Heilsgeschichte ineinander. Die Gestaltung der Welt ist aber kein unmittelbarer Heilswert (232). Die weltlichen Bemühungen haben ihr eigenes (weltliches) Objekt und ihre eigene Methode (233). Dabei darf jedoch die „konkrete Einheit" der Erlösung und Schöpfung nicht übersehen werden (235). Der Aufbau der Welt „bildet einen Bestandteil des christlichen Lebens". Anthropologisch ergibt sich: Der Mensch inkarniert seinen Geist in der Natur (240), und darin vermenschlicht er die Natur und vollendet zugleich sich selbst. Hier scheint die kosmische Dimension des Menschen auf. Zu dieser Thematik steuern die Vertreter der östlichen Theologie Entscheidendes bei (242): Aufnahme der „ganzen menschlichen Natur als Grundfaktum der Inkarnation ..., wirksames Engagement des Christen und seiner Gemeinschaft in der Welt und in der Geschichte als Kriterium der Wahrheit" (245).

Unter formalem Aspekt ist die Darstellung Chenus erstrangig. Das Gesamtthema ‚Die Kirche in der Welt von heute' spezifiziert sich in die einzelnen ‚Stellungnahmen' der Kirche gegenüber der Welt nach ihren vielfältigen Sachbereichen. Da hat man im vornherein zu wissen, welche Aufgabe der Kirche in der heutigen Welt grundsätzlich zukommt. Diese Welt-Rolle der Kirche umreißt Chenu. Es wird nun darauf ankommen, wie die anthropologischen Konsequenzen der Inkarnation im allgemeinen und die Humanisierung der Natur durch den menschlichen Geist (240) im besonderen begriffen werden sollen. In dieser Frage besteht engste Nachbarschaft zu den Ausführungen Smulders über das menschliche Schaffen in der Welt.

6. Einen irdischen Lebenskreis elementarster Art bilden Ehe und Familie, über deren Würde V. Heylen handelt (248—269).

Der Konzilstext ist bewußt personalistisch und existentiell gehalten: die Personen sind der Bezugspunkt der zu verwirklichenden Werte (250). Zunächst werden die modernen Schäden (Polygamie, Ehebruch, Hedonismus) der Institution und Intimgemeinschaft Ehe und Familie gezeichnet (250f). Die Heiligkeit der Ehe ist das entsprechende Gegengewicht gegen den Zerfall der Institution (252). Das Konzil betont den „Vorrang der Lebensgemeinschaft" (252), den Charakter der Freiwilligkeit und die Unaufhebbarkeit der Bindung (253). Die Natur des ehelichen Lebens mit seinen Werten ist immer schon heilig (254); einen Platz erster Ordnung nimmt die eheliche Liebe ein (254), die „von sich aus nach dem Kinde strebt" (255).

Christliche Ehe steht in besonderer Nähe zu Christus; sie ist Sakrament, Begegnung mit Gott in Christus; Ehe ist Leben und Wirken mit Gott (256), die Familie ein Hort, der menschlicher macht und zum Heil führt (257). Das Konzil drängt auf die „Kultur einer wahrhaft menschlichen Liebe" (258), die als eine Macht des Geistes Sexus und Eros klärt (259), zu einer geheimnisvollen Einheit der Seelen und Leiber führt. Die realistische Sicht des Konzils ist eine Neuheit. Der eheliche Akt ist „sowohl auf das Kind als auch auf die vollkommene Entfaltung der Ehegatten in der Liebe hingeordnet" (263). Von der Kirche werden die entscheidenden zwei komplementären Prinzipien betont: Erhaltung des Lebens und die ganzheitliche Betrachtung der menschlichen Geschlechtlichkeit (264).

Bei der Behandlung dieser spezifischen Thematik tauchen Fragen auf, welche den Problemkreis der ‚kirchlichen Doktrin' berühren. Den theologischen Wissenschaften (gemeint sein kann nur die Moraltheologie und Sozialethik) obliegt es, die Normen für die eheliche Befugnis zur Zeugung neuen Lebens festzulegen (265). Diese werden in ihrer generellen Normativität aber wieder relativiert durch eine vom kirchlichen Lehramt zu überwachende „sinnvolle Anwendung". Hochbedeutsam in diesem Zusammenhang ist der Hinweis, daß die Erfahrung der Eheleute praktisch auch normbestimmend sein kann (266). Wenn die konkreten Richtlinien (Pius' XI. und Pius' XII.) in Geltung bleiben — warum wird die von ihnen „eingehämmerte Hierarchie der Ehezwecke ... nicht erwähnt" (254), wenn sie dann doch bestätigt werden (vgl. 267)? Nicht nur in der Ehe- und Familienfrage, sondern auf allen ethisch relevanten Gebieten wird es allerdings darauf ankommen, die Forschungen der profanen Wissenschaften wirksam zu koordinieren, um zu gültigen Ergebnissen zu gelangen (268). Die Rolle der Vernunft bzw. des Vertrauens auf die göttliche Vorsehung bedürfte näherer Erläuterung. Wem kommt der Primat zu? Geht es nicht darum, die (göttliche) Vorsehung in ‚vernünftige' Konzeptionen umzusetzen?

7. Mit dem „Aufstieg der Kultur" beschäftigt sich Ch. Moeller (271—331). Kultur ist nach dem Konzil „Sache der menschlichen Person als solcher"; die Kultur hat anthropologischen Charakter und einen sozioligischen Aspekt (278); sie ist Ausdruck und Äußerung der geistigen Menschheitserfahrungen (279); besitzt ethnologische und historische Aspekte.

Theologische Orientierung (281—283) ist die Lehre vom Menschen als Ebenbild Gottes (281), die Lehre von der Welt (282) und von der Herrschaft Christi. Die Textanalyse (283—330) geht auf die neue Anthropologie (284), auf Soziologie und Ethnologie (286) ein. Schöpfer der Kultur ist der Mensch (288), welcher Kultur sowohl erbt als auch neu schafft. Spannungen bestehen heutzutage allerdings zwischen Universalität der Kultur und der Weisheit der Vorfahren (289), zwischen prospektiver Dynamik und Tradition (289f), zwischen Spezialisierung und Synthese (290), zwischen autonomer Kultur und heteronomer Religion (291). Es gilt, im Namen des christlichen Glaubens Kultur mit aufzubauen. Die Glaubenssicht treibt dazu an, gibt Gesamtschau und verleiht Bedeutung (292); die Kirche muß ihre Werte in die Welt ausstrahlen (294), um das wahre Bild vom Menschen zu retten. Aber auch die Kultur kann sich „dem Licht des göttlichen Wortes erschließen" (296); denn religiöse und irdische Berufung sind wesentlich verklammert (297). Auch die wissenschaftliche Tätigkeit ist für das Göttliche offen: Treue zur Wahrheit, Gemeinschaftsarbeit usw. (299). Die Kirche kann mit verschiedenen Kulturformen Verbindungen eingehen (302). Dabei erkennt sie den Eigenbestand und die Eigengeltung der irdischen Strukturen an (307). Die Kultur braucht einen bestimmten Freiheitsraum (309); sie impliziert das Recht auf Forschung nach der Wahrheit (310). Der Zugang zur Kultur muß allen ermöglicht werden (311). Die ist „eine besonders ernste Christenpflicht". Es besteht sowohl ein Recht aller auf die Wohltaten der Kultur (313) als auch die Pflicht, „sich selbst zu bilden und anderen dazu zu verhelfen", vor allem der Landbevölkerung und den Arbeitern (314). Insbesondere kommt es darauf an, eine menschliche Gesamtkultur zu erreichen (317). Dabei ist die Familie erste Vermittlung (318); gerade die Zeiten der Muße können einen Beitrag zur Kultur leisten (320). Zwischen Kirche und Kultur sollte ein steter Dialog stattfinden (322): die theologische Sprache ist zu erneuern (324f) in stetem Kontakt mit den Menschen ihrer Zeit (328), in Heranziehung der Laien für theologische Ausbildung (330).

Dieser weitausholende, detailliert kommentierende und literarisch exemplifizierende Beitrag von M. reißt einen kaum übersehbaren Horizont von theologisch bedenkenswerten Möglichkeiten auf. Der Begriff Kultur erscheint als der Inbegriff aktiver menschlicher Existenz, kommt sie doch immer von Kultur her und geht immer auf Kultur zu. Man könnte sagen: Theologische Anthropologie nach ihrer dynamischen Seite ist Kulturtheologie.

8. Der konziliaren Sicht des Wirtschaftslebens sind die Ausführungen Th. Mulders zugedacht (333—366).

Rerum Novarum ist „der Beginn einer offiziellen Soziallehre der Kirche" (337) in Form eines Lehrsystems, während die Kirche heute mehr den Dialog inszenieren und darin wirksam werden möchte. Sie

setzt sich mit den neuen Erwartungen und Möglichkeiten des Industriezeitalters (343f), mit der wachsenden gegenseitigen Abhängigkeit der arbeitenden Menschen (345f), mit der zunehmenden Staatsintervention (346f) und mit dem Phänomen Überfluß/Mangel (347ff) auseinander. Das Konzil befürwortet nachdrücklich die wirtschaftliche Entwicklung der unterentwickelten Länder (351ff), die gerechte Verteilung des Erwirtschafteten (354ff), überdenkt die Folgen der Automatisierung (357f), die wachsende Bedeutung der Arbeit (360) und betont die „Bestimmung der irdischen Güter zugunsten aller Menschen" (361).

Mulder hebt einerseits das Grundsätzliche und Bleibende der katholischen Soziallehre hervor und zieht andererseits die sozialwirtschaftliche Mobilität in Rechnung (338), mit der die Prinzipien zu konfrontieren sind. Die Analyse sozial-wirtschaftlicher Situationen ist Sache von Fachleuten. Dafür ist das Kirchliche Lehramt nicht zuständig. Die kirchliche Soziallehre enthält immer ein Element von Relativität. Je mehr sie auf konkrete Fragen eingeht, desto mehr überwiegt dieses relative Moment, d. h. „die Soziallehre bekommt einen pastoralen Charakter" (338). Grundprinzipien „bilden ... kein aprioristisches, unabänderliches System. Unser Wissen um sie entwickelt sich in der Konfrontierung des christlichen Bewußtseins mit der geschichtlich wechselnden Realität" (365).

9. J. A. Rios handelt über „Person, Sozialstruktur und Kultur" (369—385). Er beleuchtet die heutigen sozialwirtschaftlichen Strukturen, die entweder ein Kulturferment darstellen oder Kultur ersticken (377).

Das Problem der menschlichen Person liegt mehr in der Sphäre der Kultur als in der der sozialen Strukturen (379). Inmitten der modernen manipulierten Gesellschaft (381ff) gilt es, neue Wege der Kultur (385f) zu eröffnen, auf denen der Mensch „sich als Person wiederfindet" (385).

Der Verf. skizziert eine Thematik, welche die — von ihm nicht benannte — Futurologie impliziert. Den Ausführungen ist jedoch nicht eindeutig zu entnehmen, ob nun die Strukturen oder die Kultur(en) das Primäre sind (vgl. die Spannungen zwischen 379 und 385).

10. „Das Leben der politischen Gemeinschaft" (387–419) bildet das Thema R. La Valles, welches vom Konzil „nicht sehr weit vorangetrieben" wurde (388), wobei das Konzil zwischen einer optimistischen und pessimistischen Sicht der Wirklichkeit schwankt (388ff), „zwischen der messianischen und der zivilisatorischen Linie" (390). Diese ‚Zweideutigkeit' schwindet aber, wenn das ‚System' des Konzils im Auge behalten wird (392).

Auffallend sind die Zurückhaltung des Konzils „hinsichtlich der biblischen Bekräftigung des göttlichen Ursprungs der Autorität" (396) und die schwache Begründung des Widerstandsrechtes (398). Der Konzilstext läßt durchweg auf eine „Stärkung der Autorität" schließen; er gibt verschiedene Begriffe von Gemeinwohl, dem Daseinsgrund und Zweck der politischen Gemeinschaft (400). In das Gemeinwohl muß unbedingt auch die ewige Bestimmung des Menschen einbezogen werden (402). Deswegen ist die zweideutige politische Macht (407) zu läutern und ein (gesundes) Mißtrauen gegen den Staat angebracht (408). Er muß entmythisiert werden (409f); denn menschliches Heil verlangt einen „qualitativen Sprung" über das gesellschaftliche Wohl hinaus (409). Der Staat kann nur ein ethisches Minimum wahren, nicht die Gesamtheit der menschlichen Ziele verfolgen (410). Das staatliche Gemeinwohl ist „ein bestimmtes, relatives Gemeinwohl" (411). Die Kirche darf den Staat nicht überbewerten (413). Mitarbeit der Kirche bedeutet „weder Solidarität noch Identifizierung" (416). Diese Befreiung der Kirche betrifft nicht minder das „Verhältnis zwischen Kirche und Gewalt innerhalb der einzelnen Staaten" (417).

La Valle stellt eingangs mit Recht fest, daß das Problem des Endzweckes des Staates im Konzil ein „spärliches Echo und eine ... zaghafte Behandlung gefunden hat" (387). Ob das aber nur „ein Akt der Bescheidenheit des Konzils" ist? Müßte die Kirche gerade wegen ihrer transzendenten Aufgabe nicht künftige Entwicklungen vorweg beeinflussen, um nicht in eine — vom Autor zu Recht abgelehnte — ‚fraternisierende' Koexistenz zu verfallen? Andererseits ist zu fragen, ob die Pflicht besteht, Zeitliches zu ordnen, wenn es „doch ohne wirklichen Einfluß auf die Ziele des Gottesreiches" (406) bleibt?

11. Einem speziell politischen Thema widmet sich H. de Riedmatten: „Von der Vermeidung des Krieges" (421–432).

Nach einem Überblick über die konziliare Wesenssicht (422f) wird die „Kompliziertheit der heutigen Lage" (424ff) illustriert. „Der Krieg ist eine Realität, mit der man rechnen muß" (427). Dennoch ist ein Neuüberdenken der Kriegsproblematik notwendig (429). Es gilt, „internationale Mechanismen zu finden" (432), die Konflikte aufzulösen imstande sind. Erste und letzte Voraussetzung der Friedenssicherung aber ist das Umdenken, die Gesinnungsänderung.

Die Abhandlung von R. ist angesichts der delikaten Dringlichkeit des Themas leider etwas kurz geraten. Seine Darlegung ist thesenartig und legt zuwenig Theologisches im Zusammenhang mit dem Kriegsproblem frei. Ein Satz wie „Der Krieg ist eine Realität, mit der man rechnen muß" (427) bedarf differenzierter Interpretation. Der Autor betont, daß im Konzil der Begriff des gerechten Krieges nicht ausradiert wurde (428). Gerne erführe man Näheres über die (theologische) Argumentation jener Konzilsväter, die für eine einseitige Abrüstung plädierten (vgl. 432).

12. R.S. de Franch behandelt „Die Völkergemeinschaft und die internationalen Institutionen" (435—456).

Heute sind wir „von allen und von jedem abhängig" (435). Es gilt, diese (passive) Schicksalsgemeinschaft in eine lebendige Gesellschaftsform umzuwandeln (437) durch eine funktionstüchtige Ordnung (438), durch die Schaffung einer Autorität über den Staaten (439); denn das Gemeinwohl ist auf die ganze Welt zu beziehen (440) und die Koexistenz unter den Nationen zu erleichtern (441). Die bereits bestehenden internationalen Institutionen (441f) sind noch „sehr weit von ihrem Ideal entfernt" (443). Dennoch müssen sie ausgebaut werden. Das Ziel des Fortschritts bleibt aber die „volle menschliche Entfaltung" (447), wobei die Erziehung, technische und berufliche Ausbildung eine erstrangige Rolle spielen (448). Aufgabe der Kirche ist die Offenbarung ihrer göttlichen Sendung (451) im Dienste der Einigung und des Friedens in der Welt (452). Aktiv gegenwärtig ist die Kirche durch ihre lehramtlichen Äußerungen (452), ihre diplomatischen Bemühungen (453) und die Verantwortung der Katholiken (453f), die aber ökumenisch offen sein muß (455).

Der Verf. gibt das Anliegen des Konzils, Kriege zu vermeiden, sehr einprägsam wieder und betont nachdrücklichst, daß die sittliche Forderung des Zusammenschlusses der Völker unumgänglich nach Institutionen verlangt, welche die kriegsschwangeren Spannungen möglichst neutralisieren.

III

1. Im III. Teil („Ökumenische Gesichtspunkte der Konstitution") handelt O. Rousseau über „Die Botschaft der Konstitution und die ökumenische Bewegung" (461—482).

Er will die „Botschaften der christlichen Kirchen in den letzten rund fünfzig Jahren mit dem Aufruf des Konzils an die Welt vergleichen" (461). Die ersten Schritte wurden von den orthodoxen Kirchen unternommen (462). Dazu kommen die Botschaften von Stockholm (464) und der Konferenzbericht von Lausanne (466), welche die Kirchen „an die wesentlichen und allen Kirchen gleichen Prinzipien und Aufgaben" erinnerte. Es folgte die zur christlichen Einheit aufrufende Konferenz zu Oxford (468). „Von Amsterdam zum Konzil" (470) ist ein weiterer Weg über Evanston (471) und Neu-Delhi (472), wo auch an die Regierungen und die Völker aller Staaten appelliert wurde. Die Botschaft Johannes' XXIII. (474ff) führte auf den Weg zum Schema XIII. (477), das „durch mancherlei Verbesserungsvorschläge von Vätern mehr und mehr ‚ökumenisch' wurde" (478). Es gibt eine „Konvergenz zwischen den Grundtendenzen der Ökumenischen Bewegung und jenen der Pastoralkonstitution" (481).

Die Ausführungen von R. gehen zwar nicht im Detail auf inhaltliche Fragen der ökumenischen Konvergenz (bzw. Divergenz) ein; sie weisen jedoch das Faktum der — wenn auch teilweise nur asymptotischen — Annäherung auf. Bei der Revue der nichtkatholischen Botschaften (besonders seit 1948) fällt allerdings auf, daß das Schema XIII. — im ökumenischen Horizont — nicht unbedingt ein absolutes Novum darstellt.

2. L. Vischer sagt nämlich in „Die Bedeutung der Konstution für die ökumenische Bewegung" (484—488), daß die Kirchen „unwillkürlich zu den zentralen Aussagen des Evangeliums zurückgeführt" werden (485). Insofern macht er auch nicht ganz zu Unrecht die kritische Bemerkung, die Konstitution nehme nicht ausdrücklich Bezug „auf die von den anderen Kirchen bereits geleistete Arbeit" (487). Doch erweist sich nach ihm das Schema XIII. als „ein Dokument, das auf dem Wege formuliert worden ist und an dem auf dem Wege weitergearbeitet werden muß" (488).

3. J. Corbon betrachtet die Konstitution im Licht der orientalischen Theologie (489—501).

Er hat die Zuversicht, daß die Katholiken dabei sind, „ihre orientalische Seele wiederzufinden" (489). „Es gibt nichts in dieser Darstellung, was nicht aufs tiefste ‚orientalisch' wäre" (494). Die Einigkeit liegt in der orientalischen Auffassung des Mysteriums; diese umfaßt nämlich den Menschen und die Welt in Christus. Auch die Anthropologie geht nicht von rationalistischen Betrachtungen aus (495): „Der Mensch als Abbild Gottes beherrscht die gesamte Konstitution" (496). Aber es fehlt eine entschiedene Darstellung der Theologie der Teilhabe des Menschen an Gott (497), eine Theologie des ‚Bildes Gottes'. Bei der Betrachtung der Welt bleibt die Berücksichtigung der orientalischen Theologie unbefriedigt (498). Eine weitere Lücke ist die Lehre von den Engeln (498) und Dämonen (499). „Man spürt zuwenig das Christlich-Dramatische des Kreuzes und der Auferstehung" (500). Gerade der Dialog der Kirche mit der Welt „geht durch das Geschehnis des Kreuzes hindurch" (500f).

Der Verfasser ist — beinahe triumphalistisch — von der Überlegenheit der östlichen Theologie überzeugt, darum bedauert er ihre zu spärliche Inanspruchnahme. Er rügt den oberflächlichen Begriff des Mysteriums, die Vorherrschaft der (untheologischen) Phänomenologie und die Effekthascherei des Konzils (500). Es fehlt auch nicht an ironisch-bissigen Bemerkungen (vgl. 499). Das Schema XIII. hätte wohl durch eine stärkere Einbeziehung von Kategorien östlicher Theologie gewonnen. Es ist aber sicher schwer, einen gewissen Kompromiß zwischen theologischen Denkstilen zu schließen.

4. Als positive Bilanz des II. Vatikanums führt O. Clement in seinem Beitrag „Gedanken eines orthodoxen Laientheologen" (503—529) die Öffnung der Kirche zur Welt (503f) an.

Der Kirche kommt es zu, über den Sinn menschlicher Existenz Aussagen zu machen (507ff) und die Beziehungen zwischen Sozialisation und Personalisation (509) zu überdenken. Ein zweites Positivum erkennt Clement in der „Begegnung mit dem Atheismus" (510ff) und im Einsatz der Kirche für die Armen (512ff), in der Betonung der Menschenrechte (513). Gegen die Konstitution erheben sich jedoch auch „Bedenken und Vorbehalte" (515): Die Kirche wolle auf alles eine Antwort wissen (516ff) und intellektualisiere den Glauben (518). Der Text selbst sei unausgeglichen (520), bisweilen ohne Zusammenhang. Wo ist das spezifisch Christliche ausgesprochen (523)? Zudem fehle der prophetische Geist. Daneben bestünden „theologische Ungenauigkeiten und Unzulänglichkeiten" (524); die Rolle der Eucharistie sei zu gering angesetzt (524f), Autonomie des Irdischen sei zu weit getrieben (525f). Mehr mystischer Sinn (527) wäre besser gewesen, etwas mehr tragischen Sinn hätte man vorfinden mögen (527).

Clement äußert sich sehr freimütig über positive und negative Momente des Schemas XIII. Von seinem (orthodoxen) Standpunkt aus wird man dem Verf. oft zustimmen können. Anderseits verstellt der manchmal enthusiastische Tenor den Sachverhalt. Sind die großen totalitären Ideologien wirklich untergegangen (503)? Wie hätte sich das Konzil mit der Existenzphilosophie, mit der modernen Psychologie und Soziologie ausführlich beschäftigen sollen (509) ohne dem vom Autor doch getadelten Rationalismus noch mehr Auftrieb zu geben? Die Abschnitte über den Atheismus werden sehr zustimmend begutachtet.

5. „Die Kirche für die Welt" (530—535) — so lautet der Beitrag von R. Schulz und M. Thurian. „Die Kirche ist das Zeichen Gottes in der Welt und für die Welt" (531). Welt und Kirche können nicht radikal voneinander getrennt werden (532). Der Christ ist für seine Brüder ein Zeichen des Evangeliums, der Taufe, der Eucharistie und des Dienstes. Die Welt ist auch in der Kirche selbst (534). Die Verf. betrachten es als anerkennenswerten Fortschritt, „daß die Kirche ihre bloße Verteidigungsrolle aufgibt und sich mutig einer Haltung des offenen Dialogs zuwendet" (530). Sie warnen vor dem Ghetto-Geist von Institutionen, die, in sich verschlossen (531), um sich selbst kreisen. Katholische Kirche muß für die Anliegen der Ökumene ebenso offen sein wie diese die Verbindung und den Austausch mit den Katholiken zu pflegen hat. Der Kirche ist es aufgegeben, alles das zu suchen und zu erkennen, „was in der Welt als Keim oder als Zeichen der positiven Vollendung durch den auferstandenen Christus hineingelegt und darin bewahrt ist" (532).

Das Schlußwort „Neue Wege, neue Ausblicke" (536—544) ‚spricht' B. Häring. Das Konzil rettete aus der „Gefahr einer systematischen Sterilisierung der Heilswahrheit" (536) durch die Betonung der Geschichtlichkeit des Heils (537). In den „Zeichen der Zeit" tut Gott uns seinen Willen kund (538). Bei dieser Diagnose der Zeit ist eine gemeinsame Basis möglich, ein Dialog, wo das Gemeinsame gesehen wird (539f), im Ringen um das Heil der Menschen (541), das die Kirche im Lichte des Evangeliums (542) betrachtet. Ihre Haltung zum Kommunismus ist typisch für den Geist des Konzils: keine feierliche Verurteilung, sondern differenzierte und konstruktive Antwort in Liebe (542ff).

Im Blick auf die den Konzilstenor gut reflektierenden Ausführungen Härings mag man bedenken: Die bleibende Wahrheit sollte nicht von der jeweiligen Situation getrennt (537), sondern doch wohl in sie integriert werden. Sonst hängen beide gleichsam im freien Raum. Die Beobachtung der Zeichen der Zeit und ihre Deutung ist der methodologische Ausgangspunkt des Dialogs der Kirche mit der Welt. Allerdings dürften die Mittel der Diagnose, die ‚Wertung', das therapeutische Instrumentar und die Sinngebung je nach weltanschaulicher Doktrin der Dialogpartner verschieden ausfallen. Ist tatsächlich schon die Konstitution *Gaudium et Spes* in „ihrem ganzen Inhalt eine konstruktive und differenzierte Antwort auf das vom Kommunismus gestellte Bündel von Problemen" (543)?

Das Sammelwerk ist ein Kompendium vortrefflicher Interpretationen von *Gaudium et Spes*, stellt einen verläßlichen, noch nicht überholten Kommentar des bedeutsamen Dekretes dar, bietet viele Anregungen und Aufforderungen zu dessen Weiterentwicklung. Hierzu ist fast jedem Aufsatz eine meist ausführliche Bibliographie aus dem deutschen Sprachraum beigegeben. Es fällt auf, daß die ‚Christliche Soziallehre' zumeist kritisch oder gar ablehnend genannt wird, wo doch gerade *Gaudium et Spes* selbst wesentliche Beiträge zur Christlichen Soziallehre leistet. Ein Verzeichnis der Bibelstellen (547—549), Hinweise auf Konstitutionsnummern (549—550), auf andere Konzilsdokumente (550), auf päpstliche Lehraussagen (551) und ein ausführliches Stichwortverzeichnis (551—570) erleichtern das Studium des inhaltsreichen und höchst beachtlichen Werkes.

Mainz. Ludwig Berg.

Suenens, Kardinal Léon-Joseph: **Die Mitverantwortung in der Kirche.** Salzburg: Otto Müller Verlag (1968). 187 S.; Paperback DM 14,70.

Der Verf. zählt zu den profiliertesten Gestalten des Zweiten Vatikanischen Konzils. Er besitzt eine umfassende Kenntnis der Konzilsverhandlungen, ihrer Hintergründe und Schwierigkeiten, und er hat selbst wiederholt maßgeblichen Einfluß auf den Gang der Verhandlungen genommen. Nun hält er Rückschau und fragt sich gleichzeitig, was „uns allen behilflich sein kann bei unseren Bemühungen, das Konzil aus dem Stadium der Texte in das Stadium der praktischen Verwirklichung im Alltagsleben gelangen zu lassen" (6). Als Schlüsselbegriff und „Leitidee" (23) arbeitet er die Mitverantwortung in der Kirche heraus, wie sie sich auf allen Ebenen kirchlichen Lebens zeigen soll.

In zwei Hauptteilen behandelt der Verf. „Die Kirche von heute" und die „Mitverantwortung". Im ersten Teil nimmt Kard. Suenens zunächst eine Bestandsaufnahme vor (9—27). Er legt dar, wie das Zweite Vatikanum in gewisser Hinsicht eine Wende bedeutet, wie es sich gegenüber der Vergangenheit ausnimmt und welche Zukunftsbedeutung es hat, welchen Wandel die Konzilstexte vom ersten Entwurf der Schemata bis zur Promulgation durchgemacht haben, wie die Idee der Mitverantwortung sich durch alle Texte hindurchzieht. Anschließend behandelt er die „Hauptgebote unserer Zeit" (28—58): das ökumenische und missionarische Anliegen sowie die Forderung nach Weltpräsenz. Der zweite Hauptteil entfaltet diese Ansätze für die verschiedenen Bereiche der Kirche (59—180): Hl. Stuhl, Bischöfe, Priester, Theologen, Diakon, Ordensleute, Laien.

Diese Ausführungen enthalten sehr viel treffend Gesagtes, mit entscheidenden Textbeispielen und Zitaten aus päpstlichen Ansprachen Belegtes, das jedoch in ähnlicher Form schon öfter in der reichen Literatur über das Konzil gesagt worden ist. Es begegnen also viele Erwägungen, die grundlegend sind, jedoch inzwischen bereits zu den bekannten Einsichten gehören. Daneben tauchen allerdings immer wieder interessante Einzelaspekte auf, so in den Äußerungen zur Bischofssynode, zur Mitverantwortung der Theologen und der Ordensleute.

Mitverantwortung in der Kirche, wie der Verf. sie sieht, fordert eine bestimmte Mentalität und fordert bestimmte Strukturen. Was die Mentalität betrifft, so setzt der Verf. zweifellos die richtigen Akzente. In seinen Forderungen ist er abgewogen und entschieden zugleich. Allerdings werden in seiner Lagebeurteilung doch wohl die Komplikationen zuwenig aufgezeigt, die sich immer deutlicher in der Kirche nach dem Konzil zu zeigen beginnen. Es ist zutreffend, daß es auf dem Konzil das „Streben nach Einstimmigkeit" (14) gegeben hat und wohl auch geben mußte. Dadurch ist aber nicht nur die Überzeugungskraft und Schlüssigkeit einiger Texte gemindert worden. Diese punktuelle Einstimmigkeit vermochte auch nicht, die Vielzahl der Mentalitäten und auch der theologischen Ansätze zu synthetisieren. So zeigt sich allenthalben Unschlüssigkeit darüber, wie es weitergehen sollte, trotzig-reformerische Aufsässigkeit auf der einen Seite, anderseits Unverständnis gegenüber Texten und Anliegen des Konzils und seiner „Mehrheit" sowie nervöse Reaktionen mancher kirchlicher Autoritäten, kurz: das Klima, in dem nun der Übergang vom Stadium der Texte in dasjenige der Alltagsverwirklichung geschehen sollte, ist so gemessen-ruhig und zuversichtlich nicht, wie es, folgt man diesem Buch, scheinen möchte. So wirkt das Gesagte, trotzdem es sehr richtig ist und trotzdem sich nur selten (etwa in den Ausführungen über den Diakonat) Fragezeichen einstellen möchten, eigenartig unverbindlich und blaß.

Dazu kommt, daß die Frage nach den Strukturen, die der Mitverantwortung dienen, nur teilweise behandelt wird (z. B. durch die Erwähnung der Bischofssynode und ihrer Problematik). Hier

wäre noch manches Konkrete zu sagen und — zu fragen gewesen, etwa, wieweit die Kompetenzen der Pfarrgemeinderäte gehen könnten, wie sich neue und alte diözesane Räte zueinander verhalten sollten (Seelsorgerat, Priesterrat, Metropolitankapitel, Geistlicher Rat). Schließlich wäre noch deutlicher aufzuzeigen, wie und mit welchen Methoden jene Mentalitätsbildung und Bereitschaft zur Strukturerneuerung zu fördern wäre, die weithin noch nicht gegeben ist, die aber gemäß den zweifellos richtigen Perspektiven in den Darlegungen des Verf. da sein muß, damit aus dem Postulat Mitverantwortung eine Realität wird. Schließlich wäre diese Methodenbesinnung noch darauf hin zu konkretisieren, wie all das in einer Atmosphäre zunehmender Gereiztheit und Nervosität (und beträchtlicher theologischer Sachunsicherheit) geschehen könne, wie also einerseits die Diskussionen im kirchlichen Raum versachlicht werden können, anderseits das gegenseitige Vertrauen gefördert werden kann.

Weil all das in dem Buch zu wenig zur Sprache kommt, bleibt der Eindruck des Unverbindlichen. Anderseits wird die Grundsicht von Konzil, Kirche und Mitverantwortung in ihr, wie sie hier auf überzeugende und übersichtliche Weise mit sachlicher Kompetenz dargelegt wird, auch in der kirchlichen Praxis wirksam werden. Verschiedene öffentliche Äußerungen des Verf. zu Fragen der kirchlichen Situation sind hierzu selbst die beste Erläuterung.

Hennef/Sieg. Peter Lippert CSsR.

Tilmann, Klemens: **Staunen und Erfahren als Wege zu Gott.** (‚Unterweisen und Verkünden', Bd 4; hrsg. v. Günter Stachel u. Klemens Tilmann) Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger-Verlag 1968. 140 S.; brosch. DM 9,80.

Die Tatsache, daß die Glaubensverkündigung weitgehend „die eigentliche Personmitte, in der der Mensch betroffen wird, staunt, Erfahrungen macht, ... Lebensentscheidungen trifft, ... nicht erreicht" (8), hat Klemens Tilmann veranlaßt, zur katechetischen Erneuerung einen Beitrag vorzulegen, der zeigen soll, „wie wir den Glauben in der Erfahrung und der Existenz verwurzeln" können, da ohne diesen Vorgang „der Glaube keine Lebenskraft und Dauer" (8) haben wird. Indem T. die Katechese von einem „abstrakten, systematischen, spekulativen und aprioristischen Denken" (135) befreit sehen möchte, weist er der Glaubensverkündigung die neue Aufgabe zu, den Glaubensschüler zum Staunen über Gottes Werk und zu Erfahrungen mit Gott anzuleiten.

Von Theorie und Methode einer „Erziehung zum Staunen" (Kap. 2) ausgehend, wendet sich T. in Kap. 3 u. a. schwerpunktmäßig der „existentiellen" und „existenzverändernden" Katechese zu, die er mit ausgeführten unterrichtlichen Beispielen belegt. Die Erfahrung der Erlösungswirklichkeit (Kap. 4) und die Glaubenserfahrung von ‚Gott in uns' (Kap. 5) leiten zur grundsätzlichen Frage: „Kann man zu Erfahrungen der Wirklichkeit Gottes führen?" (90—119) über. Mehr in der Form der Anregung als der vollständigen Darlegung setzt sich der Verfasser mit Führungshilfen zum rechten Selbstwerden und Selbstsein (Kap. 7) und der Beziehung zwischen Erfahrung und Glaubensbildung (Kap. 8) abschließend auseinander.

Der von T. vorgelegte Entwurf zur Erneuerung der Katechese kann sich zum Teil auf Vorentwürfe der personal-existentiellen Erziehungstheorie (von Martin Buber bis Fritz Stippel) und deren namhafte Vertreter im Bereich der Religionspädagogik (Georg Hansemann, Theoderich Kampmann u. a.) stützen. Schon Hansemann verurteilt die einseitig intellektualistische, pragmatisch-orientierte Glaubensunterweisung und konzipiert die existentielle Glaubenserziehung (1960), während Theoderich Kampmann die Begegnungserfahrung als für den Akt des Glaubens unerläßlich aufweist. Von Kampmann ist auch das Verständnis des Gesamtgeschehens der Erziehung als Hilfe zur Menschwerdung des Menschen formuliert worden, wie es T. S. 126 ähnlich konzipiert.

Originär ist bei T. die überzeugend gewonnene Synthese einer neuen Theologie der Wirklichkeit und der Gotteserfahrungen des Kindes und jungen Menschen, die sich als wegweisend für die Glaubensunterweisung von morgen erweisen mag. Gott suchen, um ihn zu finden, verdient in der Tat eine neue „katechetische Kategorie" (93) genannt zu werden. Häufig eingestreute lebendige Beispiele werden dem Katecheten helfen, den neuen Ansatz und die andersgeartete Dimension der Glaubensverkündigung verstehend zu erfassen, das „Organ für das, was in der Katechese zu vernehmen ist" (135) zu entfalten und den durch den Rahmenplan für die Glaubensunterweisung gestellten Aufgaben der Verkündigung in neuer Weise gerecht zu werden. So ist zu hoffen, daß dieses Bändchen in die Hand all derer gelangt, die mit der Glaubensverkündigung beauftragt sind. Zu wünschen bleibt, daß T. sich entschließen möchte, seinen hier gewonnenen Neuansatz katechetischer Verkündigung in einer Reihe von Unterrichtsmodellen zum neuformulierten deutschen Einheitskatechismus exemplarisch für die Hand des Praktikers auszuführen; hier wird sich die neue Konzeption u. a. zu bewähren haben.

Lörrach. Alfons Benning.

Waldispühl, Hans: **Die Botschaft und Lehre von der Kirche im Religionsunterricht.** Eine pastoraltheologische Studie zur Katechese über die Kirche an höheren Schulen. (Studia Friburgensia, Neue Folge, Heft 45) Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag 1967. XX, 241 S.; brosch. Fr./DM 26,—.

Auf dem Hintergrund der ekklesiologischen Aussagen des II. Vatik. Konzils untersucht der Verf. im ersten Teil die Darstellung der Lehre von der Kirche in den gegenwärtig vorliegenden Lehrbüchern für die höhere Schule. Unter Berücksichtigung der Zeitgebundenheit der überwiegend fundamentaltheologisch-kirchenrechtlichen Betrachtungsweise arbeitet er den Wandel von der „einseitigen" und „äußerlichen" zur „vertieften ganzheitlichen Sicht der Kirche" heraus (63); im zweiten Teil wendet er sich im Rahmen der theologischen Grundlegung dem erneuerten Kirchenverständnis zu: der Frage der Kirchenzugehörigkeit, der Heilsnotwendigkeit der Kirche und den Aussagen heutiger Theologie über die „Heilspräsenz des erhöhten Herrn" in der „Kirche auf dem Weg". Die „eschatologische Existenz" der Kirche verpflichtet sie zur fortwährenden Erneuerung im Sinne eines „positiven Neuformens" (138). Aus der engen Wesensbeziehung „Kirche und Welt", gründend in der Tatsache der Inkarnation, folgert der Verf. die Verantwortung des einzelnen Christen für die Welt.

Im dritten, pastoraltheologischen, Teil weist der Verf. auf Schwierigkeiten und positive Zugangsmöglichkeiten hin, welche sich aus der heutigen Situation der Jugendlichen für das Verhältnis Jugend — Kirche ergeben. Neben den entwicklungspsychologischen Hauptphasen berücksichtigt die Untersuchung besonders epochaltypische Voraussetzungen, den Drang nach der „Erschließung unbegrenzter Perspektiven", die „Aufgeschlossenheit für die menschlichen Werte" und die „fortschreitende Sozialisation" (168). Hinter der weitverbreiteten „Unkirchlichkeit" der Jugend könnte sich ein „geheimes Idealbild" von der Kirche verbergen (184).

Im letzten Teil behandelt der Verf. die „richtige Katechese über die Kirche", wobei er vom material-kerygmatischen Ansatz aus besonders die heilsgeschichtliche, liturgische, missionarische und ökumenische Dimension betont. Die Kirchengeschichte ist in die Katechese über die Kirche zu integrieren (193—196); an der Eucharistiefeier soll der ekklesiologische Aspekt hervorgehoben werden; und die gesamte Katechese über die Kirche muß von echt ökumenischem Geist getragen sein. Da der junge Mensch die Kirche vorwiegend „versachlicht" als eine ihm gegenüberstehende, „über Raum und Zeit erhabene" Institution erlebt, soll er in der Katechese der Kirche als Mysterium begegnen und ihre Zeichenhaftigkeit verstehen lernen. Kirche ist „Ur- und Wurzelsakrament"; durch den Vollzug der einzelnen Sakramente wird die Heilstat Christi vergegenwärtigt, gleichzeitig erfährt der Christ die Beauftragung zur Verleiblichung der Gnade im christlichen Leben. „Was die Kirche ‚an sich ist, muß sie auch in ihren Gliedern sein'" (H. de Lubac). In diesem Zusammenhang kommt der Verf. auf die eigenständige Funktion des Laien zu sprechen. Die „grundlegende Komplementarität von Laie und Priester" setzt „echte Partnerschaft" und folglich die „Solidarität zwischen Laien und Priestern, zwischen Amt und Gemeinde" voraus (221).

Schließlich stellt der Verf. die Frage nach dem Ziel der Katechese über die Kirche. Nach seiner Ansicht sprengt die „tätige Einübung in die Kirche" den Rahmen der Schulkatechese, der „vornehmlich die Interpretation konkreten Lebens der Kirche zukommt" (230). Es muß „Experimentierfelder" geben, „auf denen Begriffe wie Glaube, Liebe, Freiheit, Freude, Gehorsam, Brüderlichkeit, Mission, Zeugnis in konkrete Vollzüge übersetzt und als realisierbare Wirklichkeiten erfahren werden können" (233). Die Kirche muß den Jugendlichen im Gottesdienst (sakramental-liturgisches Leben) und im Bruderdienst (Verwirklichung der brüderlichen Liebe), vor allem aber als Liebesgemeinschaft in Christus erfahrbar sein, sonst büßt sie ihre Glaubwürdigkeit und Rolle im Leben der Heranwachsenden" ein (ebd.).

Dieser Zielsetzung der Katechese durch Waldispühl stehen gegenwärtig andere Vorstellungen vom Religionsunterricht entgegen. Während nach der Ansicht des Verf. der Religionsunterricht in jedem Fall „kirchlicher Unterricht" ist, und zwar in dem Sinn, „daß er die Kirche zur Voraussetzung hat und zur Kirche hinführen will", betonen eine Reihe von Autoren, der Religionsunterricht könne als „ordentliches Lehrfach" nur vom gesamten Erziehungs- und Bildungsauftrag der Schule her konzipiert werden; er soll in erster Linie Information vermitteln und die Schüler „zum „kritischen Verständnis von Glauben und Religion" befähigen. Angesichts dieser Diskussion kommt der Untersuchung Waldis-

pühls über das enger begrenzte Thema hinaus aktuelle Bedeutung zu. Darüber hinaus könnte die Studie auf die Überlegungen für die zu erstellenden Arbeitsbücher für den Religionsunterricht an den höheren Schulen anregend wirken und so dem in der Schularbeit stehenden Katecheten dazu verhelfen, besser den Erwartungen gerecht zu werden, die heute von allen Seiten an den Religionsunterricht gestellt werden.

St. Peter (Schwarzwald). Josef Müller.

Strätling, Barthold: **Geschlechtserziehung als Auftrag der Schule.** Methodik und Didaktik der Geschlechtserziehung in der Schule. (Taschenbücher für wache Christen, Bd 18) Limburg: Lahn-Verlag 1968. 170 S.; kart. DM 9,50.

Aufgrund guter wissenschaftlicher Vorbildung und vieler praktischer Erfahrung bietet Verf. ein kurzes „Handbuch für die Praxis der Geschlechtserziehung in der Schule" (8). Ausgehend von einer „Gesamtschau vom Menschen und seiner Geschlechtlichkeit" (7) bietet er dem Lehrer die Voraussetzungen einer notwendigen, gezielten Hilfe, vorab in der Überwindung der Schwierigkeiten bei den Eltern (manchmal auch den Priestern) und den Kindern. Neben dem Elternhaus (und der kirchlichen Seelsorge) hat die Schule sicher eine ursprüngliche Aufgabe (nicht nur eine subsidiäre beim Versagen des Elternhauses). Der entscheidende Beitrag der Schule geschieht freilich innerhalb einer rechten Gesamterziehung; aber auch spezielle Hilfen sind notwendig.

Das Büchlein bietet einen klug bedachten, realistischen „Stoffplan", schildert die Stufen der Wissensvermittlung, die rechten (und die zu überwindenden falschen) Leitbilder sowie die unabdingbaren Voraussetzungen beim Erzieher. Die (von der Wissenschaft wie Erfahrung ziemlich genau durchschauten) Beziehungen zwischen schulischer Leistung und Integration der Geschlechtlichkeit in die wachsende Persönlichkeit unterstreichen die Zuständigkeit der Schule auch für die geschlechtliche Reifung (die sich durchaus nicht auf Bewahrung vor und Rückführung von Irrwegen beschränkt). Der Anhang stellt die (bisher in den einzelnen Bundesländern verschiedene) Rechtssituation dar, auf deren Vereinheitlichung in rascher Zukunft dringend zu hoffen ist. — Mögen recht viele Lehrer (und auch Eltern) das hier gebotene Rüstzeug nützen!

Würzburg. H. Fleckenstein.

Bins, Claudio L. SJ: **O mistério da criação nas orações do missal romano.** Porto Alegre (Brasilien) 1968 VI, 144 S.; br. $ 4.

„Das Geheimnis der Schöpfung nach den Gebeten des römischen Meßbuches" heißt der Titel des Buches.

Nach der Absicht des Verf. sollte in dieser Abhandlung die Schöpfung betrachtet werden, wie sie in den Gebeten der römischen Liturgie dargelegt wird.

Die Arbeit ist in zwei Teile gegliedert: I. Die Natur der Schöpfung und II. die religiöse Bedeutung der Schöpfung. Teil I. ist in drei Kapiteln abgehandelt: I. Die Trinität als Ursprung und Ziel der Schöpfung, II. Das Objekt des göttlichen Wirkens und III. Das Schaffen in seiner vollständigen Bedeutung. Teil II. gliedert sich in zwei Kapiteln: I. Die Schöpfung nach dem Kontext der Gebete und II. Die Schöpfung als explizites Argument in einigen Gebeten.

Die Arbeit ist liturgisch-dogmatisch orientiert. Der Verf. begreift die Schöpfung als eine sich dynamisch verwirklichende Wirklichkeit in dem Prozeß eines „Egreß-Regreß-Schemas": *a Patre per Filium eius Jesum Christum in Spiritu Sancto ad Patrem* (8). Der Vater ist Schöpfer im engeren Sinne. Der Sohn wird Schöpfer als Vermittler aufgrund seines Gezeugtseins genannt. Der Hl. Geist kann, trotz seines nicht expliziten Verhältnisses zum Geschaffenen, nach den römischen Gebeten als die Vorsehung Gottes eingesehen werden: *Spiritus Sanctus, cuius et providentia gubernamur* und als die Einheit für die gesamte geschaffene Wirklichkeit (10, 17, 19, 20). Gott ist Schöpfer aller Dinge. Explizit wird er Schöpfer des Menschen genannt: *creasti et redemisti nos* (28). Der betende Mensch begreift durch diese Gebete, daß Gott Schöpfer aller Gläubigen und konsequenterweise eines jeden Individuums ist (24). Die Schöpfung bedeutet nicht nur Anfang, sondern auch die Erhaltung des Geschaffenen in seiner Existenz in Bewegung auf die Vollendung. Es handelt sich um eine *creatio continua*. Mindestens für den Menschen muß die Schöpfung nicht auf einen Akt Gottes in der Vergangenheit reduziert werden (44, 45, 46). Mit Berufung auf den hl. Gregor und den hl. Leo bemüht sich der Verf., einen dynamischen Begriff der Schöpfung zu erarbeiten (55ff). Schöpfung heißt nach den Gebeten der Liturgie jedwede neu erscheinende Wirklichkeit: die Vorsehung, die Ehe, die Erlösung, die guten Gedanken usw. sind Ausdrücke der göttlich schöpferischen Tätigkeiten (49). Das Geheimnis der Schöpfung bedeutet der Liturgie nicht einfache Spekulationen, vielmehr erfährt die Kirche durch sie Gott als Vater, der die Menschen erlöst (102). Die Schöpfung bildet keinen Gegensatz zur Erhebung und Erlösung des Geschaffenen: *Deus qui creasti et redemisti nos* (104—105, 127).

Der Verfasser kritisiert die Hochscholastik als eine Theologie ohne Empfindung für die heilsgeschichtliche Bedeutung der Schöpfung. Die Hochscholastik wäre einseitig Anhänger der *creatio ex nihilo sui et subiecti* (66). Solche Kritik ist wohl unzutreffend, weil der Begriff der Intentionalität (Dynamik) des Wirklichen, besonders des menschlichen Bewußtseins, ein scholastischer Gedanke ist: *finis et prius in intentione et postremus in executione.* Der Versuch, die Wirklichkeit der Schöpfung, Erlösung und Vollendung in einem einheitlichen Zusammenhang zu betrachten, ohne die verschiedenen Momente zu indentifizieren (60, 64), wie der Gedanke der Mitwirkung des Menschen im Schaffen, sind eine gute Leistung der Arbeit für ein besseres Verständnis der Heilsgeschichte. Der „Egreß-Prozeß" der Schöpfung ist gut beschrieben: vom Vater durch den Sohn. Dieser Prozeß im Geist ist meines Erachtens zu kurz geraten. Nur durch eine Erwähnung (18) wurde die Schwierigkeit einer solchen Beschreibung angedeutet. Der „Regreß-Prozeß" *ad Patrem* müßte klarer expliziert, oder die Hindernisse einer derartigen Erklärung müßten dargelegt werden.

Münster. Filipe José Couto IMC.

Einig, Maternus: **Der heutige Mensch und die Liturgie.** (Christliches Leben heute, Bd 3). Augsburg: Winfried-Werk (1968). 131 S.; Pappband DM 5,80.

Vorliegende Arbeit erscheint innerhalb der Reihe als 1. Band des I. Themenkreises „Der Christ und sein Glaube", der von Prof. Heinrich Fries herausgegeben wird. Die Gesamtreihe will „ein lebendiges Glaubensverständnis unter den veränderten Existenzbedingungen unserer Welt und unserer Kirche" vermitteln und die Unsicherheit und Unruhe, die nach dem Konzil festzustellen ist, in fruchtbare Bahnen lenken.

Die Arbeit von M. Einig paßt gut in diesen Rahmen, denn sie nimmt ihren Ausgangspunkt von den Schwierigkeiten, die die konziliare Liturgiereform vorgefunden und auch selbst hervorgerufen hat. Der Verf. nennt drei Schwierigkeiten, die dem heutigen Menschen den liturgischen Vollzug erschweren: Der Schwund des Glaubensbewußtseins, die Auflösung und Erweichung der Gemeindebezogenheit und der Verlust des Zeichen- und Symbolverständnisses. Einig bleibt jedoch nicht bei dieser Zustandsschilderung stehen; er eröffnet aus den Ursprüngen des Menschen selbst auch der Welt von heute neue Möglichkeiten und Zugänge zum Gottesdienst.

In zwei Kapiteln werden die Wesenszüge der christlichen Liturgie klar dargelegt als das Handeln Gottes an seinem Volk und der menschlichen Antwort darauf, die aber notwendig den Rahmen des Kirchenraumes sprengt, da die Antwort nicht nur „von unten nach oben" sondern auch „nach rechts und links" gehen muß, d. h. die Echtheit der liturgischen Antwort sich im Leben erweist. Dieser soziale Aspekt der Liturgie hätte etwas breiter ausgeführt werden können, da er heute stark anspricht. Dann konkretisieren sich die Ausführungen in den Abschnitten über das Geheimnis der Eucharistie, das Sakrament der Buße und das Kirchenjahr. Diese drei Themen bilden ja Schwerpunkte der Diskussion um die liturgischen Reformen. E. wartet dabei mit einer Reihe von Vorschlägen auf, die teils allgemein oder wenigstens an manchen Orten schon verwirklicht sind (Samstagabendmesse, Bußandachten, Kinderbeichte, Konzelebration, Handkommunion, *missa normativa,* Fastenzeit als Tauferinnerung, Reduzierung der Heiligenfeste), oder noch in unbestimmte Zukunft weisen (Kinderkanon, Kommunion unter beiden Gestalten, Stellung der Priesterkommunion, Dialogpredigt).

Die Vorschläge sind durchweg gut fundiert. Allerdings kann der Rezensent nicht ganz einsehen, warum „der jetzige Kanon auf keinen Fall vollständig laut gebetet werden" sollte (85), und ebenso wenig, warum „nicht zu häufig in Gemeinschaft mit Gläubigen konzelebriert werden" (81) sollte. Denn wenn die Konzelebration „das Sichtbarwerden der Einheit der Ortskirche" als eigentlichen Grund hat, dann sollte dieses Zeichen gesetzt werden, wenn es sinnvoll ist, d. h. „Priester, die nicht um der Gläubigen willen gebraucht werden", sollten sich nicht „unter die Gläubigen mischen und mit ihnen gemeinsam kommunizieren", sondern sie sollten konzelebrieren. Das legt doch wohl auch die von E. vertretene Meinung nahe, „daß die Konzelebration die normale Form der Meßfeier war" (in der alten Kirche).

Das Schlußkapitel geht noch einmal auf die Hauptschwierigkeiten des heutigen Menschen gegenüber der Liturgie ein. Aufmerksame Beobachtungen menschlichen Verhaltens in unserer Welt führen den Verf. zu dem überzeugenden Schluß, daß wohl Formen der bestehenden Liturgie überholt sind, daß aber auch der heutige Mensch liturgiefähig ist, wenn die Liturgie der Zeitsituation und dem Ausdrucksvermögen der heutigen Menschen angepaßt wird.

Die kleine, preiswerte Arbeit von Einig muß allen Seelsorgern empfohlen werden, deren liturgische Ausbildung auf eine Einführung in die Rubriken beschränkt war. Erst recht werden Laien, die tiefer in den Sinn der Liturgie eindringen wollen, mit Gewinn zu

diesem klar und verständlich geschriebenem Buch greifen, das extreme Stellungnahmen durch objektives Abwägen des „für und wider" und solide geschichtliche Kenntnisse zu vermeiden weiß.

Münster. P. Manfred Probst SAC.

Seewald, Richard: **Kunst in der Kirche.** Die Düsseldorfer Bilder. Freiburg i. Br.: Christophorus-Verlag Herder (1966). 54 S.; DM 14,80.

Der Maler Richard Seewald, der zu seinen Bildern in der Adolphus Kirche in Düsseldorf einen Begleittext schrieb, ist nicht irgendeiner, der sich zu Wort meldet in der schwierigen Frage nach der „Kunst in der Kirche". Die Summe seiner Veröffentlichungen (S. 53) erweist ihn als einen Künstler, der sich zutiefst einem christlichen Humanismus verpflichtet weiß, dessen Zeichnungen aus mittelmeerischen Ländern auch heute, nach vielen Jahren, nichts von ihrem Glanz verloren haben.

Dem vorliegenden Aufsatz und auch anderen Veröffentlichungen Seewalds ist anzumerken, wie sehr er darunter leidet, daß die Christenheit bildlos zu werden scheint. Er sucht nach Gründen. Leider läßt er sich dabei von Emotionen leiten und kommt so gelegentlich zu summarischen Urteilen, zu gereizten Äußerungen, Verkürzungen und Forderungen, die nicht gerade der Klärung jener Frage dienen, die ihm so wichtig ist. In einer Zeit, da sehr ernstzunehmende Menschen von einer Gottesunfähigkeit des Menschen reden (Buber/Delp), sollte man nicht überrascht sein, wenn Bilder des Glaubens unserer Zeit zu fehlen scheinen. Es hilft nicht weiter, wenn man sie nur postuliert. So schreibt Seewald: „Die einzige gültige Legitimation für eine christliche Kunst ist meines Erachtens, wenn ihr die Idee der Zeit, der Zeitgeist selber, vorschreibt, christlich zu sein" (18). Auffällig in dem vorliegenden Text ist die unscharfe Verwendung der Begriffe: sakral-christlich-religiös-kirchlich. Karl Ledergerber hat in seinem Werk[1] eine genaue Analyse des Begriffes „sakral" versucht und auch in dem Werk von P. R. Regamey: Kirche und Kunst im XX. Jahrhundert[2] geht es u. a. um die Klärung dieses Begriffes, ohne die man leicht an der gemeinten Sache vorbeiredet. Die Kirche hat in den Schriften der neuen Theologie und in den Texten des Konzils ein neues Selbstverständnis gefunden, das hoffentlich in ihrer Selbstdarstellung, z. B. beim Bau neuer Kirchen und deren Ausstattung seinen Niederschlag finden wird[3].

Man kann die Gegenwart tadeln, weil sie unfähig sei in Bildern zu denken, (cf. S. 36), aber das ändert nichts. Besser wäre es, nach den eigentlichen Gründen der „Bildermüdigkeit" zu suchen. Man kann einen Christen dieser Zeit nicht rügen, wenn er kein unreflektiertes Verhältnis zu den Bildgeschichten der Bibel hat, um so weniger in einer Zeit, in der nach Aussagen der Literaturkritik auch die Fähigkeit zu erlöschen scheint, Geschichten zu erzählen. (cf. die Erscheinung des nouveau roman) Im Eifer für eine gute Sache und aus dem Bedauern um Verlorenes kommt Seewald gelegentlich zu Formulierungen, die nicht unbedenklich sind.

Gelegentlich rennt S. offene Türen ein. Wer weiß nicht auch, daß ein noch so bedeutender Bildinhalt noch kein Kunstwerk erstehen läßt, daß noch so fromme Gesinnung kein Bild von Rang schafft, wenn nicht eine hohe schöpferische Potenz am Werke ist, daß aber nur diese Potenz entscheidet über den Rang eines Werkes. S. selbst wehrt sich dagegen, in einer Reihe mit den Romantikern, Nazarenern oder gar mit den Beuronern genannt zu werden. Dort handelt es sich um den Versuch, Vergangenes zum Maßstab von Neuem zu machen. Das ist nicht gelungen und geriet bald in die Nähe eines akademischen Formalismus und archaisierender Sterilität.

Seewalds Forderung nach einer neuen „Renaissance und Klassik" liegt doch in ähnlicher Richtung (52). Leider bestätigen die Bilder dieses Buches solchen Verdacht. Man spürt den Rang des Künstlers, der in seinen profanen Bildern so viel überzeugender wirkt, doch die Bilder in Düsseldorf haben kaum etwas von dem, was S. an anderer Stelle fordert: „d'être de son temps"[4]. Sie sind kaum Gestaltwerdung des christlichen Glaubens dieser Zeit in überzeugenden Bildern („trotz äußerer Modernität keine echte Beziehung zur Zeit")[5]. Er hat als Künstler Teil an der tragischen Situation des Gläubigen dieser Zeit. Ob einmal ein lebendiger Glaube in einer Kirche neuer Gestalt prägend wird für die Lebensformen einer großen Zahl von Menschen, das steht dahin. Das aber ist gemeint, wenn Ledergerber schreibt: „In Zeiten echter Sakralkunst war auch die religiöse Existenz identisch mit dem Charakter ihrer Kunst; war die persönliche zur sozialen Existenz erweitert, die soziale Kultform dem religiösen Kern verbunden. Das fehlt heute, und es offenbart sich vor allem darin: Die heutige sogenannte Sakralkunst ist – kann es vielleicht nicht vermeiden – primär ein ästhetisches Anliegen"[6]. Ledergerber sieht diese seine These darin bestätigt, daß die Betrachter neuer Kirchen zuerst fragen, wieweit ein solcher Bau künstlerisch bewältigt ist. Man kann die Besorgnisse Seewalds in mancher Hinsicht teilen, aber man darf doch deswegen nicht Theologen, Pfarrer und Gemeinden mit den Ikonoklasten gleichsetzen, wenn sie aus begreiflicher Zurückhaltung und aus Furcht vor einem „Sakralismus" und vor pseudosakralen Bildern „bildermüde" geworden sind.

Die Gründe für eine solche Bildermüdigkeit liegen wohl weniger in der Zeit der Hitlerdiktatur, wie S. meint, wohl auch nicht in der „Überfüllung der Kirchen" mit Bildern, wie Klausener argumentiert[7], sondern in einer tiefen Sprachlosigkeit des Glaubens in unserer Zeit. Es ist nicht damit getan, Monumentalität zu verlangen (35) für biblische Bilder, denn Monumentalität ist weniger eine Sache des Kalküls, wird auch nicht erreicht durch Weglassen von diesem und jenem, ist entweder inneres Gesetz oder ist garnicht. Im Ganzen des Textes meint man ein heimliches Ressentiment gegen Zivilisation und Technik zu spüren. Kirche ist aber Kirche dieser Zeit der Technik und Zivilisation. Der Versuchung zur Archaisierung muß die Kirche in ihrer künstlerischen Selbstdarstellung so gut wiederstehn wie in allen anderen Bereichen (z. B. der Liturgie). Wenn S. vom Konzil oder vom Papst Weisungen erwartet zur Kunst in der Kirche, so erwartet er zuviel. Konzil und kirchliche Führung bemühen sich um eine erneuerte Kirche für das Heute, sie müssen aber dem Künstler überlassen, das lebendig Neue, wenn der Geist es seiner Kirche schenken will, in überzeugender Weise Gestalt werden zu lassen[8].

Münster. Ludwig Klockenbusch.

Zeeden, Ernst Walter: **Deutsche Kultur in der frühen Neuzeit.** (Handbuch der Kulturgeschichte, begr. von H. Kindermann, neu hrsg. von E. Thurnher, I. Abt. Zeitalter deutscher Kultur) Frankfurt/M: Athenaion-Verlag 1968. 510 S. mit 292 Abb. und 6 Farbtafeln.

Unter den vielfachen Betrachtungsweisen der Geschichte hat neben der politischen, wirtschaftlichen, sozialen, kirchlichen, religiösen, geistig-literarischen usw. die Kulturgeschichte immer einen besonderen Platz. Der Verfasser hat sich in der Auswahl und Behandlung seiner Quellen von Jacob Burckhardt (Griechische Kulturgeschichte, I, 1898, Einleitung) inspirieren lassen, für den „das Lebendige und Bedeutsame so oft ganz sichtbarlich nicht in dem Ereignis liegt, welches erzählt wird, sondern in der Art, wie und in den geistigen Voraussetzungen, unter welchen es erzählt wird". Die Lebensformen und Denkweisen, die dem Geschehen zugrunde liegen und es tragen, sind „mindestens ebenso bedeutend wie die Ereignisse" und Fakten. Denn in ihnen finden wir das Gleichbleibende und Allgemeine, das oft von stärkerer Aussagekraft ist als das Besondere. Für Burckhardt ist „Das sich Wiederholende wichtiger als das Einmalige". Darum muß ihm auch in der geschichtlichen Betrachtung eine erhöhte Bedeutung beigemessen werden. Die Kulturgeschichte hat es „mit dem Typischen, dem Konstanten, dem Normalen" zu tun. In Zeiten des Übergangs, des raschen Wechsels und der grundlegenden Veränderungen, wie sie die Epoche des Humanismus, der Reformation und der Glaubenskämpfe mit sich brachten, kommt der Kenntnis dieses Beständigen, des Tragenden im Strome der Entwicklungen, naturgemäß auch für das historische Verständnis besondere Beachtung zu.

[1] Karl Ledergerber: Kunst und Religion in der Verwandlung. Köln 1961.
[2] 1. Aufl. Graz 1954.
[3] Vgl. dazu „Christliche Kunstblätter" Linz, 1 (1968).
[4] Richard Seewald: „Über Malerei und das Schöne". Luzern 1947. S. 24.
[5] Ledergerber S. 119.
[6] Ledergerber S. 120.
[7] Th. Klausener: Zu Richard Seewalds „Kunst in der Kirche". Randbemerkungen eines Liturgiehistorikers und christlichen Archäologen. In „Anzeiger für die kathol. Geistlichkeit" 1967. 102 ff.
[8] Vgl. zum Ganzen: Sentimentale Modernität. Wie zeitgemäß ist die sakrale Kunst? In „Publik" Nr. 8/1968, S. 20.
und: Pieper, Josef: Sakralität und „Entsakralisierung", Hochland, Jg. 61 Nr. 6.

Zeedens glänzend geschriebene und mit einer Fülle von Bildern, die treffend ausgewählt sind, bereicherte Darstellung umfaßt das Zeitalter des Humanismus, der Reformation und der Glaubenskämpfe; sie reicht also vom Ausgang des Mittelalters bis zum Beginn des Dreißigjährigen Krieges. Sie geht den allgemeinen Lebensbedingungen der damaligen Menschen in ihren verschiedenen beruflichen und gesellschaftlichen Schichten nach und versucht, von hier aus ihre Verhaltensweisen begreifbar zu machen. Es ist ein „Gang durch die Welt des Alltäglichen", dennoch aber kein Haften am Kleinen und Niedrigen; vielmehr bleibt der Blick stets für die großen Linien geöffnet und ist auf die großen Entwicklungen in Staat, Kirche und Geisteswelt ausgerichtet. Im Hintergrunde stehen die gewaltigen Ereignisse der Zeit, die durch die kulturgeschichtlichen Gegebenheiten verständlich gemacht werden. Nach einem einleitenden Blick auf die politische Ordnung des Reiches behandelt der Verf. nacheinander die kulturgeschichtlich bedeutsamen Großräume des sozialen, bürgerlichen und kirchlichen Lebens. Ein Anhang, von Herbert Brunner, München, hinzugefügt, ordnet die Kunst in den zeitgeschichtlichen Zusammenhang ein.

Der politische und gesellschaftliche Rahmen skizziert in meisterhafter Prägnanz das kulturgeschichtlich Wichtige: die Stellung des Kaisers im Reiche, das Ringen der zentralen Gewalt mit dem Territorialfürstentum und sein Zusammenhang mit der Reformation, die Entwicklung der Staatlichkeit in den Ländern und Städten usw. Aus den konfessionellen Auseinandersetzungen des 16./17. Jh.s zogen alle reichsunmittelbaren Stände, katholische wie evangelische, einen bedeutenden Machtzuwachs. „Das Selbstbewußtsein der Fürsten und Städte als von Gott gesetzter Obrigkeiten schwoll im 16. Jh. mächtig an" (15). Wie tief die Reformation die deutsche Kultur geprägt hat, tritt überall zutage.

Adel, Bauernstand und Bürgertum bilden die sozialen Schichten des Volkes. Z. geht ihnen bis in alle Einzelheiten ihres gesellschaftlichen, politischen und häuslich-privaten Lebens nach und entwirft so ein höchst aufschlußreiches Gemälde der Zeit, das vor allem auch wiederum die reformatorische Entwicklung verstehen lehrt. Der „Christliche Adel deutscher Nation" war von Luther 1520 in seiner durchschlagendsten Reformschrift zuerst angesprochen worden. Er reagierte bald. „Als die Reformation ins Land zog, witterten die Reichsritter Morgenluft. Sie bekannten sich ostentativ zu Luther und rumorten zur Zeit des Wormser Reichstages 1521 mit solcher Lautstärke für ihn, daß dem päpstlichen Nuntius Aleander darüber angst und bange wurde" (23). Wie die Reichsritter unter Sickingen gegen die Kirche zu Felde zogen, so die Bauern im sog. Bauernkriege. Wer die Gesamtsituation beider Gruppen ins Auge faßt, versteht die Entwicklung besser. Es ist ein sehr komplexes Geschehen, das sich in den kirchlich-sozialen Revolutionen ausgewirkt hat. Gleiches gilt auch vom Bürgertum in den Städten. „Die Reformation brachte die innerstädtischen Machtverhältnisse in den zwanziger und dreißiger Jahren des 16. Jh.s vorübergehend etwas ins Wanken" (98). Überall vermischten sich mit den ersten evangelischen Regungen nach Luthers Auftreten Volksunruhen und aufruhrähnliche Bewegungen, die gewöhnlich auch auf eine Umwandlung der Stadtverfassung drängten. Die Gründe sind mannigfaltig und tief in den Lebensgewohnheiten verwurzelt, die Z. in gedrängter Fülle und ihrer ganzen Lebensbreite vor dem Leser ausbreitet.

Dem Privatleben der Menschen ist der zweite, umfangreichste Teil des Werkes gewidmet. Es ist unmöglich, auch nur andeutungsweise wiederzugeben, was auf 200 Seiten über die Lebensbedingungen im einzelnen und über die Lebensformen im allgemeinen mitgeteilt wird. Von der Zeiteinteilung über Wohnung, Kleidung, Nahrung bis zum Leben in Ehe und Familie, von Schule, Erziehung, Universitätsbildung über literarische Verhältnisse in Haus- und Pfarrbibliotheken, von Rechtspflege und Kriminalität, Gesundheitswesen und Krankheiten, Reise und Verkehr bis zu den Vergnügungen und dem Zeitvertreib wird mit minutiöser Sorgfalt eine Überfülle von wissenswerten Fakten dargeboten. Der besondere Reiz besteht darin, daß der Verf. seine Darstellung ganz aus den Quellen erarbeitet, und zwar aus Primärquellen, die die Ereignisse und Verhältnisse aus persönlichem Erleben schildern. Es sind die Chroniken, Autobiographien und Tagebücher, Reiseberichte und Briefe der Zeitgenossen, die er weitgehend selbst sprechen läßt. Alles dies gibt dem Leser den Eindruck des Unmittelbaren und Ungekünstelten, durch das er sich in die Darstellung des Lebens unwillkürlich miteinbezogen fühlt.

Bei der alles beherrschenden Bedeutung der Religionsfrage in dem uns beschäftigenden Zeitraum ist der 3. Abschnitt über Kirche, Gläubigkeit und Weltanschauung von besonderem Interesse. Notwendigerweise wurden diese Themen auch in den ersten beiden Teilen bereits immer wieder angeschnitten. Was der Verf. nun hier systematisch von der Krise der spätmittelalterlichen Kirche, und zwar aus der Sicht des kleinen Mannes, aus dem kirchlichen Alltagsleben, der Predigttätigkeit, den Frömmigkeitsformen usw. mitteilt, lehrt die nachfolgende Entwicklung verstehen. Reformation und Gegenreformation hängen nicht im leeren Raum. sondern wachsen aus der Zeit heraus. Die Wirkungen Luthers auf seine Zeitgenossen, die Tiebkräfte der evangelischen Bewegung und die Lage der in die Verteidigung gedrängten katholischen Kirche, das Aufkommen der zweiten Reformationswelle im Calvinismus, aber auch der sich in der katholischen Kirche anbahnende Umschwung und der sich vollziehende Prozeß der Konfessionsbildung treten aus den vorgeführten Dokumenten eindrucksvoll hervor. Neben den genannten Quellen stehen dem Verf. hierzu vor allem die Verordnungen, Mandate und Erlasse geistlicher wie weltlicher Obrigkeiten zur Verfügung. Besonders sind die Kirchenordnungen, die im Zusammenhang mit der Neubildung der Reformationskirchen im evangelischen Bereiche überall erlassen werden, aufschlußreich für das kirchlich-religiöse Leben der Bevölkerung. Sie enthalten auch eine Fülle von kulturgeschichtlich wichtigen Angaben. „Mit ihren spezifischen Katalogen und Richtlinien für angemessenes Verhalten in allen Lebenslagen gehören sie zu den ergiebigsten Quellen für die Erkenntnis der Leitbilder und Ordnungsvorstellungen der damaligen Gesellschaft" (X).

Auch der kunstgeschichtliche Überblick von H. Brunner paßt sich dem Zweck und der Eigenart des Werkes an. Der Verf. tritt nicht abstrakt-theoretisch, sondern lebensnah und zeitbedingt an seinen Gegenstand heran. Nicht nur die Künstler hatten Anteil an den politischen, sozialen und kirchlichen Spannungen ihrer Zeit, sondern erst recht ihre Auftraggeber. Daß sich diese Beziehungen in den Werken wiederspiegeln, liegt auf der Hand. Dennoch, so wird festgestellt, „dominiert für den Künstler das künstlerische Problem" (433). Der Reihe nach behandelt Br. die Architektur, die Plastik, die Malerei, die Graphik und das Kunsthandwerk der Zeit.

Ein umfangreiches und sorgfältig zusammengestelltes Quellen- und Literaturverzeichnis schließt das Werk ab und macht es zugleich zu einem brauchbaren Arbeitsinstrument, mit dessen Hilfe jeder, der tiefer einzudringen wünscht, sich jederzeit weiter fortbewegen kann. Die solide Quellengrundlage ist besonders hervorzuheben. Der Band ist in seinem ganzen Aufbau, in seiner künstlerischen Aufmachung und in seiner gefälligen Darbietung als ein gelungenes Werk zu bezeichnen, das dem Verf. so viel Ehre macht wie dem Verlag.

Freiburg. A. Franzen.

Personennachrichten

Prof. Dr. Heinrich Klomps wurde zum Ordinarius für Systematische Theologie (bisher „Theologische Enzyklopädie") in der Kath.-Theol. Fakultät der Univ. Bonn ernannt.

An der Bischöflichen Phil.-Theol. Hochschule Eichstätt wurden ernannt:

Prof. Dr. Alfons Fleischmann (bisher Prof. für Moraltheologie) zum Ordinarius für Pastoraltheologie;

P. Dr. Antonellus Elsässer OFM zum a. o. Prof. für Moraltheologie;

Dr. Friedrich Schröger zum a. o. Prof. für Neutestamentliche Wissenschaft.

Prof. Dr. Heribert Heinemann wurde zum o. Prof. für Kirchenrecht in der Abteilung für Kath. Theologie der Ruhr-Univ. Bochum ernannt.

Dr. theol. Alexander Sand aus München nimmt als Wissenschaftlicher Rat und Professor die Vertretung des zweiten Ordinariats für Exegese und Theologie des Neuen Testaments an der Abteilung für Kath. Theologie der Ruhr-Univ. Bochum wahr.

Prof. Dr. Joseph Ratzinger wurde zum o. Prof. für Systematische Theologie (Dogmatik und Dogmengeschichte) an der Kath.-Theol. Fakultät der Univ. Regensburg ernannt.

Dr. theol. Walter Brandmüller wurde als a. o. Prof. auf den Lehrstuhl für Kirchengeschichte und Patrologie an der Phil.-Theol. Hochschule Dillingen berufen.

Prof. Dr. theol. Norbert Greinacher, Münster, wurde ab 1. 11. 1969 zum Wissenschaftlichen Rat für Liturgiewissenschaft und Prakt. Theologie an der Kath.-Theol. Fakultät der Univ. Tübingen ernannt.

Im Alter von 89 Jahren starb in Unterpleichfeld bei Würzburg der em. o. Hochschulprofessor Dr. theol. Lorenz Bauer, von 1921 bis 1948 Prof. für Dogmatik und Apologetik an der Phil.-Theol. Hochschule zu Dillingen.

Am 18. 6. 1969 verstarb Prälat Prof. Dr. phil., Dr. theol. h. c. Johannes Kraus, em. o. Prof. der Moraltheologie an der Univ. Mainz.

Folgende Habilitationen wurden uns nachträglich gemeldet:

Bundesrepublik Deutschland

Freiburg i. Br.:

Dr. theol. Josef Müller, Freiburg, am 6. 6. 1969 für das Fach Pastoraltheologie mit der Arbeit: „Der pastoraltheologisch-didaktische Ansatz in Franz Rautenstrauchs ‚Entwurf einer besseren Einrichtung theologischer Schulen' (1774)" (Ref. Prof. Knauber, Prof. Exeler).

Dr. theol., Dr. rer. pol. Friedrich Beutter, Freiburg, am 3. 7. 1969 für das Fach Moraltheologie mit der Arbeit: „Die Eigentumsbegründung in der Moraltheologie des 19. Jahrhunderts (1850—1900)" (Ref. Prof. Hofmann, Prof. Henning).

München:

Dr. theol. August Leidl, Passau, am 31. 10. 1968 für das Fach Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit mit der Arbeit: „Kardinal Leopold Ernst von Firmian (1708—1783), Leben und Wirken" (Ref. Prof. Tüchle, Prof. Schwaiger).

Dr. theol. Alexander Sand, Speyer, am 2. 6. 1969 für das Fach Neues Testament mit der Arbeit: „Das Gesetz und die Propheten. Untersuchungen zur Theologie des Evangeliums nach Matthäus" (Ref. Prof. Kuss, Prof. Schmaus).

Dr. phil. Hans Schilling, Rottenburg, am 29. 9. 1969 für die Fächer Religionspädagogik und Kerygmatik mit der Arbeit: „Prinzipien und Fundamente der Religionspädagogik" (Ref. Prof. Kampmann, Prof. Feifel).

Würzburg:

Dr. theol. Heinrich Petri, Paderborn, am 29. 7. 1969 für die Fächer Fundamentaltheologie und vergleichende Religionswissenschaft mit der Arbeit: „Die Funktion der Heiligen Schrift im theologischen System H. Schells" (Ref. Prof. Hasenfuß, Prof. Blank).

Dr. theol. Josef Hepp, Würzburg, am 14. 8. 1969 für das Fach Pastoraltheologie mit der Arbeit: „Die Alttestamentliche Predigt im 19. Jahrhundert" (Ref. Prof. Fleckenstein, Prof. Dreher).

Österreich:

Graz:

Dr. theol. Anton Kolb, Graz, am 25. 6. 1969 für die Fächer Philosophie und Dogmatik mit der Arbeit: „Sein und Wesen. Spekulative und systematische Untersuchung auf dem Hintergrund der neueren Thomasdeutung in Deutschland" (Ref. Prof. Fischl, Prof. Gruber).

Dr. jur. et jur. can. Hugo Schwendenwein OSFS am 9. 9. 1969 für das Fach Kirchenrecht mit der Arbeit: „Priesterbildung im Umbruch des Kirchenrechts" (Ref. Prof. Heimerl, Prof. Gastgeber).

Innsbruck:

Dr. theol. Hans Rotter SJ am 20. 2. 1969 für das Fach Moraltheologie mit der Arbeit: „Strukturen des sittlichen Aktes. Zur Methode der Moraltheologie" (Ref. Prof. Meyer, Prof. Coreth).

Dr. theol. Franz Schupp SJ am 27. 2. 1969 für das Fach Dogmatik mit der Arbeit: „Die Evidenz der Geschichte. Theologie und Wissenschaft bei S. J. Drey" (Ref. Prof. Lakner, Prof. Coreth).

Dr. phil. et theol. Walter Kern SJ am 27. 2. 1969 für die Fächer Fundamentaltheologie und Dogmatik mit der Arbeit: „Dialektik des Geistes bei Hegel und in der klassischen Metaphysik (Denkgesch. Prolegomena zur trinitarischen Theologie)" (Ref. Prof. Gutwenger, Prof. Coreth).

Dr. theol. Nikolaus Kehl SJ am 28. 2. 1969 für das Fach Neues Testament mit der Arbeit: „Der Christushymnus im Epheser-Brief. Seine literarische Eigenart" (Ref. Prof. Gutwenger, Prof. Lakner).

Dr. phil. et theol. Rudolf Pesch am 8. 9. 1969 für das Fach Neues Testament mit der Arbeit: „Untersuchungen zur Form- und Redaktionsgeschichte der synoptischen Evangelien und der Apostelgeschichte" (Ref. Prof. Gamper, Prof. Gutwenger).

Salzburg:

Dr. theol. Gottfried Griesl, Salzburg, am 23. 5. 1969 für das Fach Pastoraltheologie mit der Arbeit: „Berufung und Lebensform des Priesters" (Ref. Prof. Rehrl, Prof. Holböck).

Dr. phil., Dr. theol. Ernst Stadter am 12. 6. 1969 für die Fächer Philosophie und Geschichte der Philosophie mit der Arbeit: „Psychologie und Metaphysik der menschlichen Freiheit. Entwicklung zwischen Bonaventura und Duns Scotus" (Ref. Prof. Warnach, Prof. Bauer, Prof. Stoeckle).

Promotionen im akademischen Jahr 1968/69

a) zum Doktor der Theologie

Bundesrepublik Deutschland

Bochum:

Walter Kuchler, Passau, am 5. 12. 1966, Dissertation: „Sportethos. Eine moraltheologische Untersuchung des im Lebensbereich Sport lebendigen Ethos als Beitrag zu einer Phänomenologie der Ethosformen" (Ref. Prof. Teichtweier, Prof. Ermecke).

Dr. phil. Josef Brechtken, Paderborn, am 25. 10. 1968, Dissertation: „Kierkegaard-Newman. Wahrheit und Existenzmitteilung" (Ref. Prof. Padberg, Prof. Scheele).

Clemens Heinrichsmeier, Essen, am 22. 4. 1969, Dissertation: „Das kanonische Veräußerungsverbot im Recht der Bundesrepublik Deutschland" (Ref. Prof. Kaiser, Prof. Ermecke).

Lic. theol., Lic. phil. Gregorius Masakazu Inugai, Tokio, am 21. 5. 1969, Dissertation: „Wirklichkeit und Veränderung der Gesellschaft in der Sozialkritik des jungen Karl Marx und der frühen christlich-sozialen Denker" (Ref. Prof. Ermecke, Prof. Papalekas).

Bonn:

Helen Schüngel-Straumann, am 17. 12. 1968, Dissertation: „Tod und Leben in der Gesetzesliteratur des Pentateuch unter besonderer Berücksichtigung der Terminologie von ‚töten'" (Ref. Prof. Botterweck, Prof. Zimmermann).

Bernhard Gertz, Essen, am 20. 12. 1968, Dissertation: „Glaubenswelt als Analogie. Die theologische Analogielehre Erich Przywaras und ihr Ort in der Auseinandersetzung um die analogia fidei" (Ref. Prof. J. Auer, Prof. Jorissen).

Jorge Mario Machetta, Buenos Aires, am 1. 2. 1969, Dissertation: „Pedro Lamberto Le Drou O. E. S. A. (1640—1721). Una respuesta agustinista a la cuestión sobre la atrición y la contrición" (Ref. Prof. J. Auer, Prof. Baus).

Elmar Fastenrath, Köln, am 19. 4. 1969, Dissertation: „Das Kirchenbild des Bischofs Wilhelm Emmanuel Freiherr von Ketteler, zugleich eine geistesgeschichtliche Studie zum Katholizismus des 19. Jahrhunderts" (Ref. J. Auer, Prof. Stasiewski).

Otto Moosbrugger, Basel, am 20. 6. 1969, Dissertation: „Das Problem der speziellen Ethik bei Karl Barth. Der Ansatz zur speziellen Ethik — speziell zur Lehre vom Gebot Gottes des Schöpfers — und die Argumente gegen die theologische Naturrechtslehre in der Kirchlichen Dogmatik Karl Barths" (Ref. Prof. Böckle, Prof. Jorissen).

Freiburg i. Br.:

Dr. phil. Bernhard Weischer, am 17. 5. 1969, Dissertation: „Der Prosphoneticus ‚De recta in Dominum nostrum Jesum Christum fide ad religiosissimum imperatorem Theodosium' des Cyrill von Alexandrien und die Grundlegung der äthiopischen Christologie" (Ref. Prof. Franzen, Prof. Madre).

Franz Hundsnurscher, am 8. 7. 1969, Dissertation: „Die finanziellen Grundlagen für die Ausbildung des Weltklerus im Fürstbistum Konstanz vom Tridentinischen Konzil bis zur Säkularisation mit einem Ausblick auf die übrigen nachtridentinischen Bistümer Deutschlands" (Ref. Prof. Franzen, Prof. W. Müller).

Chang Mou Choi, Korea, am 8. 7. 1969, Dissertation: „Die theologische Diskussion einer spezifischen Laienfrömmigkeit. Eine Untersuchung der Entwicklung von der Jahrhundertwende bis zum II. Vatikanischen Konzil" (Ref. Prof. Hofmann, Prof. Völkl).

Konrad Pölzl, am 8. 7. 1969, Dissertation: „Katholisch-soziale Bewegung und staatliche Sozialpolitik. — Ansätze zur Sozialpolitik, insbesondere zur Sozialversicherung, im Programm der katholisch-sozialen Bewegung in Deutschland in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts" (Ref. Prof. Henning, Prof. Franzen).

Mainz:

Karl-Heinz Kleber, am 11. 12. 1968, Dissertation: „De parvitate materiae in sexto" (Ref. Prof. Ziegler, Prof. Berg).

Alfred Mertens, am 29. 1. 1969, Dissertation: „Das Buch Daniel im Lichte der Texte vom Toten Meer" (Ref. Prof. Schneider, Prof. W. Pesch).

Hans-Josef Mayer-Scheu, Mainz, am 13. 2. 1969, Dissertation: „Die normativen Grundlagen der religionsgesellschaftlichen Parität nach dem Bonner Grundgesetz" (Ref. Prof. May, Prof. Schneider).

Wolfgang Gerster, am 13. 2. 1969, Dissertation: „Die Pfarrei Sternbach-Wickstadt, eine fränkische Kirchengründung in der Wetterau in ihren Beziehungen zu den Abteien Honau bei Straßburg und Arnsburg bei Gießen" (Ref. Prof. Lenhart, Prof. Brück).

Anton Bodem, am 15. 10. 1969, Dissertation: „Das Wesen der Kirche nach Kardinal Kajetan" (Ref. Prof. Haubst, Prof. Lehmann).

Franz Schott, am 12. 11. 1969, Dissertation: „Der eine kirchliche Heilsdienst in Wort und Sakrament" (Ref. Prof. Adam, Prof. Lehmann).

München:

Winfried Blasig, am 23. 11. 1968, Dissertation: „Kirchengeschichtskatechese als Dienst am Glauben – ihr theologisches Ziel, ihr anthropologischer Ansatz und ihre unterrichtlichen Möglichkeiten" (Ref. Prof. Kampmann, Prof. Tüchle).

Friedrich Hartl, Regensburg, am 23. 11. 1968, Dissertation: „Franz Baader und die Entwicklung seines Kirchenbegriffes" (Ref. Prof. Fries, Prof. Scheffczyk).

Bruno Masuth, am 23. 11. 1968, Dissertation: „Die Lehre von den Engeln in der Summa Halensis" (Ref. Prof. Schmaus, Prof. Dettloff).

Juan Ulacia OFM, am 23. 11. 1968, Dissertation: „Die Kirche als Objektivation des Glaubens — Heinrich Klee's Beitrag zur Ecclesiologie des 19. Jahrhunderts" (Ref. Prof. Fries, Prof. Schwaiger).

Gerald Brousseau, Oklahoma City and Tulsa, am 14. 12. 1968, Dissertation: „Ursprung und Entwicklung des Höhenkultes in Israel" (Ref. Prof. Hamp, Prof. Scharbert).

Johann Finsterhölzl, München, am 14. 12. 1968, Dissertation: „Die Kirche in der Theologie Ignaz von Döllinger bis zum Ersten Vatikanum" (Ref. Prof. Fries, Prof. Schwaiger).

Adalbert Mischlewski, Augsburg, am 14. 12. 1968, Dissertation: „Grundzüge der Geschichte des Antoniterordens bis zum Ausgang des

15. Jahrhunderts, unter besonderer Berücksichtigung von Leben und Wirken des Petrus Mitte de Caprariis" (Ref. Prof. Tüchle, Prof. Schwaiger).

Hans-Jakob Becker, am 1. 2. 1969, Dissertation: „Die Responsorien des Karthäuserbreviers, Untersuchungen zu Urform und Herkunft des Antiphonars der Kartause" (Ref. Prof. Dürig, Prof. Pascher).

Hermann Lutz (Pater Theodor) OSB, am 1. 2. 1969, Dissertation: „Reichweite und Grenzen von Karl Jaspers" (Ref. Prof. Fries, Prof. Keilbach).

Georg Schmitz-Valckenberg, am 1. 2. 1969, Dissertation: „Grundlehren katharischer Sekten des 13. Jahrhunderts. Eine theologische Untersuchung mit besonderer Berücksichtigung von Adversus Catharos et Valdenses des Moneta von Cremona" (Ref. Prof. Dettloff, Prof. Egenter).

Walter Volz, Augsburg, am 1. 2. 1969, Dissertation: „Die Lehre des Johannes de Bassolis von den Produktionen in Gott. Ein Vergleich mit der Lehre des Johannes Duns Scotus" (Ref. Prof. Schmaus, Prof. Dettloff).

Fridolin Mann, am 10. 5. 1969, Dissertation: „Das Abendmahl beim jungen Luther. Die Entwicklung seiner Abendmahlslehre bis zur Bulle ‚Exsurge Domine' Papst Leos X. von 1520" (Ref. Prof. Fries, Prof. Schmaus).

Josef Maß, München, am 10. 5. 1969, Dissertation: „Das Bistum Freising in der späten Karolingerzeit" (Ref. Prof. Schwaiger, Priv.-Doz. Georg Denzler).

Paul Misner, Pittsburgh, am 10. 5. 1969, Dissertation: „John Henry Newman and the Primacy of the pope" (Ref. Prof. Fries, Prof. Schmaus).

Eugen Paul, Rottenburg, am 10. 5. 1969, Dissertation: „Denkweg und Denkform der Theologie von Matthias Joseph Scheeben" (Ref. Prof. Fries, Porf. Scheffczyk).

Santiago Ruiz, Tolucia/Mexico, am 10. 5. 1969, Dissertation: „Investigationes historicae et litterariae" (Ref. Prof. Ziegler, Prof. Keilbach).

Richard Schneider, am 28. 6. 1969, Dissertation: „Die Trinitätslehre in den Quodlibeta und Quaestiones disputatae des Johannes von Neapel O. P. († 1336)" (Ref. Prof. Schmaus, Prof. Dettloff).

Heribert Roßmann, Augsburg, am 28. 6. 1969, Dissertation: „Die Grundlegung der Schöpfungslehre bei Franz von Mayronis" (Ref. Prof. Schmaus, Prof. Dettloff).

Münster:

Ferdinand Kerstiens, Münster, am 23. 10. 1968, Dissertation: „Die Hoffnungsstruktur des Glaubens" (Ref. Prof. Metz, Prof. Rahner).

Peter Wanko, Missionsinstitut für Weltpriester, Löwen, am 23. 10. 1968, Dissertation: „Kirche — Mission — Missionen" (Ref. Prof. Glazik, Prof. Rahner).

Heinrich Missalla, Paderborn, am 20. 11. 1968, Dissertation: „Der Religionsunterricht an der Berufsschule heute" (Ref. Doz. Greinacher, Prof. Metz).

Joseph Vattakattussery, Ernakulam, am 20. 11. 1968, Dissertation: „Das Verständnis der Mission in den deutschsprachigen katechetischen Lehrbüchern der Gegenwart" (Ref. Doz. Greinacher, Prof. Eising).

John Jay Hughes, Münster, am 20. 11. 1968, Dissertation: „Stewards of the Lord" (Prof. Iserloh, Prof. Remmers).

Maria Horstmann, am 11. 12. 1968, Dissertation: „Studien zur markinischen Christologie" (Ref. Prof. Gnilka, Prof. Thüsing).

Dr. jur. Werner Böckenförde, Paderborn, am 18. 1. 1969, Dissertation: „Das Rechtsverständnis der neueren Kanonistik und die Kritik Rudolph Sohms. Eine ante-kanonistische Studie zum Verhältnis von Kirche und Kirchenrecht" (Ref. Prof. Keßler, Prof. Ratzinger).

Franz Kohlschein, Paderborn, am 18. 1. 1969, Dissertation: „Untersuchungen zum Antiphonenbestand des Stundengebets im Weihnachtszyklus. Ein Vergleich der Paderborner Tradition des bisher unveröffentlichten Ordinarius Paderbornensis von 1324 und des Breviarium Paderburnense von 1513 mit den Antiphonentraditionen im regionalen und überregionalen Bereich" (Ref. Prof. Lengeling, Prof. Schröer).

Peter Knauer SJ, am 5. 2. 1969, Dissertation: „Verantwortung des Glaubens. Ein Gespräch mit Gerhard Ebeling aus katholischer Sicht" (Ref. Prof. Metz, Prof. Rahner).

Gisbert Greshake, Münster, am 30. 4. 1969, Dissertation: „Die Auferstehung der Toten in der gegenwärtigen theologischen Diskussion" (Ref. Prof. Kasper, Prof. Lengsfeld).

Barthélemy Marcel Xhaufflaire OP, am 30. 4. 1969, Dissertation: „Signification théologique de l'antithéologie de Ludwig Feuerbach. Une contribution critique á la théologie de la secularisation" (Ref. Prof. Metz, Prof. Kasper).

Heinz Althaus, am 21. 5. 1969, Dissertation: „Die Heilslehre des hl. Gregor von Nazianz " (Ref. Prof. Kötting, Prof. Kasper).

Hans Kessler, Rottenburg, am 11. 6. 1969, Dissertation: „Die theologische Bedeutung des Todes Jesu. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung" (Ref. Prof. Kasper, Prof. Lengsfeld).

Urbano Zilles, Pôrto Alegre, am 11. 6. 1969, Dissertation: „Transzendenzerfahrung und Gnade bei Gabriel Marcel" (Ref. Prof. Kasper, Prof. Metz).

Karl-Heinz Ohlig, Trier, am 9. 7. 1969, Dissertation: „Zur theologischen Begründung des neutestamentlichen Kanons, Überlegungen anhand der Geschichte des Kanons" (Ref. Prof. Rahner, Prof. Thüsing).

Trier:

Lic. theol. Jakob Baumgartner, Missionsgesellsch. Bethlehem, am 7. 12. 1968, Dissertation: „Die Liturgie im Dienste der werdenden Kirche Mexikos. Mit einer Neuausgabe des ‚Manuale Sacramentorum secundum usum Ecclesiae Mexicanae' von 1560" (Ref. Prof. Fischer, Prof. Ganzer).

Lic. theol. Horst Müller, Hildesheim, am 8. 2. 1969, Dissertation: „Gottfried Wilhelm Leibniz — Jacques Bénigne Bossuet, Briefwechsel" (Ref. Prof. Bartz, Prof. Backes).

Lic, theol. Arnold Searle OFM, am 8. 2. 1969, Dissertation: „The Communion Service of the Church of England with particular reference to the experimental Order for Holy Communion 1967. A. study in comprehensive Liturgy" (Ref. Prof. Fischer, Prof. Breuning).

Lic. theol. James T. Meehan SJ, am 15. 2. 1969, Dissertation: „The Easter-theme in the preaching of John Henry Newman" (Ref. Prof. Fischer, Prof. Ganzer).

Lic. theol. Ambrosius Tchoi Youn-Whan, Suwon/Korea, am 15. 2. 1969, Dissertation: „Das Gebetbuch der koreanischen Kirche. Seine Herkunft und seine Entwicklung bis zur Ausgabe des Jahres 1963 mit einer deutschen Übersetzung des Erstdrucks (um 1862)" (Ref. Prof. Fischer, Prof. Thome).

Athanasius Polag OSB, am 10. 5. 1969, Dissertation: „Die Christologie der Logienquelle" (Ref. Prof. Thüsing, Prof. Backes).

Karl Frielingsdorf SJ, am 10. 5. 1969, Dissertation: „Das Gottesverständnis J. B. Hirschers als Antwort auf das anthropozentrische Denken der Aufklärung" (Ref. Prof. Breuning, Prof. Thome).

Kurt Helbling, am 12. 7. 1969, Dissertation: „Ecclesia reformanda. Die Kirchenreform Johann Baptist Hirschers" (Ref. Prof. Thome, Prof. Seelhammer).

Gregor Lutz CSSp, am 12. 7. 1969, Dissertation: „Das Psalmenverständnis des Hilarius von Poitiers" (Ref. Prof. Fischer, Prof. Sauser).

Tübingen:

Anton Bissinger, Rottenburg, am 21. 11. 1968, Dissertation: „Die Struktur der Gotteserkenntnis. Studien zur Philosophie Christian Wolffs" (Ref. Prof. Möller, Prof. Schulz).

Philipp Schäfer, Rottenburg, am 20. 5. 1969, Dissertation: „Philosophie und Theologie im Übergang von der Aufklärung zur Romantik dargestellt an Patriz Benedikt Zimmer" (Ref. Prof. Ratzinger, Prof. Rief).

Urs Baumann, am 3. 7. 1969, Dissertation: „Erbsünde? Ihr traditionelles Verständnis in der Krise heutiger Theologie" (Ref. Prof. Küng, Prof. Haag).

Josef Nolte, am 3. 7. 1969, Dissertation: „Dogma in Geschichte. Versuch einer Kritik des Dogmatismus in der Glaubensdarstellung" (Ref. Prof. Küng, Prof. Biemer).

Würzburg:

Hans Kadenbach, Würzburg, am 14. 10. 1968, Dissertation: „Das Religionsverständnis von Karl Marx" (Ref. Prof. Hasenfuß, Prof. Hoffmann).

Cornelius Mayer (P. Petrus) OSA, am 22. 10. 1968, Dissertation: „Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie des jungen Augustinus" (Ref. Prof. Hofmann, Prof. Fischer).

Hermann Kretzer (P. Armin) OSA, am 29. 10. 1968, Dissertation: „Die Herrschaft der Himmel und die Söhne des Reiches" (Prof. Schnackenburg, Prof. Reuss).

Wilfried Paschen, Köln, am 17. 12. 1968, Dissertation: „Rein und unrein. Eine wortgeschichtliche Untersuchung der Vorstellungen im biblischen Hebräisch und ihres Fortlebens in Qumran und in der Rede Jesu" (Ref. Prof. Schnackenburg, Prof. J. Maier, Köln).

Günter Wegner, Würzburg, am 19. 12. 1968, Dissertation: „Kirchenjahr und Meßfeier in der Würzburger Domliturgie des späten Mittelalters" (Ref. Prof. Freudenberger, Prof. Langgärtner).

Alfred Schuchart (P. Alfred) SAC, am 10. 2. 1969, Dissertation: „Der ‚Pastor' des Johannes Opstraet (1651—1720)" (Ref. Prof. Fleckenstein, Prof. Betz).

Anton Dauer, Bamberg, am 28. 4. 1969, Dissertation: „Die Passionsgeschichte im Johannesevangelium. Eine traditionsgeschichtliche und theologische Untersuchung zu Joh 18,1—19,30" (Ref. Prof. Schnackenburg, Prof. Reuss).

Piet Luyten, Würzburg, am 7. 7. 1969, Dissertation: „Die Perikope der Tempelreinigung. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung" (Ref. Prof. Schnackenburg, Prof. Reuss).

Österreich:

Graz:

Anton Weiss, Graz, am 28. 11. 1968, Dissertation: „Überlegungen zur Gebetserziehung im Kindesalter" (Ref. Prof. Hansemann, Prof. Gastgeber).

Kurt Aigner, Linz, am 28. 11. 1968, Dissertation: „Das Buch Job" (Ref. Prof. Sauer, Prof. Zehrer).

Josef Zach, Graz, am 3. 7. 1969, Dissertation: „Personale Erziehung in den Knabenseminarien" (Ref. Prof. Hansemann, Prof. Gastgeber).

Georg Predota, Gurk, am 3. 7. 1969, Dissertation: „Der liturgische Kult der Salzburger Heiligen Rupert — Virgil — Amand — Erentrud — Chuniald — Gislar in den liturgischen Handschriften" (Ref. Prof. Amon, Prof. Gastgeber).

Cyrill Kump SDB, am 3. 7. 1969, Dissertation: „Die Jugendseelsorge Don Boscos im Vergleich mit den Richtlinien des II. Vatikanischen Konzils" (Ref. Prof. Gastgeber, Prof. Hansemann).

Innsbruck:

Elmar Fischer, am 22. 2. 1969, Dissertation: „Die Seelsorge im Generalvikariat Feldkirch von seiner Gründung bis zum Jahre 1848" (Ref. Prof. Maaß, Prof. Croce).

Valentin Fabrega SJ, am 22. 2. 1969, Dissertation: „Das Endgericht in der syrischen Baruchapokalypse" (Ref. Prof. Gamper, Prof. Meyer).

Laurencio Puntel SJ, am 22. 2. 1969, Dissertation: „Transzendenz und Geschichte. Kritisch-systematische Versuche zur philosophischen Dimension der Theologie heute" (Ref. Prof. Gutwenger, Prof. Coreth).

Erich Schrofner, am 22. 2. 1969, Dissertation: „‚Gnostisches' Christentum bei Clemens von Alexandrien. Untersuchung zum Glaubensverständnis in der alexandrinischen Kirche des ausgehenden zweiten Jahrhunderts" (Ref. Prof. Gutwenger, Prof. Coreth).

Horst Ulbrich SJ, am 17. 5. 1969, Dissertation: „Ehe und Ehesakrament bei den Maschona in Rhodesien. Untersuchung zum Problem der Akkommodation afrikanischer Ehestrukturen und katholischer Ehetheologie" (Ref. Prof. Lakner, Prof. Meyer).

Jesus Veiga SJ, am 17. 5. 1969, Dissertation: „El bautismo de los ninos. Pros'y' Contras' y su motivacion" (Ref. Prof. Meyer, Prof. Croce).

Angel Palacio SJ, am 17. 5. 1969, Dissertation: „Problemas y Horizontes de la Theologia Catolica en 1968" (Ref. Prof. Meyer, Prof. Lakner).

Michael Zacherl SJ, am 15. 6. 1969, Dissertation: „Klerikale Lebensformen in der Zeit zwischen Augustinus und Karl dem Großen" (Ref. Prof. Croce, Prof. Meyer).

Gian Paolo Salvini SJ, am 15. 6. 1969, Dissertation: „Matrimonio e responsabilitá sociale" (Ref. Prof. Lakner, Prof. Coreth).

Johannes Möslinger SJ, am 15. 6. 1969, Dissertation: „Die Frage der natürlichen Gotteserkenntnis im I. Vatikanum" (Ref. Prof. Lakner, Prof. Coreth).

Gregor Larentzakis, am 15. 6. 1969, Dissertation: „Die Kirche als Koinonia und ihre Präexistenz in katholischer und orthodoxer Sicht" (Ref. Prof. Lakner, Prof. Coreth).

Salzburg:

Josef Stadter, Luzern, am 18. 12. 1968, Dissertation: „Jesuiten in Luzern 1574–1652. Ein Beitrag zur Geschichte der tridentinischen Reform" (Ref. Prof. Hermann, Prof. Roesle).

Josef Zeilinger OSB, am 31. 1. 1969, Dissertation: „Die Exemption des Benediktinerstiftes Melk von der Zeit ihrer Entstehung bis zu den großen Reformen des ausgehenden Mittelalters" (Ref. Prof. Hermann, Prof. Krause).

Wien:

Dr. phil. Hedwig Schneider, am 27. 3. 1969, Dissertation: „Koeduktion — Ein Beitrag zur Entwicklung des Problems seit 1929" (Ref. Prof. Hörmann, Prof. Dreher).

Leonhard Schaden, am 27. 6. 1969, Dissertation: „Der Gehorsamsbegriff bei Augustinus in seiner antimanichäischen und antidonatistischen Periode" (Ref. Prof. Hörmann, Prof. Loidl).

Friedrich Schragl, St. Pölten, am 27. 6. 1969, Dissertation: „Verfall und Erneuerung der wichtigsten Pfarren im Viertel ober dem Wienerwald in Niederösterreich von 1520 bis 1650" (Ref. Prof. Loidl, Prof. Wodka).

Otto Winkelbauer SOCist, am 27. 6. 1969, Dissertation: „Toleranz bei protestantischen Autoren des Aufklärungszeitalters" (Ref. Prof. Hörmann, Prof. Loidl).

Schweiz

Fribourg:

Antonius Wei Yueh Shan SDB, am 7. 6. 1969, Dissertation: „L'amore fraterno, segno della communione con Dio secondo la l Epistola di Giovanni" (Ref. Prof. Pinto de Oliveira, Prof. Spica).

Klaus Spichtig, St. Gallen, am 21. 6. 1969, Dissertation: „Mittelschüler und kirchliche Bindung. Eine pastoralsoziologische Studie" (Ref. Prof. Müller, Prof. Berz).

Anton Eugen Zwinggi, Basel, am 28. 6. 1969, Dissertation: „Der Wortgottesdienst bei Augustinus" (Ref. Prof. Perler, Prof. Baumgartner).

Brendan-Charles Rosendall OFMConv, am 3. 7. 1969, Dissertation: „The eucharistic doctrine of Daniel Waterland in ecumenical perspective" (Ref. Prof. O'Neill, Prof. Stirnimann).

Sigisbert Regli OFMCap, am 4. 7. 1969, Dissertation: „Das Ordensleben als Zeichen in der Kirche der Gegenwart" (Ref. Prof. Müller, Prof. O'Neill).

b) zum Lizentiaten der Theologie

Bundesrepublik Deutschland

Bochum:

Heinz Reinhardt, Paderborn, am 8. 2. 1968, Dissertation: „Literarkritische und theologiegeschichtliche Studie zur Summa Sententiarum Magistri A. und deren Prolog ‚Ad iustitiam credere debemus'" (Ref. Prof. Hödl, Prof. Lenzenweger).

Norbert Reimann, Essen, am 12. 12. 1968, Dissertation: „Beitrag zur Geschichte des Klosters Gorze im Spätmittelalter (1270—1378)" (Ref. Prof. Lenzenweger, Prof. Schmale).

Münster:

Matthias Conrad, Münster, am 21. 5. 1969, Dissertation: „Die johanneische Deutung der Taufe Jesu (Jo 1, 19—34)" (Ref. Prof. Thüsing).

Egon Färber MSF, am 11. 6. 1969, Dissertation: „Der Ort der Taufspendung" (Ref. Prof. Lengeling).

Karl-Heinz Kaspar, am 9. 7. 1969, Dissertation: „Der priesterschriftliche Bericht von ‚Noahbund'. Eine exegetisch-theologische Untersuchung von Genesis 9,1—17" (Ref. Prof. Schreiner).

Trier:

Rainer Scherschel, Tier, am 20. 12. 1968, Dissertation: „Einheit und Dualität in der menschlichen Person nach dem hylemorphistischen Denken. Überlegungen für eine Auseinandersetzung mit dem Hylemorphismus in der Anthropologie" (Ref. Prof. Breuning, Prof. Backes).

Johannes Scho, Trier, am 20. 12. 1968, Dissertation: „Paideia bei Justin dem Martyrer" (Ref. Prof. Stockmeier, Prof. Sauser).

Karl-Friedrich Reith, am 10. 1. 1969, Dissertation: „Standort und Aufgaben des Laien — Neunte Diskussion im Anschluß an die Konzilsaussagen" (Ref. Prof. Breuning, Prof. Schmitz).

Brian J. Lang, Melbourne/Australien, am 7. 2. 1969, Dissertation: „The Eucharist teaching in the Australian national Catechismus" (Ref. Prof. Thome, Prof. Fischer).

Anton Franziskus, Trier, am 15. 4. 1969, Dissertation: „Die Hinordnung der menschlichen Natur auf die Hypostatische Union in Christus nach Alexander von Hales" (Ref. Prof. Breuning, Prof. Backes).

Ulrich Legge, am 25. 4. 1969, Dissertation: „Das Selbstverständnis des Bischofsamtes bei Ulrich von Augsburg" (Ref. Prof. Stockmeier, Prof. Ganzer).

Arnold Stiglmair, Bozen-Brixen, am 23. 5. 1969, Dissertation: „Weisheit und Jahweglaube bei Qohelet" (Ref. Prof. Haag, Prof. Junker).

Bernd Bohr, Trier, am 11. 7. 1969, Dissertation: „Traditions- und motivgeschichtliche Untersuchung zur Vorstellung vom Tag Jahwes" (Ref. Prof. Groß, Prof. Haag).

Würzburg:

Georg Weber (Fr. Damian) CMM, am 4. 10. 1968, Dissertation: „Die menschlichen Grunderfahrungen und ihre Überwindung" (Ref. Prof. Auer).

Robert Bertelwieser CMM, am 25. 10. 1968, Dissertation: „Die Bestimmung des Konzils von Trient über die Beimischung von Wasser zum eucharistischen Wein" (Ref. Prof. Freudenberger).

Anton Heußlein, Würzburg, am 17. 12. 1968, Dissertation: „Gregors des Großen Selbstbezeichnung servus servorum Dei, seine Vorstellung vom Papsttum und sein Verhältnis zu den Bischöfen" (Ref. Prof. Freudenberger).

Wolfgang Bange, am 4. 2. 1969, Dissertation: „Die Teilnahme des Laien am eucharistischen Gottesdienst" (Ref. Prof. Fleckenstein).

Erwin Geiger (P. Armin) OSB, am 18. 4. 1969, Dissertation: „Die Glaubensverkündigung an die heranwachsende Jugend und Formen außerliturgischer und außerschulischer Verkündigung" (Ref. Prof. Flekkenstein, Prof. Rabas).

Hans-Wolfgang Daigeler, Würzburg, am 21. 4. 1969, Dissertation: „Die wissenschaftliche Tätigkeit des Franz Josef von Stein" (Ref. Prof. Fleckenstein).

Österreich

Salzburg:

Christian König CPPS, am 14. 1. 1969, Dissertation: „Der Traum Daniel in der frühmittelhochdeutschen Literatur und seine geschichtlich-theologischen Voraussetzungen" (Ref. Prof. Warnach, Prof. Paus).

Roswitha Spulak, am 29. 4. 1969, Dissertation: „Der Unterschied von Schönheit und Anmut im System der Ästhetik von J. Volkelt" (Ref. Prof. Warnach, Prof. Rehrl).

Friedrich Wolff Spulak, am 6. 5. 1969, Dissertation: „Kind zwischen Kultur und Zivilisation" (Ref. Prof. Prohaska, Prof. Warnach).

Wilfried Lobeck, am 23. 6. 1969, Dissertation: „Das Wort des Lebens in Bildung und Bewußtsein. Ein Versuch zur Anthropologie Fr. Schlegels" (Ref. Prof. Warnach, Prof. Roesle).

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

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

I. Gesamttheologie

1. Allgemeines

Studien zur Geschichte und Theologie der Reformation. Festschrift für Ernst **Bizer**. Hrsg. von Luise Abramowski und J. F. Gerhard Goeters. — (Neukirchen-Vluyn:) Neukirchener Verl. 1969. 313 S. mit 1 Abb.; Lw. DM 55,—; S. 305—313: Bibliographie E. Bizer.

Au service de la parole de Dieu. Mélanges offerts à André-Marie **Charue**. — Gembloux: Duculot (1969). XX, 546 p.; BF 440,—; p. XV—XX: Bibliographie de Mgr A.-M. Charue.

Antwort aus der Geschichte. Beobachtungen und Erwägungen zum geschichtlichen Bild der Kirche. Walter **Dress** zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Wolfgang Sommer unter Mitarb. von Helmut Ruppel. — B: Christl. Zeitschriften-Verl. (1969). 256 S.; brosch. DM 19,—; S. 245—255: Bibliographie Walter Dress. ‹Zusammengestellt von Michael Bunners, Wismar und Wolfgang Sommer.›

Freiheit in der Begegnung. Zwischenbilanz des ökumenischen Dialogs. Hrsg. von Jean-Louis Leuba und Heinrich Stirnimann. (Otto **Karrer** ... zum 80. Geburtstag). — Ffm: Knecht u. Stu: Evang. Verlagswerk (1969). 510 S.; Lw. DM 28,—; S. 481—494: Karrer, Otto: Autobiographisches; S. 495—501: Höfer, Liselotte: Bibliographie Otto Karrer 1959—1968.

Miscelánea patrística. Homenaje al P. Angel C. Vega, OSA. — El Escorial: Real Monasterio de El Escorial 1968. 499 p. = La Ciudad de Dios 1968; pes. 400,—; p. 11—34: Alonso, T.: Bibliografía del P.A.C. Vega.

Loidl, Franz: Die **Dissertationen** der katholisch-theologischen Fakultät der Universität **Wien, 1831—1965.** Alphabetisches Verzeichnis. — Wien: Herder (1969). 106 S. = Wiener Beiträge zur Theologie XXV.

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

Sevenster, J.N.: Do you know Greek? How much Greek could the first Jewish christians have known? — Leid: Brill 1968. VIII, 197 p. = Supplements to Novum Testamentum XIX; hfl 48,—.

Duval, Yves-Marie: La «manœuvre frauduleuse» de Rimini. A la recherche du *Liber adversus Ursacium et Valentem.* — Hilaire et son temps. Actes du colloque de Poitiers, 29 sept.—3 oct. 1968, à l'occasion du XVIe centenaire de la mort de saint Hilaire, P (1968), 51—103; p. 267—286: Doignon, Jean: Hilaire écrivain; p. 287—305: Fontaine, Jacques: L'apport d'Hilaire de Poitiers à une théorie chrétienne de l'esthétique du style ‹remarques sur *In psalm.* 13, 1›.

Sauget, Joseph-Marie: Une homélie de **Proclus** de **Constantinople** sur l'Ascension de Notre-Seigneur en version syriaque. — Muséon LXXXII, 1969, 5—33.

Piana, Celestino, OFM: Nuove questioni recuperate alla cosiddetta *Somma Fiorentina* «Ne ad mensam» del principio del sec. **XIII**. — Anton XLIV, 1969, 309—338.

Vallery-Radot, Irénée: **Bernard** de **Fontaines,** abbé de Clairvaux. II: Le prophète de l'Occident ‹1130—1153›. — (P:) Desclée (1969). 395 p.; F 24,—.

Schneyer, Johannes Baptist: Repertorium der lateinischen **Sermones** des Mittelalters für die Zeit von **1150—1350** ‹Autoren A-D›. — Mstr: Aschendorff (1969). IX, 821 S. = Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters XLIII, 1; kart. DM 138,—.

Brady, Ignatius, OFM: The authenticity of two sermons of St. **Bonaventura**. — FrancStud XXVIII, 1968, 4—26.

Canal, José María, CMF: El Marial inédito de **Gaufredo** de **Auxerre** ‹m. c. **1178**›. — EphMar XIX, 1969, 217—277.

Albertus Magnus: Opera omnia. Tomus XIV, 1, 1: Super ethica. Commentum et quaestiones. Tres libros priores edidit Wilhelmus Kübel. — Monasterii: Aschendorff 1968. XIV, 219 p. 2°.

Haubst, Rudolf: Zur Datierung der frühesten **Cusanus**-Predigten. Ein Predigtzyklus des jungen Cusanus über tätiges und beschauliches Leben. — Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft VII, Mz 1969, 15—46.

Llamas-Martínez, Enrique: Orientaciones sobre la historia de la teología españa en la primera mitad del siglo XVI ‹**1500—1550**›. — Repertorio de historia de las ciencias eclesiásticas en España I, Salamanca 1967, 95—174.

Schellong, Dieter: **Calvins** Auslegung der synoptischen Evangelien. — Mchn: Kaiser 1969. 343 S. = Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus X, 38; kart. DM 35,— [Diss., Münster. Teildr.]

Marc'hadour, Germain: Thomas **More** et la bible. La place des livres saints dans son apologétique et sa spiritualité. — P: Vrin 1969. XVIII, 586 p. = De Pétrarque à Descartes XX; F 120,—.

Fedalto, Giorgio: Massimo **Margunio** e il suo commento al "De Trinitate" di s. Agostino ‹1588›. — Brescia: Paideia (1968). 374 p. = Storia del cristianesimo I; Lire 5000.

Domingo **Bañez** y las controversias sobre la gracia. Textos y documentos. Introducción histórica y ordenacíon del texto por Vicente Beltrán de Herredia, OP. — Madr: (Consejo sup. de Invest. Cient.) 1968. 685 p. = Consejo sup. de Invest. Cient. Instituto "Francisco Suárez"; pes 480,—.

(Bellarmin, Robert, SJ:) Roberti Bellarmini Opera oratoria postuma. Adiunctis documentis variis ad gubernium animarum spectantibus. Ad fidem manuscriptorum edidit, introductione generali, commentario multiplici, notis illustravit Sebastianus Tromp, SJ. Vol. X. — R: Pont. Univ. Gregoriana 1968. 212 p. = Societatis Iesu selecti scriptores I.

Schmidt, Martin: **Schleiermacher** théologien. — Archives de philosophie XXXII, 1969, 9—27; p. 28—39: Gadamer, Hans-Georg: Schleiermacher platonicien; p. 40—68: Kimmerle, Heinz: Théologie philosophique et existence historique concrète.

Mälzer, Gottfried: **Bengel** und Zinzendorf. Zur Biographie und Theologie Johann Albrecht Bengels. — Witten: Luther-Verl. 1968. 171 S. = Arbeiten zur Geschichte des Pietismus III; Lw. DM 19,80.

Schoof, Mark: Der Durchbruch der neuen katholischen Theologie (Aggiornamento. De doorbraak van een nieuwe katholieke theologie, dt.) Ursprünge, Wege, Strukturen. — Wien, Frb/B, Bas: Herder (1969). 343 S.; Lw. DM 27,80.

Caprile, Giovanni, SJ: Il sinodo dei vescovi. Prima assemblea generale ‹29 settembre — 29 ottobre 1967›. — R: Ed. "La Civiltà Cattolica" (1968). X, 672 p.; Lire 5500.

II. Religionswissenschaft und -geschichte

Goetz, Joseph: Dieu en histoire des religions. — La réalité suprême dans les religions non-chrétiennes = Studia missionalia XVII, R 1968, 7—54.

Colpe, Carsten: Mythische und religiöse Aussage außerhalb und innerhalb des Christentums. — Beiträge zur Theorie des neuzeitlichen Christentums. (Wolfgang Trillhaas zum 65. Geburtstag), B 1968, 16—36.

Henninger, Joseph: Über Lebensraum und Lebensform der Frühsemiten. — Köln u. Opladen: Westdeutscher Verl. (1968). 48 S. = Arbeitsgemeinschaft des Landes Nordrhein-Westfalen. Geisteswissenschaften CLI; kart. DM 6,60.

Cenival, F. de: Les associations dans les temples égyptiens d'après les données fournies par les papyrus démotiques. — Religions en Égypte hellénistique et romaine. Colloque de Strasbourg, 16—18 mai 1967, P 1969, 5—19; p. 21—29: Meulenaere, H. de: Horus de Hebenou et son prophète; p. 31—34: Derchain, Ph.: Le démiurge et la balance; p. 35—44: Donner, Herbert: Elemente ägyptischen Totenglaubens bei den Aramäern Ägyptens; p. 45—57: Griffiths, J. Gwyn: The tradition of allegory in Egypt; p. 59—68: Kákosy, L.: Probleme der ägyptischen Jenseitsvorstellungen in der Ptolemäer- und Kaiserzeit; p. 69—73: Merkelbach, R.: Ein griechisch-ägyptischer Priesterheld und das Totenbuch.

Lüddeckens, Erich: Gottesdienstliche Gemeinschaften im pharaonischen, hellenistischen und christlichen Ägypten. — ZRGG XX, 1968, 193—211.

Spycket, Agnès: Les statues de culte dans les textes mésopotamiens des origines à la Ire dynastie de Babylone. — P: Gabalda 1968. 118 p., 15 fig., 5 pl. = Cahiers de la Revue biblique IX; F 39,—.

Les lois **assyrien**nes. Introduction, traduction et commentaire de Guillaume Cardascia. — P: Ed. du Cerf 1969. 360 p. = Littérature ancienne du Proche-Orient II; F 43,50.

Gignoux, Philippe: L'enfer et le paradis d'après les sources pehlevies. — Journal asiatique CCLVI, 1968, 219—245.

Gail, Adalbert (J[ohannes]): Bhakti in Bhāgavatapurāna. Religionsgeschichtliche Studie zur Idee der Gottesliebe in Kult und Mystik des **Visnuismus.** — Wiesb: Harrassowitz 1969. X, 135 S. 4° = Münchener indologische Studien VI; brosch. DM 32,— [Diss., München]

The Bhagavad-Gītā. With a commentary based on the original sources by R. C. Zaehner. — Oxf: Clarendon Pr. 1969. IX, 480 p.

Mkhas Grub Rje: Fundamentals of the **Buddhist** Tantras. Transl. from the Tibetan. With original text and annotation. — 's-Grav: Mouton 1968. 384 p. = Indo-Iranian monographs VIII; hfl 64/—.

Gnoli, Gherardo: Manichaeismus und persische Religion. Zu den Ursprüngen des **Gnostizismus.** — Antaios XI, 3, 1969, 274—292.

Duthoy, Robert: The **Taurobolium.** Its evolution and terminology. — Leiden: Brill 1969. XVI, 129 p. = Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain X; hfl 38,—.

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

Shih, Joseph: The notions of God in the Ancient **Chinese** religion. — Numen XVI, 1969, 99—138.

Kronenberg, A. und W.: Soziale Struktur und religiöse Antinomien dargestellt am Beispiel der Jo Luo ‹Niloten›. — Anthropos LXIII/LXIV, 1968/69, 497—520.

Peel, J.D.Y.: **Aladura**: a religious movement among the Yoruba. — Lo: Oxford Univ. Pr. 1968. XII, 388 p.; sh 60/—.

Andersson, Efraim: La notion de Dieu chez quelques tribus congo-camerounaises. — Journal of religion in Africa II, 1969, 96—112.

Margarido, Alfredo: I movimenti profetici e messianici **angolesi**. — Rivista storica italiana LXXX, 1968, 538—592.

Ngindu, Alphonse: Propos et problèmes concernant le culte des morts chez les **Baluba** du Kasayi. — Cahiers des religions africaines III, 1969, 79—109.

Middleton, John: Some categories of dual classification among the **Lugbara** of Uganda. — History of religions VII, 3, 1968, 187—208.

III. Missionswissenschaft und -geschichte

Monde et mission 1968. — EglViv XXI, 1969, 163—317.

Carobbio da Nembro, Metodio, OFMCap: Teologia dell'adattamento missionario. — Acta congressus internationalis de theologia Concilii Vaticani II, Romae diebus 26 sept. — 10 oct. 1966 celebrati ..., (CdV) 1968, 348—382; p. 383—388: Loffeld, Eduard, CSSp: De functione salvifica religionum praechristianarum in contactu praeparando pleno cum Christo eiusque Ecclesia; p. 389—407: Masson, Joseph, SJ: L' «Amour-source», moteur et forme de toute mis-

sion; p. 408—424: Mulders, Alphons: Quaedam lineamenta de Ecclesia peregrinante natura sua missionaria deque eius habitudine magis positiva ad religiones non christianas.

Vicedom, Georg F(riedrich): Mission in einer Welt der Revolution. Vorträge über die Aufgaben der Mission in einer Zeit der sozialen Erneuerung. — Wupp: Theol. Verl. Brockhaus (1969). 72 S.

Eszer, A., OP: Emidio **Portelli d'Ascoli** O.P. und die II. Krim-Mission der Dominikaner ‹1624—1635›. — ArchFrPr XXXVIII, 1968, 165—258.

Gelfand, Michael: Gubulawayo and beyond: Letters and journals of the early Jesuit missionaries to **Zambesia 1879—1887.** — Lo: Chapman 1969. 496 p.; sh 63/—.

Hertlein, Siegfried, OSB: Die Entwicklung katechetischer Literatur in der ostafrikanischen Benediktinermission 1888—1968. — ZMR LIII, 1969, 279—289.

Andersson, Efraim: Churches at the grass-roots: A study in **Congo-Brazzaville.** — Lo: Lutterworth Pr. 1968. 296 p. = World studies of Churches in mission; sh 37/6.

Annuaire de l'Eglise du **Congo 1969.** — Kalina-Kinshasa: Centre de recherches sociologiques 1969. 175 p.; FB 75,—.

Pujadas, Tomás L.: La Iglesia en la **Guinea Ecuatorial.** — Madr: Iris de Paz 1968. 258 p.

Reuke, Ludger: Die **Maguzawa** in **Nordnigeria.** Ethnographische Darstellung und Analyse des beginnenden Religionswandels zum Katholizismus. — (Blf:) Bertelsmann Univ.-Verl. (1969). 135 S. mit Ktn = Freiburger Studien zur Politik und Gesellschaft überseeischer Länder IV; DM 19,80. [Diss., Münster]

Zubillaga, Félix, SJ: La provincia jesuítica de Nueva España. Su fundamento económico siglo XVI. — ArchHSJ XXXVIII, 1969, 3—169.

Weingärtner, Lindolfo: Umbanda. Synkretist. Kulte in **Brasilien**, eine Herausforderung für die christliche Kirche. — Erlangen: Verl. der Evang.-luth. Mission (1969). 230 S. mit Abb. = Erlanger Taschenbücher VIII; kart. DM 12,— [Diss., Erlangen-Nürnberg]

Bennett, Charles: Tinder in Tabasco. A study of church growth in tropical **Mexico.** — GrR: Eerdmans 1968. 213 p.; $ 2,95.

Schooyans, Michel: Chrétienté en contestation: l'Amérique latine. Essai de prospective pastorale. — P: Ed. du Cerf 1969. 327 p.; F 29,—.

Das schweizerische Missionspersonal. — Kath. Missionsjahrbuch der Schweiz XXXVI, 1969, 16—85.

Laurentin, René: Développement et salut. — P: Ed. du Seuil (1969). 332 p.; F 21,—.

Gheddo, Piero: Predicare il Vangelo o aiutare i poveri? — Mondo e Missione (Le Missioni Cattoliche) XCVIII, 1969, 26—42.

Prelot, Robert: La presse catholique dans le tiers-monde. — P: Editions St-Paul 1968. 320 p.; F 28,—.

Mejía, Francisco: Crisis en la renovación litúrgica de América Latina. Análisis de una encuesta. — Mysterium XXVII, Manizales (Colombia) 1968, 3—36.

Stowe, David M.: Formes changeantes du service missionnaire. — EglViv XXI, 1969, 103—116.

Gheerbrant, Alain: L'Église rebelle d'Amérique latine. — P: Ed. du Seuil 1969. 374 p.; F 21,—.

IV. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines (Gesamtbibel)

Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete (In Verb. mit . . . hrsg. v. F[ridolin] Stier. Bd XIV, 1967/68; XV, 1968/69. — Düs: Patmos-Verl. (1968—1969). XIV, 334 S.; XIV, 346 S. 4°; brosch. je DM 68,—.

Beiträge zur hermeneutischen Diskussion. Hrsg. von Willy Böld. — Wupp: Theol. Verl. Brockhaus (1968). 127 S.; kart. DM 7,80.

Scharbert, Josef: Probleme der biblischen Hermeneutik. — Neue Erkenntnisprobleme in Philosophie und Theologie. (Josef de Vries zum 70. Lebensjahr), Frb/B, Bas, Wien 1968, 180—211.

Bring, R.: Bibeln och den historiska forskningen. — SvTKv XLV, 1969, 1—21.

Stock, Augustine, OSB: The way in the **wilderness.** Exodus, wilderness and Moses themes in the Old Testament and New. — Collegeville: Liturgical Pr. 1969. XIV, 156 p.; $ 4,75.

2. Altes Testament

Perrot, Charles: *Petuhot et Setumot.* Étude sur les alinéas du **Pentateuque.** — RBibl LXXVI, 1969, 50—91.

Wolff, Hans Walter: Zur Thematik der elohistischen Fragmente im Pentateuch. — EvTh XXIX, 1969, 59—72.

Fechenbach, H.: **Genesis.** The first book of Moses. — Oxf: Mowbray 1969. 221 p.; sh 84/—.

Barr, James: The image of God in the book of Genesis. A study in terminology. — BullJRylLibr LI, 1968/69, 11—26.

Thiel, Winfried: Erwägungen zum Alter des **Heiligkeitsgesetzes.** — ZAW LXXXI, 1969, 40—73.

Haag, Ernst: Die Himmelfahrt des Elias nach **2 Kg 2, 1—15.** — TrThZ LXXVIII, 1969, 18—32.

Shenkel, James Donald: A comparative study of the synoptic parallels in **I Paralipomena** and **I-II Reigns.** — HarvThR LXII, 1969, 63—85.

Interpreting the prophetic tradition. The Goldenson lectures 1955—1966. Introduction by Harry M. Orlinsky. — NY: Ktav Publishing House 1969. XII, 343 p. = The library of biblical studies; $ 10,—.

Martin, James D.: The forensic background to **Jeremiah III 1.** — VetTest XIX, 1969, 82—92.

Zimmerli, Walther: The message of the prophet **Ezekiel.** — Interpr XXIII, 1969, 131—157.

Dexinger, Ferdinand: Das Buch **Daniel** und seine Probleme. — Stu: Verl. Kath. Bibelwerk (1969). 88 S. = Stuttgarter Bibelstudien XXXVI; kart. DM 6,80.

Grelot, Pierre: Soixante-dix semaines d'années. — Bibl L, 1969, 169—186.

Buss, Martin J.: The prophetic word of **Hosea.** A morphological study. — B: Töpelmann 1969. XIV, 142 p. = ZAW, Beih. CXI; Lw. DM 46,—. [Diss., New Haven/Conn.]

Leeuwen, C. van: Hosea. — Nijkerk: Callenbach 1968. 304 blz. = De prediking van het Oude Testament.

Werner, Herbert: **Amos.** — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1969). 203 S. = Exempla biblica IV; kart. DM 12,80.

Lipinski, Édouard: L'hymne à Yahwé roi au **psaume 22, 28—32.** — Bibl L, 1969, 153—168.

Schreiner, Josef: Hirte Israels, stelle uns wieder her! Auslegung von Psalm 80. — Bibel und Leben X, 1969, 95—111.

Glatzer, Nahum N.: The dimension of **Job.** A study and selected readings. — NY: Schocken Books 1969. X, 310 p.; $ 7,95.

Rad, Gerhard von: Die Weisheit des **Jesus Sirach.** — EvTh XXIX, 1969, 113—133.

Die fünf Megilloth. Ruth, das Hohelied, Esther von Ernst Würthwein. Der Prediger von Kurt Galling. Die Klagelieder von Otto Plöger. 2., völlig neu bearb. Aufl. — Tü: Mohr 1969. 196 S. = Handbuch zum Alten Testament I, 18; Lw. DM 29,80.

Kaiser, Otto: **Einleitung** in das Alte Testament. Eine Einführung in ihre Ergebnisse und Probleme. — (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1969). 340 S.; Lw. DM 24,—.

Fohrer, Georg: Das Alte Testament. Einführung in Bibelkunde und Literatur des Alten Testaments und in Geschichte und Religion Israels. Teil I. — (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1969). 182 S.; Lw. DM 16,80.

Smith, Morton: The present state of Old Testament studies. — JBiblLit LXXXVIII, 1969, 19—35.

Müller, Hans-Peter: Ursprünge und Strukturen alttestamentlicher **Eschatologie.** — B: Töpelmann 1969. XII, 232 S. = ZAW, Beih CIX; Lw. DM 46,— [Habil.-Schrift, Münster]

Lehmann, Manfred R.: Biblical **oaths.** — ZAW LXXXI, 1969, 74—92.

Andersen, K. T.: Die **Chronologie** der Könige von Israel und Juda. — StudTheol XXIII, 1969, 69—114.

Horn, Siegfried H.: The 1968 **Heshbon** expedition. — BiblArch XXXII, 1969, 26—41.

Neusner, Jacob: A history of the **Jews** in Babylonia. Vol. IV: The age of Shapur II. — Leid: Brill 1969. XX, 496 p., 55 tab. = Studia post-biblica XIV; hfl 64,—.

Hengel, Martin: Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh. v. Chr. — Tü: Mohr 1969. VIII, 692 S. = WissUntNT X; Lw. 145,— [Habil.-Schrift, Tübingen]

Slater, H. T., Jr.: Does the **Kiddush** precede Christianity? — Andrews University Seminary Studies VII, 1969, 57—68.

Osten-Sacken, Peter von der: Gott und Belial. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Dualismus in den Texten aus **Qumran.** — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1969. 267 S. = Studien zur Umwelt des Neuen Testaments VI; kart. DM 35,— [Diss., Göttingen. Überarb.]

3. Neues Testament

Search the scriptures. New Testament studies in honor of Raymond T. **Stamm.** Ed. by J. M. Myers [e. a.] — Leid: Brill 1969. VI, 196 p. = Gettysburg theological studies III; hfl 32,—.

Word and mystery. Biblical essays on the person and mission of Christ. Edited by Leo J. **O'Donovan,** SJ. — Glen Rock, N. J. [e. a.]: Newman Pr. (1968). XIV, 290 p.; $ 5,50.

Rothfuchs, Wilhelm: Die Erfüllungszitate des **Matthäus**-Evangeliums. Eine biblisch-theologische Untersuchung. — Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1969). 202 S. = BeitrWissANT LXXXVIII; kart. DM 39,— [Diss., Münster]

Gamba, Giuseppe Giov., SDB: Struttura letteraria e significato funzionale di Mt. 3, 1—4. — Sales XXXI, 1969, 234—264.

Seynaeve, J.: «La justice nouvelle» ‹Matthieu, V, 17. 20›. — Message et mission. Recueil commémoratif du Xe anniversaire de la faculté de théologie = Publications de l'Université Lovanium de Kinshasa XXIII, Louv 1968, 53—75.

Kingsbury, J. D.: The parables of Jesus in Matthew 13. A study in redaction-criticism. — Lo: SPCK 1969. XII, 180 p.; sh 40/—.

Grässer, Erich: Jesus in Nazareth. ‹**Mark** VI, 1—6a›. Notes on the redaction and theology of St Mark. — NTSt XVI, 1, 1969, 1—23.

Schneider, Gerhard: Verleugnung, Verspottung und Verhör Jesu nach **Lukas 22, 54—71.** Studien zur lukanischen Darstellung der Passion. — Mchn: Kösel-Verl. 1969. 244 S. = Studien zum Alten und Neuen Testament XXII; kart. DM 45,— [Habil.-Schrift, Würzburg]

Galot, J., SJ: Etre né de Dieu. **Jean 1, 13.** — R: Institut Bibl. Pontifical 1969. 135 p. = Analecta biblica XXXVII; Lire 1800.

Henneken, Bartholomäus, OSB: Verkündigung und Prophetie im **Ersten Thessalonicherbrief.** Ein Beitrag zur Theologie des Wortes Gottes. — Stu: Kath. Bibelwerk (1969). 122 S. = Stuttgarter Bibelstudien XXIX; kart. DM 8,80.

Knight, George W.: The faithful sayings in the **pastoral letters.** — Kampen: Kok 1968. XI, 162 p.; hfl 8,90.

Filson, Floyd V.: **First John:** Purpose and message. — Interpr XXIII, 1969, 259—276.

Harrington, Wilfrid J., OP: The **Apocalypse** of St. John. A commentary. — Lo, Dublin, Melbourne: Chapman 1969. IX, 278 p.

Braun, Herbert: **Jesus.** Der Mann aus Nazareth und seine Zeit. — Stu, B: Kreuz-Verl. (1969). 175 S. = Themen der Theologie I.

Johnson, Marshall D.: The purpose of the biblical genealogies with special reference to the setting of the genealogies of Jesus. — (Lo:) Cambridge Univ. Pr. 1969. X, 310 p.; sh 80/—.

Strecker, Georg: Die historische und theologische Problematik der Jesusfrage. — EvTh XXIX, 1969, 453—476.

Gerhardsson, Birger: Jésus livré et abandonné d'après la Passion selon saint Matthieu. — RBibl LXVII, 1969, 206—227.

Schreiber, Johannes: Die **Markuspassion.** Wege zur Erforschung der Leidensgeschichte Jesu. — (Hbg:) Furche-Verl. (1969). 70 S..

Schütz, Frieder: Der leidende Christus. Die angefochtene Gemeinde und das Christuskerygma der lukanischen Schriften. — Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1969). 151 S. = BeitrWissANT LXXXIX; kart. DM 27,— [Diss., Münster]

Winter, Hans-Joachim: Der christologische Hoheitstitel **„Theos"** im Neuen Testament. — Bibel und Liturgie XLII, 1969, 171—190.

Hoffmann, Paul: Die Versuchungsgeschichte in der Logienquelle. Zur Auseinandersetzung der Judenchristen mit dem politischen Messianismus. — BiblZ, N. F. XIII, 1969, 207—223.

Bornkamm, Günther: **Paulus.** — Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1969). 260 S. = Urban Bücher CXI D; kart. DM 7,20.

Romaniuk, K.: Les motifs parénétiques dans les écrits pauliniens. — NovTest X, 1968, 191—207.

Lentzen-Deis, Fritzleo: Das Motiv der „Himmelsöffnung" in verschiedenen Gattungen der Umweltliteratur des Neuen Testaments. — Bibl L, 1969, 301—327.

Colwell, Ernest C.: Studies in methodology in textual criticism of the New Testament. — Leiden: Brill (1969). VIII, 175 p., 3 fig., 9 tabl., 4 lists, 1 chronology = New Testament tools and studies IX.

Conzelmann, Hans: Geschichte des Urchristentums. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1969. 171 S. = Grundrisse zum Neuen Testament. Das Neue Testament deutsch. Erg.-Reihe V; kart. DM 9,80.

V. Kirchengeschichte

1. Allgemeines

Colloquium **Erasmianum.** Actes du Colloque international réuni à Mons du 26 au 29 octobre **1967** à l'occasion du cinquième centenaire de la naissance d'Érasme. — Mons: Centre Universitaire de l'Etat 1968. XIX, 340 p. 4°; FB 375,—.

Wagner, F.: Church history and secular history as reflected by **Newton** and his time. — History and theory VIII, 1969, 97—111.

Scheibe, Friedrich Carl: Christentum und Kulturverfall im Geschichtsbild Edward **Gibbons**. — Archiv für Kulturgeschichte L, 1968, 240—275.

Castelli, Enrico: I presupposti di una teologia della storia. — Pdv: Cedam 1968. 234 p.; Lire 2500.

Köhler, Hans: Trinität und Geschichte. Eine theologische Deutung der Geschichte. — Mchn: Ehrenwirth (1969). 146 S. = Schriften der Pädagogischen Hochschulen Bayerns; kart. DM 16,80.

Mallard, W.: Method and perspective in Church history. A reconsideration. — Journal of the American Academy of religion XXXVI, 1968, 345—365.

Milde, Wolfgang: Der Bibliothekskatalog des Klosters **Murbach** aus dem **IX.** Jahrhundert. Ausg. u. Untersuchung v. Beziehungen zu **Cassiodors Institutiones.** — Hdlb: Winter 1968. 144 S., 24 S. Abb. = Euphorion. Beih. IV.

Fast, Heinold: Europäische Forschungen auf dem Gebiet der **Täufer-** und **Mennonitengeschichte, 1962—1967.** — Mennonitische Geschichtsblätter XXIV, 1967, 19—30.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Studies in church history. Vol. V: The church and academic learning. Papers presented at the sixth summer meeting of the Ecclesiastical History Society. Edited by G. J. Cuming. — Leiden: Brill 1969. VIII, 203 p.; hfl 44,—.

Fiey, Jean M., OP: **Assyrie** chrétienne. III: Bét Garmaï, Bét Aramāyé et Maišān nestoriens. — Beyrouth: Dar El Machreq 1968. 316 p. = Recherches III, 42; F 28,—.

Geanakoplos, Deno J.: Some aspects of the influence of the Byzantine **Maximos** the **Confessor** on the theology of East and West. — ChH XXXVIII, 1969, 150—163.

3. Christliches Altertum (einschl. Patrologie)

Bauer, Martin: Anfänge der Christenheit. Von Jesus von Nazareth zur frühchristlichen Kirche. — B: Evangelische Verlagsanstalt (1969). 367 S. mit Ktn, 12 Abb.; engl. brosch. DM-Ost 7,80.

Simon, Marcel: Histoire ancienne du christianisme. — RevHist CCXL, 1968, 429—484.

Bring, Ragnar: Die Bedeutung des Alten Testamentes für die Christologie der Alten Kirche. — Antwort aus der Geschichte. Beobachtungen und Erwägungen zum geschichtlichen Bild der Kirche. Walter Dress zum 65. Geburtstag, B 1969, 13—34.

Mitros, J. F.: The Apostles' creed. — Thought XLIII, 1968, 589—610.

Beneden, Pierre van: **Ordo.** Über den Ursprung einer kirchlichen Terminologie. — VigChr XXIII, 1969, 161—176.

Freudenberger, Rudolf: Die Überlieferung vom Martyrium des römischen Christen **Apollonius.** — ZNW LX, 1969, 111—130.

Sider, Robert: Structure and design in the "De resurrectione mortuorum" of **Tertullian.** — VigChr XXIII, 1969, 177—196.

Montserrat, J.: Influencias platónicas en el Banquete de **Metodio** de **Olimpo**. — Scriptorium Victoriense XVI, 1969, 5—33.

Vogt, Joseph: Toleranz und Intoleranz im Constantinischen Zeitalter: der Weg der lateinischen Apologetik. — Saec XIX, 1968, 344—361.

Frank, Suso, OFM: Gehorsam und Freiheit im frühen Mönchtum. — RömQu LXIV, 1969, 234—245.

Opelt, Ilona: Die christliche Spätantike und Pindar. — Byzantinische Forschungen II, 1967, 284—298.

Lackner, Wolfgang: Zwei griechische Inedita über die Märtyrer Klaudios, Asterios, Neon und Theonilla. — AnalBoll LXXXVII, 1969, 115—132.

Christianity in **Britain, 300—700.** Papers presented to the conference on christianity in Roman and sub-Roman Britain held at the University of Nottingham 17—20 april 1967. Edited M. W. Barley and R.P.C. Hanson. — (Leicester:) Leicester Univ. Pr. 1968. 221 p., 21 ill., 6 pl. 4°; sh 50/—.

Boer, Willem den: Rome à travers trois auteurs du **IV**e siècle. — Mnemosyne XXI, 1968, 254—282.

Larrimore, David: The creeds of **Nicea** and **Constantinople** reexamined. — ChH XXXVIII 1969, 248—261.

Antin, Paul: Propos d' **Hilaire** à **Martin.** — Hilaire et son temps. Actes du colloque de Poitiers, 29 sept.—3 oct. 1968, à l'occasion du XVIe centenaire de la mort de saint Hilaire, P (1968), 105—106; p. 107—111: Goemans, A.-J.: La date de la mort de saint Hilaire; p. 113—126: Gazeau, Roger: Contribution à l'étude de l'histoire de la diffusion du culte de saint Hilaire de Poitiers; p. 127—142: Kannengiesser, Charles, SJ: L'exégèse d'Hilaire; p. 143—147: Daniélou, Jean: Hilaire et ses sources juives; p. 149—158: Folliet, Georges: Le fragment d'Hilaire "Quas Job litteras". Son interprétation d'après Hilaire, Pélage et Augustin.

Daniélou, Jean: Chrismation prébaptismale et divinité de l'Esprit chez **Grégoire** de **Nysse.** — RechScRel LVI, 1968, 177—198.

Jackson, B. Darrell: The theory of signs in St. **Augustine's** De doctrina christiana. — RevÉtAug XV, 1969, 9—49.

Manrique, A.: Nuevas aportaciones al problema de la «Regula S. Augustini». Datación y destinatarios. — Miscelánea patrística. Homenaje al P. Angel C. Vega, OSA, El Escorial 1968, 289—328; p. 329—357: Sauser, E(kkart): Zum Bild der unselbständigen Kirche in der Theologie des hl. Augustinus; p. 358—383: Turrado, A.: Nuestra imagen y semejanza divina. En torno a la evolución de esta doctrina en san Agustín; p. 384—388: Boyer, Ch.: Augustinisme. A propos d'une récente controverse; p. 389—397: Salas, A.: Una fórmula «chiástica» en san Agustín; p. 398—406: Cilleruelo, L.: El concepto de «Regula», en san Agustín; p. 407—426: Oroz, J.: En torno a una metáfora agustiniana: «El puerto de la filosofía».

Roover, E. de, OPraem: Augustin d'Hippone et l'interprétation de Luc. 1, 35. — AnalPraem XLV, 1969, 24—45.

Prete, Serafino: La città di Dio nelle lettere di Agostino. — Bol: Pàtron 1968. 124 p.; Lire 1800.

Häring, N. M.: Eine Zwettler Handschrift der lateinischen Akten des Konzils von Ephesus ‹431›. — Analecta Cisterciensia XXIV, 1968, 3—38.

Dagens, Claude: "La Conversion" de saint **Grégoire** le **Grand.** — RevÉtAug XV, 1969, 149—162.

Ceresa-Gastaldo, Aldo: Contenuto e metodo dell' Expositio psalmorum di **Cassiodoro.** — Vetera christianorum V, 1968, 61—71.

Gouillard, J.: Aux origines de l'iconoclasme: le témoignage de Gregoire II. — Travaux et mémoires III, 1968, 243—307.

Hallenbeck, Jan T.: The election of pope **Hadrian I.** — ChH XXXVII, 1968, 261—270.

4. Mittelalter und Neuzeit

Castañeda Delgado, Paulino: Le teocracia pontifical y la conquista de América. — Vitoria: Ed. Eset 1968. XXI, 434 p. = Victoriensia XXV; pes 300,—.

Wild, Bernardin: Die **Augustiner.** — Frb/S: Paulusverl. (1968). 223 S., 4 Taf. = Orden der Kirche VIII; sfr 11,60.

Reuter, J.: Die **Dominikaner** in **Luxemburg, 1292—1796.** — Hémecht XX, 1968, 5—37.

Hösch, Edgar: **Byzanz** und die Byzanzidee in der russischen Geschichte. — Saec XX, 1969, 6—17.

Grass, Nikolaus: Der **Wiener Dom**, die Herrschaft zu Österreich und das Land Tirol. — Innsbr: Rauch 1968. XII, 135 S.; Lw. ÖSch 125,—.

Remling, Bruno, OSA: Die Geschichte der Pfarrei **Thüngersheim** in der Zeit von **1353** bis **1803.** — Würzburger Diözesangeschichtsblätter XXXI, 1969, 64—142.

5. Mittelalter

Barraclough, Geoffrey: The **medieval papacy.** With 100 ill., 24 in colour. — Lo: Thames and Hudson (1968). 216 p.; sh 35/—.

Gaiffier, Baudouin de: La lecture des passions de martyrs a Rome avant le IXe siècle. — AnalBoll LXXXVII, 1969, 63—78.

Engelbert, Pius: Die **Vita Sturmi** des **Eigil** von **Fulda.** Literarkrit.-histor. Untersuchung u. Edition. — Marburg: Elwert ‹in Komm.› 1968. XV, 170 S. mit Faks. = Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen und Waldeck XXIX; brosch. DM 24,— [Diss., Ateneo di Santo Anselmo. Rom]

Oberschelp, Reinhard: Beiträge zur Geschichte des Kanonissenstiftes **Böddeken ‹837—1408›.** — WestfZ CXVIII, 1968, 157—187.

Engels, Odilo: Die weltliche Herrschaft des Bischofs von **Ausona-Vich ‹889—1315›.** — Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens Bd XXIV = Spanische Forschungen I, 24, Mstr (1968), 1—40.

Geelhaar, Christian: Drei Einsiedler Handschriften aus der Zeit Abt Gregors ‹964—994›. — Zeitschrift für Schweizerische Archäologie und Kunstgeschichte XXVI, 1969, 8—20.

Wieczynski, Joseph L.: The donation of Constantine in Medieval **Russia.** — CathHistR LV, 1969, 159—172.

Denzler, Georg: Das Morgenländische Kirchenschisma im Verständnis von Päpsten und Ökumenischen Konzilien des Mittelalters. — MüThZ XX, 1969, 104—117.

Stüdeli, Bernhard E. J.: Minoritenniederlassungen und mittelalterliche Stadt. Beitr. zur Bedeutung von **Minoriten-** u. anderen **Mendikanten-**anlagen im öffentlichen Leben der mittelalterlichen Stadtgemeinde,

insbes. der deutschen **Schweiz**. — Werl: Dietrich-Coelde-Verl. 1969. 134 S. = Franziskanische Forschungen XXI; kart. DM 26,—.

Das Papsttum und die süditalienischen **Normannen**staaten, **1053—1212**. Eingel. u. zusammengestellt von Josef Deér. — Gö: Vandenhoeck u. Ruprecht (1969). 117 S. = Historische Texte. Mittelalter XII.

Hägermann, D.: Die Urkunden Erzbischofs **Christians I.** von **Mainz** als Reichslegat Friedrich Barbarossas in Italien. — Archiv für Diplomatik, Schriftgeschichte, Siegel- und Wappenkunde XIV, 1968, 202—301.

Hilsch, Peter: Die **Bischöfe** von **Prag** in der frühen Stauferzeit. Ihre Stellung zwischen Reichs- und Landesgewalt von Daniel I. ‹1148—1167› bis Heinrich ‹1182—1197›. — Mchn: Lerche 1969. 262 S. 4° = Veröffentlichungen des Collegium Carolinum XXII; Lw. DM 29,—.

Herzig, A.: Urkunden zum **Würzburger Deutschordens**besitz ‹**1219—1500**›. — Mainfränkisches Jahrbuch für Geschichte und Kunst XIX, 1967, 32—67.

Uhrle, Susanne: Das Dominikanerinnenkloster **Weiler** bei Esslingen. ‹1230—1571/92›. — Stu: Kohlhammer 1968. XV, 331 S., 1 Kt. = Veröffentlichungen der Kommission für Geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg B, XLIX; [Diss., Tübingen]

Fedalto, Giorgio: Simone **Atumano** monaco di studio arcivescovo latino di Tebbe secolo XIV. — Brescia: Paideia (1968). 159 p. = Storia del cristianesimo II; Lire 3000.

Rat und Domkapitel von **Hamburg** um die Mitte des 14. Jahrhunderts. T. I: Die Korrespondenz zwischen dem Hamburger Rat und seinen Vertretern an der Päpstlichen Kurie in Avignon **1337** bis **1359**. Bearb. von Richard Salomon. — Hbg: Christians 1968. XXIII, 292 S. = Veröffentlichungen aus dem Staatsarchiv der Freien und Hansestadt Hamburg IX, 1; kart. DM 36,—.

Prodi, Paolo: Lo sviluppo dell'assolutismo nello stato pontificio ‹secoli XV—XVI›. Vol. I: La monarchia papale e gli organi centrali di governo. Dalle lezioni tenute nella Facoltà di Magistero dell' Università di Bologna nell' anno accademico 1967—68. — Bologna: Pàtron (1968). 137 p.; Lire 2000.

Jacob, E. F.: Essays in later medieval history. — (Manch:) Manchester Univ. Pr. ; NY: Barnes & Noble (1968). 223 p.; sh 37/6.

Masters, B. R. — E. Ralph: The Church book of St **Ewen**'s, Bristol, **1454—1484**. — Bristol: Bristol and Gloucester archaeological Society 1968. 330 p.; sh 30.

6. Gesamte Neuzeit

Pazos, M. R.: Provinciales **Compostelanos** ‹siglos **XVI—XIX**›. — — Archivo Ibero-Americano XXVIII, 1968, 61—142. 255—308.

Rauls, Wilhelm: Die Fürsorge für die **Armen** in der Geschichte der **Braunschweig**ischen Landeskirche. — JGNsKG LXVI, 1968, 178—209.

Moeller, Friedewald: Altpreussisches evangelisches Pfarrerbuch von der Reformation bis zur Vertreibung im Jahre 1945. Bd I: Die Kirchspiele und ihre Stellenbesetzungen. — Hbg: (Verein für Familienforschung in Ost- u. Westpreußen) 1968. 248 S. 4° = Sonderschriften des Vereins für Familienforschung in Ost- u. Westpreußen XI.

Torkler, Hans: Evangelische **Kirchensiegel** aus dem Bereich des ehemaligen Kirchenkreises **Köln**. — Düs: Presseverb. d. Evang. Kirche im Rheinland 1968. 135 S. mit Abb. = Schriftenreihe des Vereins f. Rheinische Kirchengeschichte XXVIII; Lw. DM 16,40.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Jones, R(osemary) Devonshire: **Erasmus** and **Luther**. — (Lo:) Oxford Univ. Pr. 1968. 96 p., 6 pl. = The Clarendon biographies.

Blaschke, Karlheinz, Walther Haupt [u.] Heinz Wiessner: Die Kirchenorganisation in den Bistümern **Meissen, Merseburg** und **Naumburg** um 1500. (Mit 15 Ktn.) — Wei: Böhlau 1969. 104 S. 4°.

Brinton, Henry: The context of the Reformation. — (Lo:) Hutchinson (1968). 188 p.; sh 18/—.

Lortz, Joseph: Sakramentales Denken beim jungen Luther. — LuthJb XXXVI, 1969, 9—40.

Forell, George Wolfgang: Justification and eschatology in Luther's thought. — ChH XXXVIII, 1969, 164—174.

Zoepfl, Friedrich: Geschichte des Bistums Augsburg und seiner Bischöfe. Bd II: Das Bistum **Augsburg** und seine Bischöfe im **Reformations**jahrhundert. — Mchn: Schnell und Steiner; Augsb: Verlag Winfried-Werk (1969). XXXIX, 821 S. mit Abb.; Lw. DM 56,—.

Jule, George: Continental patterns and the reformation in England and Scotland. — ScJTheol XXII, 1969, 305—323.

Muralt, Leonhard von: **Zwinglis** Reformation in der Eidgenossenschaft. — Zwingl XIII, 1969, 19—33.

Schwarz Lausten, Martin: Skrifter af Peder **Palladius**. Hidtil utrykte latinske skrifter. Avec la collaboration de N. J. Green-Pedersen. — Kbhvn: Gad 1968. VIII, 197 p.; dcr 40,—.

Rummel, Peter: P[ater] Julius **Priscianensis** SJ 1542—1607. Ein Beitrag zur Geschichte der kath. Restauration der Klöster im Einflußbereich der ehem. Univ. Dillingen. — Augsburg: Schwäb. Forschungsgemeinschaft 1968. VIII, 268 S. = Veröffentlichungen der Schwäbischen Forschungsgemeinschaft bei der Kommission für Bayerische Landesgeschichte I, 13; kart. DM 18,— [Diss., München]

Cloulas, I.: La monarchie catholique et les revenus épiscopaux. Les pensions sur les "mitres" de Castille pendant le règne de Philippe II ‹1556—1598›. — Mélanges de la Casa de Velázquez IV, 1968, 107—142.

Die Visitation in der hinteren Grafschaft **Sponheim** von 1560. Mit Inventaren einzelner Kirchengemeinden. Bearb. von Heinrich Engelbert u. Günther Engelbert. — Düs: Presseverband d. Evang. Kirche im Rheinland 1969. XII, 104 S. = Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte XXXIII; kart. DM 9,60.

Ridley, Jasper: John **Knox**. — Lo: Clarendon Pr. 1968. VII, 596 p.

Schrader, Franz: Die **Visitationen** der katholischen Klöster im Erzbistum **Magdeburg** durch die evangelischen Landesherren 1561—1651. Theologische Gutachten, Visitationsprotokolle und andere Akten. — Mstr: Aschendorff (1969). X, 156 S. = Reformationsgeschichtliche Studien und Texte XCIX; kart. DM 28,—.

Evenett, H. Outram: The spirit of the counter-reformation. The Birkbeck lectures in ecclesiastical history given in the University of Cambridge in May 1951 by the late H. Outram Evenett. Edited with a postscript by John Bossy. — (Lo:) Cambr. Univ. Pr. 1968. XIII, 159 p.; sh 35/—.

Reinhard, Wolfgang: Ein römisches Gutachten vom Juli **1612** zur Strategie der Gegenreformation im Rheinland. — RömQu LXIV, 1969, 168—190.

8. Neuere Zeit

Stewart, Byron S.: The cult of the Royal martyr. — ChH XXXVIII, 1969, 175—187.

Teeuwen, Norbert, OSA — Albéric de Meijer, OSA: Documents pour servir à l'histoire de la province augustinienne de Cologne. Extraits des registres des prieurs généraux ‹1507—1551›. — August XVIII, 1968, 116—133. 398—424.

Brandmüller, Walter: Der Fall **Galilei** — ein Konflikt Naturwissenschaft und Kirche? — StdZ, Bd CLXXXII = Jg XCIII, 1968, 333—342. 399—411.

Constitutiones **Carmelitarum Discalceatorum 1567—1600**. Ediderunt notisque ornaverunt Fortunatus a Jesu — Beda a ss. Trinitate, OCD. — R, P, Tourn: Desclée; R: Ed. del Teresianum 1968. 60*, 816 p. = Bibliotheca Carmelitica III, 4.

Semmler, Josef: Das päpstliche **Staatssekretariat** in den Pontifikaten Pauls V. und Gregors XV. **1605—1623**. — R, Frb/B, Bas: Herder (1969). 127 S., 50 Taf. = RömQu Suppl.heft XXXIII, 2; kart. DM 34,—.

Lancashire, Douglas: Anti-christian polemics in seventeenth century **China**. — ChH XXXVIII, 1969, 218—241.

Zeller, Winfried: Die niederhessische Irenik. Zum Verständnis der Kirche in **Hessen-Kassel** von Moritz dem Gelehrten bis Wilhelm VI. — JHessKGV XVIII, 1967, 137—165.

Benz, Ernst: Gottfried **Arnolds** „Geheimnis der Göttlichen Sophia" und seine Stellung in der christlichen Sophienlehre. — JHessKGV XVIII, 1967, 51—82.

Ceyssens, Lucien, OFM: Sources relatives à l'histoire du **Jansénisme** et de l'**Antijansénisme** des années **1661—1672**. Avec le collaboration de Silvestre de Munter, OFM. — Louv: Bureaux de la RHE; Publ. Univ. 1968. LXXXVI, 620 p. = Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique XLV; BF 750,—.

Lengrand, Éloi: Le problème de la légitimité des **pasteurs** dans les ouvrages **calvinistes français** de la fin du **XVII**e siècle. — RHistEccl LXIV, 1969, 367—402.

Philippus a Firenze: Itinera ministri generalis **Bernardini** ab **Arezzo ‹1691—1698›**. II: per Galliam. In lucem edidit Marianus ab Alatri. — R: Inst. Hist. OFM 1968. XXIII, 417 p. = Monumenta historica Ordinis Minorum Capuccinorum XII.

Ribadeau-Dumas, François: **Fénelon** et les saintes folies de Madame Guyon. — (Genève:) Ed. du Mont-Blanc (1968). 295 p., 10 pl.; sfr 27,—.

Johannes Chrysostomus, OSB: Die Bemühungen der **russisch**en Altgläubigen um die Errichtung einer eigenen Hierarchie im **18.** Jahrhundert. — OstkSt XVIII, 1969, 97—121.

Adam, Antoine: Du mysticisme à la révolte. Les **jansénistes** du **XVIII**e siècle. — (P:) Fayard (1968). 349 p. = L'histoire sans frontières; F 25,—.

Stamer, Ludwig: Die Bestandsaufnahme im ehemals Speyerischen Anteil des neuen Bistums Strassburg vom J. 1804. III: Notiones personarum. — ArchMRhKG XX, 1968, 227—267.

Winckler, Lutz: Martin Luther als Bürger und Patriot. Das Reformationsjubiläum von 1817 und der polit. Protestantismus des Wartburgfestes. — Lübeck u. Hbg: Matthiesen 1969. 88 S. = Historische Studien CDVIII; brosch. DM 14,— [Diss., Tübingen]

Fontana, Sandro: La controrivoluzione cattolica in **Italia ‹1820—1830›**. — (Brescia:) Morcelliana (1968). 351 p. = Il movimento cattolico in Italia e in Europa XII; Lire 3000.

Pinnington, John: The Anglican struggle for survival in **Jamaica** in the period of abolition and emancipation, **1825—50**. — Journal of religious history V, 1968, 125—148.

Probst, René: Der **aargauische Protestantismus** in der Restaurationszeit. — Zü: Iuris-Verl. 1968. 129 S. [Diss., Zürich]

Norman, Edward Robert: Anti-Catholicism in **Victorian** England. — Lo: Allen & Unwin 1968. 3—240 p.; sh 35/—.

Pineas, Rainer: Thomas **Moore** and Tudor polemics. — Bloomington: Indiana Univ. Pr. 1968. XI, 262 p.; $ 9,50.

Bedeschi, L.: La **curia romana** durante la crisi **modernista**. — Parma: Guanda 1968. 384 p.

Guasco, Maurilio: Romolo **Murri** e il modernismo. Prefazione di Pietro Scoppola. — (R:) Ed. Cinque Lune (1968). XI, 404 p. = Collana di storia de movimento cattolico XXIV; Lire 3000.

Scharwath, Alfred G.: Eine staatliche „Nachweisung" geeigneter **Bischofs-** und **Domherrenkandidaten** der Diözese **Trier** aus dem Jahre **1902**. — ArchMRhKG XX, 1968, 335—346.

9. Neueste Zeit

Magenschab, H.: Die 2. Republik zwischen Kirche und Parteien. — Wien: Herold 1968. 111 S. = Forschungen zur Kirchengeschichte Österreichs VIII; ÖSch 98,—.

Gülzow, Gerhard: Kirchenkampf in **Danzig 1934—1945**. Persönliche Erinnerungen. Hrsg. in Zusammenarbeit mit dem Ostkirchenausschuß Hannover. — Leer ‹Ostfriesland›: Rautenberg (1968). 46 S.

Bekenntnissynode ‹**3, 1935, Augsburg**›: Text, Dokumente, Berichte. Die 3. Bekenntnissynode d. Dt. Evang. Kirche zu Augsburg. Hrsg. von Wilhelm Niemöller. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1969. 349 S. = Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes XX.

Valaik, David J.: American Catholic dissenters and the Spanish civil war. — CathHistR LIII, 1968, 537—555.

Koch, Klaus: Kirche und Theologie in der demokratischen Gesellschaft. Leistungen, Versäumnisse, Aufgaben. — (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1969). 46 S. = Aspekte moderner Theologie X.

Bilanz des **ungarischen** Katholizismus. Kirche und Gesellschaft in Dokumenten, Zahlen und Analysen. [Hrsg. von] Emmerich András u. Julius Morel. — Mchn: Heimatwerk-Verlag (1969). 255 S. mit Ktn.

The changing face of catholic **Ireland**. Edited by Desmond Fennell. Foreword by Karl Rahner, SJ. — Lo, Dublin, Melbourne: Geoffrey Chapman 1968. 223 p.; sh 30/—.

Broucker, José de: Dom Helder **Camara**. Die Leidenschaft des Friedensstifters (Dom Helder Camara, la violence d'un pacifique, dt.) — (Graz, Wien, Köln:) Styria (1969). 245 S.; kart. DM 12,80.

VI. Christliche Philosophie

Wohlfarth, Karl Anton: Der metaphysische Ansatz bei **Augustinus**. — Meisenheim a. Glan: Hain 1969. 190 S. = Monographien zur philosophischen Forschung LX; kart. DM 25,50 [Diss., Mainz]

Quadri, Goffredo: Il pensiero filosofico di sant' Agostino con particolare riguardo al problema dell' errore. — (Firenze:) La Nuova Italia (1968). XXI, 329 p. = Pensatori antichi e moderni XVII; Lire 2200.

Colish, Marcia L.: The mirror of language: A study in the medieval theory of **knowledge**. — NH, Lo: Yale Univ. Pr. 1968. XXIII, 404 p. = Yale historical publications. Miscellany LXXXVIII; $ 10,—.

Barzillay Roberts, Phyllis: Stephanus de Lingua-Tonante. Studies in the sermons of **Stephen Langton**. — Toronto: Pont. Inst. of medieval studies 1968. XII, 271 p. = Studies and texts XVI; $ 9,—.

Prentice, Robert, OFM: The voluntarism of **Duns Scotus**, as seen in his comparison of the intellect and the will. — FrancStud XXVIII, 1968, 63—103.

Martel, Benoît, OFMCap: La psychologie de **Gonsalve** d' **Espagne**. — Montréal: Institut d'études médiévales; P: Vrin 1968. 207 p. = Université de Montréal. Publications de l'Institut d'études médiévales XXI; F 33,—.

Mannath, Joseph T.: **Harvey** of **Nedellec**'s proofs for the existence of God: «De cognitione primi principii, QQ. III—IV». — Sales XXXI, 1969, 46—112.

Femiano, Salvatore: La metafisica di **Tommaso Campanella**. — Mil: Marzorati (1968). 515 p.; Lire 6000.

Klein, Zivia: La notion de dignité humaine dans la pensée de **Kant** et de **Pascal**. — P: Vrin 1968. 134 p. = Bibliothèque d'histoire de la philosophie; F 20,—.

Feiereis, Konrad: Die Vielheit der Religionen. Zur religionsphilosophischen Diskussion in der deutschen **Aufklärung**. — Wesen und Weisen der Religion. (Ehrengabe für Wilhelm Keilbach zum 60. Geburtstag), Mchn (1968), 188—211.

Violette, René: La spiritualité de **Bergson**. Essai sur l'élaboration d'une philosophie spirituelle dans l'œuvre d'Henri Bergson. — (Toulouse:) Privat (1968). 570 p. = Nouvelle recherche; F 35,—.

Ferrari, Mario Valentino, OP: Dalla fenomenologia pura alla trascendenza assoluta. Saggio di recerca filosofica. — R: Libr. Ed. della Pont. Univ. Lateranense 1968. 99 p. = Cathedra sancti Thomae X.

Parmentier, Alix: La philosophie de **Whitehead** et le problème de Dieu. — P: Beauchesne (1968). 645 p. = Bibliothèque des Archives de philosophie. N. S. VII; F 43,90.

Parys, Jean-M. van, SJ: La vocation de la liberté. Étude de la liberté d'après les principales œuvres philosophiques de Maurice **Blondel**. — Louv: Ed. Nauwelaerts; P: Béatrice-Nauwelaerts 1968. 217 p. = Bibliothèque de la faculté de philosophie et lettres de Namur XLII.

Schlette, Robert: Philosophie - Theologie - Ideologie. Erläuterung der Differenzen. — Köln: Bachem (1968). 105 S.; kart. DM 8,80.

Mayr, F. K.: Der Gott Hermes und die **Hermeneutik**. — Tijdschrift voor filosofie XXX, 1968, 535—625.

Esbroeck, Michel van: Herméneutique, structuralisme et exégèse. Essai de logique kérygmatique. — (P:) Desclée (1968). 199 p. = L'athéisme interroge; F 19,—.

Henrici, Peter: Die metaphysische Dimension des Faktums. — Akten des XIV. Intern. Kongresses für Philosophie, Wien 2.—9. Sept. 1968. III: Logik, Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie, Sprachphilosophie, Ontologie und Metaphysik, Wien 1969, 589—595; S. 596—602: Coreth, Emerich: Zum Begründungsproblem der Metaphysik; S. 603—610: Warnach, Viktor: Zu Methode und Aufbau der Metaphysik.

Verhoeven, Corn: Wohin ist Gott? (Rondom de leegte, dt.) — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1969). 164 S.; kart. DM 15,80.

Schmucker, Josef: Das Problem der **Kontingenz** der **Welt**. Versuch einer positiven Aufarbeitung der Kritik Kants am kosmologischen Argument. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1969). 183 S. = Quaestiones disputatae XLIII; kart. DM 20,—.

Coreth, Emerich: Die Welt des Menschen als Phänomen und Problem. — Neue Erkenntnisprobleme in Philosophie und Theologie. (Josef de Vries zum 70. Lebensjahr), Frb/B, Bas, Wien (1968), 39—63.

VII. Fundamentaltheologie und Dogmatik

1. Apologie und Dogmatik

Fries, Heinrich: Von der Apologetik zur Fundamentaltheologie. — Concilium V, 1969, 442—447; S. 447—452: Segundo, Juan: Dialog und Fundamentaltheologie.

Widmer, Gabriel: Théologie et philosophie. — Revue de théologie et de philosophie Sér. III, T. XVIII, 1968, 372—380; S. 381—388: Piguet, J.-Claude: Philosophie et théologie; p. 389—401: Zumstein, Jean: Théologie et philosophie. Quel doit être aujourd'hui le rôle de la réflexion philosophique en théologie?

Schillebeeckx, Edward [C. F. A.]: Gott, die Zukunft des Menschen. (Aus d. niederl. [Ms.] übers.) — Mz: Matthias-Grünewald-Verl. (1969). 174 S.; Lw. DM 17,80.

Zerbrochene Gottesbilder (De hinkende mens, dt.) Mit Beiträgen von Th. C. de Kruijf [u. a.] — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1969). 163 S.

Pater, W. A. de: **Wonder** en wetenschap: een taalanalytische benadering. — Tijdschrift voor theologie IX, 1969, 11—53; p. 53—54: Summary: Miracles and science. A linguistic approach.

Lubac, Henri de, SJ: La **foi** chrétienne. Essai sur la structure du Symbole des Apôtres. — P: Aubier-Montaigne (1969). 358 p.; F 24,—.

Kerstiens, Ferdinand: Die **Hoffnungsstruktur** des Glaubens. — Mz: Grünewald-Verl. (1969). 244 S.; kart. DM 18,— [Diss., Münster]

Hedinger, Ulrich: Hoffnung zwischen Kreuz und Reich. Studien und Meditationen über die christliche Hoffnung. — Zü: EVZ-Verl. (1968). XX, 344 S. = Basler Studien zur historischen und systematischen Theologie XI; geb. sfr 28,—.

Semmelroth, Otto, SJ: Die **Dogmen** und ihre Funktion. — Theologische Akademie VI, Ffm (1969), 29—49.

Scheffczyk, Leo: Stand und Aufgaben der **imago-dei**-Theologie. — MüThZ XX, 1969, 1—28.

Grillmeier, Alois: Geschichtlicher Überblick über die Mysterien **Jesu** im allgemeinen. — Mysterium salutis III, 2, Eins/Zü/Köln (1969), 3—22; S. 23—57: Schulte, Raphael, OSB: Die Mysterien der «Vorgeschichte» Jesu; S. 58—131: Schütz, Christian: Die Mysterien des öffentlichen Lebens u. Wirkens Jesu; S. 133—326: Balthasar, Hans Urs von: Mysterium paschale; S. 327—392: Grillmeier, Alois: Die Wirkung des Heilshandelns Gottes in Christus.

Galot, J(ean): La personne du Christ. Recherche ontologique. — (Gembloux:) Duculot; (P:) Lethielleux (1969). 123 p. = Théologie et Vie; F 13,—.

Marinelli, Francesco: Dimensione trinitaria dell'**Incarnazione**. — Div XIII, 1969, 271—343.

Schmaus, Michael: Dogmatik und Exegese zur **Jungfrauengeburt**. — Jungfrauengeburt gestern und heute ... = Mariologische Studien IV, Essen 1969, 215—233.

Dantine, Wilhelm: Funktionskrise oder Neuorientierung? Erwägungen zur gegenwärtigen Situation der römischen **Mariologie**. — Theologie in Geschichte und Kunst. Walter Elliger zum 65. Geburtstag, Witten 1968, 25—49.

Ratzinger, Joseph: Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur **Ekklesiologie**. — Düs: Patmos-Verl. (1969). 424 S.; Lw. DM 32,—.

Allmen, Jean-Jacques von: Probleme heutiger Ekklesiologie. — Freiheit in der Begegnung. Zwischenbilanz des ökumenischen Dialogs ..., Ffm u. Stu (1969), 231—246.

Riudor, Ignacio, SJ: Perennidad y relatividad de algunas formulaciones dogmáticas sobre la Iglesia. — EstEcl XLIV, 1969, 139—159.

Pannenberg, Wolfhart: La signification de l'eschatologie pour la compréhension de l'apostolicité et de la catholicité de l'Eglise. — Istina XIV, 1969, 154—170.

Lehmann, Karl: Das dogmatische Problem des theologischen Ansatzes zum Verständnis des **Amtspriestertums**. — Existenzprobleme des Priesters = Münchener Akademie-Schriften L, Mchn (1969), 121—175.

2. Dogmen- und Glaubensgeschichte

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

Evdokimov, Paul: La connaissance de Dieu selon la tradition orientale. L'enseignement patristique, liturgique et iconographique. — Lyon: Mappus (1968). 158 p. = Unité chrétienne; F 13,—.

Moingt, Joseph, SJ: La théologie trinitaire de S. **Hilaire**. — Hilaire et son temps. Actes du colloque de Poitiers, 29 sept.—3 oct. 1968, à l'occasion du XVIe centenaire de la mort de saint Hilaire, P (1968), 159—173; p. 175—212: Smulders, Pieter, SJ: Eusèbe d'Émèse comme source du *De Trinitate* d'Hilaire de Poitiers.

Bernardi, Jean: La prédication des **Pères Cappadociens**. Le prédicateur et son auditoire. — P: Pr. Univ. de France (1968). 422 p. = Publications de la Faculté des lettres et sciences humaines de l'université de Montpellier XXX; F 35,—.

Grossi, V., OSA: Il battesimo e la polemica **pelagiana** negli anni **411/413**. ‹De peccatorum meritis et remissione — Ep. 98 ad Bonifacium›. — August IX, 1969, 30—61.

Balen, Tj. J. van, OCarm: Das Sakrament der **Beichte** um die Wende des **13.** Jahrhunderts. — Studia moralia VI, 1968, 295—350.

Cousins, Ewert H.: The coincidence of opposites in the christology of St. **Bonaventure**. — FrancStud XXVIII, 1968, 27—45.

Locher, Gottfried W[ilhelm]: Huldrych **Zwingli** in neuer Sicht. 10 Beiträge zur Theologie der Zürcher Reformation. — Zü, Stu: Zwingli-Verl. (1969). 305 S. mit 1 Abb., 1 Titelbild; Lw. DM 36,—.

Wisløff, Carl Fr[edrik]: Abendmahl und Messe (Nattverd og messe, dt.) Die Kritik **Luthers** am Meßopfer. — B, Hbg: Lutherisches Verl.-haus 1969. 176 S. = Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums XXII; kart. DM 25,—.

Düfel, Hans: Luthers Stellung zur Marienverehrung. Mit 4 Kunstdrucktafeln. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1968). 288 S. = Kirche und Konfession XIII; kart. DM 38,—.

Scholl, Hans: Der Dienst des Gebetes nach Johannes **Calvin**. (Anhang: Calvins freie Gebete zur Hosea-Vorlesung 1557. Latein.-deutsch.) — Zü, Stu: Zwingli-Verl. (1968). 316 S. = Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie XXII; sfr 29,— [Diss., Bern]

Yoder, John H[oward]: Täufertum und Reformation im Gespräch. Dogmengeschichtliche Untersuchung der frühen Gespräche zwischen **schweizerischen Täufern** und **Reformatoren**. — Zü: EVZ-Verl. (1968). VIII, 221 S. = Basler Studien zur historischen und systematischen Theologie XIII; Lw. sfr 24,—.

Mahlmann, Theodor: Das neue Dogma der lutherischen Christologie. Problem und Geschichte seiner Begründung. — (Gü:) Gütersloher Verl.Haus G. Mohn (1969). 271 S.; Lw. DM 34,— [Habil.-Schrift, Marburg]

Scheele, Paul-Werner: Glaube und Glaubensbegründung in der Sicht Johann Adam **Möhlers**. — CathMstr XXIII, 1969, 91—111.

Salaverri, Joaquín, SJ: El misterio del primado apostólico en los Concilios Vaticanos I y II en los albores de un centenario: 1869—1969. — MiscCom L, 1968, 99—122.

Kunz, Erhard: Glaube, Gnade, Geschichte. Die Glaubenstheologie des Pierre **Rousselot**, SJ. — Ffm: Knecht 1969. 302 S. = Frankfurter theologische Studien I; kart. DM 35,—.

Gertz, Bernhard: Glaubenswelt als Analogie. Die theologische Analogie-Lehre Erich **Przywaras** und ihr Ort in der Auseinandersetzung um die analogia fidei. — Düs: Patmos-Verl. (1969). XXXIV, 457 S. = Themen und Thesen der Theologie; Lw. DM 44,—. [Diss., Bonn]

Mondin, Battista, SX: **Pio XII** e i nuovi problemi della teologia. — Div XII, 1968, 753—774.

O'Grady, Colin, MSC: The church in the theology of Karl **Barth**. — Lo, Dublin, Melbourne: Geoffrey Chapman 1968. X, 366 p.; sh 63/—.

Berten, Ignace: Openbaring in de geschiedenis: de theologie van Wolfhart **Pannenberg**. — Tijdschrift voor theologie IX, 1969, 151—176; p. 176—177: Résumé: La révélation dans l'histoire: la théologie de W. Pannenberg.

Socha, Hubert: Die Grundlegung der kirchlichen Heilssendung nach dem Vaticanum II. — MüThZ XIX, 1968, 265—285.

3. Konfessionskunde und oekumenische Bewegung

Algermissen, Konrad: Konfessionskunde. 8. Aufl. Neu bearb. von Heinrich Fries [u. a.] — Pad: Bonifacius-Dr. (1969). XXVIII, 886 S.

Bericht aus **Uppsala 1968.** Offizieller Bericht über die vierte Vollversammlung des ökumenischen Rates der Kirchen, Uppsala 4.—20. Juli 1968. Hrsg. von Norman Goodall. Deutsche Ausg. besorgt von Walter Müller-Römheld. — Genf: Ökumenischer Rat der Kirchen 1968. XX, 524 S.; DM 12,80.

Atkinson, James: The great light: Luther and reformation. — GrR: Eerdmans 1968. 287 p. = The advance of christianity through the centuries IV; $ 5,—.

Hillerbrand, Hans Joachim: The Protestant reformation. — Lo: Harper & Row 1968. XXVII, 290 p.; sh 25/—.

Keeney, William Echard: The development of **Dutch anabaptist** thought and practice from **1539—1564**. — Nieuwkoop: De Graaf 1968. 247 blz.; hfl 45,—.

Mueller, Konrad F[riedrich]: Die Frühgeschichte der **Siebenten-Tags-Adventisten** bis zur Gemeindebegründung 1863 und ihre Bedeutung für die moderne Irenik. — Marb: Elwert 1969. 206 S. = Schriften des Instituts für Wissenschaftl. Irenik der Johann-Wolfgang-Goethe Universität Frankfurt am Main IV; kart. DM 12,— [Diss., Frankfurt/M]

L'Esprit Saint et l'Église. Catholiques, orthodoxes et protestants de divers pays confrontent leur science, leur foi et leur tradition: L'avenir de l'Église et l'œcuménisme. — (P:) Fayard (1969). 350 p. = Académie internationale des sciences religieuses; F 27,50.

Küry, Urs: Das Verhältnis der **altkatholischen** zur römisch-katholischen Kirche. — Freiheit in der Begegnung: Zwischenbilanz des ökumenischen Dialogs..., Ffm, Stu (1969), 127—146.

Infallibility in the church. An **Anglican-Catholic** dialogue. Edited by M. D. Goulder. — Lo: Darton, Longman & Todd 1968. 80 p.

Deanesly, Margaret, and Geoffrey G. Willis: **Anglican-Methodist** unity: Some considerations historical and liturgical. — Lo: Faith Pr. 1968. 99 p.; sh 10/6.

Kemp, Eric: Der anglikanisch-methodistische Unionsplan. — IntKirchlZ LIX, 1969, 126—133; S. 134—149: Heese, Ernst-Wilhelm: Anglikaner und Methodisten auf dem Weg zur Einheit; S. 150—153: Erklärung der Internationalen altkatholischen Bischofskonferenz zum anglikanisch-methodistischen Unionsplan.

Wolff, Otto: Anders an Gott glauben. Die Weltreligionen als Partner des Christentums. — Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1969). 118 S. = Kohlhammer-T-Reihe; kart. DM 8,80.

Cornélis, Étienne: Fragen von Buddhismus und Christentum aneinander. — Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert... Bd I, Frb/B, Bas, Wien (1969), 391—405; S. 405—421: Smet, Richard V. de: Die Theologie in Indien; S. 423—456: Moubarac, Youakim: Fragen des Katholizismus an den Islam.

Auboyer, Jeannine: Manifestations artistiques et portée pour le dialogue. — Rhythmes du monde, A. XLII = T. XVI, 1968, 86—90; p. 91—98: Pezzali, Amalia: Le triple joyau dans le Bouddhisme; p. 108—116: Masson, J., SJ: Bouddhisme: Vie spirituelle; p. 117—124: Bareau, André: A propos du Bouddhisme du Sud.

Hudson, Darril: The ecumenical movement in world affairs. — Lo: Weidenfeld & Nicolson 1969. 286 p.; sh 63/—.

Torrance, Thomas F.: Ecumenism and science. — Oecumenica (IV,) 1969, 321—336.

Davies, Alan T.: The Jews in an ecumenical context: a critique. — Journal of ecumenical studies V, 3, 1968, 488—506.

Pastor, Félix-Alejandro, SJ: Reconocimiento ecuménico de la dimensión eclesial del bautismo. — EstEcl XLIV, 1969, 345—381.

VIII. Moraltheologie

Spanneut, Michel: **Tertullien** et les premiers moralistes africains. — Gembloux: Duculot; P: Lethielleux (1969). XII, 220 p. = Recherches et synthèses. Section de morale; FB 280,—.

Børresen, Kari Elisabeth: Subordination et equivalence. Nature et rôle de la femme d'après **Augustin** et **Thomas** d'**Aquin**. — Oslo: Universitetsforlaget; P: Mame (1968). 305 p.; ncr 38,50.

Borak, Adriano, OFMCap: Libertà e prudenza nel pensiero di **Duns Scoto**. — Laurentianum X, 1969, 105—141.

Bausola, Adriano: Conoscenza e moralità in Franz **Brentano**. — Mil: Vita e Pensiero 1968. 218 p. = Pubblicazioni dell'Università cattolica del Sacra Cuore. Serie III: Scienze filosofiche 13; Lire 2700.

Diederich, Honoratus: Kompetenz des **Gewissens**. — Frb/B: Seelsorge-Verl. (1969). 378 S.; Lw. DM 28,—.

Eger, Josef: Durch Gewissensbildung zur Gewissensreife. — Frb/B: Seelsorge-Verl. (1969). 177 S.; kart. DM 12,60.

Huijts, Joseph Hubertus: Gewissensbildung. Geteilte Verantwortlichkeit. Eine Einführung in die Psychologie der moralischen Selbstverwirklichung. (Aus d. Niederl. übers.) — Köln: Bachem (1969). 263 S.

Ghoos, J.: Het "degelijk gevormd geweten". — Tijdschrift voor theologie IX, 1969, 327—342; p. 342—343: Summary: Authority and conscience in the church.

Egenter, Richard: Gewissen, Autorität und Freiheit in moraltheologischer Sicht. — KatBl XCIV, 1969, 641—649; S. 650—661: Cloer, Ernst: Gewissen und Gewissensbildung.

Hofmann, Rudolf: Die Bedeutung des **Dekalogs**, theologisch und geschichtlich, in der Sicht der katholischen Moraltheologie. — ZevEth XIII, 1969, 230—245.

Klomps, Heinrich: **Tugenden** des modernen Menschen. — Augsb: Winfried-Werk (1969). 101 S. = Christliches Leben heute VI.

Regan, Augustine, CSSR: The worth of **human life**. — Studia moralia VI, 1968, 207—277.

Ciccone, Lino: L'enciclica "Humanae Vitae". Analisi e comento. — DThomPl, A. LXXII = T. XC, 1969, 3—58. 141—173. 269—311.

Nuove prospettive di **morale coniugale**. Teologi italiani a confronto con l'Humanae Vitae [per] Franco Festorazzi [e. a.] — Brescia: Queriniana (1969). 180 p. = Problemi di teologia pratica V.

Tettamanzi, Dionigi: La risposta dei vescovi all'Humanae Vitae. — Mil: Ed. Ancora (1969). 374 p.; Lire 2000.

Rötzer, Josef: Menschenbild, Sexualität und Ehe. Grundriß einer evolutiven Anthropologie. — Bergen-Enkheim: Kaffke 1969. 204 S. = Theologische Brennpunkte XXI/XXII; kart. DM 14,80.

Trillhaas, Wolfgang: Sexualethik. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1969). 164 S.; kart. DM 10,—.

Gagern, Friedrich E. Freiherr von: Dynamische Ehemoral gegen altes Gesetz. Der Mensch heute versteht sich anders. — Mchn: Rex-Verl. (1969). 230 S. = Eheseminar in dieser Zeit; Lw. DM 14,80.

Gründel, Johannes: Voreheliche Sexualität aus der Sicht des Moraltheologen. — Liebe vor der Ehe? — ..., Essen (1969), 66—81.

IX. Christliche Sozialwissenschaften

Carrier, Hervé, SJ – Emile Pin, SJ – Alfred Fasola-Bologna: Sociologie du christianisme. Bibliographie internationale. Supplément 1962—1966. — R: Pr. de l'Univ. Grégorienne 1968. 304 p.

Miethke, Jürgen: **Ockhams** Weg zur Sozialphilosophie. — B: de Gruyter 1969. XXII, 585 S.; Lw. DM 86,— [Diss., FU Berlin]

Rauscher, Anton: Die soziale Rechtsidee und die Überwindung des wirtschaftsliberalen Denkens. Hermann **Roesler** und sein Beitrag zum Verständnis von Wirtschaft und Gesellschaft. — Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1969. 313 S. = Abhandlungen zur Sozialethik II.

O'Brien, David J.: American catholics and social reform. The New Deal years. — (Ny:) Oxford Univ. Pr. (1969). XI, 287 p.; sh 56/—.

Daiber, Karl-Fritz: Die Bedeutung der Soziologie für Theologie und Kirche. — Theologia practica IV, 1969, 346—362.

Weber, Wilhelm: Die Generalklauseln im Recht und die soziale Gerechtigkeit. — Der Mensch im sozio-ökonomischen Prozeß. Festschrift für Wilfried Schreiber, B (1969), 39—48.

Comblin, Joseph: Théologie de la **ville**. — P: Ed. Universitaires (1968). 493 p.; F 43,—.

Riedmatten, Henri de: Die Völkergemeinschaft. — Köln: Bachem (1969). 110 S. = Kommentarreihe zur Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirche in der Welt von heute X.

Völkl, Richard: Dienende Kirche — Kirche der Liebe. — Frb/B: Seelsorge-Verl. (1969). 359 S.; Lw. DM 28,—.

Weber, Hans-Ruedi: Kirche im Kampf um den **Frieden**. Laien und Geistliche in der frühen Christenheit und heute (The militant ministry, dt.). — Wup: Brockhaus-Verl. (1968). 104 S.; kart. DM 7,80.

Rasse, Kirche und Humanum. Ein Beitrag zur Friedensforschung. Hrsg. in Zusammenarbeit mit einer Arbeitsgruppe von Klaus-Martin Beckmann. — Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1969). 371 S. = Veröffentlichungen des sozialwissenschaftlichen Instituts der evangelischen Kirchen in Deutschland I; Lw. DM 24,—.

Walther, Christian: Christenheit im Angriff. Zur Theologie der **Revolution**. — (Gü:) Gütersloher Verl.Haus G. Mohn (1969). 62 S. = Aspekte moderner Theologie XI; kart. DM 4,80.

Hufendiek, F.: Das umstrittene Thema: »Theologie der Revolution«. Ein kritischer Bericht. — ZevEth XIII, 1969, 208—227; S. 227—230: Schweitzer, Wolfgang: Thesen zum Thema »Revolution«.

Bildungspolitische Probleme in psychologischer Sicht. Hrsg. u. eingel. von Kurt Aurin. — Ffm: Europäische Verlagsanstalt (1969). 206 S. = Politische Psychologie VII; kart. DM 20,—.

Ryffel, Hans: Grundprobleme der Rechts- und Staatsphilosophie. Philosophische Anthropologie des Politischen. — Neuwied-B: Luchterhand (1969). X, 544 S.; Lw. DM 48,—.

Maceina, Antanas: Sowjetische Ethik und Christentum. Zum Verständnis des kommunistischen Menschen. — Witten: Eckart-Verl. 1969. 203 S.; kart. DM 14,80.

Utz, Arthur F.: Grundsätze der Sozialpolitik. Solidarität und Subsidiarität in der **Altersversicherung**. Unter Mitwirkung v. Gerda Hieronimi. — Stu: Seewald (1969). 88 S. = Veröffentlichungen des Instituts für Gesellschaftswissenschaften Walberberg II.

Welt-Kirche-Presse. (Dokumentation des 8. Weltkongresses der Kath. Internationalen Union der **Presse** vom 2.—6. Juli 1968 in Berlin.) Bearb. u. hrsg. von Konrad Kraemer. — Osn: Fromm (1969). 206 S. = Fromms Taschenbücher „Zeitnahes Christentum" LVII.

Tjaden, K. H.: Soziales System und sozialer Wandel. Untersuchung zur Geschichte und Bedeutung zweier Begriffe. — Stu: Enke 1969. 336 S.; kart. DM 25,—.

Lefringhausen, Klaus: **Entwicklungspolitik** als Aufgabe der Gemeinde. — (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1969). 76 S. = Handbücherei für Gemeindearbeit XLIV; kart. DM 6,50.

X. Kirchenrecht

Grundmann, Siegfried: Abhandlungen zum Kirchenrecht. — Köln, Wien: Böhlau Verl. 1969. 550 S.; Lw. DM 34,—. S. 521—531: Schrifttumsverzeichnis Siegfried Grundmann. Zusammengestellt von Annemarie Fairbains, Wilhelm Steinmüller und Gerhard Tröger.

García y García, Antonio: La canonística **Ibérica** medieval posterior al Decreto de Graciano. — Repertorio de historia de las ciencias eclesiásticas en España. I, Salamanca 1967, 397—434.

Honecker, Martin: **Schleiermacher** und das Kirchenrecht. — Mchn: Kaiser (1968). 43 S. = Theologische Existenz heute. [N. F.] CXLVIII.

Privoznik, Josephus, SDB: Principia status «catholici» et status «laici» in controversiis theologicis recentioribus. — R: Officium Libri Catholici 1968. 218 p.; Lire 4000.

Fedele, Pio: L'enciclica «Humanae Vitae» e l'essenza del matrimonio. — EphCan XXIV, 1968, 223—264.

Bidagor, Ramón, SJ: La revisión del Código de Derecho Canónico: sus problemas. — Greg XLIX, 1968, 253—264.

Neumann, Johannes: Der soziale Dynamismus, der der Kirche als Gemeinschaft eigen ist, und seine Rückwirkung auf den notwendigen Dynamismus des kanonischen Rechts. — Concilium V, 1969, 578—582; S. 582—589: Steinmüller, Wilhelm: Gottesrecht und Dynamik in der evangelischen Rechtstheologie; S. 589—593: Dombois, Hans: Rechtstheologische Erwägungen zur Grundstruktur einer Lex fundamentalis ecclesiae; S. 593—600: Winninger, Paul: Der pastorale Aspekt des kanonischen Rechts.

Silva Pereira, António da: Sacramento da ordem e ofício eclesiástico. Problemática hodierna de sacramento e poder na Igreja. — R: Libr. Ed. dell' Univ. Gregoriana 1969. XVI, 260 p. = AnalGreg LXXV = Ser. fac. iuris canonici: sectio B., n. XXVI.

Heinemann, Heribert: Zur Reform der **Diözesansynode**. Eine kritische Überlegung zu cc. **356—362** CIC. — Ecclesia et ius. Festgabe für Audomar Scheuermann zum 60. Geburtstag, Mchn/Pad/Wien 1968, 209—223.

Hera, Alberto de la: La "Communitas coniugalis" en la Constitución "Gaudium et spes". — Ius sacrum. Klaus Mörsdorf zum 60. Geburtstag, Mchn/Pad/Wien 1969, 510—520; S. 521—557: Corecco, Eugenio: Der Priester als Spender des Ehesakramentes im Lichte der Lehre über die Untrennbarkeit von Ehevertrag und Ehesakrament. Aus den Vorarbeiten zum I. Vatikanischen Konzil; S. 559—574: Lederer, Josef: Erwägungen zur theologischen Problematik der verbietenden Ehehindernisse; S. 575—591: Bernhard, Jean: A propos de la forme ordinaire du mariage; S. 593—614: Boelens, Martin, CMM: Die Klerikerehe in der kirchlichen Gesetzgebung vom II. Laterankonzil bis zum Konzil von Basel; S. 615—643: Mikat, Paul: Möglichkeiten und Grenzen einer Leitbildfunktion des bürgerlichen Ehescheidungsrechts.

Navarrete, Urbanus, SJ: Indissolubilitas matrimonii rati et consummati: Opiniones recentiores et observationes. — PerMorCanLit LVIII, 1969, 415—489.

Peltier, B.: De la sanation in radice dans les territoires confiés à la Sacrée Congrégation de la Propagande. — Message et mission. Recueil commémoratif du Xe anniversaire de la faculté de théologie = Publications de l'Université Lovanium de Kinshasa XXIII, Louv/P 1968, 225—260.

Pesendorfer, Marianne: Das Ehehindernis in der gesetzlichen Verwandtschaft ‹c. **1059** und c. **1080**›. Zur Frage der Anknüpfung an die staatliche Rechtsordnung und einiger damit in Zusammenhang stehender Probleme des kanonischen Rechts. — OeAKR XX, 1969, 199—225.

Charland, Raymond, OP: La dispense du lien matrimonial est-ce pour demain? — Studia canonica III, 1968, 267—282.

May, Georg: Die Aufhebung der kirchlichen **Bücherverbote**. — Ecclesia et ius. Festgabe für Audomar Scheuermann zum 60. Geburtstag, Mchn/Pad/Wien 1968, 547—571.

Ribas Bracons, José María: La capacidad procesal de los religiosos en el ordenamiento canónico. — EphCan XXIV, 1968, 271—321.

Neumann, Johannes: Zur Problematik lehramtlicher **Beanstandungsverfahren**. — ThQu CXLIX, 1969, 259—281.

Petzold, H. G.: Strittige Probleme im **orthodoxen Eherecht**. Unter bes. Berücks. partikularrechtlicher Fragen für die orthodoxen Gemeinden des abendländischen ‹gallikanischen› Ritus. — P: Institut St. Denys 1968. 267 S.

Kirchenpräsident oder Bischof? Untersuchungen zur Entwicklung und Definition des kirchenleitenden Amtes in der luther. Kirche. Hrsg. von Ivar Asheim u. Victor R. Gold. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1968). 209 S.; kart. DM 19,80.

XI. Pastoraltheologie und Katechetik

Geck, L. H. Adolph: Aufbruch zur **sozialen Pastoral**. I: Auf dem Wege zur sozialen Pastoral. — Essen: Ludgerus-Verl. (1969). 192 S.

Debarge, Louis: Psychologie et pastorale. — (P:) Desclée (1969). 288 p. = Problèmes d'aujourd'hui; F 15,—.

Jansen, Anton: Die **Kirche** in der **Großstadt**. Überlegungen zu Organisations- und Strukturfragen der Kirche in der industriellen Großstadt. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1969). 206 S. = Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge XXVI; kart. DM 22,—.

Schlösser, Felix: Testfall **Pfarrgemeinde**. Orientierungen für die Praxis. — Lmbg: Lahn-Verl. (1969). 166 S. = Offene Gemeinde VII.

Weber, Leonhard M.: **Seelsorge** oder Sorge um den Menschen? — Abschied von Trient. Theologie am Ende des kirchlichen Mittelalters, Rgb (1969), 75—91.

Seitz, Manfred: Exemplarische Seelsorge. Begriff, Aufgabe und Methode. — Wort und Gemeinde. Probleme und Aufgaben der praktischen Theologie. Eduard Thurneysen zum 80. Geburtstag, Zü (1968), 289—300.

Stolberg, Dietrich: **Therapeutische Seelsorge**. Die amerikanische Seelsorgebewegung. Darstellung und Kritik. Mit einer Dokumentation. — Mchn: Kaiser 1969. 389 S. = Studien zur praktischen Theologie VI; kart. DM 24,—.

Kehr, Otto: **Psychologie** und **Seelsorge** in evangelischer Sicht. — Wege zum Menschen XXI, 1969, 44—49; S. 49—54: Bog, Rudolf: Psychologie und Seelsorge. Einige Thesen als Diskussionsbeitrag.

Faber, Heije: Seelsorge am kranken Menschen (De pastoor in het moderne ziekenhuis, dt.) — (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1969). 58 S. = Handbücherei für Gemeindearbeit XLV.

Böckle, Franz: Zur Seelsorge an bekenntnisverschiedenen Ehen. — Freiheit in der Begegnung. Zwischenbilanz des ökumenischen Dialogs . . ., Ffm u. Stu (1969), 343—354.

Via indirecta. Beiträge zur Vielstimmigkeit der christlichen Mitteilung. (Theoderich **Kampmann** zum 70. Geburtstag.) Hrsg. von Günter Lange u. Wolfgang Langer. — Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1969. XII, 375 S.; Lw. DM 28,—; S. 369—375: Veröffentlichungen von Theoderich Kampmann.

Nipkow, Karl Ernst: Christliche Bildungstheorie und Schulpolitik. Deutsches Institut für Bildung und Wissen 1958—1968. — (Gü:) Gütersloher Verl. Haus G. Mohn (1968). 208 S.; Lw. DM 28,—.

Grom, Bernhard: Botschaft oder Erfahrung? Tendenzen der französischsprachigen Religionspädagogik. — (Zü, Eins, Köln:) Benziger (1969). 157 S. = Unterweisen und Verkünden VIII; kart. DM 9,80.

Evangelischer Religionsunterricht in einer säkularisierten Gesellschaft. Hrsg. von Horst Gloy. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1969). 272 S. = Paedagogica IV; kart. DM 12,80.

Ittel, Wolfgang: Der Holländische Katechismus. Eine Interpretation. — (Gü:) Gütersloher Verl. Haus G. Mohn (1969). 88 S. = Aspekte moderner Theologie IX; kart. DM 5,80.

Miller, Gabriele — Josef Quadflieg: Der neue Katechismusunterricht. Schulpraktischer Kommentar zum Arbeitsbuch ›glauben — leben — handeln‹. — Mchn: Kösel-Verl. (1969). 492 S.; Lw. DM 29,50.

Hübner, Eberhard: Von der evangelischen Unterweisung zum **Religionsunterricht**? Eine Auseinandersetzung mit Gert Otto. — Wort und Gemeinde. Probleme und Aufgaben der praktischen Theologie. Eduard Thurneysen zum 80. Geburtstag, Zü (1968), 262—282.

Jaschke, Helmut: Religionsunterricht in der Schule. Besinnung eines persönlich betroffenen Lehrers. — KatBl XCIV, 1969, 529—534; S. 534—540: Scholl, Norbert: Hat obligatorischer Religionsunterricht in der »Schule für alle« heute noch Daseinsberechtigung?; S. 540—555: Exeler, Adolf: Religionsunterricht im Spannungsfeld zwischen Kirche und Schule.

Trutwin, Werner: Probleme des Religionsunterrichts am Gymnasium. — StdZ, Bd CLXXXIV = Jg XCIV, 1969, 316—328.

Handbuch der Glaubensunterweisung des **3.** und **4.** Schuljahres. III: Katechetischer Kommentar zum Sakramententeil des Glaubensbuches. Halbbd II: Buße, Krankensalbung, Priesterweihe, Ehe von Karl Tilke. — Pad: Schöningh 1969. XXV, 444 S.; Lw. DM 28,—.

XII. Liturgik und Kirchenmusik

Hamman, A(dalbert): Vie liturgique et vie sociale. Repas des pauvres, diaconie et diaconat, agape et repas de charité, offrande dans l'antiquité chrétienne. — P [e. a.:] Desclée (1968). 342 p. = Bibliothèque de Théologie; F 29,—.

Furberg, Ingemar: Das **Pater noster** in der Messe. — Lund: Gleerup (1968). XXXIII, 275 S. = Bibliotheca theologiae practicae XXI; skr 35,— [Diss., Uppsala]

Jenny, Markus: Die Einheit des Abendmahlsgottesdienstes bei den elsässischen und schweizerischen Reformatoren. — Zü, Stu: Zwingli-Verl. (1968). 200 S. = Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie XXXIII; kart. DM 24,— [Habil.-Schrift, Zürich]

Massi, Pacifico: Il mistero **pasquale** nella costituzione del Vaticano II sulla liturgia. — (R:) Paoline (1968). 279 p. = Il pastore che ci guida II, 14; Lire 500.

Maas-Ewerd, Theodor: **Liturgie** und **Pfarrei**. Einfluß der Liturgischen Erneuerung auf Leben und Verständnis der Pfarrei im deutschen Sprachgebiet. — Pad: Bonifacius-Dr. (1969). 414 S.; kart. DM 24,—. [Diss., Münster]

Wegman, H. A. J.: Het paasoktaaf in het Missale Romanum en zijn geschiedenis. — Assen: van Gorcum 1968. 143 p.; hfl 12,50.

Gy, Pierre-Marie, OP: Le nouveau **rituel** romain du **mariage**. — MaisD XCIX, 1969, 124—143; p. 144—153: Duval, André, OP: La formule «Ego vos in matrimonium coniungo» au concile de Trente; p. 154—159: Fischer, Balthasar: Note sur le droit liturgique du mariage après l'entrée en vigueur du nouvel «ordo celebrandi matrimonium»; p. 160—176: Le Bousse, Noël: Comment a été élaboré le rituel français du mariage; p. 177—201: Mouret, René: Le rituel français du mariage. Un rituel nouveau et traditionnel; p. 202—209: Gaudillière, Marcel: Nouveau rituel et pastorale du mariage.

Gantoy, Robert: La présentation générale du **Missel romain**. — ParLit LI, 1969, 387—427.

Brandolini, L., CM: Le nuove preghiere eucaristiche. ‹Rassegna bibliografica›. — EphLit LXXXIII, 1969, 278—285.

Fontaine, Gaston: Der **Ordo lectionum** missae. — Bibel und Liturgie XLII, 1969, 150—170.

Baumgartner, Jakob: Neubesinnung auf das **Credo** in der Messe. — LJ XIX, 1969, 91—112.

Kleinhayer, Bruno: Erneuerung des **Hochgebet**es. — Rgb: Pustet (1969). 129 S., 1 Anh.; kart. DM 10,80.

Nußbaum, Otto: Die **Handkommunion**. — Köln: Bachem (1969). 64 S.; kart. DM 2,50.

Monumenta monodica medii aevi. Bd VII: **Alleluia-Melodien**. I: bis **1100**. Hrsg. von Karlheinz Schlager. — Kassel [u. a.:] Bärenreiter 1968. XXXI, 682 S.; Lw. DM 72,—.

Gneuss, Helmut: Hymnar und Hymnen im Englischen Mittelalter. Studien zur Überlieferung, Glossierung und Übersetzung lateinischer **Hymnen** in **England**. Mit einer Textausgabe der lateinisch-englischen Expositio hymnorum. — Tü: Niemeyer 1968. XII, 447 S. = Buchreihe der Anglia XII; Lw. DM 68,—.

Deiss, Lucien: Concile et chant nouveau. — Liège: Ed. du Levain (1969). 297 p. 4°; F 30,—.

Martin, Émile: Une muse en péril. Essai sur la musique et le sacré. — (P:) Fayard (1968). 275 p.; F 20,—.

Stefani, Gino: Bedarf die Liturgie noch der Musik? — Concilium V, 1969, 105—111; S. 136—152: Hucke, Helmut: Jazz und Folk-Musik in der Liturgie.

Schalz, Nicolas: Die Auswahl deutscher Gesänge für die Fasten- und Osterzeit. — Musik und Altar XXI, 1969, 2—20; S. 49—58: Aengenvoort, Johannes: Warum Musik im Gottesdienst?; S. 59—73: Neue Texte für die Gesänge der Messe; S. 97—110: Quack, Erhard: Bedeutung und Arten der Einstimmigkeit; S. 111—124: Aengenvoort, Johannes: Textprobleme im Kirchenlied heute; S. 125—133: Schalz, Nicolas: Probleme zur musikalischen Formgestaltung des Gloria.

Pfiffner, Ernst: Liturgischer Gemeindegesang. — Musica Sacra LXXXIX, 1969, 205—215.

XIII. Religiöses Leben und Brauchtum

Kuhlmann, Jürgen: Die Taten des einfachen Gottes. Eine römisch-kath. Stellungnahme zum **Palamismus**. — Wü: Augustinus-Verl. 1968. XV, 135 S. = Das östliche Christentum. N.F. XXI; kart. DM 19,80. [Diss., Gregoriana, Rom. Überarb.]

Rodríguez, Isaías, OCD: Autores espirituales **españoles** en la edad media. — Repertorio de historia de las ciencias eclesiásticas en España I, Salamanca 1967, 175—351.

Masser, Achim: Bibel, Apokryphen und Legenden. Gebet und Kindheit Jesu in der religiösen Epik des deutschen Mittelalters. — (B:) Schmidt (1969). 332 S.; Lw. DM 48,— [Habil.-Schrift, Köln]

Valentini, Eugenio, SDB: Nuove scoperte sul vero autore dell «**Imitazione di Cristo**». — Sales XXXI, 1969, 265—332.

Haan, M.J.M. de: Tweemaal "Van Zente Ancelmus". — OGE XLII, 1968, 113—141.

Wessely, Friedrich: **Dionysius Cartusianus** „De fonte lucis ac semitis vitae". — Jahrbuch für mystische Theologie XIII/XIV, 1967/68, 43—62.

Llamas Martínez, Enrique: Santa **Teresa** de **Jesús**, gloria de España y doctora de la Iglesia. — Salm XX, 1968, 641—697.

Lecuona, J.M.: Ideario ascético-pastoral de Fray **Bartolomé** de los **Mártires**, OP ‹**1514—1590**›. — Vitoria: Ed. Eset 1968. 246 p. = Victoriensia XXX.

Wutz, Herbert, SJ: Schweigen und Reden in den Exerzitien des heiligen **Ignatius**. — GL XLI, 1968, 266—285; XLII, 1969, 280—301: Kunz, Erhard: Die drei Weisen der Demut in den Exerzitien des hl. Ignatius von Loyola.

Porteman, K.: Na 350 jaar: De "Sermoonen" van **Franciscus Costerus**. — OGE XLIII, 1969, 209—269.

Teobaldo da Genova, OFMCap: «Volontà di Dio» e «Unione delle volontà» secondo Alessio Segala da Salò ‹1559—1628›. — Laurentianum XX, 1968, 127—161.

Goy, Barbara: Aufklärung und Volksfrömmigkeit in den Bistümern **Würzburg** und **Bamberg**. — Wü: Schöningh in Komm. 1969. XII, 320 S. = Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg XXI; kart. DM 30,— [Diss., Würzburg]

Combas, André: Jésus pour sainte Thérèse de Lisieux. — Div XIII, 1969, 371—400.

Grou, Jean-Nicolas: Traité inédit *De la paix de l'âme*. — RAscMyst XLIV, 1968, 183—215. 425—442; XLV, 1969, 263—281.

(Hausherr, Irénée, SJ:) La perfection du chrétien. Texte établi par M. Olphe-Galliard, SJ, d'après les notes de I. Hausherr, SJ. — P: Ed. Lethielleux (1968). 252 p. = Coll. «Vie spirituelle et vie interieure».

Philips, Gérard: La vocation universelle à la **sainteté**. — Au service de la parole de Dieu. Mélanges offerts à André-Marie Charue, Gembloux (1969), 217—230.

Comblin, José: Os fundamentos teológicos da vida religiosa. — REBras XXIX, 1969, 308—352.

Wulf, Friedrich: Vater unser im Himmel. Meditationen über das Gebet des Herrn. — Wü: Echter; Zü: NZN (1969). 107 S.; kart. DM 6,80.

Leclercq, Jean: Aspects du **monachisme** hier et aujourd'hui. — (P:) Ed. de la Source (1968). 365 p.; F 27,—.

Matura, Thaddée: Ehelosigkeit und Gemeinschaft (Célibat et communauté, dt.) Die Grundlegung des Ordenslebens nach dem Evangelium. Hrsg. der dt. Fassung mit Vorw.: Stephan Richter. — Werl (Westf.): Dietrich-Coelde-Verl. 1969. 120 S.; kart. DM 7,80.

Rousset, Suzy: Geist und Leib. Ratschläge einer Psychiaterin für das Leben in der religiösen Gemeinschaft (Conseils d'une psychiatre, dt.) — (Kev:) Butzon & Bercker (1969). 232 S.

XIV. Christliche Archäologie und Kunst

Thulin, Oskar: Frühes Christentum im Spiegel der Kunst. (Hrsg. von der Pressestelle der Evang.-Luther. Kirche in Thüringen.) — B: Evangelische Verlagsanstalt (1968). 111 S. Abb. mit Text.

Christern, Jürgen und Katharina Thiersch: Der Aufriß von Alt-**St.-Peter**. — RömQu LXII, 1967, 133—183; 18 Fig., 16 Taf.; LXIV, 1969, 1—34; 10 Fig., 9 Taf.

Ruysschaert, José: L'inscription absidale primitive de St-Pierre. Text et contextes. — RendPAcRArch XL, 1967—68, 171—190 et 3 fig.

Brandenburg, Hugo: Christussymbole in frühchristlichen Bodenmosaiken. — RömQu LXIV, 1969, 74—138, 7 Fig., 4 Taf.

Mancini, Ignazio: Le scoperte archeologice sui giudeo-cristiani. — Assisi: St. Teol. Porziuncola 1968. 159 p., 16 pl. = Col. Assisiensis VI; Lire 1900.

Denis-Boulet, N.M. L'inscription Damasienne ad Catacumbas. — RivArchChr XLIII, 1967, 111—124 et 3 fig.

Vives, J.: Nuevas inscripciones cristianas de la **España romana** y **visigoda**. — CiudD CLXXXI, 1968, 847—862.

Thevenot, Émile: Divinités et sanctuaires de la **Gaule**. — (P:) Fayard (1968). 245 p., 97 ill.; F 29,—.

Verzár, Christine: Die romanischen Skulpturen der Abtei **Sagra** di **San Michele**. Studien zu Meister **Nicolaus** und zur «Scuola di Piacenza». — Bern: Francke 1968. 173 S., 12 Taf. = Basler Studien zur Kunstgeschichte. N.F. X; sfr 28.— [Diss., Basel]

Fehring, Günter P.: Zum Holzkirchenbau des frühen Mittelalters, insbesondere in Süddeutschland und Oberösterreich. — Zeitschrift des deutschen Vereins für Kunstwissenschaft XXII, 1968, 111—125.

Braunfels, Wolfgang: Die Welt der **Karolinger** und ihre Künste. — Mchn: Callwey (1968). 402 S. mit Abb. u. Ktn, S. 225—364 Abb. 4° = Kulturgeschichte in Einzeldarstellungen; Lw. DM 98,—.

Stedje, Astrid: Die **Nürnberger Historienbibel**. Studien zur handschriftlichen Überlieferung mit e. Ausg. des Weimarer Fragments. Mit 16 Abb. — Hbg: Wittig (1968). 152 S. = Deutsches Bibelarchiv. Abhandlungen u. Vorträge III; kart. DM 24,—.

Belting, Hans: Studien zur **beneventanischen** Malerei. — Wiesb: Steiner 1968. XI, 268 S. mit Abb. u. Ktn, 104 S. Abb. 4° = Forschungen zur Kirchengeschichte und christlichen Archäologie VII; Lw. DM 112,— [Habil.-Schrift, Hamburg]

Losch, Richard: **Steinkreuze** in Südwestdeutschland. Gestalt, Verbreitung, Geschichte und Bedeutung im volkstüml. Leben. — Tü: Tübinger Vereinigung f. Volkskunde (1968). 159 S. mit Abb. u. Ktn. = Volksleben XIX; kart. DM 14,25.

Zürcher, Richard — Hellmut Hell: **Zwiefalten**. Die Kirche der ehemaligen Benediktinerabtei. Ein Gesamtkunstwerk des süddeutschen Rokoko. Text von Richard Zürcher, Aufnahmen von Hellmut Hell. — Konstanz, Stu: Thorbecke [1968]. 72 S. Text, 52 S. Abb.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Remigius Bäumer, Paderborn, Kamp 6; Dozent Dr. Alfons Benning, Lörrach/Baden, Basler Str. 23 b; Prof. Dr. Ludwig Berg, Mainz, Dijonstr. 45; Filipe José Couto IMC, Münster, Überwasserkirchplatz 3; Prof. Dr. Ernst Dassmann, Bonn, Universität; Prof. Dr. Dr. Dr. Gustav Ermecke, Witten-Ruhr, Mozartstraße 11; Prof. Dr. Josef Finkenzeller, München 55, Dauthendeystr. 25; Prof. Dr. Heinz Fleckenstein, Würzburg, Schefflerstr. 4; Prof. Dr. August Franzen, Kappel b. Freiburg, Peterbergstr. 10; Stud.-Ref. Winfried Franzen, Giessen, Ludwigstr. 12; Prof. Dr. Anton J. Gail, Grevenbroich, Meisenweg 7; Prof. Dr. Klaus Ganzer, Konz üb. Trier, Röntgenstr. 1; Prof. Dr. Wilhelm Goerdt, Münster, Lorzingstr. 2; Prof. Dr. Vinzenz Hamp, München, Karl-Theodor-Str. 47/I; Prof. Dr. Wilhelm Heinen, Münster, Elisabeth-Ney-Str. 18; Dr. Ludwig Klockenbusch, Münster, Kapitelstr. 51; Dr. Notker Krautwig OFM, Mönchengladbach, Bettrather Str. 79; Dr. Jan Lambrecht SJ, Heverlee-Leuven, Waversebaan 200 (Belgien); Prof. Dr. Dr. Karl Lehmann, Mainz, Augustinerstr. 34; Prof. Dr. Peter Lippert, CSsR, Hennef/Sieg, Postfach 27; Doz. Dr. Josef Müller, St. Peter (Schwarzwald), Priesterseminar; Prof. Dr. Hubertus Mynarek, Würzburg, Reuerergasse 4; Prof. Dr. J.P.M. van der Ploeg OP, Nijmegen, Albertinum (Niederlande); Pater Manfred Probst SAC, Münster, Zum Guten Hirten 11; Pater Josef-Theodor Rath CSSp, Knechtsteden, Missionshaus; Prof. Dr. Helmut Riedlinger, Freiburg, Poststr. 9; Prof. Dr. Josef Scharbert, München, Pählstr. 7; Prof. Dr. Norbert Schiffers, Regensburg, Am Ölberg 6; Prof. Dr. Dr. Josef Schmid, München 19, Franz-Marc-Str. 12/I; Prof. Dr. Max Seckler, Unterjesingen bei Tübingen, Sommerhalde 5; Dr. Josef Sudbrack SJ, München, Alfred-Delp-Haus; Dr. Jürgen Sydow, Oberarchivrat, Tübingen-Lustnau, Jürgensenstr. 32; Prof. Dr. Herbert Vorgrimler, Luzern, Mühlemattstr. 22; Dr. Hans Waldenfels SJ, Wittlaer, Grenzweg 2; Dr. Klaus Weber, Bonn, Lutfridstr. 20; Dompropst Dr. Johannes Weinand, Münster, Domplatz 29.

Abonnementspreis im Inland incl. 5,5 % USt. — © Aschendorff, Münster (Westf.), 1968 — Printed in Germany
Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der photomechanischen Wiedergabe und die der Übersetzung, vorbehalten.
Schrifttleitung: 44 Münster, Johannisstraße 8—10 / Druck: Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster (Westf.)
Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.
Offenlegung der Eigentumsverhältnisse gemäß Gesetz über die Berufsausübung von Verlegern, Verlagsleitern und Redakteuren vom 17. 11. 1949
Eigentümer: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster (Westf.). Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

Diesem Heft liegen folgende Prospekte bei:

1. Theologie - Religion - Kirche, Praxis und Diskussion (Echter-Verlag, Würzburg); 2. Die Armenbibel / Zeugen der Zukunft (Beuroner Kunstverlag); 3. Bücher, die weiterführen (Ludgerus-Verlag, Essen). Wir bitten um Ihre Aufmerksamkeit.